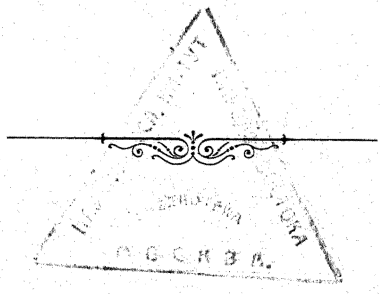
ПРОРОКЪ МАЛАХІЯ.

ИЗСЛѢДОВАНІЕ

и. д. доцента Московской Духовной Академіи

П. ТИХОМИРОВА.



СВЯТО-ТРОИЦКАЯ СЕРГІЕВА ЛАВРА
СОБСТВЕННАЯ ТИПОГРАФІЯ.
1903.

ИЗЪ БИБЛІОТЕКИ

Печатать разрѣшается. Сергіевъ посадъ. Января 21 дня, 1903 года.

Ректоръ Академіи, Епископъ *Арсеній*.



781
37

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Нашъ настоящій трудъ имѣетъ предметомъ своимъ книгу *пророка Малахіи*. Какъ и другія подобнаго рода работы надъ отдѣльными книгами Ветхаго Завѣта, наше изслѣдованіе, съ одной стороны, простирается на всѣ такъ называемые *исагогическіе* вопросы, какіе только могутъ быть поднимаемы по поводу этой книги, а съ другой, предлагаетъ подробный ея *комментарій*. Эта двойственность нашей задачи даетъ намъ право раздѣлить свое изслѣдованіе на *двѣ части*: исагогическую и истолковательную.

Общія задачи и составъ первой изъ этихъ двухъ частей указаны нами въ началѣ ея (стр. 3—4), частнѣйшія—въ началѣ каждой изъ трехъ ея главъ и въ началѣ отдѣловъ каждой главы (стр. 5 и сл.; 37 и сл.; 67 и сл.; 87; 104; 112—113; 131 и сл.). Что-же касается второй части, т. е. комментарія, то о его задачахъ необходимо сказать нѣсколько словъ здѣсь.

Комментарій всякаго литературнаго памятника долженъ привести читателей къ полному пониманію содержащихся въ немъ мыслей, чувствъ и стремленій автора во всѣхъ подробностяхъ и во всѣхъ ихъ малѣйшихъ оттѣнкахъ. Въ примѣненіи къ книгѣ пророка Малахіи мы этой цѣли надѣялись достигнуть, прежде всего, *раздѣленіемъ* ея на отдѣльныя рѣчи (числомъ шесть) съ указаніемъ поводовъ, общаго содержанія и хода мыслей каждой рѣчи [1]). Затѣмъ, мы старались,—по возможности полно и точно знакомясь съ отдѣльными *понятіями* и *словами*, составляющими идейный и литературный обиходъ священнаго автора, а также и съ его *стилистическими* пріе-

[1]) Эта задача, впрочемъ, въ большей своей части выполнена въ исагогикѣ. На долю комментарія мы отнесли главнымъ обр. выясненіе связи отдѣльныхъ мыслей другъ съ другомъ и съ общей темой той или иной рѣчи.

мами,—проанализировать каждую фразу со стороны ея *грамматическаго* смысла, *логическаго* построенія и отношенія къ предыдущему и послѣдующему, со стороны затрогиваемыхъ ею *реальныхъ* условій тогдашней жизни и, наконецъ, со стороны ея *этическаго* акцента, или тѣхъ намѣреній, какія преслѣдовалъ авторъ въ отношеніи своихъ слушателей и читателей, и того настроенія, какое имѣлъ въ виду вызвать въ нихъ.

Разрѣшеніе каждой изъ этихъ частныхъ задачъ въ отдѣльныхъ случаяхъ заставляло насъ предпринимать разнаго рода спеціальныя изслѣдованія и справки по критикѣ текста, грамматикѣ евр. языка, библейской археологіи, исторіи евреевъ политической и бытовой, исторіи ихъ нравственныхъ, религіозныхъ и юридическихъ понятій и т. д. Каждую фразу, а иногда даже отдѣльное выраженіе мы старались,—пользуясь выводами исагогической части,—поставить въ связь съ міровоззрѣніемъ, нравственнымъ характеромъ и стремленіями автора, а также и съ условіями его среды, т. е. съ состояніемъ современнаго ему іудейскаго общества.

Въ этихъ видахъ,—кромѣ дѣленія всего комментируемаго текста на шесть рѣчей и обычнаго, соотвѣтствующаго принятому въ изданіяхъ Библіи, дѣленія каждой главы на стихи,—мы подраздѣлили его на еще болѣе мелкіе отдѣлы, обозначаемые *параграфами* (числомъ 191) и обнимающіе иногда цѣлое предложеніе, иногда только часть таковаго, а иногда и одно лишь слово, смотря по роду и характеру предстоящихъ изысканій и по свойствамъ дѣлимаго текста [1]) Въ отношеніи къ каждому такому § священнаго текста мы старались выполнить или всѣ, или только нѣкоторыя изъ упомянутыхъ изслѣдованій, служащихъ къ разрѣшенію перечисленныхъ выше экзегетическихъ задачъ,—опять смотря по надобности.

Такъ, напр., что касается *критики текста*, то,—признавая въ принципѣ возможность порчи еврейскаго масоретскаго текста и необходимость его исправленія, чтобы толковать уже тотъ самый текстъ, какой вышелъ изъ-подъ руки священ-

[1]) Это дѣленіе на §§, въ связи съ принятой нами системой обозначенія въ верху страницъ какъ № комментируемаго §, такъ равно главы и стиха книги и разбираемыхъ еврейскихъ словъ много облегчало намъ ссылки на предшествующія изысканія и толкованія. Надѣемся, что и читателямъ оно облегчитъ ознакомленіе съ книгой и пользованіе ею.

наго автора,—мы на практикѣ очень часто далеко не располагали всѣми необходимыми данными какъ для полнаго убѣжденія въ дѣйствительной испорченности того или иного подозрительнаго чтенія, такъ и для болѣе или менѣе увѣреннаго его исправленія. Поэтому мы, вообще говоря, въ основу своихъ критическихъ соображеній положили правило исходить изъ *довѣрія къ масоретскому чтенію* и изъ предположенія *его неиспорченности*, по возможности, во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда очень вѣскія основанія не заставляли насъ въ немъ усумниться [1]). Въ противномъ случаѣ, мы старались его исправить по руководству преимущественно авторитетныхъ древнихъ переводовъ (LXX, таргума, вульгаты и сирскаго). Если-же основанія казались намъ не вѣскими, то мы предпочитали держаться масоретскаго текста и ставили своей задачей объяснить отступленія отъ него переводовъ.

Примѣненіе этого правила требовало отъ насъ большой осторожности и отнюдь не могло быть проводимо съ ригористической послѣдовательностью, потому что самое понятіе о вѣскихъ основаніяхъ, — какъ, надѣемся, согласится всякій знакомый съ дѣломъ, — отличается крайне эластичнымъ и колеблющимся характеромъ. Часто при однихъ и тѣхъ-же, по внѣшности, условіяхъ сужденіе приходится высказывать разное, — руководясь въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ его индивидуальной обстановкой. Напримѣръ, совершенная непонятность текста — служитъ-ли признакомъ его испорченности?—Вообще говоря, конечно, служитъ; но кто же станетъ спорить, что въ общее правило этого возводить нельзя, и часто, напротивъ, видимое отсутствіе смысла служитъ признакомъ хотя и немного испорченнаго, но всетаки болѣе древняго и, слѣд., болѣе близкаго къ подлинному чтенія? Единообразное отступленіе отъ масоретскаго всѣхъ, предположительно независимыхъ другъ отъ друга, переводовъ, сообщающее, при томъ, тексту безспорно лучшій видъ,—служитъ-

[1]) Въ этомъ случаѣ, мы считаемъ умѣстнымъ указать на методологическое отличіе нашего изслѣдованія отъ сродной съ нимъ по предмету и задачамъ прекрасной работы И. А. Тюрнина о пророкѣ Софоніи (на книгу г. Тюрнина мы указываемъ, какъ на лучшій образецъ того, что появлялось въ Россіи за послѣднее десятилѣтіе по критикѣ и истолкованію ветхозавѣтнаго текста). Г. Тюрнинъ, — изслѣдователь весьма осторожный, — обнаруживаетъ всетаки нѣсколько менѣе довѣрія къ масоретскому тексту и нѣсколько большее стремленіе исправлять его по переводамъ, главнымъ образомъ, по LXX.

ли указаніемъ на необходимость корректуры масоретскаго?— Вообще говоря, да; но, конечно, опять не всегда: оно доказывало-бы только однородность чтенія во всѣхъ оригиналахъ, съ которыхъ сдѣланы переводы, но тожество этого чтенія съ подлинникомъ, строго говоря, этимъ еще не доказывалось-бы. Точно также и согласіе изв. масоретскаго чтенія со всѣми переводами, въ общемъ, конечно, есть высокой важности признакъ, говорящій въ пользу подлинности; но бываютъ случаи, когда онъ свидѣтельствуетъ только объ очень рано происшедшей порчѣ оригинальнаго текста, воспроизведенной переводами и сохраненной масоретами. Здѣсь конъектуральная критика,—оружіе, вообще говоря, не очень надежное, — можетъ принести бо́льшую пользу, чѣмъ голосъ авторитетныхъ свидѣтелей [1]).

За признаніемъ испорченности изв. мѣста возникаетъ вторая задача—его реставрація. Здѣсь тоже нужна не меньшая осторожность, потому что задачей реставраціи должно быть возстановленіе первоначальнаго пророческаго текста, а не сочиненіе новаго своего. Мы убѣждены въ совершенной *безполезности умозрительно установленныхъ корректуръ*, не находящихъ себѣ никакого, хотя бы слабаго, документальнаго оправданія въ переводахъ и ихъ варіантахъ, въ еврейскихъ варіантахъ, въ словоупотребленіи и стилистикѣ изучаемаго писателя [2]) и т. п. Поэтому мы иногда, соглашаясь признать текстъ испорченнымъ, отказываемся отъ попытки его исправить; иногда даемъ исправленія, на которыхъ не рѣшаемся настаивать и т. д. Наибольшее значеніе для реставраціи еврейскаго текста мы признаемъ за *переводомъ LXX*. Поэтому въ своемъ комментаріѣ мы его и приводимъ всегда вслѣдъ за еврейскимъ текстомъ. Но и здѣсь мы старались не забывать о его достоинствахъ и недостаткахъ, о его судьбахъ и современномъ состояніи, объ отношеніи къ нему и значеніи для его собственной установки — другихъ переводовъ и цитатъ его у св. отцовъ и пр. Все это — условія, дѣлающія пользованіе переводомъ LXX задачей весьма не легкой и не простой. Однообразно-послѣдовательное примѣненіе какихъ-либо заранѣе установленныхъ принциповъ казалось намъ невозможнымъ и въ

[1]) И въ этомъ пунктѣ мы несогласны съ г. Тюрнинымъ въ его принципіально отрицательномъ отношеніи къ конъектуральной критикѣ.

[2]) Послѣднее основаніе мы, впрочемъ, считаемъ однимъ изъ слабѣйшихъ.

этомъ дѣлѣ: мы и тутъ старались индивидуализировать изученіе каждаго случая. Чрезвычайно цѣнны были для насъ сохранившіеся,—къ сожалѣнію, очень малочисленные, — отрывки *переводовъ Акилы, Симмаха и Θеодотіона* по ихъ близости къ тогдашнему еврейскому тексту. Бл. *Іеронимъ* своими критико-текстуальными замѣчаніями, а также своими переводами еврейскаго и LXX и своимъ комментаріемъ тоже много помогалъ намъ какъ въ критикѣ масоретскаго текста и LXX, такъ и въ попыткахъ реставраціи Малахіина чтенія. Иногда, впрочемъ, вопросъ о наилучшемъ чтеніи рѣшается у насъ, въ концѣ концовъ, на почвѣ комментарія.

Само собою понятно, что въ тѣхъ случаяхъ, когда масоретскій текстъ не казался намъ сколько-нибудь подозрительнымъ, мы не вдавались въ подробное разсмотрѣніе его отношенія къ древнимъ переводамъ, а прямо приступали къ комментированію.

За критикой и установкой текста у насъ обыкновенно слѣдуетъ его *грамматическій и стилистическій анализъ* и *установка точнаго перевода его на русскій языкъ*. Грамматическій анализъ мы даемъ довольно подробный—и можетъ показаться, болѣе подробный, чѣмъ это нужно собственно для комментарія. Мы сознавали, что легко можемъ подвергнуться упреку въ элементарности и, пожалуй, ненужности многихъ нашихъ грамматическихъ разъясненій. Но намъ казалось, что въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ лучше дать больше, чѣмъ меньше. Въ бывшихъ у насъ подъ руками толкованіяхъ на пророка Малахію мы встрѣчали иногда ошибки и въ элементарномъ грамматическомъ разборѣ еврейскаго текста; — значитъ, есть и могутъ быть люди, для которыхъ наша подробность не будетъ лишена извѣстной пользы. Кромѣ того, мы имѣли въ виду и богослововъ—неспеціалистовъ въ еврейскомъ языкѣ, у которыхъ познанія въ грамматикѣ еврейской не настолько обширны, чтобы они могли безъ нѣкотораго пособія заглядывать въ нужныхъ случаяхъ въ подлинный текстъ Ветхаго Завѣта. Вѣдь издаютъ-же нѣмцы такъ называемыя „Präparationen zu den gelesensten Büchern des Alten Testaments“, содержащія детальный грамматическій разборъ текста шагъ за шагомъ, точный переводъ и перечень литературы извѣстной книги; эти „препараціи“ предназначаются для облегченія теологамъ пользованія оригинальнымъ текстомъ священнаго Писанія.

Почему-же,—думали мы,—и намъ не включить подобнаго пособія въ составъ нашей диссертаціи? Думаемъ также, что и для нѣкоторыхъ преподавателей священнаго писанія въ семинаріяхъ и для лицъ, начинающихъ обучаться еврейскому языку, наша книга иногда пригодится и разсматриваемой грамматической стороной. Все сказанное имѣетъ въ виду собственно предполагаемыя излишества грамматическаго анализа. Но мы должны сказать, что въ весьма многихъ случаяхъ, если не въ большинствѣ, этотъ анализъ,—особенно синтаксическія справки,—былъ существенно необходимъ для перевода и комментарія.

Точный переводъ на русскій языкъ мы считали одной изъ самыхъ главныхъ задачъ комментатора. Переводъ долженъ замѣнить для читателей, незнакомыхъ съ языкомъ памятника, подлинникъ. Для этого нужно, чтобы слова, избранныя для передачи словъ оригинальнаго текста, выражали на нашемъ языкѣ тѣ-же самыя понятія и представленія, какія соотвѣтственныя еврейскія слова выражаютъ въ языкѣ древнихъ евреевъ. Здѣсь необходимо въ каждомъ случаѣ поставить предъ глазами всѣ синонимы и вдуматься въ оттѣнки ихъ значенія, чтобы сдѣлать болѣе или менѣе безошибочный выборъ. Поэтому мы старались для каждаго слова и понятія, смыслъ которыхъ не вполнѣ самоочевиденъ, прослѣдить случаи аналогичнаго и различнаго употребленія въ еврейскомъ текстѣ Ветхаго Завѣта, способы передачи его въ древнихъ переводахъ и, наконецъ, передачу въ различныхъ переводахъ новаго времени. Такое многоразличное и разностороннее сопоставленіе облегчало намъ выборъ между синонимами. И если иногда наши продолжительныя остановки на выборѣ словъ для перевода и могутъ казаться черезчуръ мелочной работой, — въ своемъ родѣ оцѣживаніемъ комара, — то всетаки мы почерпали нравственное удовлетвореніе въ сознаніи достигнутой точности и въ мысли, что эта точность поможетъ намъ не проглотить и верблюда, т. е. избѣжать болѣе крупныхъ промаховъ въ пониманіи толкуемаго автора. Въ тѣхъ случаяхъ, когда переводъ не могъ быть сдѣланъ независимо отъ комментарія, мы старались сдѣлать это съ возможной осторожностью, чтобы не впадать въ грубое petitio principii, и при этомъ старались точно обозначить логическіе этапы своихъ разсужденій. Иногда установка перевода у насъ и замѣняетъ комментарій. Въ тѣхъ-же случаяхъ, когда переводъ

безспоренъ, мы на немъ совсѣмъ не останавливаемся, а прямо переходимъ къ толкованію.

Самое *толкованіе* иногда могло ограничиваться характеристикой логическаго построенія фразы и ея отношеній къ предыдущему и послѣдующему, равно какъ и къ темѣ всей рѣчи; иногда требовало болѣе историческихъ и археологическихъ справокъ; иногда оказывалось болѣе нужнымъ остановиться на этическомъ акцентѣ. Основной задачей своего толкованія мы вездѣ полагали выясненіе того, что собственно хотѣлъ сказать пророкъ своимъ слушателямъ, и какъ они должны были понять его, если понимали правильно.

Изслѣдованіе встрѣчавшихся намъ общихъ и спеціально *богословскихъ* вопросовъ, — напр., объ отношеніи человѣческой природы пророковъ къ вдохновенію Духа Святаго, объ условіяхъ исполненія ветхозавѣтныхъ пророчествъ въ Новомъ Завѣтѣ, о законности и значеніи антропоморфизма въ ветхозавѣтныхъ представленіяхъ Божества, объ отношеніи ветхозавѣтнаго богослуженія къ новозавѣтному и къ идеѣ спасенія и т. п., — въ нашу задачу не входило, потому что рѣшеніе этихъ вопросовъ принадлежитъ не ветхозавѣтной экзегетикѣ, а другимъ богословскимъ наукамъ. Если-бы мы взялись за него, это вывело-бы насъ далеко за предѣлы книги пророка Малахіи и вовлекло-бы насъ въ такія изысканія, которыя къ Малахіи имѣютъ не большее отношеніе, чѣмъ и ко всякому другому пророку; при этомъ и прямо нельзя было-бы миновать обширныхъ экзегетическихъ экскурсій въ область другихъ священныхъ книгъ [1]). Но мы полагали всетаки не излишнимъ,—если не по требованію нашей прямой научной задачи, то въ интересахъ богословской любознательности вообще, — хотя-бы кратко и бѣгло коснуться въ приложеніяхъ нѣкоторыхъ изъ этихъ вопросовъ, наиболѣе близкихъ къ толкованію Малахіи.

То же должны мы сказать и о нѣкоторыхъ *спеціально*

[1]) Поскольку для рѣшенія упомянутыхъ богословскихъ вопросовъ ученый догматистъ или изслѣдователь по библейскому богословію, новозавѣтному экзегезису и т. п. будетъ нуждаться въ книгѣ пророка Малахіи, постольку онъ, надѣемся, найдетъ въ нашей диссертаціи такой разработанный матеріалъ, что едва-ли упрекнетъ насъ въ неполнотѣ или пробѣлахъ изслѣдованія. Поскольку-же для полнаго и всесторонняго пониманія самого Малахіи необходимо было такъ или иначе высказываться и по вопросамъ принципіально - богословскимъ, постольку мы дѣлаемъ это со всею опредѣленностью, не оставляющей мѣста какимъ-либо недоразумѣніямъ, хотя въ аргументацію своихъ взглядовъ и не вдаемся.

филологическихъ задачахъ, соприкосновенныхъ съ нашимъ изслѣдованіемъ;—разумѣемъ ближайшимъ образомъ характеристику языка пророка Малахіи и древнихъ переводовъ его. Эти задачи, собственно говоря, не входятъ въ составъ ни исагогической, ни экзегетической части нашего изслѣдованія. Но посвятить имъ нѣсколько страницъ приложеній намъ не казалось неумѣстнымъ.

Въ приложеніяхъ-же мы даемъ и нѣкоторыя поправки и дополненія къ своему изслѣдованію.

Въ заключеніе—нѣсколько словъ о нашихъ *источникахъ и пособіяхъ* и о нашемъ пользованіи ими.

Мы старались пользоваться лучшими изданіями текстовъ еврейскаго и переводныхъ и лучшими критическими пособіями по ихъ изученію. Всего критическаго матеріала изъ этихъ пособій, т. е. всѣхъ варіантовъ и разнаго рода сопоставленій и сближеній, мы не старались непремѣнно переносить въ свою книгу, потому что мы преслѣдовали всетаки положительную задачу—возможное приближеніе къ подлинному Малахіину тексту. Поэтому мы брали только то, что намъ дѣйствительно было нужно для этой цѣли, а не желали воспроизводить все содержаніе справочныхъ пособій. Иногда, правда, эти справки бываютъ у насъ нѣсколько подробнѣе, чѣмъ, повидимому, надо; но въ этихъ случаяхъ мы имѣли въ виду нѣсколько оттѣнить степень нашей увѣренности въ томъ или иномъ чтеніи или переводѣ.

Что касается внѣ-библейскихъ источниковъ и историческихъ пособій, то въ исагогической части мы важнѣйшія фактическія данныя заимствуемъ изъ первоисточниковъ, а сравнительно второстепенныя или такія, первоисточника которыхъ мы не могли отыскать въ доступныхъ намъ книгохранилищахъ, цитируемъ по пособіямъ. Во всѣхъ случаяхъ мы всегда точно обозначаемъ, откуда именно взята та или иная справка (указывая страницы бывшихъ у насъ изданій). Въ экзегетической части подобныя справки изъ вторыхъ рукъ (конечно, опять съ точнымъ указаніемъ, откуда заимствовано) значительно рѣже. Здѣсь мы должны, между прочимъ, съ прискорбіемъ констатировать, что такимъ именно образомъ намъ въ большинствѣ случаевъ приходилось цитировать іудейскихъ комментаторовъ;—впрочемъ, справки въ Талмудѣ сдѣланы по первоисточнику. За этими сравнительно небольшими исключе-

ніями, которыя мы считали долгомъ оговорить, мы работали по первоисточникамъ.

Относительно пособій въ собственномъ смыслѣ, т. е. экзегетической и исагогической литературы, касающейся Малахіи, надо сказать, что она вообще очень обширна, если считать не одни только спеціально Малахіи посвященныя изслѣдованія въ родѣ нашего (каковыхъ тоже весьма не мало). Всѣ комментаріи на Малыхъ пророковъ, всѣ почти т. н. введенія въ В. З. непремѣнно касаются и Малахіи [1]). Собрать ихъ всѣ или даже только большую ихъ часть мы не имѣли физической возможности. Тѣ, которыми мы пользовались, всѣ перечислены нами ниже. Но никакого лишенія или затрудненія отъ такой сравнительной неполноты пособій мы не испытывали. Скорѣе даже напротивъ,—и изъ того, что было у насъ, многое могло-бы съ чистымъ выигрышемъ во времени быть нами игнорировано. Мы, не колеблясь, готовы утверждать, что всѣ лучшія пособія,—разумѣя подъ таковыми новѣйшія,—у насъ были, и не думаемъ, чтобы какое-либо изъ не бывшихъ могло прибавить намъ что-нибудь существенно цѣнное или заставить насъ въ чемъ-либо измѣнить свой взглядъ.

Свои источники и пособія мы обыкновенно цитируемъ кратко, называя лишь имя автора или издателя и страницу цитируемой книги (а иногда также главу или отдѣлъ). Заглавія указываемъ рѣдко, преимущественно тогда, когда подъ однимъ именемъ въ нашемъ распоряженіи было нѣсколько книгъ. Въ виду этого, мы прилагаемъ здѣсь полный списокъ своихъ источниковъ и пособій въ алфавитномъ порядкѣ авторовъ или издателей.

а) На русскомъ языкѣ:

Бл. *Августинъ* епископъ Иппонійскій, Творенія. Ч. 6: О градѣ Божіемъ. Кіевъ 1887.

Библія или книги Священнаго Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта въ русскомъ переводѣ съ параллельными мѣстами. 2-ое исправленное изд. СПБ. 1892. По благословенію Святѣйшаго Правительствующаго Синода.

[1]) До средины 50-хъ годовъ истекшаго столѣтія Рейнке (*Reinke*, Der Prophet Malachi, 1856, SS. 116—152) насчитываетъ *однихъ комментаріевъ 107*, начиная съ древнѣйшихъ святоотеческихъ толкованій и оканчивая толкованіями Лоха и Рейшля 1851—1854 г. Если прибавить сюда многочисленную исагогическую литературу и затѣмъ всю литературу, касающуюся Малахіи, за вторую половину 19 вѣка, то это число, по меньшей мѣрѣ, удвоится.

Библіа сирѣчь книги Священаго Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта. Въ трехъ частяхъ Москва. 1839.

Бензелеръ, Греческо-русскій словарь. Кіевъ. 1881.

Гезеніусъ, В., Еврейская грамматика. Пер. проф. К. Коссовича. СПБ. 1874.

Глаголевъ, А., Ветхозавѣтное библейское ученіе объ Ангелахъ. Опытъ библейско-богословскаго изслѣдованія. Кіевъ. 1900.

Грецовъ, А., Книга пророка Малахіи. Опытъ критико-экзегетическаго изслѣдованія. Москва 1889.

Св. *Ефремъ* Сиринъ, Творенія. Ч. 8. Москва. 1853.

Книга *Житій святыхъ*. Москва. 4 тисн. 1767.

Св. Іоаннъ *Златоустъ*, Творенія въ рус. пер. Т. 7, кн. 1. 1901.

Бл. *Іеронимъ* Стридонскій, Творенія. Ч. 15: Толкованія на пророковъ Захарію и Малахію. Кіевъ. 1900.

Св. *Іустинъ*, философъ и мученикъ, Сочиненія. Изд. въ рус. пер. съ введеніями и примѣч. Прот. П. Преображенскимъ. Москва. 1892.

Карпелесъ, Г., Исторія еврейской литературы. Рус. пер. подъ ред. А. Я. Гаркави СПБ. 1896. т. I—II.

Св. *Кириллъ* Архіеп. Александрійскій, Творенія. Ч. XI: Толкованіе на пророковъ Захарію и Малахію. Сергіевъ Посадъ. 1898.

Корсунскій, И., Переводъ LXX. Его значеніе въ исторіи греческаго языка и словесности. Серг. Пос., Моск. г. 1898.

Левинъ Е.—см. *Пиркэ аботъ.*

Лопухинъ, А., Библейская исторія при свѣтѣ новѣйшихъ изслѣдованій и открытій. Ветхій завѣтъ. Т. II. 1890.

Макарій Архимандритъ, Алтайскій миссіонеръ, Опытъ переложенія на русскій языкъ Священныхъ книгъ Ветхаго Завѣта.—Малые пророки. Москва. 1861.

Муретовъ, М., Примѣчанія къ переводу толкованія св. Кирилла Ал. на пророка Малахію (см. выше, св. *Кирилла).*

Нильскій, И., Объ антихристѣ противъ раскольниковъ. Изд. 2. СПБ. 1898.

Олесницкій, А., Тенденціозныя корректуры іудейскихъ книжниковъ (соферимовъ) въ чтеніи Ветхаго Завѣта (Труды Кіевской дух. академіи, 1879, Т. II)

Орда, Х., Руководство къ послѣдовательному чтенію пророческихъ книгъ Ветхаго Завѣта. Изд. 2. Кіевъ. 1871.

Палладій Еписк. Сарапульскій, Толкованіе на книгу св. пророка Малахіи. Вятка. 1876.

Переферковичъ, М., Талмудъ. Мишна и тосефта. Переводъ и примѣчанія СПБ. 1903. Т. I—III.

Пиркэ аботъ (פִּרְקֵי אָבוֹת), т. е. изреченія отцовъ Синагоги, или трактатъ о принципахъ. Еврейскій текстъ съ рус. переводомъ Е. Б. Левина. СПБ. 1868.

Прологъ 15 в. (рукопись библіотеки Невоструева № 17).

Ружемонтъ, Ф., Краткое объясненіе двѣнадцати послѣднихъ пророческихъ книгъ Ветхаго Завѣта. Пер. съ франц. Ю. Д. З. СПБ. 1880.

Священныя книги Ветхаго Завѣта, переведенныя съ еврейскаго текста для употребленія евреямъ (ספר תורה נביאים וכתובים וגו'). Еврейскій и русскій тексты. Вѣна. 1877. Изданіе Рейхарда и К°. Т. I—II.

Смирновъ, И., Пророки Аггей, Захарія и Малахія. Послѣдовательное изъясненіе ихъ рѣчей. Рязань. 1872.

Солярскій, П., Прот., Опытъ библейскаго словаря собственныхъ именъ. СПБ. Т. I—1879; т. II—1881; т. III—1883; т. V—1887.

Тюрнинъ, И., Книга пророка Софоніи. Историко-экзегетическое изслѣдованіе . Сергіевъ Посадъ, Моск. губ. 1897.

Флавій Іосифъ, Древности іудейскія. Съ латинскаго на россійскій языкъ переложенныя Свящ. М. Самуиловымъ. Ч. II. СПБ. 1781.

Якимовъ, И., Отношеніе греческаго перевода LXX толковниковъ къ еврейскому мазоретскому тексту въ книгѣ пророка Іереміи. СПБ. 1874.

— Толкованіе на книгу св. пророка Исаіи. СПБ. 1883—

— Толкованіе на книгу св. пророка Іереміи. Вып. I—II. СПБ. 1879—1880.

Бл. *Θеодоритъ* Епископъ Кирскій, Творенія. Ч. 5. Москва. 1857.

б) На иностранныхъ языкахъ:

S. P. N. *Athanasius* Archiepiscopus Alexandrinus, Opera. T. II. Ex Officina Commeliniana. Anno CIↃIↃC.

Bachmann I., Präparationen zu den Kleinen Propheten. Heft 6: Maleachi. Analyse, Uebersetzung, Disposition. Berlin. 1891.

Bähr, K. C. W. F, Symbolik des Mosaischen Cultus. Heidelberg. 1837. BB. I—II.

Bär, S., נביאים אחרונים ספר תרי עשר. Liber duodecim prophetarum. Textus Masoreticus accuratissime expressus, e fontibus

Masorae varie illustratus, notis criticis confirmatus. Praefatus est Fr. Delitzsch. Lipsiae. 1878.

Benzinger, J., Hebräische Archäologie. Freiburg u. Leipzig. 1894.

Bertheau, E., Die Bücher der Chronik. Leipzig. 1854.

—, Die Bücher Esra, Nechemia und Ester, Leipzig. 1862.

Die *Bibel*, oder ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testament nach der deutschen Uebers. D-r Martin *Luther's*.

Bleek, F., Einleitung in das Alte Testament. 3 Aufl. Berlin. 1870. 4 Aufl. Berl. 1878.

Böttcher, F., Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache. Herausg. von F. Mühlau. BB. I—II. 1866. 1868.

Bousset, W., Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judenthums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Göttingen. 1895.

Cheyne, T. K., Malachi and the Nabateans (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Herausg. v. B. Stade. 14 Jahrg. 1894. S. 142).

Clemens Alexandrinus, Opera, Tt. I—II. 1857 (*Migne*, Patrologiae cursus completus. Ser. gr. t. VIII).

Cornill, C. H., Einleitung in das Alte Testament. 2 Aufl. Freiburg. 1892.

S. P. N. *Cyrillus* Alexandriae Archiepiscopus, Opera. T. III. Ed. Ioh. Auberti. Lutetiae. 1638.

Driver, S. R., Einleitung in die Litteratur des alten Testaments. Nach d. 5 engl. Ausg. übers. v. I. W. Rothstein. Berlin. 1896.

Duschak, M., Das Mosaisch-talmudische Eherecht. Wien. 1864.

S. P. N. *Epiphanius* Constantiae in Cypro episcopus, Opera. T. III (*Migne*, Patr. c. compl. ser. gr. t. XLIII). 1858.

Ewald, H., Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Bundes. 7 Aufl. 1863.

—, Die Propheten des Alten Bundes. 2 Ausg. B. III: die jüngsten Propheten. Göttingen. 1868.

Faber, J. M., Abweichungen der alten Uebersetzer des Propheten Malachias (in *Eichhorn's* Repertorium für Biblische und Morgenländische Litteratur. Th. VI). 1780.

Farrar, F. W., The minor prophets. Third tousand. London.

Field, F., Origenis Hexaplorum quae supersunt, sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta. T. II. Oxonii. 1875.

Fuerstius, J., Librorum sacrorum Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae. Lipsiae. 1840.

Flavius Josephus, Opera. Coloniae. 1691.

Gesenius, W., Hebräische Grammatik. 26 Anfl. Völlig umgearbeitet von *E. Kautzsch.* Leipzig. 1896.

—, Dasselbe, 25 Aufl. 1889.

—, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. In Verbinduug mit *A. Socin* u. *H. Zimmern* bearbeitet v. *F. Buhl.* 13 Aufl. Leipzig. 1899.

—, Dasselbe. Bearbeitet von *F. Mühlau* u. *W. Volck* mit Beiträgen v. *D. H. Müller.* 11 Aufl. Leipz. 1890.

—, Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae Veteris Testamenti. Tt. I—III. Lipsiae. 1829. 1839. 1842.

Goldschmidt, Laz., תַּלמוד בַּבלי. Der Babylonische Talmud. B. III. 5 Lief.

Grätz, H., Emendationes in plerosque Sacrae Scripturae Veteris Testamenti Libros secundum veterum versiones nec non auxiliis criticis caeteris adhibitis. Fasc. II. Breslau. 1893.

Hamaker, H. A., Commentatio in libellum de vita et morte prophetarum, qui graece circumfertur. 1832.

Hatch, E. a. *Redpath, H.,* A Concordance to the septuagint and the other greek versions of the Old Testament (including the apocryphal books). Oxford. Vv. I—II. 1897.

Hengstenberg, E. W., Christologie des Alten Testaments und Commentar über die Messianische Weissagungen der Propheten. Th. III. Berlin. 1835.

Henry and *Scott,* A commentary upon the holy Bible. Isaiah to Malachi. Lond.

Hesychius Hierosolymitanus presb., Opera *(Migne,* Patr., s. gr., t. XCIII). 1860.

Hiller, M., ספר שׁומת sive Onomasticum sacrum. Tubingae. 1706.

Hirsch, M., ספר תרי עשר. Die zwölf Propheten übersetzt und erläutert. Frankfurt a. M. 1900.

Hitzig, F., Die zwölf kleinen Propheten erklärt. 4 Aufl. Leipzig. 1881.

—, Die prophetische Bücher des Alten Testaments. Uebersetzung. Lpz. 1854.

Hieronymus Stridonensis presb., Opera. T. VI *(Migne,* Patr. c. c., s. lat. t. XXV). 1845.

—, Idem. T. IV *(Migne,* t. XXIV). 1845.

Hofmann, I. Ch. K., Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch. 1 Hälfte. 2. Aufl. Nördlingen. 1857.

Holmes, R. et *Parsons, J.*, Vetus Testamentum graecum cum variis lectionibus. T. IV. Oxonii. 1827.

S. *Isidorus* Hispalensis episcopus, Opera. T. V *(Migne,* Patr., s. lat., t. LXXXIII). 1850.

Iusti, F., Geschichte des alten Persiens. Berlin. 1879 (въ Allg. Geschichte in Einzeldarstellungen, herausg. v. *W. Oncken*, I Hauptabth., 3 Theil).

Iustinus, philosophus et martyr, Opera. T. I, p. I. Editio 3. *I. Th. Otto.* 1877.

Kautzsch, E., Abriss der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums. Freiburg u. Leipzig. 1897.

Keil, F., Biblischer Commentar über die zwölf kleinen Propheten. 3 Aufl. Leipz. 1888.

—, Biblischer Commentar über die nachexilischen Geschichtsbücher: Chronik, Esra, Nehemia unb Esther. Leipz. 1870.

—, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und die apocryphischen Schriften des A. T. 1859.

Kennicott, B., Vetus Testamentum hebraicum; cum variis lectionibus. T. II. Oxonii. 1730.

Köhler, A., Die Nachexiliche Propheten. 4 Abth.: Die Weissagungen Maleachi's. Erklärung. Erlangen, 1865.

—, 3 Abth.: Die Weissagungen Haggai's. 1860.

—, Lehrbuch der Biblischen Geschichte Alten Testamentes. I Hlft.—1875; II H.—1884.

König, Eduard, Einleitung in das Alte Testament. Bonn. 1893.

König, F. E., Historisch-kritische Lehrgebäude der hebräischen Sprache. I Hälfte. Leipz. 1881.

Kuenen, Abr., Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft. Aus d. holländ. ubers. v. K. Budde. Freiburg u. Leipz. 1894 (статьи: „Ueber die Männer der grossen Synagoge", SS. 125—160; „Die Chronologie des persischen Zeitalters der jüdischen Geschichte", SS. 212—251).

—, Histoire critique des livres de l'ancien Testament. Traduite par M. A. Pierson avec une préface de E. Renan. Paris. 1879.

Meier, E., Hebräisches Wurzelwörterbuch. Mannheim. 1845.

Nägelsbach, E., Maleachi (Artikel in Real-Encyclopädie für prot. Theologie und Kirche, herausg. v. *Herzog,* B. VIII, SS. 752 ff.). 1857.

Nowack, W., Hankommentar zum Alten Testament. III Abth.: Die prophetischen Bücher. 4 Bd.: Die kleinen Propheten. Göttingen 1897.

Orelli, C., Kurzgefasster Kommentar zu den hl. Schriften A. u. N. Test. 5 Abth, 2 Hälfte: Die 12 kleinen Propheten. München. 1896.

Pressel, W., Commentar zu den Schriften der Propheten Haggai, Sacharija und Maleachi. Gotha 1870.

Pusey, E. B., The minor Prophets, with a Commentary explanatory and practical. London. 1886.

Reinke, L., Der Prophet Malachi. Einleitung, Grundtext und Uebersetzung nebst einem vollständigen philologisch-kritischen und historischen Commentar. Giessen. 1856.

Richter, A.L., Canones et decreta Concilii Tridentini. 1853. Lipsiae.

Riehm, Ed., Einleitung in das Alte Testament. B. II. Halle. 1890.

Riehm, E. A., Handwörterbuch des Biblischen Altertums. BB. I—II. 1884.

Rosenmüller, E. F. C., Scholia in Vetus Testamentum. Vol. VI: sch. in prophetas minores. Lips. 1836.

Saalschütz, I. L., Archäologie der Hebräer. Th. I—II. 1855—56.

Sänger, M., Maleachi. Eine exegetische Studie über die Eigenthümlichkeiten seiner Redeweise. Jena 1867.

Sebök, M., Die syrische Uebersetzung der zwölf kleinen Prophten. Leipz. 1888.

Schegg, P., Biblische Archäologie. Freiburg. 1887.

Schenkel, D., Bibel-Lexicon. BB. III—V. Leipzig. 1871. 1873.

Schürer, E., Lehrbuch der Neutestamentlichen Zeitgeschichte. 2 Aufl. Leipz. 1898. BB. I—III.

Schleusner, I. F., Novus Thesaurus theologico-criticus sive Lexicon in LXX et reliquos interpretes graecos ac scriptores apocryphos Veteris Testamenti. Pp. I—V. Lipsiae. CIↃIↃCCXXX.

Simonis, I., Onomasticum Veteris Testamenti, sive tractatus philologicus, quo nomina V. T. propria... explicantur. Halae. 1741.

—, Arcanum formarum nominum hebraeae linguae. P. p. I—II. Halae. 1735.

Smith, G. A., The book of the Twelve Prophets commonly called the minor. Ed. 2. Vol. II. London. 1897.

Stade, B., Geschichte des Volkes Israel. B. II. Berlin. 1888.

Stade, B. u. *Siegfried, C.*, Hebräisches Wörterbuch zum Alten Testament. 1893.

Stade, B., Lehrbuch der hebr. Grammatik. Th. I. 1879.

Strack, H., Prophetarum Codex Babylonicus Petropolitanus. Editus auspiciis A. I. Alexandri II. Petropoli. 1876.

Surenhusius, G., Mischna sive totius Hebraeorum juris, rituum, antiquitatum ac legum oralium systema cum clarissimorum Rabbinorum commentariis. T. IV (סדר נזיקין sive legum mischnicarum liber, qui inscribitur ordo damnorum). Amstelod. 1702.

Swete, H. B., The Old Testament in greek according to the Septuagint. Vol. I—III. Cambridge. 1887. 1891. 1894.

Tertullianus, Q. S. F., presb. Carathaginiensis, Opera *(Migne,* Patr., ser. l., tt. I—II).

Theodoretus Cyrensis episcopus, Opera. T. II *(Migne,* Patr. c. c., s. gr. t. LXXXI). 1859.

Theodorus Mopsuestenus episcopus, Opera *(Migne,* Patr. c. c., s. gr. t. LXVI). 1859.

Van *Til, Sal.,* Malachias illustratus. 1701.

Valeton, Das Wort ברית bei den Propheten und in den Ketubim (Z. f. a. W. 1893, SS. 245 ff.).

Vitringa, C., Observationum sacrorum libri quintus, sextus et septimus. T. II. Ed. 3. Amstel. 1737.

Vatke, W., Historisch-kritische Einleitung in das Alte Testament. Bonn. 1886.

Volck, Maleachi (in *Herzog-Hauck* Realencyklopädie, 3 Aufl., B. XII. 1902. SS. 107—110).

Vollers, K. A., Das Dodekapropheton der Alexandriner I Hlft. Berl. 1880.

Waltonus, Br., Editor, Biblia sacra polyglotta complectentia textus originales versionumque atiquorum. Londini. 1567. T. III.

Weber, F., Die jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften. 1897.

Wellhausen, J., Skizzen und Vorarbeiten. Heft 5: die Kleinen Propheten übers. mit Notizen. 2 Aufl. 1893.

Wünsche, A., Der Babylonische Talmud in seinen Haggadischen Bestandtheilen. II-ter. Halbband. 4 Abt.

Относительно способа цитаціи считаемъ не лишнимъ замѣтить, что греческіе варіанты мы иногда указываемъ полными именами тѣхъ кодексовъ, гдѣ они имѣются, иногда-же подъ

условными обозначеніями принятыми у Swete [1]). Минускульные кодексы указываемъ по №№ изданія Holmes et Parsons. Еврейскіе—тоже по №№ Kennicott'a. Святоотеческія цитаты мы приводимъ всюду по подлинникамъ, когда онѣ имѣютъ критико-текстуальное значеніе. Въ остальныхъ случаяхъ — тоже, за исключеніемъ Ѳеодорита, Ефрема и Кирилла, которыхъ нерѣдко цитируемъ по русскому переводу. Въ цитаціи Псалмовъ мы слѣдуемъ принятой у насъ (а не западной) нумераціи. Ездру цитируемъ по Евр. Библіи просто „Ездр.“, а не „1 Ездр.“, „2 Ездр.“ и под. Сокращенія названій библейскихъ книгъ (Б., Л., Ч., 1 Ц., 2 П. и т. п.) — понятны сами по себѣ. Тексты библейскіе, имѣющіе филологическій интересъ, мы даемъ въ своемъ переводѣ съ еврейскаго. Въ остальныхъ случаяхъ приводимъ по переводу Св. Синода или Вѣнскому. Слово יהוה,—не смотря на признаваемую нами необходимость переводить его „Іегова“, а не „Господь“ (ср. ч. II, § 3, стр. 153),— мы въ цитатахъ изъ другихъ книгъ, кромѣ Малахіи, почти всегда оставляемъ въ передачѣ „Господь“, дабы наша цитація не слишкомъ рѣзала глаза читателей, привыкшихъ къ русскому синодскому тексту. Сокращеніе „а. а. О.“ въ отношеніи къ нѣмецкимъ авторамъ указываетъ на ближайшее цитированное мѣсто. Нѣкоторыя типографскія несовершенства въ наборѣ еврейскаго шрифта (впрочемъ, весьма не многочисленныя) оказались совершенно неизбѣжными по мѣстнымъ условіямъ печатанія.

---

[1]) Вотъ значеніе этихъ сокращеній:
ℵ=Codex Sinaiticus (=S, Lagarde, Nestle).
A=Codex Alexandrinus (=III, Parsons).
B=Codex Vaticanus (=II, Parsons).
Q=Codex Marchalianus (=XII, Parsons).
Г=Codex rescriptus Cryptoferratensis.

ПРОРОКЪ МАЛАХІЯ.

Ἐγὼ δὲ τοὺς ἐντευξομένους τοῖς ἡμετέροις πόνοις παρακαλῶ, ὑπὲρ μὲν τῶν εὖ καὶ καλῶς εἰρημένων τὴν ἄκτιστον ὑμνῆσαι Τριάδα· ἐκείνης γὰρ δῶρον ἡ γνῶσις. Οὕτω καὶ ὁ μακάριος λέγει Δαβίδ· „Ὁ διδάσκων ἄνθρωπον γνῶσιν“. Εἰ δέ τι τῶν προφητικῶν ῥητῶν τὴν ἡμετέραν ὑπερέβη κατάληψιν, συγγνῶναι τῇ τῆς φύσεως ἀσθενείᾳ, καὶ τὸ λεῖπον προσθεῖναι, τὸν δὲ σκοπὸν ἐπαινέσαι, καὶ προσευχὰς ἀντιδοῦναι τοῖς πόνοις. Ὁ δὲ τῶν ἀγαθῶν δοτὴρ, ἡ τῆς σοφίας πηγὴ, δοίη καὶ τῷ συγγεγραφότι, καὶ τοῖς ἐντευξομένοις, σύνεσιν ἐν πᾶσιν, ἵνα ἀπερισπάστως αὐτῷ δουλεύοντες, δοξάσωμεν αὐτὸν ἐν τῷ σώματι καὶ ἐν τῷ πνεύματι ἡμῶν, ὅτι αὐτῷ πρέπει δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Бл. Θеодоритъ Эпилогъ къ толкованію на Малахію.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ,

ИСАГОГИЧЕСКАЯ.

Задача частной исагогики, или вводныхъ свѣдѣній о той или иной священной книгѣ,—поскольку эти свѣдѣнія должны помогать чтенію данной книги и правильному и полному ея пониманію и истолкованію, — состоитъ въ томъ, чтобы

1) сообщить или установить данныя о *личности* автора,

2) разсмотрѣть историческія *условія времени*, въ какое онъ жилъ и дѣйствовалъ, и

3) указать происхожденіе и свойства *книги*.

Эти задачи вытекаютъ изъ общихъ началъ историко-критическаго изслѣдованія литературныхъ памятниковъ: *личность* автора и его *среда* (или, общѣе, историческая арена) суть два фактора, вполнѣ объясняющіе всякій литературный памятникъ; *книга* есть результатъ взаимодѣйствія этихъ факторовъ. [1])

Указанныя три задачи мы должны поставить себѣ и при изслѣдованіи книги пророка Малахіи. Но, къ сожалѣнію, онѣ не могутъ быть разрѣшены съ надлежащей удовлетворительностью. Отъ первой изъ нихъ мы должны почти совершенно отказаться, за полнымъ почти отсутствіемъ какихъ бы то ни было историческихъ основаній для ея рѣшенія. Дѣло въ томъ, что не только нѣтъ основаній для характеристики личности пророка, его общественныхъ отношеній и т п,—что̀ могло бы проливать свѣтъ на книгу и объяснять ея свойства,—но даже спорна самая личность-то: въ библейской наукѣ существуютъ весьма большія разногласія по вопросу о томъ, кого слѣдуетъ разумѣть подъ именемъ „Малахіи“. Ясно отсюда, что разрѣшеніе предлежащей намъ задачи должно свестись на то, чтобы разобраться во всѣхъ этихъ разногласіяхъ и выработать положительный взглядъ на этотъ вопросъ.

---

[1]) При изслѣдованіи литературныхъ памятниковъ Божественнаго Откровенія, къ этимъ двумъ факторамъ, объясняющимъ книгу (личность и среда), присоединяется еще третій—сверхъестественное *вдохновеніе Духа Святого*. Но степень и форма участія этого фактора, само собою понятно, могутъ быть выяснены только *въ комментаріи:* что̀ въ книгѣ окажется несводимымъ къ условіямъ личности и среды, и что̀ Промыслу угодно было въ позднѣйшей исторіи домостроительства нашего спасенія оправдать, какъ пророческое предвѣщаніе, то̀ мы и должны будемъ приписать спеціальному вліянію этого третьяго фактора, т е. вдохновенію Духа Святого Въ исагогикѣ же мы изслѣдуемъ происхожденіе книги только со стороны ея естественныхъ (человѣческихъ) условій.

Разрѣшеніе второй задачи затрудняется тѣмъ, что самое время жизни и дѣятельности пророка (хронологическія даты)—неизвѣстно и должно быть сначала открыто; а потомъ уже въ историческихъ чертахъ этого времени могутъ быть почерпаемы данныя для объясненіи книги.

Пропорціонально затрудненіямъ изслѣдователя при разрѣшеніи двухъ первыхъ задачъ, затрудняется и разрѣшеніе третьей. Все изслѣдованіе въ значительной мѣрѣ получаетъ гипотетическій характеръ. Но такова ужъ судьба ученаго при изслѣдованіи, можно сказать, большинства литературныхъ памятниковъ древности. Проблематичность же результатовъ не должна вести къ отказу отъ попытки выяснить истину, особенно въ такихъ важныхъ вопросахъ, которые касаются памятниковъ и источниковъ нашей вѣры.

Итакъ, на основаніи всего сказаннаго, составъ настоящей исагогической части нашего изслѣдованія опредѣляется слѣдующими тремя главами:

I, *Имя и личность пророка Малахіи;*

II, *Эпоха пророка Малахіи и время его проповѣди;*

III, *Книга пророка Малахіи* (ея содержаніе, происхожденіе, подлинность, неповрежденность, литературный характеръ и т. п.).

Глава I.

ИМЯ И ЛИЧНОСТЬ ПРОРОКА МАЛАХІИ.

I Положеніе вопроса объ имени и личности пророка Малахіи (1, Отсутствіе библейскихъ данныхъ и ненадежность преданій—2, Форма имени пророка, какъ основаніе для сомнѣнія въ существованіи исторической личности, носившей такое имя.—3, Три вида этого сомнѣнія въ древности Древніе сторонники пониманія מַלְאָכִי въ смыслѣ собственнаго имени.—4, Отношеніе къ вопросу ученыхъ новаго времени) — II. Критика воззрѣній Генгстенберга на имя пророка (1, Основанія Генгстенберга для непризнанія מַלְאָכִי за собственное имя.—2, Какъ смотрѣть на неопредѣленность надписанія книги Малахіи?—3, Можно ли опираться на сомнѣнія древнихъ въ исторической личности Малахіи?—4, Этимологія имени מַלְאָכִי: a, Есть ли מַלְאָכִי сокращеніе изъ מַלְאָכִיָה или מַלְאָכִיָהוּ?—б, Есть ли י въ имени מַלְאָכִי остатокъ имени Іеговы?—в, Можно ли י въ ִי считать за окончаніе прилагательнаго?—5, Отношеніе Мал 1, 1 къ Мал 3, 1).—III. Разборъ мнѣнія, отожествляющаго Малахію съ Ездрой.—IV Можно ли считать ִי за псевдонимъ или nomen officii?—V Разборъ мнѣній объ анонимности книги Малахіи (A, Основанія для гипотезы анонимности: 1, Предполагаемая невозможность публичной пророческой дѣятельности въ послѣплѣнное время.—2, Мнимая невѣроятность собственнаго имени съ значеніемъ „ангелъ Іеговы“.—3, Литературное сродство надписанія Мал. 1, 1 съ Зах. 9, 1 и 12, 1 и Мал. 3, 1—4, „Совокупная сила“ всѣхъ частныхъ доводовъ въ пользу анонимности—Б, Критика всѣхъ этихъ доводовъ)—VI. Общее заключеніе по вопросу объ имени пророка Малахіи.—VII Преданія и гипотезы о личности пророка Малахіи.

I. Положеніе вопроса объ имени и личности пророка Малахіи.

1) Отсутствіе библейскихъ данныхъ и ненадежность преданій. Положительныхъ историческихъ данныхъ о личности пророка Малахіи Библія не сохранила никакихъ. Въ надписаніи его книги (Мал. 1, 1) мы имѣемъ только его имя и больше ничего,—ни указанія на предковъ, ни на время дѣятельности, что̀ имѣютъ обыкновеніе обозначать другіе пророки и священные писатели (ср. Ис. 1, 1; Іер. 1, 1—3; Іез. 1, 1—3; Ос. 1, 1; Ам. 1, 1; Мих. 1, 1; Соф. 1, 1; Аг. 1, 1; Зах. 1, 1; Пр. 1, 1). Въ другихъ священныхъ книгахъ

имя его нигдѣ не упоминается [1]). Такимъ образомъ, если не выходить изъ рамокъ библейскихъ данныхъ, то по этому вопросу придется ограничиться одними только предположеніями и, при томъ,—мало вѣроятными.

Преданіе,—какъ іудейское, такъ и христіанское, — даетъ нѣкоторыя довольно опредѣленныя свѣдѣнія о нашемъ пророкѣ; но свѣдѣнія эти, прежде всего,—разнорѣчивы и, затѣмъ,—мало достовѣрны Нѣкоторыя изъ нихъ самымъ характеромъ своимъ выдаютъ свою принадлежность къ разряду чистыхъ догадокъ, сдѣланныхъ на основаніи тѣхъ или иныхъ библейскихъ сближеній и аналогій; другія же вызываютъ сомнѣніе своей слишкомъ большой точностью и полной неизвѣстностью своего происхожденія. Поэтому разсмотрѣніе этихъ преданій отнюдь не можетъ дать намъ основаніе для такого или иного сужденія о личности пророка Малахіи. Ихъ разсмотрѣніе можетъ имѣть мѣсто вообще при обсужденій возможныхъ и дѣйствительно въ разное время высказывавшихся,—какъ древними, такъ и новыми комментаторами,—предположеній объ этомъ предметѣ.

2) Форма имени пророка, какъ основаніе для сомнѣнія въ существованіи исторической личности, носившей такое имя. Имя пророка Малахіи, — евр. מַלְאָכִי, у LXX *Μαλαχίας*, въ Вульгатѣ Malachias,—многими толкователями не считается за собственное имя этого пророка. Основаніе для такого предположенія дается, прежде всего, этимологическимъ значеніемъ этого имени. Имя מַלְאָכִי происходитъ отъ существительнаго מַלְאָךְ, которое форму מַלְאָכִי можетъ принимать, соединяясь съ мѣстоименнымъ суффиксомъ 1-го лица единственнаго числа (ִי—) и въ такомъ случаѣ значитъ „мой вѣстникъ“ [2]) Такъ какъ это имя въ совершенно такой же формѣ, но несомнѣнно въ нарицательномъ значеніи,—въ смыслѣ *ангела* или *вѣстника* Божія,—встрѣчается въ 3 главѣ книги пророка Малахіи (ст. 1: הִנְנִי שֹׁלֵחַ מַלְאָכִי, LXX—*ἰδοὺ ἐξαποστέλλω τὸν*

---

[1]) Единственное исключеніе составляетъ мѣсто изъ неканонической 3 Ездр. 1, 40. „... и Малахію, который нареченъ и Ангеломъ Господнимъ“ Но уже самая форма этого упоминанія показываетъ, что оно стоитъ въ зависимости отъ перевода LXX, который своею передачей מלאכי чрезъ *ἄγγελος αὐτοῦ*, въ свою очередь, ясно обнаруживаетъ полнѣйшую неизвѣстность для переводчиковъ какихъ либо достовѣрныхъ преданій о Малахіи

[2]) Слово מַלְאָךְ въ Библіи встрѣчается очень часто, — всего около 200 разъ,—и значеніе его весьма опредѣленно Происходя отъ не встрѣчающагося въ Библіи глагола לָאַךְ (араб *laaka*, cf *Furst* s v מַלְאָךְ)—„посылать“, оно значитъ „посланникъ“, „вѣстникъ“. Въ этомъ смыслѣ оно употребляется, когда рѣчь идетъ какъ о человѣческихъ вѣстникахъ и посланникахъ (ср Вт 2, 26; Іез. 23, 40—מ׳ שְׁלוּחִים; Пр. 13, 17—מ׳ רָשָׁע, „злой, невѣрный вѣстникъ“; 17, 11 — מ׳ אַכְזָרִי, „страшный посланникъ“. 3 Ц 19, 2; Б. 32, 4; Иса. 30, 4; Іов 1, 14; 1 Ц. 11, 3; 16, 19; 19, 11. 14. 20; 25, 42), такъ и о Божіихъ, при чемъ одинаково прилагается и къ небеснымъ посланникамъ Божимъ (ср. Б. 21, 17—מ׳ אֱלֹהִים, 31, 11; 2 Ц. 14, 17. 20; Б. 16, 7—מ׳ יְהוָה; 16, 9—11; Суд 2, 1; Б 48, 16; Зах. 2, 2. 7; 2 Ц 24, 16; Исх 23, 20; 33, 2 и др), въ каковомъ случаѣ можетъ быть переводимо словомъ „ангелъ“, и—къ земнымъ (ср Иса. 44, 26; 2 П. 36, 15; Иса. 42, 19. Мал. 2, 7; Еккл. 5, 5), гдѣ удобнѣе переводить словомъ „вѣстникъ“.

ἄγγελόν μου=вотъ Я пошлю вѣстника Моего), то это и дало поводъ многимъ думать, что и въ 1, 1, т. е. въ надписаніи книги (מַשָּׂא-דְּבַר יְהוָה בְּיַד מַלְאָכִי—*бремя слова Господня чрезъ Малахію)*, слово מַלְאָכִי имѣетъ нарицательное значеніе. Такое пониманіе отчасти видно уже въ переводѣ LXX, гдѣ 1, 1 читается: „*λῆμμα λόγου Κυρίου ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ*“. Очевидно, что LXX или читали въ бывшихъ у нихъ спискахъ, или предполагали болѣе правильнымъ מַלְאָכוֹ вмѣсто מַלְאָכִי [1]). Впрочемъ, LXX,—по крайней мѣрѣ въ дошедшихъ до насъ кодексахъ, — кромѣ этого надписанія, принадлежащаго къ тексту, имѣютъ еще другое, являющееся заглавіемъ,—„*Μαλαχίας*“ [2]),—и, слѣдовательно, обнаруживаютъ колебаніе въ пониманіи имени пророка. Другіе греческіе переводчики,—Акила, Симмахъ и Ѳеодотіонъ,—уже рѣшительно признаютъ מ за собственное имя и вмѣсто *ἀγγέλου* LXX-ти переводятъ *Μαλαχίου* [3]).

3) Три вида этого сомнѣнія въ древности. Древніе сторонники пониманія מלאכי въ смыслѣ собственнаго имени. Но среди толкователей священнаго текста,—какъ христіанскихъ, такъ и еврейскихъ, — уже въ древности сталъ очень распространенъ взглядъ, что מלאכי не есть собственное имя пророка. Взглядъ этотъ имѣетъ три спеціальныхъ формы. Такъ,—

а) Значеніе имени מלאכי и, въ частности, переводъ LXX-ю 1-го стиха 1-ой главы дали поводъ нѣкоторымъ христіанскимъ писателямъ считать пророка Малахію не человѣкомъ, а *ангеломъ*, посланнымъ отъ Бога на землю для проповѣди. Такого мнѣнія держался, по свидѣтельству бл. Іеронима, Оригенъ и нѣкоторые другіе изъ древнихъ. [4]) Знакомы были съ нимъ также

---

[1]) Существуетъ интересная попытка опредѣлить имя нашего пророка на основаніи допущенной у LXX прибавки въ ст. 1 противъ масоретскаго текста: *ϑέσϑε δὴ ἐπὶ τὰς καρδίας ὑμῶν*. Выраженіе это считается обыкновенно заимствованнымъ переводчиками изъ Мал 2, 2 и присоединеннымъ къ надписанію для поясненія (см. комментарій, § 6) Но нѣкто Бахманъ, авторъ A. T Untersuch (Berl., 1894, SS. 109 ff.,—цитатъ у *Smith'a* p 332, an. 2), полагаетъ, что LXX дѣйствительно имѣли въ своемъ оригиналѣ въ этомъ мѣстѣ соотвѣтственный еврейскій текстъ, который они и прочитали וְשִׂימוּ בְלֵב; но это было съ ихъ стороны ошибочное чтеніе; или, можетъ быть, въ самомъ ихъ спискѣ-то оно и было, но, во всякомъ случаѣ, въ подлинникѣ оно читалось иначе,—а именно: וְשִׁמוֹ כָלֵב (=*и имя его Халевъ*). Догадка эта кажется намъ весьма остроумной, и крайне жаль, что ее ничѣмъ нельзя подтвердить, кромѣ предполагаемой ошибки у LXX. Да и на этой почвѣ дѣло обстоитъ не особенно твердо Чтеніе ושימו בלב не точно соотвѣтствуетъ греческому *ϑέσϑε δὴ ἐπὶ τὰς καρδίας ὑμῶν*. Соотвѣтственнымъ чтеніемъ было бы—שִׂימוּ-נָא עַל לִבְבְכֶם (ср. коммент § 6), а изъ него довольно трудно получить для оригинала וְשִׁמוֹ כָלֵב. Мы, такимъ образомъ, должны отказаться отъ попытки усвоить послѣднему пророку имя „Халевъ“.

[2]) Такъ въ кодексахъ: Син., Алекс., Ват. и Мархал

[3]) *Field*, 1031. Бл. Іеронимъ: „Denique exceptis LXX, alii interpretes nomen *Malachi*, ut in Hebraeo legitur, transtulerunt“ *(Hier.*, col. 1541 C)

[4]) Comm in Mal., Prologus. Въ комментаріи своемъ на Аг. 1, 13 онъ говоритъ: „Quidam putant, et Iohannem baptistam et Malachiam, qui interpretatur *angelus Domini*, et Aggaeum, quem nunc habemus in manibus, fuisse angelos et ob dispensationem et jussionem Dei assumpsisse humana corpora et inter homines conversatos“. *Hieronymus*, col. 1399 C. 1541 B

Тертулліанъ [1]) и бл. Августинъ [2]) и авторъ приписываемаго Аѳанасію Александрійскому „Синопсиса“ [3]). О распространенности такого воззрѣнія свидѣтельствуютъ уже самыя его опроверженія, — напр., у Кирилла Александрійскаго [4]) и блаж. Іеронима [5]).

б) Затѣмъ, признаніе имени מלאכי за нарицательное лежитъ, очевидно, въ основѣ и другихъ, тоже древнихъ мнѣній, отожествляющихъ личность нашего пророка съ нѣкоторыми исторически извѣстными (библейскими) личностями,—съ *Ездрою*, съ первосвященникомъ *Іисусомъ*, съ пророкомъ *Аггеемъ*, *Мардохеемъ*. Первое изъ этихъ мнѣній принадлежитъ такъ называемому

---

[1]) *Тертулліанъ*, въ своемъ соч. „Adversus Iudaeos“ пишетъ: „ sicut per Malachiam angelum, unum ex duodecim prophetis dicit .“ *Tertullianus*, col. 608 A Но, намъ кажется, нѣтъ основаній, какъ дѣлаютъ нѣкоторые изслѣдователи, утверждать, будто и самъ Тертулліанъ раздѣлялъ такое воззрѣніе (Vgl. *Nagelsbach*, 754.—*Reinke*, 178). Противъ такого предположенія Келеръ совершенно справедливо указываетъ на то, что, напр., тотъ же Климентъ Александрійскій, который отожествляетъ (какъ увидимъ ниже) нашего пророка съ первосвященникомъ Іисусомъ, иногда называлъ его просто „*ὁ ἐκ τῶν δώδεκα ἄγγελος*“. Эпитетъ „ангела“ могъ сознательно прилагаться къ пророку Малахіи, безъ отрицанія его человѣчества, — потому что древніе толкователи находили для того основанія въ самомъ нравственномъ образѣ этого пророка (*Kohler*, 5, Anm). Послѣднее положеніе подтверждается словами св. Ефрема Сирина и св. Кирилла Алекс. „Народъ, говоритъ первый, видя, что онъ по жизни своей подобенъ Ангелу Божію, назвалъ его Ангеломъ“ (*Ефр*, 236). „Не безъ основанія могъ называться ангеломъ тотъ, говоритъ св. Кириллъ, кто возвѣщалъ Израильтянамъ слова Божіи“ (*Кир.*, 233—234).

[2]) Бл. *Августинъ* въ кн. 20, гл. 25 своего соч. „О градѣ Бож“ пишетъ: „Пророкъ Малахія или Малахи, называемый и Ангеломъ, а нѣкоторыми признаваемый за одно лицо съ священникомъ Ездрою, которому принадлежатъ другія писанія, принятыя въ канонъ, пророчествуетъ о послѣднемъ судѣ такъ .“ (Твор бл. *Авг.*, ч. 6, стр. 248 и сл.).

[3]) Въ „Синопсисѣ“ читается: *Καὶ οὗτος μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν γέγονεν ἐπὶ Δαρείου. Λῆμμα δὲ λόγου Κυρίου ἐν χειρὶ Ἀγγέλου αὐτοῦ, καὶ προφητεύει ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ κτλ.* (*Athanasius*, 99C). Надо, впрочемъ, сказать, что самъ авторъ „Синопсиса“ отнюдь не раздѣлялъ мнѣнія о Малахіи, какъ ангелѣ. Въ перечнѣ священныхъ книгъ, предшествующемъ обзору ихъ содержанія, онъ, не обинуясь, называетъ нашего пророка Малахіей: *Μαλαχίας, οὗ ἡ ἀρχὴ λῆμμα λόγου Κυρίου ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ* (ibid. 63A).

[4]) Въ предисловіи къ своему толкованію на Малахію онъ пишетъ: „Не слѣдуетъ принимать мнѣнія о немъ нѣкоторыхъ, кои всуе баснословятъ, думая и утверждая, что это былъ ангелъ по природѣ (.. *μάτην ἐρραψῳδήκασιν, ἄγγελον μὲν τὴν φύσιν οἰόμενοι*), что онъ воплотился по изволенію Божію и былъ для Израильтянъ въ должности пророка“ (*Кир.*, 233. Ср въ греч стр. 816—817).

[5]) „Не слѣдуетъ думать, согласно мнѣнію нѣкоторыхъ (оригенистовъ), что ангелъ пришелъ съ неба и принялъ человѣческое тѣло, чтобы возвѣщать Израилю повелѣнія Господни. Ибо если приняться за истолкованіе именъ и изъ именъ построять не духовное пониманіе, а порядокъ исторіи, то пришлось бы заключать, что и *Осія*, что значитъ *спаситель*, и *Іоиль*, что толкуется *Господь Богъ*, или *начинающій*, и прочіе пророки—не люди, а или ангелы, или Господь и Спаситель, ибо это означаютъ ихъ имена. Наконецъ, другіе переводчики, кромѣ 70, имя МАЛАХИ передали такъ, какъ читается въ еврейскомъ“ (*Hieronymus*, col. 1541 B—C).

таргуму Іонаѳанову, который передаетъ Мал. 1, 1 такимъ образомъ: „Бремя слова Господня на Израиля рукою Малеахи, который названъ именемъ Ездра—книжникъ (דיתקרי שמיה עזרא סַפְרָא)“ Съ такимъ воззрѣніемъ соглашается и блаженный Іеронимъ. [1]) Съ первосвященникомъ Іисусомъ, отожествляетъ Малахію Климентъ Александрійскій, [2]) съ Мардохеемъ (извѣстнымъ воспитателемъ Эсѳири)—рав. Нахманъ и съ Аггеемъ пророкомъ—другіе раввины. [3])

в) Наконецъ, отрицаніе значенія собственнаго имени за названіемъ מַלְאָכִי принимаетъ,—точно также издревле,—еще одну форму: не признавая нашего пророка за ангела и не отожествляя его съ какою-либо исторически извѣстной ветхозавѣтной личностью, считаютъ его имя не первоначальнымъ его именемъ, какое онъ носилъ отъ рожденія, а полученнымъ впослѣдствіи, при чемъ видятъ въ немъ или *символическое* названіе, или названіе *должности*. Представителями этого взгляда изъ древнихъ можно назвать Ефрема Сирина и Кирилла Александрійскаго. Они хотя и называютъ нашего пророка „Малахіей“, но, какъ мы видѣли, стараются объяснить это наименованіе изъ свойствъ его жизни и миссіи,—очевидно допуская, что оно получено пророкомъ уже тогда, когда онъ сталъ святымъ и пророкомъ. [4]) Во всякомъ случаѣ, впрочемъ, это воззрѣніе не отвергаетъ самостоятельнаго историческаго существованія нашего пророка, т е. признаетъ, что извѣстная подъ его именемъ книга не принадлежитъ кому-либо изъ исторически извѣстныхъ выдающихся лицъ плѣннаго и послѣплѣннаго періода и не есть произведеніе анонимное;—что, напротивъ, автора его современники хорошо знали и высоко цѣнили. Оно лишь допускаетъ, что для потомства сохранилось не первоначальное имя пророка а полученное имъ впослѣдствіи почетное прозваніе.

---

[1]) Въ предисловіи къ своему толкованію на Малахію, онъ пишетъ: „*Malachi* autem Hebraei *Esram* aestimant sacerdotem, quia omnia, quae in libro ejus continentur, etiam hic propheta commemorat, dicens: labia sacerdotis custodient scientiam, et legem requirent ex ore ejus, quia Angelus Domini exercituum est (2, 7. Cf. Esr 7, 10). *Tempus quoque titulusque conveniunt.* quod et in Psalmis diximus, qui titulos non habent, eorum esse credendos, quorum priores Psalmi nominibus praenotati sunt Igitur et *Malachi, id est Esras,* post Aggaeum et Zachariam, qui sub Dario prophetaverunt, fuisse credendus est“ (*Hieronymus*, col. 1541 C—1542 B)

[2]) Климентъ въ 1 кн. „Строматъ пишетъ: „*Ἐφ οὗ (Δαρείου τοῦ Ὑστάσπου), ὡς προεῖπον, Ἄγγαῖος καὶ Ζαχαρίας καὶ ὁ ἐκ τῶν δώδεκα ἄγγελος προφητεύουσι—καὶ ἦν ἀρχιερεὺς Ἰησοῦς, ὁ τοῦ Ἰωσεδέκ*“ (*Clemens.* str. I, 21, col. 860 A.).

[3]) Въ трактатѣ „*Мегилла*“ 15[a] читается: אמר רב נחמן מלאכי זה מרדכי ולמה נקרא שמו מלאכי שהיה משנה למלך מיתיבי ברוך בן נריה ושריה בן מעשיה ודניאל ומרדכי בלשן וחגי וזכריה ומלאכי בולן נתנבאו בשנת שתים לדריוש תיובתא חניא אמר רבי יהושע בן קרחה מלאכי זה עזרא והכמים אומרים מלאכי שמו אמר רב נחמן מסתברא כמאן דאמר מלאכי זה עזרא דכתיב בנביאות מלאכי בגדה יהודה וגו׳ (*L. Goldschmidt*, Der Babylon Talmud S. 593). Очевидно, р. Н. принимаетъ чтеніе מלכי вмѣсто מלאכי и сближаетъ Мал. 2, 11 съ Ездр 10, 2

[4]) Слова св Ефрема и объясненіе св. Кирилла см. выше стр 8, пр. 1
Кромѣ того, Кириллъ еще говоритъ: „Видишь, что *τὸ ἀπαγγέλλειν*—*возвѣщеніе* другимъ воли Верховной природы усвояетъ нѣкоторымъ и наименованіе *ангеловъ*, хотя по природѣ они и не ангелы.. Такъ и пророкъ Малахія былъ подобнымъ намъ человѣкомъ“—(*Кир*, стр 234 Ср. также стр. 237).

Это воззрѣніе уже весьма близко стоитъ къ признанію מלאכי за собственное имя пророка, потому что почетное прозваніе, — разъ оно оказалось настолько удачнымъ, что вытѣснило изъ памяти потомства первоначальное собственное имя,—ничѣмъ, въ сущности, отъ послѣдняго и не разнится. Но были въ древности и представители того мнѣнія что מ есть собственное имя пророка въ точномъ смыслѣ слова. Такое пониманіе, какъ мы уже упоминали, выразилось въ переводахъ Акилы, Симмаха и Ѳеодотіона [1]) Его, затѣмъ, мы встрѣчаемъ у бл. Ѳеодорита [2]) и Ѳеодора Мопсуестскаго. [3]) Не особенно настойчиво его высказываетъ, какъ мы видѣли, и бл. Августинъ [4])

4) Отношеніе къ вопросу ученыхъ новаго времени. Подобныя воззрѣнія древности находятъ себѣ,—кромѣ, впрочемъ, перваго,—защитниковъ и въ новое время. [5]) Такъ, не считаютъ имени Малахіи за собственное — Витринга, Генгстенбергъ, Эвальдъ, Рейссъ, Велльгаузенъ, Куненъ, Корниль, Штаде,

---

[1]) См. выше, стр 7, прим 3.

[2]) *Theodoretus*, col 1960—1961 A. Ср русск. пер., стр 150 — 151. Бл. Ѳеодоритъ, повидимому, настолько не сомнѣвается въ подлинности имени „Малахія", что даже считаетъ нужнымъ, какъ бы нѣкоторую странность (чисто лишь филологическаго характера), отмѣтить переводъ LXX чрезъ Ἄγγελος: „Ἄγγελος δὲ τῇ Ἑλλάδι καλεῖται φωνῇ, Μαλαχίας δὲ τῇ Ἑβραίων".

[3]) Послѣдній еще опредѣленнѣе придаетъ чисто филологическій смыслъ переводу чрезъ Ἄγγ. у LXX: Ὄνομα δὲ τῷ προφήτῃ, κατὰ μέν τὴν Ἑλλήνων γλῶτταν, Ἄγγελος κατὰ δὲ τὴν Ἑβραίων, Μαλαχίας ἐπειδὴ τὸν ἄγγελον οὕτω καλεῖν Ἑβραίοις ἔθος· ὅθεν καὶ μεταβολῇ τῇ εἰς τὴν Ἑλλήνων γλῶτταν ἄγγελος κέκληται ἀντὶ Μαλαχίου" (*Theodorus*, 597 B).

[4]) См выше, стр 8, прим 2.

[5]) Что касается мнѣнія, будто *Малахія былъ воплотившимся ангеломъ*, то, — a priori неудобопріемлемое и невѣроятное, на нашъ взглядъ, въ силу содержащихся въ немъ логическихъ и догматическихъ несообразностей,—оно, очевидно, не казалось такимъ для древнихъ и даже нѣкоторыхъ сравнительно новыхъ писателей, потому что они, какъ мы уже упомянули, находили нужнымъ опровергать его и входить въ разсмотрѣніе приводимыхъ въ его пользу раціональныхъ и историческихъ основаній Наиболѣе сильное возраженіе противъ этого мнѣнія, конечно, заключается въ приведенныхъ уже словахъ Кирилла Александрійскаго „μάτην ἐρραψῳδήκασιν:" сказать, что это есть просто ненужный вымыслъ, фантастическая гипотеза,—вотъ все, чѣмъ можно и должно здѣсь ограничиться. Но не лишено интереса и другое,—историческое,—возраженіе, которое мы находимъ, напр., у ванъ Тиля Онъ ссылается на мѣсто изъ Сираха 49, 12 (10): „И *двѣнадцать пророковъ,—да прогніютъ кости ихъ отъ мѣста своего*'—утѣшали Іакова — (καὶ τῶν ιβ' προφητῶν τὰ ὀστᾶ ἀναθάλοι ἐκ τοῦ τόπου αὐτῶν. Παρεκάλεσαν δὲ τὸν Ἰακώβ)" Сирахъ, очевидно, считалъ всѣхъ 12 пророковъ,—въ томъ числѣ, конечно, и Малахію, — умершими и погребенными въ надеждѣ блаженнаго воскресенія Къ ангелу эти черты не примѣнимы. Затѣмъ онъ еще говоритъ, что каноническія книги В. З. не могли-бы обойти молчаніемъ такого чрезвычайнаго случая, какъ воплощеніе ангела для проповѣди Израилю (*van Til.* p 5) У него-же есть довольно правдоподобное, на нашъ взглядъ, соображеніе, что и Оригенъ былъ приведенъ къ своему мнѣнію, вѣроятно, тѣмъ, что іудеи, старательно украшавшіе гробницы пророковъ, нигдѣ не показывали гробницы нашего пророка (ibid)

Драйверъ, Смитъ, Новакъ, Каучъ и др. [1]) Большинство изъ нихъ видитъ въ книгѣ пророка Малахіи анонимное произведеніе, а надписаніе ея усвояютъ редактору книги малыхъ пророковъ Другіе-же,—какъ, напр., Рейнке, Келеръ, Орелли, Римъ, Кейль, Гитцигъ, Негельсбахъ, Пьюзей, Ватке, в Тиль, Блекъ и др. [2])—настаиваютъ, что מ' есть собственное имя. Такимъ образомъ, первымъ вопросомъ при разсужденіи о личности нашего пророка является вопросъ о значеніи его имени. Должны-ли мы признать מַלְאָכִי за собственное или за нарицательное имя?

II Критика воззрѣній Генгстенберга на имя пророка.

1) Основанія Генстенберга для непризнанія מלאכי *за собственное имя.* Главныя основанія для непризнанія מַלְאָכִי за собственное имя формулированы Генгстенбергомъ въ его „Христологіи". Такихъ основаній у него оказывается три: 1) упомянутое уже нами отсутствіе въ надписаніи болѣе или менѣе точнаго опредѣленія личности пророка;—нѣтъ указанія ни на отца его, ни на мѣсто рожденія. Такой случай представляютъ еще только два малыхъ пророка—Авдій и Аввакумъ Послѣднее обстоятельство, какъ самъ онъ сознается, ослабляетъ нѣсколько силу этого аргумента.—2) Вторымъ основаніемъ является то, что уже въ очень глубокой древности существовало сомнѣніе въ исторической личности Малахіи. LXX, очевидно, считали его имя за названіе должности (Amtsname), когда בְּיַד מַלְאָכִי перевели „ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ"; точно также и халдейскій переводъ, присоединившій къ имени Малахіи — „qui alias Ezra scriba vocatur". Несомнѣнно, въ этомъ случаѣ и бл. Іеронимъ слѣдовалъ іудейскому преданію, высказывая такой-же взглядъ. Изъ этихъ свидѣтельствъ слѣдуетъ, что преданіе ничего не знаетъ объ исторической личности съ именемъ Малахіи. Это незнаніе тѣмъ удивительнѣе (um so auffallender), чѣмъ позднѣе эпоха пророка. Можно пойти еще далѣе и спросить,—почему ни объ одномъ пророкѣ, кромѣ Малахіи, не высказывалось подобныхъ догадокъ? Повидимому, преданіе не только молчитъ о Малахіи, но и отрицаетъ самое существованіе такого пророка.—3) Третье и самое главное основаніе есть форма имени: מַלְאָכִי не есть ни сокращеніе сложнаго имени изъ מַלְאָךְ и יְהוָה (=вѣстникъ Іеговы), какъ думаютъ Витринга Гиллеръ, Михаэлисъ и др.,—хотя вообще случаи подобнаго согласія между именемъ и призваніемъ (иногда по нарочитому устроенію Промысла) въ св. писаніи и встрѣчаются довольно часто,—ни прилагательное, полученное путемъ прибавленія къ מַלְאָךְ окончанія י־(=angelicus), какъ объясняютъ Гезеніусъ и Винеръ. Оба объясненія, по словамъ Генгстенберга, филологически невозможны: первое — потому, что для такого словопроизводства въ Библіи нѣтъ ни одного примѣра, а второе—потому, что формы, оканчивающіяся на י־—и произведенныя отъ обыкновен-

[1]) *Vitringa*, p. 320 sqq *Hengstenberg*, S. 373—374 *Ewald*, S. 216. Цит. изъ Рейсса у *Orelli*, S 211. *Wellhausen*, S. 196. *Kuenen*, 498 *Kornill*, S. 203 — 204 *Stade*, S. 133 *Driver*, 382. *Smith*, 231—233. *Novack*, 390. *Kautzsch*, 93.

[2]) *Reinke*, 3.—*Kohler*, 8—9 —*Orelli*, 211.—*König*, 378.—*Riehm*, 161. — *Keil*, 682. — *Hitzig*, 416.—*Nägelsbach*, 756.—*Pusey*, 394.—*Valke*, 710.—v. *Til*, 2.—*Bleeck*, 450.

ныхъ именъ, служатъ только для обозначенія племенного или родового происхожденія (Abstammung) и занятія (Beschäftigung), а еще и потому, что מַלְאָךְ отнюдь не есть собственное имя ангеловъ, отъ котораго можно-бы было произвести прилагательное „ангельскій", особенно у нашего пророка, который это слово только однажды употребляетъ въ отношеніи къ небесному посланнику Божію и дважды—въ отношеніи къ земному. А затѣмъ, противъ обоихъ словопроизводствъ говоритъ и то, что מַלְאָךְ въ надписаніи безспорно имѣетъ отношеніе къ מַלְאָכִי въ 3, 1 А въ послѣднемъ случаѣ оно, несомнѣнно, значитъ „мой вѣстникъ", т. е ׳ - при имени является мѣстоименнымъ суффиксомъ. Если-же теперь такое-же объясненіе этого имени принять и для надписанія, то для такого nomen proprium было-бы трудно отыскать въ Библіи хоть какую-нибудь аналогію Можно-ли найти такое собственное имя, значеніе котораго предполагало-бы, что оно дано самимъ Богомъ? [1])

2) Какъ смотрѣть на неопредѣленность надписанія книги пророка Малахіи? Что касается перваго изъ приведенныхъ основаній, то оно не принадлежитъ къ числу вѣскихъ, съ чѣмъ соглашается и самъ Генгстенбергъ, когда, приводя его, упоминаетъ, что подобное-же отсутствіе болѣе точныхъ опредѣленій личности имѣетъ мѣсто и еще у двухъ пророковъ, — Авдія (въ надписаніи его книги стоитъ просто חֲזוֹן עֹבַדְיָה, „видѣніе Авдія"—1, 1) и Аввакума (Авв. 1, 1 просто חֲבַקּוּק הַנָּבִיא). Противники Генгстенбергова воззрѣнія совершенно справедливо, затѣмъ, указываютъ, что и вообще изъ 16 пророковъ, писанія которыхъ вошли въ канонъ, только у 8 въ надписаніи названы ихъ отцы. У трехъ (Амосъ, Михей и Наумъ) названо только мѣсто рожденія. Къ именамъ двоихъ (Аввакума и Аггея) только присоединенъ эпитетъ הַנָּבִיא (пророкъ). А у трехъ при ихъ имени совсѣмъ нѣтъ никакихъ пояснительныхъ замѣчаній;—сюда, кромѣ Авдія и Малахіи, надо отнести еще и Даніила, о которомъ только извѣстно, что онъ происходилъ изъ колѣна іудина и изъ знатнаго рода (Дан. 1, 3. 6). Поэтому и при имени Малахіи нельзя непремѣнно требовать болѣе точныхъ поясненій, какъ признака исторической дѣйствительности этого лица. Иначе пришлось-бы считать анонимными или псевдонимными произведеніями ужъ во всякомъ случаѣ пророчества Авдія, Аввакума и Аггея [2]).

3) Можно-ли опираться на сомнѣнія древнихъ въ исторической личности Малахіи? Второе основаніе болѣе серьезно. Но настаивать на томъ, что LXX сомнѣвались въ значеніи имени מַלְאָכִי, можно было-бы съ полнымъ правомъ только въ томъ случаѣ, если-бы они и въ заглавіи книги поставили „ἄγγελός μου" или „ἄγγελος αὐτοῦ"; а они не только этого не сдѣлали, а даже ясно обнаружили свое воззрѣніе на этимологію слова מַלְאָכִי, когда транскрибировали его не „*Μαλαχί*" [3]), а „*Μαλαχίας*": очевидно מַלְאָכִי представлялось имъ со-

---

[1]) *Hengstenberg*, SS. 373—374

[2]) *Kohler*, S 6.—*Nagelsbach*, S. 752

[3]) Что LXX имена оканчивающіяся на י—, передаютъ нерѣдко съ греческимъ окончаніемъ *ι*, доказывается примѣрами Ὀζί (1 П. 7, 2), Οὐρί (1 П. 7, 7) Νεφθαλί и

кращеніемъ изъ מַלְאָכִי или מַלְאָכוֹ (=מַלְאַךְ יְהוָה, вѣстникъ Іеговы) [1]); а въ такомъ видѣ это имя безспорно ужъ является собственнымъ именемъ; — значитъ, въ отношеніи къ LXX мы можемъ,—самое большее,—лишь констатировать ихъ колебаніе, и намъ остается только объяснить, почему они, *считая имя нашего пророка собственнымъ* его именемъ (какъ это видно изъ даннаго ими заглавія книгѣ), перевели его въ 1, 1, какъ нарицательное; но это—уже вопросъ экзегетики Относительно-же собственно іудейскаго преданія нельзя сказать, чтобы оно совсѣмъ ничего не знало о пророкѣ Малахіи. У раввиновъ сохранилось преданіе, что Малахія вмѣстѣ съ двумя другими послѣплѣнными пророками,—Аггеемъ и Захаріей, — былъ членомъ великой синагоги (כנסת הגדולה). Преданіе это совершенно справедливо упрекаютъ въ историческихъ несообразностяхъ, но, какъ-бы то ни было, игнорировать его существованіе нельзя [2]). Правда, на ряду съ этимъ существуетъ другое еще іудейское-же преданіе, на которое и ссылается Генгстенбергъ, и которое нашло свое выраженіе у таргумиста и бл Іеронима. Это преданіе отожествляетъ Малахію съ Ездрой и, такимъ образомъ, благопріятствуетъ воззрѣнію Генгстенберга; но, какъ мы увидимъ, приводимыя въ его пользу научныя соображенія тоже не достаточно убѣдительны. Наконецъ, и христіанское преданіе, какъ мы уже упоминали, сохранило о пророкѣ Малахіи весьма опредѣленныя и даже довольно подробныя свѣдѣнія, — правда, впрочемъ, тоже мало достовѣрныя. Генгстенбергъ говоритъ еще, что незнакомство съ Малахіей преданія тѣмъ удивительнѣе, чѣмъ позднѣе его эпоха, и спрашиваетъ, почему ни объ одномъ пророкѣ, кромѣ Малахіи, не высказывалось подобныхъ догадокъ, какія дѣлаются о немъ. Мы сейчасъ сказали, что о полномъ незнакомствѣ преданія съ Малахіей не можетъ быть и рѣчи; но, во всякомъ случаѣ, о такомъ позднемъ пророкѣ можно-бы было ожидать болѣе точныхъ и вѣрныхъ свѣдѣній. Намъ кажется, что причина этого—въ молчаніи о Малахіи священныхъ книгъ В. З. Библейскія сообщенія, хотя-бы и очень краткія, всегда образуютъ ядро, къ которому привязываются хранимыя памятью устныя сказанія о личности библейскихъ дѣятелей, и—канву, по которой благочестивое воображеніе позднѣйшихъ чтителей священныхъ лицъ разрисовываетъ тѣ или иные узоры біографическаго характера. Но разъ библейскіе памятники молчатъ, то и преданіе не имѣетъ для себя пищи [3]). Что-же касается молчанія библейскихъ памятниковъ, то о дѣятельности Малахіи могли говорить книги Ездры или Нееміи,

---

Γώνί (1 П. 7, 13) и т п *(Köhler*, S. 3) Впрочемъ, болѣе правильнымъ считается окончаніе *εἱ*, а не *ί* (см соотв. мѣста у *Swete*, The old Testament, v II).

[1]) Такъ комментируютъ заглавіе *„Μαλαχίας“* у LXX — *Nagelsbach* (S. 756) *Köhler* (S. 7), *Bleek-Wellh* (S 449, § 227), *Riehm* (S. 160). *Konig* (S 378)

[2]) Vgl. *Reinke*, 2.—*Köhler*, 10.

[3]) Не удивительно поэтому, если, напр, таргумистъ, котораго отдѣляютъ отъ Малахіи, по меньшей мѣрѣ 400 лѣтъ, уже не засталъ преданія о личности нашего пророка. Подобное объясненіе даетъ и Кейль, примѣняя его также и къ предполагаемому у LXX сомнѣнію въ личности пророка *(Keil*, SS. 680—681).

если только дѣятельность эта не падаетъ на время позднѣе Ездры и Неемін [1]). И молчаніе ихъ есть дѣйствительно фактъ, требующій объясненія, тѣмъ болѣе, что, напр., объ Аггеѣ и Захаріи ки Ездры не разъ упоминаетъ (Ездр. 5, 1; 6, 14). Но, во-первыхъ, молчаніе это можно объяснить и иначе, чѣмъ объясняетъ Генгстенбергъ [2]). Во-вторыхъ-же, если-бы даже и не нашли мы удовлетворительнаго объясненія этому молчанію, всетаки оно одно,—какъ во всякомъ вообще argumentum a silentio,—уполномочивало-бы только на весьма проблематическій выводъ;—оно можетъ получить силу только въ связи съ другими доводами. Значитъ, во всякомъ случаѣ, это—основаніе очень условное.

4) Этимологія имени מלאכי. Послѣднее основаніе Генгстенберга, которое онъ и самъ считаетъ самымъ сильнымъ, состоитъ, какъ мы видѣли, въ формѣ имени.

а) Есть-ли מלאכי *сокращеніе изъ* מלאכיה *или* מלאכיהו? Прежде всего онъ считаетъ невозможнымъ, чтобы מַלְאָכִי было сокращеніемъ изъ מַלְאָכְיָה или מַלְאָכְיָהוּ (= מַלְאַךְ יְהוָה), потому что для такого сокращенія будто-бы нѣтъ аналогій въ В. З. Сторонники того мнѣнія, что מַלְאָכִי есть собственное имя, указываютъ противъ этого возраженія Генгстенберга на слѣдующіе примѣры именъ, гдѣ יְהוָה (въ формѣ окончанія יָה—или יָהוּ—) отброшено и,—въ качествѣ указанія на то, что оно должно быть или подразумѣвается въ составѣ имени,—остался только іодъ (хирекъ долгій י־) [3]). Въ 4 Ц 18, 2 мать царя Езекіи названа אֲבִי, а въ 2 П. 29, 1 она-же называется אֲבִיָּה (=Іегова отецъ). Затѣмъ Фалтій, за котораго отдалъ Саулъ Мелхолу, жену Давида, названъ въ 1 Ц. 25, 44 פַּלְטִי, а во 2 Ц. 3, 15 онъ-же называется פַּלְטִיאֵל [4]) Изъ послѣдняго примѣра Рейнке выводитъ что פלטי въ 1 Ц 25, 44 есть сокращеніе полнаго имени פַּלְטִיָּה (= спасеніе Іеговы), потому что только въ этомъ, будто-бы, случаѣ оно будетъ равнозначуще съ פַּלְטִיאֵל (= спасеніе Божіе) [5]). Генгстенбергъ отрицаетъ значеніе этихъ примѣровъ, какъ аналогіи для признанія מַלְאָכִי за тожественное съ מַלְאָכְיָה. Онъ говоритъ, что при превращеніи אֲבִיָּה въ אֲבִי іодъ вовсе не является остаткомъ имени Іеговы: послѣднее здѣсь совсѣмъ опущено Тоже говоритъ онъ и объ имени פַּלְטִי (= פַּלְטִיאֵל) Откуда-же появляется здѣсь, по его мнѣнію, іодъ,—можно видѣть изъ того, что онъ פַּלְטִיאֵל переводитъ—„Богъ мое спасеніе“: очевидно, онъ считаетъ іодъ за мѣстоименный суффиксъ 1-го лица [6]). Въ этомъ отвѣтѣ Генгстенберга спра-

---

[1]) Ниже мы увидимъ, что есть попытка отнести дѣятельность Малахіи ко времени позднѣе 404 г. до Р Х.

[2]) Говоря о времени происхожденія книги, мы приведемъ касательно этого молчанія объясненія Негельсбаха, Штаде и др

[3]) Въ именахъ съ окончаніемъ на אֵל этотъ соединительный іодъ сохраняется вполнѣ явственно (ср. אַבְדִיאֵל); въ именахъ же съ оконч. יָה или יָהוּ онъ сливается съ іодомъ окончанія, почему въ послѣднемъ и появляется дагешъ сильный: יָהוּ— или יָהּ. (с. 7. *Hiller*, p. 345, n III)

[4]) *Reinke*, SS 184—185 —*Kohler*, SS 2—3 —*Nägelsbach*, S 755 —*Riehm*, S 161.

[5]) *Reinke*, a a O.

[6]) *Hengstenberg* a. a O.

ведливо, что въ именахъ אבי и פלטי вторыя составныя части ихъ יָהּ и אל просто отброшены, и оставшееся въ нихъ окончаніе י— не есть сокращеніе имени יהוה или יָהּ. И совершенно напрасно Рейнке думаетъ, что פלטי можетъ быть сокращеніемъ только изъ פלטיה: несомнѣнно, что оно есть сокращеніе изъ פלטיאל—посредствомъ отбрасыванія אל. Сохранившійся іодъ не есть остатокъ имени Іеговы (יָהּ), а служитъ лишь для соединенія первой части имени со второю. Въ этомъ случаѣ Генгстенбергъ, по нашему мнѣнію, неправъ, считая этотъ іодъ за суфф. 1-го лица. Такое толкованіе не можетъ имѣть большого вѣса въ нашемъ вопросѣ—потому, что его нельзя провести послѣдовательно, примѣняя ко всѣмъ извѣстнымъ случаямъ сложныхъ съ именемъ Божіимъ именъ. Такъ, напр., אַבְדִיאֵל (1 П. 5, 15), съ точки зрѣнія Генгстенберга, слѣдовало-бы перевести—„Богъ рабъ мой“. Но невѣроятность такого значенія очевидна уже сама собой. А затѣмъ, совершенно почти одинаковое съ этимъ именемъ и по значенію и по формѣ אַבְדָאל (Іер. 36, 26) показываетъ, что іодъ здѣсь — не суффиксъ 1-го л. ед ч. Это—іодъ, который грамматики разсматриваютъ, какъ остатокъ нѣкогда существовавшаго въ еврейскомъ языкѣ окончанія родительнаго падежа, теперь встрѣчающагося только иногда въ поэтическомъ и вообще торжественномъ языкѣ и въ нѣкоторыхъ сложныхъ именахъ Примѣромъ послѣдняго могутъ считаться מַלְכִּי-צֶדֶק (Мельхиседекъ=царь правды), גַּבְרִיאֵל (Гавріилъ=мужъ Божій), חַנִיאֵל (Ханніилъ=милость Божія, ср Ганнибалъ=חַנִּיבַּעַל) и т. п. [1]). Ученые прежняго времени называли этотъ іодъ различно: „jod connexionis“, „j. formativum et indicium Nominum Propr.“, „j. compaginis“, „j. divinum“, „j. paragogicum“ [2]). Точно также, по мнѣнію Негельсбаха [3]), и имя בקי (Ч. 34, 22: Ездр. 7, 4), читающееся въ полномъ видѣ בקיהו (1 П. 25, 4. 13), не позволяетъ считать іодъ за мѣст. суффиксъ 1 лица ед. ч., потому что тогда имя это значило-бы „Богъ мое опустошеніе“ или „Богъ мои уста“.—Итакъ іодъ въ собственныхъ именахъ сложныхъ, въ составъ которыхъ входитъ имя Божіе, а равно и въ сокращенной формѣ такихъ именъ нѣтъ надобности считать за мѣстоименный суффиксъ. А если, затѣмъ, мы примемъ во вниманіе наблюденіе Симониса, что вообще „Hebraei nomina divina אֵל et יָהּ saepissime in fine nominum propriorum reticent (евреи имена Божія אֵל и יָהּ очень часто опускаютъ въ концѣ собственныхъ именъ)“ [4]), и проистекающую отсюда возможность очень многія имена на י— считать сокращенными изъ именъ на יָהּ—или יְהוֹ [5]), то для насъ станетъ ясно, что считать

---

[1]) Vgl *Stade*, Gr. § 343, S 203. *Ges*. Gr. § 90, S 245—6

[2]) *Simonis*, p 9—10

[3]) *Nägelsbach*, a. a O.

[4]) *Simonis*, loco cit. Этотъ ученый объясняетъ такое умолчаніе или опущеніе религіозными мотивами, именно боязнью евреевъ злоупотребить именемъ Божіимъ при частомъ его повтореніи Сюда-же онъ присоединяетъ наблюденіе, что и другіе восточные народы, по чувству благоговѣнія, рѣдко употребляли имена Божіи (ibid. p 12, § 12)

[5]) Рейнке, ссылаясь на Гезеніуса, перечисляетъ еще слѣдующія имена на י—, которыя можно считать за сокращеніе именъ на יָהּ или יְהוֹ: אוּרִי (Исх 32, 2; Ездр.

имя пророка Малахіи за сокращенное изъ מַלְאָכִיָּה со стороны филологической нѣтъ никакихъ препятствій. Мнѣніе-же Генгстенберга, что іодъ въ имени нашего пророка есть мѣст суффиксъ, совершенно лишается почвы По справедливому, на нашъ взглядъ, замѣчанію упомянутаго уже Симониса, іодъ въ окончаніяхъ именъ можетъ считаться за суффиксъ 1-го л. ед. ч. только въ тѣхъ случаяхъ, когда имя дано самими родителями и ими самими произносится;—въ устахъ же другихъ оно уже теряетъ такое значеніе: такъ напр., בֶּן-עַמִּי (Б. 19, 38)—„сынъ моего народа“ имѣетъ значеніе только въ устахъ матери, въ устахъ-же другихъ оно звучитъ עַמּוֹן (ср. Ч. 21, 24; Вт. 2, 37; 3, 16; *ψ.* 82, 8). Этимъ обстоятельствомъ онъ и объясняетъ то, что нѣкоторыя имена иногда имѣютъ іодъ, а иногда нѣтъ,—напр. אֲרוּרִי и אֲרוֹד, עִירִי и עִיר [1]). Съ этой точки зрѣнія въ надписаніи книги пророка Малахіи имя есть во всякомъ случаѣ имя третьяго лица и, слѣдовательно, іодъ въ немъ—не мѣстоименный суффиксъ.

б) Есть ли י *въ имени* מלאכי *остатокъ имени Іеговы?* Какъ мы сказали немного выше мы отвергаемъ взглядъ Рейнке, который признаетъ въ имени מלאכי іодъ за сокращеніе имени יְהוָה [2]); мы видимъ въ немъ только іодъ *compagitis (іодъ соединительный)*, остатокъ древняго род. падежа; такого взгляда держится и Негельсбахъ [3]), къ такому же мнѣнію склоняется и Кёлеръ [4]). Но Рейнке старается отстоять свое мнѣніе и указываетъ въ пользу его между прочимъ на то, что LXX иногда іодъ, присоединенный къ имени, считали за сокращеніе имени יְהוָה и переводили словомъ „κύριος“. Такъ, напр., въ Іон. 1, 9 слова עִבְרִי אָנֹכִי (=„я—еврей“) они перевели „δοῦλος Κυρίου ἐγώ εἰμι“, очевидно, смѣшавъ въ עִבְרִי буквы ר и ר и считая י за сокращеніе имени Божія; затѣмъ въ Ис. 2, 11 слова עֵינֵי גַבֹהוּת („гордые глаза“) переведены „ὀφθαλμοὶ Κυρίου ὑψηλοί“ Значитъ, вообще, такое сокращеніе еврейскому языку не чуждо. Еще онъ указываетъ и на то, что иногда собственныя имена въ еврейскомъ языкѣ бываютъ весьма сильно сокращены: примѣромъ здѣсь является מִיכָה (Михей=מִיכָיְהוּ,—„кто какъ Іегова“?) [5]) На это мы

10, 24: 3 Ц 4, 19), אֹנִי (Ч 26, 15), אַחַי (1 П 5, 15: 7, 34). אֲמַצְיָ (1 П 6, 31; Наум. 11, 12), אֶתְנִי (1 П 6, 26), עֻזִּי (1 П 27, 26), עֶתְנִי (1 П 26, 7 ср. עֶתְנִיאֵל Нав. 15, 17), סִתְרִי (Исх. 6, 22) —*(Reinke*, S 185). Мы, впрочемъ, должны сказать, что далеко не всѣ имена на י— допускаютъ такое толкованіе, и что поэтому не правы тѣ ученые, которые іодъ въ собственныхъ именахъ, какъ простыхъ, такъ и сложныхъ, называли *„jod divinum“ (Simonis*, p. 9, § 8).

[1]) *Simonis*, l. c § 8 Мысль автора не та, конечно, что въ устахъ не-родителей іодъ всегда отбрасывается; это иногда бываетъ; но даже удерживая іодъ, эти имена въ устахъ не-родителей получаютъ иной смыслъ.

[2]) *Reinke*, SS. 184—186.

[3]) *Nägelsbach*, S. 756,

[4]) *Kohler*, SS. 2—3 Кёлеръ, впрочемъ, не сильно настаиваетъ на этомъ: онъ признаетъ труднымъ рѣшить, есть-ли имя מַלְאָכִי сокращенное изъ מַלְאָכִיָּה, или оно образовалось изъ מַלְאָךְ чрезъ прибавленіе прилагательнаго окончанія י—

[5]) *Reinke*, a. a. O.

должны сказать, что примѣръ неправильныхъ переводовъ у LXX ничего не доказываетъ, а сокращеніе имени Михея открываетъ только слишкомъ абстрактную возможность признавать и іодъ за сокращеніе имени Божія. Поэтому намъ кажется болѣе вѣроятнымъ, что іодъ здѣсь — „jod compaginis“, а имя Божіе совсѣмъ опущено: на то, что оно было въ полной формѣ имени, и указываетъ этотъ іодъ.

Противъ такого словопроизводства Симонисъ возражаетъ, что при немъ мы имѣли-бы вокализацію—מַלְאֲכִי, а не מַלְאָכִי [1]). Но, по нашему мнѣнію, ссылка на вокализацію, которая вообще явилась сравнительно поздно, въ данномъ вопросѣ едва-ли можетъ имѣть большее значеніе, чѣмъ, напр., ссылка въ пользу противоположнаго взгляда на надписаніе „*Μαλαχίας*“ у LXX и переводъ „Malachias“ у бл. Іеронима,—оба авторитета гораздо древнѣе вокализаціи. А затѣмъ, еще Каспари въ своемъ изслѣдованіи о Михеѣ указалъ, что вслѣдствіе сокращенія имени מַלְאָכִיָה чрезъ опущеніе окончанія יָה слогъ אָ, оказавшись непосредственно предъ удареніемъ, могъ удлинниться въ אָ: фонетическихъ препятствій для этого нѣтъ, потому что стоитъ-же אָ въ מַלְאָכִי—„мой вѣстникъ“ при совершенно такихъ-же фонетическихъ условіяхъ [2]).

Итакъ, мы нашли, что и третье, самое главное возраженіе Генгстенберга противъ признанія имени нашего пророка за собственное,—возраженіе, настаивающее на невозможности происхожденія этого имени изъ מַלְאָכִיָה, не имѣетъ для себя твердыхъ основаній. Даже болѣе того, мы встрѣтили при этомъ и нѣкоторыя положительныя данныя именно въ пользу такого признанія מַלְאָכִי за сокращеніе изъ מַלְאָכִיָה и, слѣдовательно, за собственное имя.

в) *Можно-ли* י *въ* מ׳ *считать за окончаніе прилагательнаго?* Нѣкоторые защитники того взгляда, что מ׳ есть собственное имя, не довольствуются отстаиваніемъ его равнозначительности съ מלאכיה или מלאכיהו, а, — увлекаемые полемикой съ Генгстенбергомъ,—отстаиваютъ и возможность считать іодъ въ этомъ имени за окончаніе прилагательнаго. Генгстенбергъ, какъ мы видѣли, желая оставить для объясненія имени מַלְאָכִי единственную возможность—считать іодъ за суффиксъ 1-го л. ед. ч. и, слѣдовательно, самое имя за нарицательное, возстаетъ не только противъ словопроизводства отъ מַלְאָכִיָה, но и противъ того, чтобы видѣть въ іодѣ окончаніе прилагательнаго, присоединенное къ существительному מַלְאָךְ. Намъ и самимъ послѣднее производство не кажется удобопріемлемымъ, потому что מַלְאָכִי надписанія несомнѣнно стоитъ въ извѣстномъ отношеніи къ מַלְאָכִי въ 3, 1,—какъ справедливо замѣтилъ Генгстенбергъ [3]); а въ послѣднемъ мѣстѣ оно обозначаетъ вѣстника Іеговы;—слѣдовательно, и имя пророка должно означать то-же. Но такъ - какъ въ такомъ далеко не безспорномъ вопросѣ, какъ вопросъ о значеніи имени нашего пророка, уже и одна возможность произвести его отъ מַלְאָךְ чрезъ прилагательное окончаніе י — есть уже сильный аргументъ,—особенно въ связи съ другими,—въ пользу признанія этого имени за собственное, то защитники послѣдняго

[1]) *Simonis*, p. 298.

[2]) Цитатъ у *Köhler'a*, S. 3. Vgl *Nägelsbach*, a. a. O.

[3]) Какого рода это отношеніе, мы скажемъ немного ниже.

взгляда и стараются отстоять возможность и такого словопроизводства, т е. опровергнуть Генгстенберга и въ этомъ пунктѣ Считаемъ не лишнимъ указать нѣкоторые ихъ доводы, хотя,—повторяемъ,—по существу мы не видимъ никакой надобности отстаивать эту точку зрѣнія

Генгстенбергъ говоритъ, что имена прилагательныя на י - служатъ только для обозначенія происхожденія и занятія. Больше всего данныхъ для опроверженія этого возраженія Генгстенберга собралъ Рейнке Онъ приводитъ для тѣхъ „кто сомнѣвается (Anstand nimmt) признать מַלְאָכִי за сокращенное изъ מַלְאָכָתִי", довольно длинный рядъ собственныхъ именъ, образованныхъ подобнымъ образомъ и однако не обозначающихъ происхожденія или занятія [1]). Нужно, впрочемъ, замѣтить, что многія изъ этихъ именъ въ настоящее время считаются по своему этимологическому значенію не прилагательными, а существительными съ мѣст. суфф. 1 л. ед. ч., а нѣкоторыя обозначаютъ занятія и, слѣдовательно, для доказательства не годятся. Исключивъ эти сомнительныя имена, мы приведемъ изъ списка Рейнке только такія, которыя кажутся намъ безспорно годными для своей цѣли. Таковы: בִּנְיִ—„умный" (Нем. 9, 4; 10, 16; 11, 15;—отъ בִּינָה или בִּין—„благоразуміе"), בִּרְיִ — „кипящій", „бьющій ключемъ", „fontanus" (1 П. 7, 36;—отъ בְּאֵר—„ключъ", „колодезь"), חֲגִיִ—„праздничный" (Ч. 26, 15;—отъ חַג — „праздникъ"), יְגְלִי — „отведенный въ плѣнъ" (Ч 34, 22), כְּזִבִי—„лживая" (Ч. 25, 15. 18;—отъ כָּזַב—„лгать"), לְוִי — „привязанный" (Б. 29, 34;—отъ לָוָה—„прилѣпляться", מוּשִי—„уступчивый" (Исх. 6, 19; Ч. 3, 20; 1 П. 6, 4;—отъ гл. מוּשׁ), מַחְלִי—„больной" (Исх. 6, 19; Ч. 3, 20; 1 П. 23, 23. 24. 30;—отъ гл. חָלָה), מַטְרִי—„дождливый" (1 Ц. 10, 21;—отъ מָטָר—„дождь"), מְרָרִי—„горькій", или „несчастный" (Б. 46, 11; Исх 6, 16;—отъ מְרֹרָה—„горечь"), עִירִי—„городской" (1 П. 7, 7;—отъ עִיר—„городъ"), שְׁבִי—„плѣнный" (2 Ц. 17, 27;—отъ שְׁבִי—„плѣнъ") и שִׁפְעִי—„богатый" (1 П. 4, 37;—отъ שֶׁפַע—„полнота". „избытокъ"). Возможность подобнаго словопроизводства отстаиваетъ и Кейль, ссылаясь при этомъ на примѣры, приводимые Ольсгаузеномъ, въ родѣ גַּרְמִי—„сильный", собств. „костяной" (отъ גֶּרֶם—„кость",—1 П. 4, 19) и др. [2]).

5) Отношеніе Мал. 1, 1 къ Мал. 3, 1. Что касается, наконецъ, указываемаго Генгстенбергомъ соотношенія между מַלְאָכִי въ 1, 1 и въ 3, 1, то и мы признаемъ такое соотношеніе несомнѣннымъ; только, по нашему мнѣнію, оно нисколько не обязываетъ считать іодъ въ имени пророка за мѣст. суфф. 1 л. ед. ч. Мы уже говорили раньше, что даже собственныя имена на іодъ съ несомнѣннымъ значеніемъ мѣстоименнаго суффикса теряютъ такое значеніе не въ устахъ родителей, давшихъ имя. Нарицательное - же имя, каковымъ считаетъ י Генгстенбергъ, въ надписаніи ужъ никакъ не могло-бы стоять съ суффиксомъ 1-го лица, а непремѣнно должно-бы было получить суффиксъ 3-го лица—מַלְאָכוֹ. И это имѣетъ силу одинаково какъ для того случая, если мы будемъ считать авторомъ надписанія самого пророка, такъ и въ томъ разѣ, если допускать вмѣстѣ съ сторонниками первоначальной анонимности

[1]) *Reinke*, SS 187—189.

[2]) *Keil*, S 681.

книги пророка Малахіи [1]) заимствованіе этого имени изъ 3, 1 редакторомъ сборника малыхъ пророковъ. Только при такой формѣ имени въ надписаніи оно можетъ имѣть смыслъ и не нарушать грубѣйшимъ образомъ стилистики. И допущеніе такой формы даже находило-бы свое подтвержденіе въ переводѣ LXX „ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ“ (а не „μου“) [2]). Но разъ мы имѣемъ въ имени іодъ, то считать его за нарицательное уже весьма затруднительно. Сторонники нарицательнаго значенія מַלְאָכִי, выводящіе его изъ соотнесенія Мал. 1, 1 и 3, 1, находятъ въ послѣднемъ мѣстѣ указаніе на личность самого пророка или считаютъ, что редакторъ книги 12 пророковъ въ такомъ смыслѣ понялъ послѣднее мѣсто и изъ него заимствовалъ имя для надписанія, что̀, mutatis mutandis, одно и то-же. Но мы можемъ признать въ 3, 1 указаніе на личность нашего пророка, и не отказываясь отъ признанія מַלְאָכִי въ 1, 1 за собственное имя. Ничто намъ не препятствуетъ признать, что пророкъ Малахія, говоря объ откровеніи суда Божія надъ вѣроломнымъ и кощунствующимъ народомъ (2, 17; 3, 1 и сл.), воспользовался значеніемъ своего имени и облекъ свое пророчество въ форму предсказанія о пришествіи Ангела Іеговы. Субъективное основаніе для него употребить такой пророческій образъ давалось общимъ взглядомъ на себя, какъ орудіе Промысла Божія и откровенія Іеговы. [3]) Кёлеръ указываетъ, какъ на примѣры подобнаго-же способа выраженія, на Ис. 8, 18 и Мих 7, 18. [4]) Объективное-же основаніе для такого совпаденія между именемъ пророка въ 1, 1 и предметомъ его пророчества въ 3, 1 мы должны, конечно, указать въ неисповѣдимыхъ судьбахъ Промысла Божія, устроившаго въ данномъ случаѣ, что „nomen habet omen“ [5]).

III. Разборъ мнѣнія, отожествляющаго Малахію съ Ездрой.

Генгстенбергъ, какъ мы уже не разъ говорили, является далеко не единственнымъ ученымъ, пытавшимся обосновать свое отрицаніе за именемъ מַלְאָכִי характера собственнаго имени. При этомъ отрицаніи имѣютъ значеніе и другіе доводы. Изъ нихъ прежде всего должны быть разсмотрѣны тѣ, которыми думаетъ подтвердить себя старинное мнѣніе, которое впервые мы встрѣчаемъ уже у таргумиста,—что авторомъ книги пророка Малахіи былъ Ездра. Къ этому взгляду склоняется и Генгстенбергъ во второмъ изданіи своей „Христологіи“ [6]).

---

[1]) Объ этихъ послѣднихъ мнѣніяхъ у насъ рѣчь будетъ немного ниже.

[2]) Но считаемъ не лишнимъ замѣтить, что даже при такомъ начертаніи имени можно было-бы оспаривать его нарицательный характеръ, потому что суффиксъ 3-го л. ед. ч. и въ сложныхъ собственныхъ именахъ нерѣдко замѣняетъ имя Божіе. Примѣрами такихъ собственныхъ именъ, оканчивающихся на הוּא Симонисъ считаетъ—אֲבִיהוּא (Исх. 6, 23; 24, 1), אֱלִיהוּא (1 Ц. 1, 1), читающееся иначе אֱלִיאָב (1 П. 6, 12), и יְהוּא (3 Ц. 19, 16: 4 Ц. 9, 2).—*Simonis*, pp. 548—550.

[3]) Подобнаго взгляда держится и Кейль *(Keil*, S. 681).

[4]) *Köhler*, S. 9.

[5]) Vgl. *Reinke*, S 189.

[6]) *Hengstenberg*, Ausg. II, B III, 2, S. 586 f. (цитатъ у *Nägelsbach'a* S. 755).

Для іудеевъ основаніемъ такого отожествленія было сходство идей въ книгѣ пророка Малахіи съ тѣми, за осуществленіе которыхъ ратовалъ Ездра. Объ этомъ свидѣтельствуетъ бл. Іеронимъ, который въ своемъ прологѣ къ комментарію на Малахію пишетъ: „Малахію евреи считаютъ за священника Ездру, потому что все, что содержится въ книгѣ послѣдняго, упоминаетъ и этотъ пророкъ, говоря: *уста священника хранятъ вѣдѣніе, и закона ищутъ отъ устъ его, потому что онъ—ангелъ Господа воинствъ* (Мал. 2, 7)“ [1]). Суммировку всѣхъ научныхъ основаній въ пользу этого мнѣнія мы находимъ у Симониса. Вотъ эти основанія: 1) содержаніе книгъ Ездры и этого пророка во многомъ одно и тоже; 2) въ 5 и 6 глл. Ездры есть упоминаніе объ Аггеѣ и Захаріи, но нѣтъ о Малахіи; 3) у Сираха въ 49 гл., гдѣ упоминаются 12 пророковъ съ Зоровавелемъ, Іисусомъ и Нееміею, нѣтъ упоминанія объ Ездрѣ; 4) Іосифъ Флавій упоминая объ Ездрѣ, пропускаетъ Малахію; 5) выдающійся авторитетъ Ездры могъ дать ему право считаться пророкомъ. [2]) По подобнымъ-же основаніямъ раздѣляетъ это мнѣніе и Ружемонтъ [3]). Всѣ эти основанія, на нашъ взглядъ, настолько не сильны, что обезпечиваютъ опирающемуся на нихъ мнѣнію только вѣроятность, да и то очень невысокой степени. Дѣйствительно, сходство содержанія двухъ памятниковъ еще далеко не говоритъ о тожествѣ ихъ авторовъ. Это сходство можетъ вести къ предположенію ихъ литературной зависимости одинъ отъ другого, ихъ появленія въ одно время или на одной и той-же исторической почвѣ и т. п. [4]), но отъ всего этого еще далеко до единства автора. Молчаніе-же о Малахіи книги Ездры, равно какъ и молчаніе объ Ездрѣ Сираха и Флавія, сами по себѣ еще очень мало доказываютъ. Напр., книги книги Царствъ и Паралипоменонъ не упоминаютъ о многихъ пророкахъ. То-же надо сказать и о высокомъ авторитетѣ Ездры [5]). Генгстенбергъ присоединяетъ сюда еще соображеніе, что, повидимому, и авторъ пророческой книги былъ священникъ [6]); но это ужъ очень окольный путь доказательства. Но помимо недостаточности собственныхъ основаній, эта гипотеза открыта еще и для многихъ возраженій. Прежде всего, уже ванъ-Тиль [7]), а затѣмъ и Кёлеръ [8]) справедливо указываютъ, что Ездра нигдѣ не называется пророкомъ (נָבִיא), а всегда только писцомъ (סֹפֵר), и дѣятельность его является „болѣе священнически-законнической, чѣмъ собственно пророческой“ [9]).

---

[1]) *Hieronymus*, l. c col. 1541 Кромѣ таргумиста отожествляютъ Малахію съ Ездрой изъ еврейскихъ толкователей Абенъ Эзра и Кимхи (ссылка у проф *Муретова*, стр 236, пр. 1)

[2]) *Simonis*, p. 298.

[3]) *Ружемонтъ*. стр. 250.

[4]) Всѣ эти возможности должны будутъ у насъ имѣться въ виду при разсужденіяхъ о происхожденіи книги пророка Малахіи.

[5]) Vgl. *Nagelsbach* S. 755.—*Köhler*, S. 8, Anm.

[6]) *Nägelsbach*, a. a. O.

[7]) V. *Til*. p. 6.

[8]) *Köhler* a. a. O. Cf. *Vitringa*, 321—322.

[9]) *Ibid*

Далѣе, тоже сильный аргументъ составляетъ отмѣченная Рейнке разница въ словоупотребленіи Ездры и Малахіи. Ездра въ 7, 27 — 9, 15 своей книги говоритъ о себѣ въ первомъ лицѣ, эта часть его книги безспорно подлинна; и здѣсь онъ Бога только однажды, — въ 8, 28, — назвалъ יְהוָה, большею-же частію называетъ אֱלֹהִים (8, 17. 18. 22. 23. 24. 30. 31. 33. 36; 9, 4. 8. 9. 10. 13) или יְהוָה אֱלֹהִים (7, 27; 8, 28; 9, 5. 8. 15), однажды съ прибавкой אֲבוֹת (8, 35). Между тѣмъ Малахія бо́льшею частію говоритъ יְהוָה צְבָאוֹת (1, 4. 6. 8. 9. 10. 11. 13. 14; 2, 2. 4. 7. 8. 12. 16; 3, 1. 5. 7. 10. 11. 12. 14. 17 19. 21) или просто יְהוָה (1, 1. 2. 4. 7. 12. 13; 2, 11. 12. 14; 3, 6. 13. 16. 23), только однажды יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (2, 16) и 4 раза אֱלֹהִים (2. 15; 3, 14. 15. 18) [1]). Онъ-же считаетъ еще весьма невѣроятнымъ, чтобы евреи, которые вообще столь многое приписываютъ своему знаменитому Ездрѣ, не оставили его имени на пророческой книгѣ, если-бы безспорно и достовѣрно знали о ея происхожденіи отъ этого ученаго священника [2]). А по мнѣнію Куенена, противъ авторства Ездры свидѣтельствуетъ и характеръ рѣчи пророка Малахіи о бракахъ евреевъ съ иноплеменницами: между тѣмъ какъ Ездра рѣшительно боролся съ такими браками, Малахія высказывается противъ нихъ какъ-бы мимоходомъ, а осуждаетъ главнымъ образомъ ту жестокость, съ какою евреи прогоняли своихъ женъ-израильтянокъ, чтобы жениться на иноплеменницахъ Малахія въ своемъ осужденіи этихъ браковъ главнымъ образомъ апеллируетъ къ гуманнымъ чувствамъ, — къ состраданію и справедливости, тогда какъ Ездра, какъ видно изъ 9 и 10 главъ его книги, настаиваетъ на отсылкѣ женъ иноплеменницъ единственно во имя чистоты Израиля [3]). Наконецъ, если-бы Ездра былъ авторомъ пророческой книги, то онъ, по всей вѣроятности, поставилъ-бы на ней свое имя, [4]) и, во всякомъ случаѣ, заглавіе книги было-бы не такое, какое теперь [5]). Справедливо говоритъ Драйверъ: „Если-бы Ездра дѣйствительно былъ авторомъ пророчества, то трудно было-бы понять, почему его авторство осталось совершенно скрытымъ“ [6]). Но въ этомъ пунктѣ мы уже соприкасаемся съ мнѣніемъ сторонниковъ анонимности книги нашего пророка, къ разбору котораго мы и перейдемъ впослѣдствіи. Что-же касается предположенія объ авторствѣ Ездры, то мы не колеблясь можемъ своей приговоръ о немъ формулировать словами Кирилла Александрійскаго, который, сказавъ, что нѣкоторые отожествляютъ Ездру съ Малахіей, весьма выразительно замѣчаетъ: „ἔχει δὲ οὐχ οὕτως τὸ ἀληθές“ [7]).

IV. Можно-ли считать מ' за псевдонимъ или nomen officii?

Прежде чѣмъ перейти къ разбору мнѣній объ анонимности книги пророка Малахіи, мы должны сказать нѣсколько словъ еще о другомъ мнѣніи, тѣсно

---

[1]) *Reinke*, SS 4—5.
[2]) *Ibid.*, S. 5.
[3]) *Kuenen*, p. 499
[4]) *Nägelsbach*, a a O. *Ewald*, S. 216.
[5]) *Kuenen*, p. 499.
[6]) *Driver*, 382.
[7]) *Cyrillus Al*, p 818

связанномъ съ только что разобраннымъ предположеніемъ о тожествѣ Малахіи и Ездры. Если отожествляютъ Малахію съ Ездрой или съ какою-либо другой исторической личностью, то, очевидно, מַלְאָכִי считаютъ или за псевдонимъ, или за nomen officii, или за почетный эпитетъ (въ родѣ „Златоуста“, каковое наименованіе въ обычномъ словоупотребленіи слышится гораздо чаще, чѣмъ имя „Іоанна“). Такъ, за псевдонимъ или символическое названіе, указывающее на главный предметъ пророчества въ этой книгѣ (3, 1), считаетъ его Кокцей, утверждающій, что „in nomine hoc est *μυηιδόσυνον* potissimae prophetiae huius libelli, quae exstat cap. III, 1“ [1]) За nomen officii считаютъ: Витринга [2]), Генгстенбергъ [3]) и др При этомъ представляется возможнымъ думать, что пророкъ или получилъ это имя отъ Бога при вступленіи на пророческое служеніе, или-же самъ избралъ для себя въ виду содержащагося въ его книгѣ пророчества 3, 1 [4]). Къ признанію имени Малахіи за почетный эпитетъ склоняется Ефремъ Сиринъ, хотя и не особенно рѣшительно. „Пророкъ Малахія, говоритъ онъ, происходилъ изъ колѣна Завулонова и благочестивою жизнію своею приводилъ въ удивленіе народъ, который, видя, что онъ по жизни своей подобенъ Ангелу Божію, названъ его Ангеломъ“ [5]). Но всѣ такія толкованія были-бы умѣстны только въ томъ случаѣ, если-бы дѣйствительно нельзя было признать въ מַלְאָכִי собственное имя. Между тѣмъ мы видѣли, что для этого нѣтъ никакихъ препятствій; даже напротивъ, такое признаніе за собственное имя является въ высшей степени естественнымъ. А затѣмъ, принятіе пророкомъ новаго имени,—при изданіи-ли своей книги, или даже и при произнесеніи пророчества,— было-бы явленіемъ безпримѣрнымъ въ В. З. и потому невѣроятнымъ. Генгстенбергъ указываетъ, какъ на аналогію такого принятія новаго, вымышленнаго имени, на имена „Агуръ“ (Пр. 30, 1) и „Лемуилъ“ (Пр. 31, 1) [6]). Но уже Негельсбахъ, а вслѣдъ за нимъ и Кёлеръ и Кейль возражали противъ этого довода,—что „Агуръ сынъ Іакеевъ“, можетъ быть, есть еще собственное имя [7]). А въ новѣйшее время и оба эти имени разсматриваются, какъ собственныя. Нѣкоторые даже встрѣчающееся при этихъ именахъ מַשָּׂא считаютъ за имя страны, изъ которой оба эти лица происходили, при чемъ Лемуилъ считается царемъ этой страны [8]). Конечно, это, въ сущности, во-

---

[1]) Цит у *Köhler'*а, S 6. См. также *Reinke,* S. 179;—*Vitringa*, p 321.

[2]) *Vitringa*, p. 320: „Dicam itaque absque ambagibus, saepius nolenti, cum in Malachiam inciderem, surrepsisse cogitationem, *Malachiae* nomen esse non verum, sed fictitium; sive potius non *personae,* sed *officii;* appellativum sc. in formam proprii nominis translatum. Esse enim compositum ex מלאך et יהוה, ut idem valet, quod *Angelus Iehovae,* adeo ut ultima litera י, quae prima est nominis יהוה, totius illius nominis vicem impleat“

[3]) Цит. у *Köhler'*а, S 6

[4]) *Ibid*

[5]) *Ефремъ Сир*, стр. 236

[6]) *Nägelsbach*, S. 755. Vgl. *Köhler,* S. 9 Anm. *Keil,* SS. 681—682.

[7]) *Ibid.*

[8]) *Riehm,* Hwb. s Art. „Agur“ u. „Lamuel“. Vgl. *Gesenius,* Wb., *Siegfried u. Stade,* Wb., u. d W. מַשָּׂא.

просъ спорный [1]); но уже и спорность его ослабляетъ силу Генгстенберговой аргументаціи. А затѣмъ, тотъ-же Негельсбахъ довольно резонно замѣчаетъ, что „странно сравнивать сборникъ изреченій и пророческую книгу. Сборникъ изреченій могъ быть составленъ кѣмъ угодно; его содержаніе составляетъ не историческая, а обще-моральная истина, для пониманія которой нѣтъ существенной надобности знать автора. Пророчество-же есть отрывокъ исторіи (ein Stück der Geschichte). Оно всегда соотвѣтствуетъ вполнѣ опредѣленной стадіи историческаго развитія царства Божія и можетъ быть правильно понято только при знаніи его происхожденія (Ursprungsmomentes). Поэтому нѣтъ ни одного пророчества, которое не имѣло бы на себѣ вполнѣ неприкровенно имени своего автора. Я говорю *неприкровенно* (unverhüllt),—ибо въ этомъ вся суть Мы должны знать имя автора. Если царь составляетъ стихотвореніе, то онъ можетъ себя или совсѣмъ не назвать, или назвать вымышленнымъ именемъ, какъ это и есть въ нѣкоторыхъ псалмахъ и притчахъ, авторовъ коихъ мы или не знаемъ, или-же знаемъ только подъ символическимъ прикрытіемъ (Hülle). Но если тотъ-же царь подписываетъ историческій документъ, то онъ долженъ ставить подъ нимъ свое дѣйствительное имя Та-же обязанность лежитъ и на пророкѣ, потому что его писанія имѣютъ значеніе историческихъ актовъ для царства Божія“ [2])

V. Разборъ мнѣній объ анонимности книги Малахіи

А. Основанія для гипотезы анонимности. Сторонники анонимности книги пророка Малахіи,—Эвальдъ [3]), Куененъ, Штаде, Корниль, Драйверъ, Смитъ и Новакъ,—кромѣ доводовъ Генгстенберга, разсмотрѣнныхъ уже нами [4]), ссылаются еще на слѣдующія основанія.

1. Предполагаемая невозможность публичной пророческой дѣятельности въ послѣплѣнное время. По мнѣнію Эвальда, во времена персидскаго владычества невозможна стала въ Іерусалимѣ публичная дѣятельность пророковъ въ духѣ древнѣйшихъ пророковъ. Неудачная попытка воскресить это далекое прошлое, сдѣланная Аггеемъ и Захаріей, показала, что новый Іерусалимъ не можетъ быть хорошей почвой для процвѣтанія такой дѣятельности. Поэтому въ книгѣ послѣдняго пророка мы и видимъ возвращеніе къ той литературѣ „летучихъ листковъ (fliegende Blätter)“, которая сдѣлалась было довольно обычной до Аггея и Захаріи [5]). Чтобы понять въ чемъ сила и сущность этой аргументаціи, мы должны сдѣлать небольшое отступленіе и коснуться воззрѣній Эвальда на развитіе еврейскаго пророчества въ концѣ плѣннаго періода. Подъ конецъ вавилонскаго плѣна, полагаетъ Эвальдъ, надежды евреевъ на освобожденіе достигли весьма большой интенсивности, и имъ должно было ка-

[1]) *Riehm*, a. aa Oo

[2]) *Nägelsbach*, a a O.

[3]) Впрочемъ, Эвальдъ въ своей „Gesch. d V Isr.“ 2 Ausg. IV, 201 высказывался за собственное имя (цитатъ у *Bleck'a*, 4 Aufl S 450)

[4]) Нужно замѣтить, что съ этими доводами они не вполнѣ соглашаются. Vgl. *Ewald*, S. 216—*Cornill*, S 203.

[5]) *Ewald*, S 214.

заться, что со времени перваго освобожденія народа Моисеемъ изъ рабства египетскаго не могло быть болѣе значительнаго событія въ жизни Израиля, чѣмъ предстоявшее ему теперь освобожденіе изъ восточно-азіатскаго плѣна и разсѣянія. Снова приближался одинъ изъ тѣхъ великихъ міровыхъ дней, который, казалось, долженъ былъ совершенно преобразовать — чрезъ Кира—весь извѣстный тогда азіатскій міръ; и ни одинъ изъ покоренныхъ халдеями народовъ не ждалъ этого дня съ болѣе напряженной надеждой, чѣмъ тотъ древній народъ (евреи), который во всѣхъ міровыхъ событіяхъ давно уже привыкъ находить такое или иное отношеніе къ осуществленію вѣчнаго царства Божія въ избранномъ народѣ. Такое положеніе дѣлъ должно было воскресить умолкнувшее было пророческое слово. Время это, какъ и вообще переходныя эпохи, было въ высшей степени благопріятно для развитія пророчества [1]). Но пророчества этого времени, при всемъ разнообразіи ихъ характера и содержанія, всѣ однако отличаются отъ древнихъ пророчествъ тѣмъ, что всѣ они являются чисто литературными произведеніями, не предваряемыми первоначальной публичной пропагандой возвѣщаемыхъ въ пророчествѣ идей. У древнихъ пророковъ каждая книга, каждый отрывокъ были зеркаломъ, въ которомъ вполнѣ ясно можно было видѣть отраженіе лежащей за ними дѣятельности пророка. Въ плѣну-же такая публичная дѣятельность была невозможна. Краткое или длинное писаніе, составленное въ духѣ древнихъ пророковъ, въ это время уже не было плодомъ публичной дѣятельности. Пророкъ дѣлался литераторомъ (Schriftsteller). Это, конечно, наложило свой отпечатокъ и на характеръ пророческой проповѣди этого времени: пророчества этой эпохи болѣе имѣютъ видъ литературныхъ упражненій, которыя хотя иногда и выражаютъ искреннее и глубокое сердечное движеніе, однако уже не стоятъ въ такомъ тѣсномъ соотношеніи съ общенародной жизнью и чувствами [2]). Дальнѣйшимъ послѣдствіемъ такого положенія пророчества была *анонимность* большинства произведеній пророческаго вдохновенія за это время: „они возникали быстро и, разсылаемые въ міръ какъ летучіе листки (fliegende Blätter), издавались совершенно безъименно, и такимъ образомъ память объ ихъ авторахъ скоро терялась“ [3]). Если мы спросимъ, почему въ древнѣйшихъ пророческихъ произведеніяхъ большею частію хорошо сохраняется и точно бываетъ извѣстно имя пророка—автора, то истинная причина этого—въ томъ, что въ то время пророкъ писалъ только тогда, когда онъ уже предварительно публично говорилъ, дѣйствовалъ, можетъ быть, добился своей цѣли и, во всякомъ случаѣ, сдѣлался знаменитымъ, такъ что книга его была памятникомъ его жизни и дѣятельности; пророки эти были лицами общеизвѣстными уже раньше, чѣмъ они писали, и потому имѣли многоразличныя побужденія связывать свое имя съ своими произведеніями. Если-же теперь въ концѣ плѣна появлялись пророки, которымъ доступно было только писательство, но которые никогда не могли публично дѣйствовать, то какое-же они имѣли имя? стали-ли-бы ихъ

[1]) *Ibid.* SS. 1—2.
[2]) *Ibid*, SS 3—5.
[3]) *Ibid.* SS. 5—6.

произведенія (Blätter) значительнѣе отъ ихъ неизвѣстнаго имени? обратное стремленіе (свойственное теперешнимъ литераторамъ)—пріобрѣсти себѣ извѣстность чрезъ свои произведенія—въ то время еще не было распространено. Поэтому-то нѣкоторыя поэтическія произведенія, какъ книга Іова и многіе псалмы, а равно и всѣ историческія книги являлись безъ имени. Подобнымъ образомъ и пророчества конца плѣна являются анонимными. Если-же и въ нихъ авторы говорятъ иногда въ первомъ лицѣ, хотя въ общемъ всетаки рѣже, чѣмъ древніе пророки (Ис. 21, 2 — 4. 6. 10; 45, 24; 48, 16; 57, 21; 61, 1; 24, 16), то это дѣлается въ совершенно томъ-же смыслѣ, какъ въ пѣснѣ поэтъ говоритъ о себѣ самомъ. Ставить при этомъ свое имя онъ не имѣлъ никакого побужденія [1]). Въ качествѣ такихъ анонимныхъ пророчествъ Эвальдъ разсматриваетъ: 1) Ис. 21, 1—10; [2]) 2) Ис. 13, 2—14, 23; [3]) 3) Ис. 40—46; [4]) 4) Іер. 50 и сл.; [5]) 5) Ис. 34 и сл. [6]); 6) Ис. 24—27 [7]).

Но вотъ надежды евреевъ сбылись. Они вернулись въ Іерусалимъ и строятъ храмъ и городъ Въ новомъ Іерусалимѣ снова воскресаетъ публичная пророческая дѣятельность въ духѣ древнихъ пророковъ. Аггей и Захарія публично проповѣдуютъ и выпускаютъ въ свѣтъ свои книги подъ своими именами и съ точными хронологическими датами. „Но напрасно тѣни прошлаго старались ожить“, настоящее старое пророчество уже нельзя было возстановить, и это ясно показывало, что отселѣ анонимная литература пророческая, развившаяся въ концѣ плѣна, „должна была оставаться послѣднимъ прекраснымъ отпрыскомъ великолѣпнаго стараго ствола“. Двѣ причины обусловили это окончательное паденіе стараго пророчества: во 1-хъ, публичность и свобода народной жизни, эти здоровые и крѣпкіе корни стараго пророчества, подъ персидскимъ владычествомъ скоро совершенно исчезли и, во-2-хъ, въ обществѣ начинаетъ господствовать буква древняго закона и связанная съ нимъ духовная боязливость. Каждая изъ этихъ причинъ даже въ отдѣльности была совершенно достаточна, чтобы обусловить прекращеніе стараго пророчества. Въ лицѣ Малахіи мы и видимъ этотъ отказъ отъ публичной пророческой дѣятельности и возвращеніе къ анонимному писательству [8]). Подобныя-же основанія для признанія книги пророка Малахіи за анонимное произведеніе указываетъ и Штаде. Имя-же въ 1, 1, по его мнѣнію, заимствовано редакторомъ изъ 3, 1. Такъ-какъ книга пророка Малахіи, утверждаетъ Штаде, „содержитъ въ себѣ рѣшительный приговоръ надъ поведеніемъ знатныхъ классовъ, то анонимность требовалась уже въ интересахъ желаемаго воздѣйствія на общество. Наименованіе автора въ подобныхъ случаяхъ легко можетъ ослабить дѣйствіе, такъ-какъ споръ идейный могъ-бы тогда свестись къ личному“. [9])

2) Мнимая невозможность собственнаго имени съ значеніемъ „Ангелъ Іеговы“. Куненъ, считая главный доводъ Генгстенберга противъ признанія מַלְאָכִי за собственное имя не особенно твердымъ и допуская возможность

---

[1]) *Ibid.*, S 6. [2]) *Ibid*, SS 7—12. [3]) *Ibid.*, SS. 12—20. [4]) *Ibid.*, SS. 20—140. [5]) *Ibid*, SS. 140—159 [6]) *Ibid* SS. 159—164. [7]) *Ibid* SS. 164—176 [8]) Ibid., SS. 177—178. [9]) *Stade.* S. 133

подобнаго сокращенія изъ מַלְאָכִיָּה, [1]) не находитъ однако сколько-нибудь вѣроятнымъ, чтобы послѣ плѣна евреи могъ дать своему сыну такое собственное имя (ангелъ Іеговы), которое въ эту эпоху уже было названіемъ существъ высшаго порядка. Онъ считаетъ поэтому Мал. 1, 1 неподлиннымъ и думаетъ, что редакторъ пророческихъ книгъ заимствовалъ это имя для заглавія книги изъ Мал. 3, 1; дѣйствительное-же имя пророка при этомъ естественно остается неизвѣстнымъ [2]) Такого-же мнѣнія держится Каучъ [3]).

3) Литературное сродство надписанія Мал. 1, 1 съ Зах. 9, 1 и 12, 1 и Мал. 3, 1. Корниль рѣшительно заявляетъ, что въ теперешнемъ надписаніи מַלְאָכִי несомнѣнно есть собственное имя пророка. Но подлинность самаго надписанія признать трудно. Оно несомнѣнно составлено по аналогіи съ Зах. 9, 1 и 12, 1, гдѣ тоже стоитъ מַשָּׂא דְבַר-יְהוָה,—и этими тремя примѣрами исчерпываются всѣ случаи употребленія въ Библіи такого сочетанія словъ; а имя для него заимствовано изъ Мал. 3, 1. Это сходство книги пророка Малахіи съ неподлинными частями книги пророка Захаріи [4]) заставляетъ предполагать для того и другого одинаковую исторію включенія ихъ въ сборникъ пророческихъ книгъ и снабженія надписаніями. Первоначально и Зах. 9—14, и книга пророка Малахіи появились анонимно и, какъ таковыя, помѣщены были въ концѣ пророческихъ писаній, происшедшихъ отъ извѣстныхъ авторовъ, т. е. послѣ Захаріи. При этомъ Зах. 9—14, какъ болѣе обширное произведеніе, естественно заняло первое мѣсто, а на долю „Малахіи“ осталось второе. А такъ-какъ послѣдняя книга, очевидно, образуетъ цѣльное и единое произведеніе, то надо было дать ей особое надписаніе, чѣмъ, между прочимъ, достигалась и другая еще цѣль—образовать изъ малыхъ пророковъ столь многозначительное и любимое у евреевъ двѣнадцатеричное число. Что-же касается Зах. 9—14, то этотъ отрывокъ, не имѣющій такихъ бросающихся въ глаза особенностей, просто присоединенъ былъ къ книгѣ пророка Захаріи,—подобно тому, какъ анонимная книга девтеро-Исаіи была присоединена къ Исаіи [5]). Подобнаго-же взгляда держатся Новакъ, Драйверъ и Каучъ. „Не можетъ подлежать никакому сомнѣнію, говоритъ Новакъ, что такое надписаніе не исходитъ отъ самого автора книги, а принадлежитъ той-же рукѣ, что и Зах. 9, 1 и 12, 1: всѣ три надписанія имѣютъ только въ нихъ и встрѣчающееся משא דבר י. Если это заключеніе правильно, то очень сомнительно, чтобы מ׳ было собственнымъ именемъ автора нашей книги, а весьма вѣроятно, что это מלאכי авторомъ надписанія заимствовано изъ 3, 1,—особенность, нерѣдко наблюдаемая при образованіи надписаній (Ср. Иса. 22, 1 и др.)“ [6]).

---

[1]) *Kuenen*, p. 496

[2]) *Ibid.*, pp. 497—499.

[3]) *Kautzsch*, 93.

[4]) Корниль, вмѣстѣ со многими другими западными учеными, признаетъ Зах. 9—14 неподлинными (*Kornill*, SS. 196—201. 203—204).

[5]) *Cornill*, SS. 203—205.

[6]) *Nowack*, 390. Кромѣ того, Новакъ повторяетъ еще разсмотрѣнныя уже нами соображенія Генгстенберга касательно сомнѣнія LXX и таргума въ исторической подлинности Малахіи (S. 391). *Driver*, 382. *Kautzsch*, 93.

4) Совокупная сила всѣхъ частныхъ доводовъ въ пользу анонимности. Смитъ очень энергично настаиваетъ на анонимности книги и, вопреки аргументаціи противоположнаго мнѣнія (у Гитцига, Ватке, Негельсбаха, Фолька, Орелли, Пьюзея и др.), утверждаетъ что, „совокупная сила (cumulative force)" доводовъ Генгстенберга, Эвальда, Куенена, Рейсса, Штаде, Корнилл, Велльгаузена, Киркпатрика, Вильдебоера и Новака вполнѣ достаточна для обоснованія взгляда, что наша книга, подобно многимъ другимъ ветхозавѣтымъ произведеніямъ, была первоначально анонимной. Наиболѣе убѣдительными онъ считаетъ въ этомъ случаѣ слѣдующія пять основаній: 1) филологическую невѣроятность, чтобы „Малахи" было личнымъ именемъ; 2) фактъ, что древнѣйшіе переводы не считали его таковымъ; 3) очевидность заимствованія его изъ 3, 1; 4) отсутствіе въ надписаніи указанія на отца и мѣсто жительства; 5) характеръ всего надписанія (сходство съ Зах. 9, 1 и 12, 1) [1]. Чего-либо оригинальнаго въ постановкѣ этихъ доводовъ у самого Смита нѣтъ. Слѣдуетъ только отмѣтить, что по его мнѣнію,—если бы מלאכי было сокращеніемъ изъ מלאכיה, то это имя выражало-бы невозможную мысль: *Іегова есть ангелъ.* [2]

Б. Критика всѣхъ этихъ доводовъ. Всматриваясь въ приведенныя основанія сторонниковъ анонимности книги пророка Малахи, нельзя не замѣтить ихъ чрезвычайно большой проблематичности. И при внимательномъ разборѣ они оказываются совершенно неубѣдительными.

Такъ, доказательство Эвальда строится на предполагаемомъ имъ характерѣ развитія пророческой литературы до плѣна, въ плѣну и послѣ плѣна. А характеръ плѣнной пророческой письменности выводится изъ предполагаемой неподлинности пяти отрывковъ пророка Исаіи и одного Іереміи. Но мало этого,—такъ-какъ выводу Эвальда противорѣчилъ характеръ книгъ Аггея и Захаріи, то онъ строитъ еще одно предположеніе,—что дѣятельность этихъ двухъ пророковъ была совершенно неудачною попыткой „оживить тѣнь прошлаго". Такая сложная и поддерживаемая многими вспомогательными предположеніями аргументація самымъ явнымъ образомъ противорѣчитъ извѣстному логическому правилу, что простота и естественность составляетъ первое условіе научно состоятельной гипотезы, — „simplex veri sigillum". Входя затѣмъ въ частности этой аргументаціи, мы тоже находимъ многое въ ней весьма спорнымъ. Такъ, прежде всего, намъ кажется неосновательнымъ условія пророческой дѣятельности въ новомъ Іерусалимѣ считать аналогичными съ условіями плѣнной жизни; и привлекать послѣднія, — допуская даже, что они дознаны вѣрно, [3]—для доказательства на счетъ книги Малахіи не было никакой надобности. Въ послѣплѣнной же литературѣ мы имѣемъ двѣ пророческія книги,—Аггея и Захаріи,—не анонимнаго происхожденія. Отвергать значеніе

---

[1]) *Smith*, p. 233. Cf. 231—232.

[2]) ibid., p. 231.

[3]) На самомъ дѣлѣ и изображеніе Эвальдомъ условій пророческой дѣятельности въ плѣну не можетъ претендовать на безусловную вѣрность дѣйствительности. Подробно раскрывать недостатки такого представленія дѣла мы считаемъ здѣсь излишнимъ.

этой отрицательной инстанціи и говорить, что дѣятельность этихъ пророковъ была совершенно неудачна, можно-бы было, приведя какія-нибудь историческія подтвержденія этого, а не такъ голословно, какъ дѣлаетъ Эвальдъ. Онъ утверждаетъ, что подъ персидскимъ владычествомъ въ Іудеѣ не было свободы общественной жизни. Но откуда это видно?.. А затѣмъ, если это и правда, то, во всякомъ случаѣ, такое положеніе дѣлъ наступило уже послѣ Аггея и Захаріи, не было его и при Ездрѣ (въ 458 г.), да едва-ли могло оно быть и при Нееміи (въ 445—433 гг.). Зачѣмъ-же думать, что пророчество Малахіи должно было непремѣнно явиться въ неблагопріятное для себя время?

Столь-же не убѣдительны и соображенія Штаде. Анонимность нужна была, будто-бы, потому, что затрогивались интересы высшихъ классовъ общества;—но развѣ въ совершенно подобныхъ-же случаяхъ другіе пророки прибѣгали когда-нибудь къ анонимности? Чтобы утверждать это, надо имѣть какіе-нибудь библейскіе примѣры подобныхъ литературныхъ нравовъ. А мы, чтобы далеко не ходить за примѣромъ, укажемъ хоть на послѣплѣннаго-же пророка Аггея, который нисколько не постѣснился самому Зоровавелю и первосвященнику Іисусу высказать слѣдующее жесткое обличеніе: „эти люди говорятъ: не пришло еще время строить домъ Господень... А вамъ самимъ время сидѣть въ домахъ вашихъ, украшенныхъ обшивкою, тогда какъ домъ сей въ запустѣніи (Аг. 1, 2—4)?“ Безъ анонимности, полагаетъ Штаде, споръ идейный легко могъ стать личнымъ; — но развѣ эта опасность только для Малахіи стала существовать? Почему-же другимъ пророкамъ не приходилось съ нею считаться? [1])

Возраженія Куенена и Кауча касательно невѣроятности собственнаго имени съ значеніемъ „ангелъ Іеговы“ тоже въ сущности не слишкомъ вѣски, хотя и гораздо серьезнѣе предыдущаго. Мы уже говорили, что מַלְאָךְ обозначаетъ не только ангела, небеснаго посланника Божія, но и вообще посланника, вѣстника. Что-же кощунственнаго въ томъ, если еврей назоветъ своего сына „вѣстникомъ“ или „посланникомъ“ Іеговы? Такое имя служило-бы въ первомъ случаѣ выраженіемъ вполнѣ похвальныхъ, благочестивыхъ желаній родителей, чтобы сынъ ихъ возвѣщалъ славу имени Божія, а во второмъ показывало-бы только, что они въ рожденіи своего сына видятъ доказательство милосердія Божія къ себѣ: „Богъ послалъ намъ сына“ — вотъ какой смыслъ могли они соединять съ именемъ מַלְאָכִי.

Правда, въ послѣплѣнное время (и даже раньше) евреи уже владѣли разносторонне раскрытымъ ученіемъ объ ангелахъ; — послѣдніе принимаютъ весьма большое участіе въ пророческихъ откровеніяхъ и въ истолкованіи пророческихъ видѣній, напр., у Захаріи [2]); и въ виду этого дѣйствительно надо

---

[1]) Штаде,—считаемъ необходимымъ сказать,—въ подтвержденіе своего мнѣнія объ анонимности книги нашего пророка ссылается (a. a. O.) на статьи въ „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft“ (1881, S. 14 ff. 1882, S. 308 ff); но, къ сожалѣнію, мы этихъ статей не имѣли подъ руками.

[2]) Ср. *А. Глаголева*, стр 389 и слѣд.,—до 404. Изъ книги пр. Захаріи сюда относятся слѣд. мѣста: 11, 11 12; 3, 1 5. 6; 12, 8 и др.

допустить, что выраженіе מלאך יהוה сдѣлалось по преимуществу техническимъ терминомъ для обозначенія небесныхъ посланниковъ Божіихъ, а, слѣдовательно, — надо и признать, что благоговѣйное почитаніе ангеловъ могло нѣсколько смущать тогдашняго іудея въ выборѣ для своего сына имени מלאכי, которое-бы звучало двусмысленно, обозначая и просто „посланца Божія“, и „ангела Б.“ Но простую возможность такого смущенія подмѣнять его необходимостью, т. е. говорить, что послѣплѣнный еврей *непремѣнно* долженъ былъ испытывать это смущеніе, *не могъ* дать своему сыну имя מ׳,— крайне не логично. Какое мы имѣемъ право такъ увѣренно судить о психологіи людей, жившихъ болѣе чѣмъ на 2000 лѣтъ раньше насъ? Можетъ быть, смущающее насъ ихъ и не могло смущать [1]). Не даромъ же они даже святѣйшее имя Іеговы включали едва-ли не въ большинство своихъ именъ. А что примѣнять названіе מלאך יהוה къ людямъ въ послѣплѣнное время въ нѣкоторыхъ случаяхъ не казалось неумѣстнымъ, это видно изъ книги самого пророка Малахіи (2, 7—прилагается къ священнику) и изъ книги пр. Аггея (1, 13—къ самому себѣ). Далѣе, что слово מלאך не вышло изъ обыденнаго употребленія въ значеніи „посолъ“, „вѣстникъ“, — это видно изъ Неем. 6, 3 (מלאכים—послы Нееміи къ Санаваллату и Гешему). Слѣдовательно, „посланникомъ Божіимъ“ [2]) могъ іудей назвать своего сына, и не особенно рискуя допустить неблаговидную съ религіозной точки зрѣнія двусмысленность. Слѣдуетъ, наконецъ, принять во вниманіе и то обстоятельство, что вѣдь техническимъ терминомъ-то для обозначенія ангела Божія стало выраженіе מלאך יהוה, а не מלאכי. Уже по этому одному послѣднее никакой кощунственной двусмысленности въ себѣ могло и не заключать. А филологическое проникновеніе въ тонкости словопроизводства едва-ли и могло приходить кому-л. тогда въ голову. Да оно и вообще не существенно при выработкѣ именъ и названій. Вѣдь, напримѣръ, между нашими словами „посланникъ“ и „посыльный“ по филологическому смыслу почти нѣтъ разницы, а на дѣлѣ—громадная.

Возраженія Корниля, Новака и Драйвера, въ сущности, довольно голословны и тоже опираются только на предположеніяхъ спорнаго свойства. Неподлинность надписанія въ книгѣ пророка Малахіи остается не доказанной. Развѣ, въ самомъ дѣлѣ, можно считать за такое доказательство одинаковое съ Зах. 12, 1 употребленіе מַשָּׂא דְבַר-יְהוָה и сходство имени пророка съ מַלְאָכִי въ 3, 1 ? А соображенія о томъ, что редакторъ пророческаго сборника присоединялъ анонимные отрывки къ книгамъ извѣстныхъ авторовъ и въ отношеніи малыхъ пророковъ старался наблюсти двѣнадцатеричное число,—сами не могутъ быть чѣмъ-либо подтверждены и потому, разумѣется, имѣютъ весьма ничтожную доказательную цѣнность.

Доводы, неубѣдительные въ отдѣльности, не получаютъ, конечно, большей

---

[1]) Да и у насъ—развѣ замѣчается въ чемъ-либо подобное смущеніе? Мало-ли у самихъ нѣмцевъ (выдумавшихъ это возраженіе противъ подлинности имени מלאכי) людей съ фамиліей прямо *Engel*? А наше *Агавангелъ*?

[2]) Соотв. греческому *Θεοπεμπτος*...

силы и въ своей совокупности Логическая состоятельность вывода не можетъ возрастать пропорціонально числу доказательствъ, хотя-бы и слабыхъ. Напротивъ, въ наукѣ и одно достаточное основаніе способно перевѣсить тысячу недостаточныхъ доводовъ Страннымъ, поэтому, находимъ мы стремленіе Смита прибѣгнуть къ „cumulative force“ отрицательныхъ аргументовъ. Замѣчаніе же его, что מלאכי, какъ собственное имя заключало-бы въ себѣ невозможную мысль—„*Іегова есть ангелъ*“,—не можетъ имѣть никакого значенія въ виду существованія такихъ собственныхъ именъ, какъ, напр., עבדי и עבדיאל (1 П. 5, 15; 6, 29; 2 П 29, 12; Ездр. 10, 26).

VI Общее заключеніе по вопросу объ имени пророка Малахіи.

Итакъ, мы нашли, что сомнѣнія касательно имени нашего пророка и попытки признать его книгу анонимнымъ произведеніемъ не могутъ быть признаны настолько основательными, чтобы серьезно поколебать наше убѣжденіе въ принадлежности пророку отъ самаго рожденія имени מלאכי. Имя пророка мы съ полнымъ правомъ можемъ считать за сокращеніе изъ מַלְאָכִיָּה, и оно въ этомъ случаѣ безспорно является собственнымъ именемъ. Всѣ почти многочисленные ученые, признающіе имя Малахіи за собственное, находятъ безусловно справедливымъ слѣдующее сужденіе Каспари, высказанное имъ въ своемъ изслѣдованіи о пророкѣ Михеѣ: „*Всѣ пророки, отъ которыхъ остались намъ въ священномъ канонѣ писанія, называли себя въ надписаніи своихъ книгъ тѣмъ именемъ, какое они получали при рожденіи, и имена прочихъ ветхозавѣтныхъ пророковъ тоже суть ихъ дѣйствительныя имена*“ [1]). Этимъ,—справедливымъ и на нашъ взглядъ,—сужденіемъ Каспари мы заканчиваемъ свое изысканіе объ имени пророка Малахіи.

VII. Преданія и гипотезы о личности пророка Малахіи.

Если самое имя пророка Малахіи, сохраненное его книгой, какъ мы видѣли, еще издревле подвергалось сомнѣнію, то неудивительно, что свѣдѣнія о его *личности*, черпаемыя изъ преданія, оказываются весьма недостовѣрными, а завлюченія, построяемыя на данныхъ самой книги пророка, — въ высшей степени проблематичными.

По іудейскому преданію, Малахія вмѣстѣ съ Аггеемъ и Захаріей былъ членомъ великой синагоги и, вмѣстѣ-же съ этими своими сослуживцами, принималъ участіе въ утвержденіи многихъ религіозныхъ постановленій [2]). Недостовѣрность этого преданія Кёлеръ, между прочимъ, доказываетъ тѣмъ, что, согласно съ нимъ, Малахія долженъ былъ возвратиться изъ Вавилона вмѣстѣ съ Аггеемъ и Захаріей, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ онъ жилъ лѣтъ на

---

[1]) *Caspari*, Mika, S. 28 Къ сожалѣнію, мы не имѣли подъ руками этого изслѣдованія Каспари Ссылки-же на него мы читали у *Keil*'я, S. 681, *Köhler*'а, S. 9 *Nagelsbach*'а, S. 755 и др

[2]) *Köhler*, S. 10.

100 позднѣе [1]) Такое доказательство имѣетъ значеніе только въ томъ случаѣ, если время дѣятельности пророка Малахіи, вмѣстѣ съ Кёлеромъ, полагать послѣ 433 года до Р. Хр. Если-же, вмѣстѣ съ другими учеными, дѣятельность Малахіи относить ко времени ранѣе 458 года [2]), то сила приводимаго Кёлеромъ возраженія значительно ослабляется. Гораздо серьезнѣе возраженіе Рейнке, что въ эпоху дѣятельности Малахіи едва-ли и существовала еще великая синагога [3]). Самое-же серьезное возраженіе противъ этого преданія даетъ изслѣдованіе Куенена, доказавшаго, что *такъ называемой великой синагоги и вообще никогда не существовало* [4]). Но и помимо всего этого, іудейское преданіе о пророкѣ Малахіи не заслуживаетъ довѣрія уже и потому, что оно противорѣчитъ самому себѣ: мы уже упоминали, что среди евреевъ существуютъ и другія воззрѣнія на Малахію, напр,—что онъ есть одно лицо съ Ездрой или Мардохеемъ. Очевидно, въ самомъ еврействѣ на этотъ счетъ не сохранилось твердаго и безспорнаго воззрѣнія.

Не бо́льшаго довѣрія заслуживаютъ и преданія о личности нашего пророка, сохраненныя разными христіанскими писателями. Позднее ихъ происхожденіе и взаимныя противорѣчія лишаютъ ихъ всякаго научнаго значенія. И если ученые въ своихъ изслѣдованіяхъ о Малахіи приводятъ ихъ, то, по нашему мнѣнію, это дѣлается скорѣе только для обнаруженія эрудиціи, чѣмъ по сознанію ихъ дѣйствительнаго научнаго значенія [5]).

Названныя преданія представляютъ собою различныя варіаціи одного и того-же сказанія, находящагося въ разныхъ редакціяхъ сочиненія, извѣстнаго въ наукѣ подъ заглавіемъ: „De vita et morte prophetarum“. Каждая изъ этихъ редакцій приписывается тому или иному церковному писателю Въ настоящее время, вслѣдъ за Гамакеромъ, признается, что эти жизнеописанія пророковъ первоначально были составлены на еврейскомъ языкѣ, а потомъ передѣлывались по-гречески и, можетъ быть, по-латыни. Еврейскимъ происхожденіемъ жизнеописаній и объясняется, почему одна ихъ редакція помѣщается въ сочиненіяхъ Епифанія Кипрскаго, мужа,—по свидѣтельству бл. Іеронима,—прекрасно знавшаго еврейскій и сирскій языки и обнаружившаго въ другихъ своихъ сочиненіяхъ знаніе еврейской литературы; существуетъ извѣстіе, что

---

[1]) a. a. O

[2]) Изслѣдованіе всѣхъ этихъ мнѣній см ниже, во II главѣ настоящей исагогической части.

[3]) *Reinke*, S. 2.

[4]) *Kuenen*, Ueber die Manner der grossen Synagoge, S. 148. Нѣкоторыя подробности относительно этого изслѣдованія см. въ концѣ 2-ой главы (гл. II, отд. II, № 3)

[5]) Впрочемъ, г. Тюрнинъ въ своемъ солидномъ изслѣдованіи о пророкѣ Софоніи, опираясь на Гамакера, находитъ, что „было-бы несправедливо обходить молчаніемъ преданія о жизни пророковъ, сообщаемыя въ древнемъ сочиненіи de vita prophetarum, хотя и провѣрить ихъ иногда ничѣмъ нельзя“ (*Тюрнинъ*, стр. XIII). Основаніемъ такого благосклоннаго сужденія объ этихъ преданіяхъ служитъ для него устанавливаемый Гамакеромъ фактъ,—что это сочиненіе имѣло въ основѣ своей еврейскій подлинникъ (*Hamaker*, 11—13)

онъ даже и по происхожденію былъ еврей. Другая редакція приписывается Дороѳею Тирскому, третья Исихію Іерусалимскому. Изъ латинскихъ писателей эти біографіи имѣются въ сочиненіяхъ Исидора Сев. Намъ нѣтъ нужды входить въ детали композиціи всѣхъ этихъ редакцій и ихъ отношенія другъ къ другу, потому что уясненіе всѣхъ этихъ вопросовъ все равно не дастъ намъ чего-либо исторически достовѣрнаго о личности пророка Малахіи. Достаточно будетъ для любознательныхъ читателей просто только привести ихъ текстъ и кое-что изъ комментаріевъ къ нимъ Гамакера.

Такъ псевдо-Епифаній пишетъ: *Μαλαχίας ὁ προφήτης ἦν ἐκ φυλῆς Ζαβουλών. Οὗτος μετὰ τὴν ἐπιστροφὴν τοῦ λαοῦ τὴν ἀπὸ Βαβυλῶνος, τίκτεται ἐν Σοφᾶ [Σωχᾶ] ἐν γῇ Ζαβουλών, καὶ ἔτι νέος ὢν καλὸν βίον ἔσχεν [εἶχε λάνυ]. Πολλὰ δὲ προεφήτευσε περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐπιδημίας καὶ περὶ κρίσεως νεκρῶν, ὅτι τὰ ἔθη Μωυσέως πληρωθήσονται καὶ ἀλλαγήσονται. Καὶ ἐπειδὴ πᾶς ὁ λαὸς ἐτίμα αὐτὸν ὡς ὅσιον καὶ πρᾶον, ἐκάλεσε [ἐκάλεσαν αὐτόν] Μαλαχίαν, ὃ ἑρμηνεύεται ἄγγελος· ἦν γὰρ τῷ εἴδει πάνυ εὐπρεπής [καὶ τῷ λόγῳ πληρωτής]. Ἀλλὰ καὶ ὅσα εἶπεν αὐτὸς ἐν προφητείᾳ, αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ἄγγελος ὀρθεὶς ἐπιδευτέρωσεν αὐτοῦ τὴν προφητείαν, ὥσπερ καὶ ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀναρχίας, ὡς γέγραπται ἐν Σχοφθείμ, τουτέστιν, ἐν βίβλῳ Κριτῶν. Νέος δὲ ὢν ὁ προφήτης ἀπέθανε, καὶ προσετέθη πρὸς πατέρας αὐτοῦ ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ [Ἄγγελος Κυρίου ἐβεβαίωσε. Καὶ ἔτι νέος ὢν ἐτελειώθη, καὶ ἐτάφη ἐν ἀγρῷ]* [1]).

Приписываемая Дороѳею редакція гласитъ: „Сей Малахія родился въ Суфѣ по возвращеніи народа изъ Вавилона... [2]). И такъ-какъ весь народъ почиталъ его за святость и кротость, то прозвали его Малахіей, что значитъ ангелъ. Ибо онъ былъ очень красивъ и по тѣлесному виду, а затѣмъ, что только онъ ни изрекалъ въ пророчествѣ, въ тотъ-же самый день... [3]) являлся ангелъ Господень, какъ это было въ тѣ дни, когда не было никакого прави-

---

[1]) *Epiphanius*, Col. 412D—413A. Въ изданіяхъ-же сочиненій Епифанія помѣщаются еще и слѣдующія двѣ варіаціи: а) *Μαλαχίας μετὰ τὴν ἐπιστροφὴν τοῦ λαοῦ τίκτεται ἐν Σωχὰ, ὅς νέος ὢν βίον εἶχεν καλὸν πάνυ Καὶ ἐπειδὴ πᾶς ὁ λαὸς ἐτίμα αὐτὸν ὡς ἅγιον, ἐκάλεσαν αὐτὸν Μαλαχίαν, ὅ ἐστιν ἄγγελος Ἦν γὰρ καὶ τῷ εἴδει εὐπρεπὴς καὶ τῷ λόγῳ πληρωτὴς (πληρωθείς [2])· ἅσα γὰρ εἶπεν αὐτοῖς ἐν προφητείᾳ, αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ὀφθεὶς ἄγγελος Κυρίου ἐβεβαίωσεν Καὶ ἔτι νέος ὢν ἐτελειώθη καὶ ἐτάφη ἐν ἀγρῷ αὐτοῦ.* (Col 419 B—C) б) *Μαλαχίας Οὗτος τίκτεται ἐν Γοφᾶ μετὰ τὴν ἐπιστροφὴν τοῦ λαοῦ, καὶ ἔτι πάνυ νέος ὢν καλὸν βίον ἔσχηκε. Καὶ ἐπειδὴ πᾶς ὁ λαὸς ἐτίμα αὐτὸν ὡς ὅσιον καὶ πρᾶον, ἐκάλεσεν αὐτὸν Μαλαχίαν, ὃ ἑρμηνεύεται ἄγγελος ἦν γὰρ καὶ τῷ εἴδει εὐπρεπὴς· ἀλλὰ καὶ ὅσα εἶπεν αὐτὸς ἐν προφητείᾳ, αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ὀφθεὶς ὡς ἄγγελος Θεοῦ ἐπεδευτέρωσεν, ὡς ἐγένετο ἐν ἡμέραις τῆς ἀναρχίας, ὡς γέγραπται ἐν Σαφὰρ φωτὴμ, τουτέστιν ἐν βίβλῳ Κριτῶν. Καὶ ἔτι νέος ὢν προσετέθη πρὸς τοὺς πατέρας αὐτοῦ* (Col. 419 C.). Обѣ эти варіаціи весьма сходны съ приписываемой Дороѳею редакціей.

[2]) Здѣсь въ текстѣ какая-то странность: „et cum adhuc adolescens esset, alimonium vel nutricem habuit admirabilem et vitam honestam“. Къ сожалѣнію, этой редакціи мы не имѣли возможности привести по соотвѣтственному изданію, а приводимъ по тексту (латинскому переводу), который данъ у Кёлера (S. 10 Anm.).

[3]) Въ текстѣ опять странность: „eo ipso die secundo“.

теля, какъ написано въ книгѣ судей [1]). Умеръ-же онъ, когда еще былъ юношей и приложился къ отцамъ въ полѣ своемъ".

Псевдо-Исихіева рецензія: *Μαλαχίας ἑρμηνεύεται ἄγγελος. Οὗτος μετὰ τὴν ἐπιστροφὴν, τίκτεται ἐν Σοφιρᾷ ἐκ γένους Λευί, καὶ ἔτι πάνυ νέος ὢν καλὸν βίον ἔσχε· καὶ ἐπειδὴ πᾶς ὁ λαὸς ἐτίμα αὐτὸν ὡς ἄμεμπτον καὶ πραὺν, ἐκάλεσε Μαλαχίαν αὐτὸν, ὅ ἐστιν ἄγγελος· ἦν γὰρ καὶ τῷ εἴδει εὐπρεπής· ἀλλὰ καὶ ὃς (ὅσα) αὐτὸς εἶπεν ἐν προφητείᾳ, αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ἄγγελος ὀρθεὶς Θεοῦ, ἐπεδεύτεροι (ἐπεδευτέρου* или *ἐπεδευτέρωσεν?) τοὺς λόγους αὐτοῦ· τὸν δὲ ἄγγελον οὐδεὶς ἀνάξιος ἐθεώρει, ἀλλ᾽ ἤτοι ῥωνὴν αὐτοῦ ἤκουε μόνον· οἱ δὲ ἄξιοι καὶ τὸ εἶδος αὐτοῦ ἐθεώρουν· ὡς ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀναρχίας· ὡς γέγραπται ἐν Σχωθετὶμ Ἐφὰρ Φωτεὶμ,* [2]) *τουτέστιν ἐν βίβλῳ Κριτῶν· καὶ ἔτι νέος ὢν προσέτεθη πρὸς τοὺς πατέρας αὐτοῦ, ἐν βίῳ ἀγαθῷ, καὶ ἐτάφη μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ* [3]).

Латинская версія Исидора Сев.: „Malachias post egressionem populi, in Sophia est genitus; vir justus et aspectu decorus, quem Judaei Malachiam, id est angelum Domini ideo asserunt vocitatum, quia quaecunque praedicebat, confestim, angelo de coelis veniente confirmabantur. Hic autem admodum juvenis moritur, atque in agro proprio sepelitur" [4]).

Несомнѣнно знакомъ былъ съ этими преданіями и св. Ефремъ Сиринъ, хотя, можетъ быть, и не во всѣхъ подробностяхъ: „Пророкъ Малахія происходилъ изъ колѣна Завулонова, и благочестивою жизнію своею приводилъ въ удивленіе народъ, который, видя, что онъ, по жизни своей, подобенъ Ангелу Божію, назвалъ его Ангеломъ" [5]).

Всѣ эти сказанія изъ греческой литературы перешли и въ наши русскіе прологи и житія святыхъ [6]).

---

[1]) Ср Суд. 2, 1—5.

[2]) Вѣроятно, вм. *Σεφὰρ Σωφτεὶμ*=ספר שפטים.

[3]) *Hesychius*, 1369 A.

[4]) *Isidorus*, col. 145 C.

[5]) *Ефр.*, стр. 236

[6]) Вотъ что читается, напр., въ одномъ рукописномъ прологѣ 15-го вѣка: „Малахіи пророкъ по возвращеніи люди от вавилона родися въ странѣ іюдѣистѣи бѣ ж от колѣна левгіина. оун же сы тѣлом стяжа житіе богоугодно и добродѣтелно. и сего ради нарицаем бяше отъ іюдѣи агглъ. бѣ ж лицем бѣлъ и лѣпъ елико ж пророчествоваше и глше. абие же агглъ извѣщалъ есть. и творяще истинну глше бо агглъ с ним. и гласа аггльскаго не слышали мнози. егда бо бесѣдоваше агглъ ко пророку едини достоинии слышаху. грѣшнипы ж не видѣше его ни гласа слышаша. и тогда се пророчьствоваше во дни безначалия. рекше преж да иж не създана быс цркви стая стыхъ. якоже писано есть в книгах судных. много ж пророчествовав оумре, и погребен быс со оцы своими на селѣ бѣ ж якож рекоша благолѣпен и кругло имѣя лице и плоску браду." [Послѣднее замѣчаніе — изъ иконописнаго подлинника (Рукопись библіотеки Невоструева № 17. Прологъ 15 вѣка. Листъ 312 об—313). Въ *„Книгѣ житій святыхъ"* св Димитрія Ростовскаго подъ 3 днемъ Января, когда наша Церковь совершаетъ память св. пророка Малахіи, находимъ слѣдующія біографическія свѣдѣнія о немъ: „Святый пророкъ Малахіа, по возвращеніи плѣна отъ Вавилона, родися въ Софѣхъ, отъ племени Завулоня, той отъ юности чистое и непорочное стяжа житіе. Пророчествова-же о пришествіи

По мнѣнію Гамакера, сказаніе объ ангелѣ, являвшемся при произнесеніи Малахіей своихъ пророчествъ, есть не болѣе, какъ только своеобразный комментарій къ Мал. 1, 1 и 3, 1: читая въ 1, 1 ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ и въ 3, 1 о посланіи Богомъ ангела, авторы сказанія и могли придти къ гипотезѣ объ ангелѣ, повторявшемъ пророчества Малахіи Ссылка на книгу Судей имѣетъ въ виду мѣсто Суд. 2, 1 и слѣд. [1]) Мѣстомъ рожденія Малахіи, обозначаемымъ именами—Σοφὰ. Σωχὰ, Τοφὰ, Σοφιρὰ, Supha, Sophia, — можетъ быть одинъ изъ слѣдующихъ городовъ: или Сепфорисъ (צִפּוֹרִי, греч. Σέπφωρις) городъ Галилейскій, [2]) или Шафиръ (שָׁפִיר), упоминаемый въ Мих 1, 11, или Сохо (שׂוֹכֹה или שׂוֹכוֹ), упоминаемый въ Нав 15, 48 (нагорный) или Нав. 15, 35; 1 Ц. 17, 1; 2 П 28, 18 (на низменности) [3])

На основаніи самой книги пророка Малахіи, нѣкоторые предполагаютъ, что онъ былъ самъ священникомъ Это будто-бы видно изъ обнаруженнаго имъ особеннаго интереса къ священническому сословію. (Ср. 1, 6 и слѣд.; 2, 1 и слѣд.; 3, 3 и слѣд.) [4]) Не трудно однако видѣть, что подобнаго рода выводы—крайне проблематичны и серьезнаго вниманія не заслуживаютъ. Надо, впрочемъ сказать, что большинство солидныхъ ученыхъ, даже высказывающихъ ихъ, и сами имъ большого значенія не придаютъ, а намѣчаютъ ихъ какъ-бы мимоходомъ. Мы, съ своей стороны, совершенно отказываемся отъ всякихъ попытокъ подобнаго рода. Позволимъ себѣ только, для иллюстраціи всей ихъ безплодности, остановиться на одномъ примѣрѣ крайняго увлеченія такими гипотезами. На отрицательныхъ примѣрахъ лучше всего видны недостатки самаго предпріятія

Такой примѣръ даетъ намъ г. Грецовъ,—писатель, вообще не отличающійся критической осторожностью и разборчивостью. „Во-первыхъ, говоритъ Грецовъ, обращаясь къ языку книги, чисто еврейскому, безъ всякихъ примѣсей халдеизма, проникшаго въ классы народа вслѣдствіе непосредственныхъ его сношеній съ своими поработителями, мы можемъ предполагать, что пророкъ происходилъ изъ фамилии, строго державшейся преданій старины и видѣвшей въ этомъ спасеніе своей національности. Во-вторыхъ, на основаніи

Господни и о страшномъ судѣ, и о премѣненіи устава и закона Моисеова на лучшій, и о новой жертвѣ. Имя-же ему то Малахіа, еже сказуется ангелъ, наречено бысть отъ всего народа, ово яко лицемъ бѣ благолѣпенъ зѣло аки ангелъ, ово-же яко ангельскую храняше чистоту и святыню, и со ангелы дружество имѣ: многажды бо собесѣдоваше ангелу, тайны Божія ему открывающу, и сказанію будущихъ поучающу, еже достойніи извѣстно увѣдаша, гласъ ангельскій слышавше, но самаго ангела видѣти не возмогше: Малахіа-же святый лицемъ къ лицу со ангеломъ глаголаше, якоже кто глаголетъ съ другомъ своимъ. Бѣ-же сей святый пророкъ послѣдн всѣхъ пророковъ, не воста бо по немъ инъ во Израили. Умре-же юнъ сый лѣты, и погребенъ бысть со отцы на селѣ своемъ“ („Книга житій святыхъ“. Москва. 4 тисн. 1767 г Январь, день 3)

[1]) *Hamaker*, 214.

[2]) Въ Библіи не встрѣчается. Упоминается у Іосифа Флавія *Солярскій*, Ш. 528.

[3]) *Hamaker*, 215

[4]) *Köhler*, S 9 *Ewald* S. 215 *Грецовъ*, стр 9—10.

того-же языка, его чистоты, въ связи съ предположеніемъ, основаннымъ на показаніи кн. Судей (12, 6) и Марка (14, 70), что порча языка могла и должна была начаться среди колѣнъ, населявшихъ сѣверъ Палестины,—такъ-какъ эти колѣна, находясь въ сосѣдствѣ съ странами, гдѣ говорили арамейскимъ нарѣчіемъ, еще ранѣе плѣна привнесли въ свою рѣчь арамейскія и халдейскія слова и обороты и тѣмъ легче во время плѣна могли позабыть свой родной языкъ.—приходимъ къ тому заключенію, что пророкъ происходилъ изъ какого-либо колѣна, населявшаго югъ Палестины—Іудина или Веніаминова, или даже изъ какого-либо южнаго семейства колѣна Левіина, разбросаннаго по всей Палестинѣ. Въ-третьихъ, особенная любовь пророка къ колѣну Левіину, выражающаяся въ похвалахъ лучшимъ представителямъ этого колѣна (2, 6), даетъ намъ возможность предполагать, что между пророкомъ и этимъ колѣномъ, помимо уваженія къ дѣйствительнымъ заслугамъ лучшихъ представителей его, была еще и иная связь — родственная. Пророкъ какъ-бы и самъ гордится, конечно достойно, заслугами своихъ предковъ и старается внушить такую-же гордость своимъ одноколѣннымъ современнымъ священникамъ, чтобы вызвать ихъ этимъ къ подражанію своимъ родоначальникамъ, а это въ свою очередь даетъ намъ возможность еще ближе опредѣлить происхожденіе пророка, что онъ принадлежалъ именно къ колѣну Левіину. Въ четвертыхъ, обличая священниковъ, какъ пророкъ, пророкъ Малахія всюду противопоставляетъ себя священникамъ, говоря о нихъ во второмъ лицѣ: *вы священники*, *васъ священниковъ*, *къ вамъ*, *священники* и пр. Но въ 1, 9 совершенно невольно, какъ-бы по привычкѣ, говоритъ отъ себя уже не какъ отъ лица пророка, но какъ отъ лица священника: „„и теперь молитесь Богу, *помилуетъ-ли Онъ насъ*,““ иными словами: мы, священники, можемъ-ли надѣяться на то, что наши молитвы, наши жертвы будутъ приняты Богомъ? Говорить такъ могъ только священникъ, потомокъ Левія. Такимъ образомъ, указанныя слова пророка, вырвавшіяся у него какъ-бы невольно, не только подтверждаютъ сдѣланное нами выше предположеніе о принадлежности пророка къ колѣну Левіину, но еще и даютъ поводъ къ новому предположенію, что пророкъ и самъ былъ священникомъ. Въ-пятыхъ, можно утверждать, что пророкъ получилъ прекрасное, по своему времени, воспитаніе и не только домашнее, отразившееся на той высотѣ его нравственнаго развитія, по которой онъ признанъ былъ достойнымъ носителемъ Божественнаго слова, но и школьное, что весьма ясно отразилось на формѣ рѣчи пророка“ [1]).

Первыя два изъ приводимыхъ г. Грецовымъ соображеній, основанныя на чистотѣ еврейскаго языка въ книгѣ пророка Малахіи и подкрѣпляемыя крайне неточными и невѣрными данными изъ исторіи еврейскаго языка, не имѣютъ никакого серьезнаго значенія. Что пророкъ жилъ въ Іерусалимѣ или близъ него, это, и помимо такихъ ненужныхъ и шаткихъ соображеній, предполагается почти всѣмъ содержаніемъ его книги. Но это нисколько еще не рѣшаетъ вопроса о происхожденіи пророка, потому что въ Іерусалимѣ послѣ плѣна

[1]) *Грецовъ*, стр 9—10

жили и потомки другихъ колѣнъ, кромѣ Іудина, Веніаминова и Левіина (ср. 1 П. 9, 3). Третье соображеніе касательно особенной любви пророка къ колѣну Левіину и гордости своимъ происхожденіемъ изъ этого колѣна чрезвычайно насильственно и произвольно выводится изъ 1, 6; въ дѣйствительности этотъ стихъ не даетъ повода ни къ какимъ подобнымъ догадкамъ. Четвертое соображеніе г. Грецова имѣетъ нѣкоторую долю вѣроятности, но, во всякомъ случаѣ, не большую Въ первомъ лицѣ пророкъ говоритъ и въ 2, 10, начиная обличительную рѣчь противъ женитьбы на язычницахъ и развода. Оставаясь послѣдовательнымъ, г. Грецовъ долженъ-бы былъ свои догадки о личности пророка Малахіи пополнить еще одной чертой,—что онъ самъ былъ женатъ на язычницѣ и развелся съ своей еврейской женой. Но онъ этого не дѣлаетъ—и, конечно, совершенно справедливо, потому что всѣ эти „мы“ и „насъ“ пророкъ просто употребляетъ отъ лица всего своего народа Израиля. Наконецъ, послѣднее, пятое соображеніе—относительно прекраснаго воспитанія—представляетъ собою одно изъ тѣхъ общихъ мѣстъ, которыя можно примѣнять ко всѣмъ „признаннымъ достойными носителями Божественнаго слова“, т. е. ко всѣмъ пророкамъ. Выводъ-же на счетъ школьнаго образованія, по нашему мнѣнію, очень произволенъ, хотя мы должны прибавить, что къ нему склоняются и нѣкоторые нѣмецкіе ученые [1]).

[1]) Напр., *Ewald*. S. 215 *Köhler*, S. 26.

Глава II.

ЭПОХА ПРОРОКА МАЛАХІИ И ВРЕМЯ ЕГО ПРОПОВѢДИ.

I Данныя (1, Общія данныя для характеристики времени и для установки terminus a quo и ad quem; начала точнаго опредѣленія времени —2, Состояніе іудейства по книгѣ Ездры —3, Состояніе іудейства по книгѣ Нееміи —4, Состояніе іудейства по книгѣ Малахіи) —II. Выводы (1, Отношеніе Малахіи къ Ездрѣ.—2, Отношеніе Малахіи къ Нееміи.—3, Время пророка Малахіи)

I. Данныя.

1) Общія данныя для характеристики времени и для установки terminus a quo и ad quem; начала точнаго опредѣленія времени пророка Малахіи. Обращаясь къ времени дѣятельности пророка Малахіи, надо сказать, что въ общемъ это время опредѣляется довольно легко. Несомнѣнно, прежде всего, что дѣятельность пророка Малахіи принадлежитъ къ послѣ-плѣнному времени или, точнѣе, къ времени персидскаго владычества (536—332 г. до Р. Хр.) [1]).

---

[1]) Мы беремъ за начало этого періода не годъ завоеванія Вавилона, — 539 или 538 годъ до Р. Хр (Vgl *Stade*, Gesch 93 Anm.;—*Justi* 39; — *Riehm*, II, 1810: — *Smith*, chron table № II и др),—а годъ изданія знаменитаго указа Кира объ освобожденіи іудеевъ и построеніи храма въ Іерусалимѣ, т е. 537 или 536 г. до Р. Хр. (ibid. vgl. *Kuenen*, Die Chronologie, 212), потому что собственно этотъ указъ и образуетъ собою начальный пунктъ послѣплѣнной іудейской исторіи; съ него начинаются и сообщенія одного изъ историковъ этого періода—Ездры Замѣтимъ кстати, что хронологія послѣплѣнной іудейской исторіи нерѣдко перестраивается весьма разнообразными способами: напр., отрицается подлинность указа Кира, допускается, что Зоровавель и первосвященникъ Іисусъ дѣйствовали при Даріѣ Гистаспѣ, а дѣятельность Ездры и Нееміи падаетъ на время Артаксеркса II Мнемона (404—359); иные дѣлаютъ Зоровавеля современникомъ Дарія II Нота (424—404); нѣкоторые идутъ еще дальше и ставятъ вопросъ, не слѣдуетъ-ли относить Ездру къ правленію Артаксеркса III Оха (359—338) (объ этомъ см у *Kuenen*'а a a O. S. 213 ff.). Поводъ къ этимъ разнороднымъ воззрѣніямъ даетъ, между прочимъ, одноименность персидскихъ царей (Ibid 214). Мы, собственно говоря, не имѣемъ надобности входить въ обсужденіе всѣхъ этихъ разномнѣній, потому что вопросъ о времени дѣятельности Малахіи,

Это доказывается упоминаемымъ въ 8 ст 1 гл. названіемъ областеначальника פַּחַת, указывающимъ съ несомнѣнностью на персидское время. „Когда приводите (въ жертву) слѣпое,—читаемъ мы въ этомъ стихѣ,—развѣ это не худо? и когда приводите хромое и больное, развѣ это не худо? *Поднеси-ка это твоему областному правителю* (הַקְרִיבֵהוּ נָא לְפַחֶתֶךָ): будетъ-ли онъ къ тебѣ благосклоненъ и милостиво-ли приметъ тебя?“ Что дѣятельность пророка и проповѣдь его имѣли мѣсто въ Іерусалимѣ,—это очевидно изъ многихъ мѣстъ его книги, напр.: 1, 7. 10—14; 2. 11; 3, 1. 4. 10; но что это—не Іерусалимъ временъ царей іудейскихъ, видно изъ того, что въ приведенномъ 8 ст. 1 гл. пророкъ не сказалъ. „поднеси-ка это *царю* твоему (לְמֶלֶךְ)“, — какъ сказать было-бы совершенно естественно и болѣе годилось-бы для выраженія мысли пророка, если-бы только въ его время іудеи управлялись своими царями. Слово פַּחַת чуждо собственно еврейскому языку и обязано своимъ появленіемъ въ памятникахъ Ветхаго завѣта халдейскому и персидскому владычеству, а въ рѣдкихъ случаяхъ употребленія своего въ древнѣйшихъ памятникахъ, оно встрѣчается или прямо какъ иноземное названіе, или-же обусловлено иноземнымъ вліяніемъ. Оно обозначаетъ областеначальника, или,—какъ обыкновенно передаютъ нѣмецкіе ученые,—„штатгальтера“, а равно и военачальника [1])—у ассирійцевъ (Иса. 36, 9; 4 Цар. 18, 24), халдеевъ (Іез. 23, 6. 12. 23; Іер. 51, 23) и, главнымъ образомъ, персовъ (Есѳ. 8, 9; 9, 3). Однажды, впрочемъ, оно употреблено и въ отношеніи къ сирійскихъ областеначальникамъ (3 Цар. 20, 24). Въ примѣненіи къ Іудеѣ פַּחַת употребляется, какъ названіе персидскихъ штатгальтеровъ Іудеи (Аг. 1, 1. 14; 2. 2. 21; Ездр. 5, 14; Неем. 5, 14. 18) Дважды только,—въ параллельныхъ извѣстіяхъ 3 Цар. 10, 15 и 2 Пар. 9, 14,—оно обозначаетъ Соломоновыхъ областеначальниковъ; но, по всей вѣроятности, въ этомъ случаѣ оно является заимствованнымъ иностраннымъ названіемъ [2]).

какъ увидимъ, есть, въ сущности, вопросъ объ отношеніи ея къ дѣятельности Ездры и Нееміи; а пониманіе этого отношенія почти не мѣняется отъ того, передвинемъ-ли мы послѣднихъ лѣтъ на 100 позднѣе, или оставимъ на традиціонномъ мѣстѣ. Но,—въ интересахъ если не своего ближайшаго вопроса, то вообще библейско-историческихъ знаній,—мы считаемъ умѣстнымъ сказать, что, по нашему мнѣнію, упомянутое изслѣдованіе Куенена вполнѣ убѣдительно раскрываетъ тезисъ, что „Ездра и Неемія непоколебимо твердо стоятъ въ срединѣ 5-го вѣка до Р. Х“ (S. 250). Это даетъ намъ основаніе пользоваться обыкновенно принимаемой хронологіей уже не по индифферентности для насъ этого вопроса, а съ извѣстной долей и собственнаго убѣжденія. Основныя данныя этой хронологіи суть слѣдующія. 537 или 536 г.—указъ Кира и начало храмостроенія; 520 г.—возобновленіе храмостроенія; 516 г.—окончаніе его; 458 г.—прибытіе въ Іерусалимъ Ездры; 445—433 гг. — время перваго областеначальничества Нееміи; 532 г.—конецъ персидскаго владычества.

[1]) Вѣроятно,—потому, что начальникъ извѣстной провинціи былъ въ то-же время и командующимъ ея войскъ.

[2]) Что касается собственно филологіи слова פַּחַת, то обыкновенно даютъ слѣдующее объясненіе, принадлежащее Шпигелю и приводимое Кёлеромъ въ его книгѣ о Малахіи: слово פַּחַת происходитъ отъ *pâvan* (отъ корня *pâ=защищать, охранять*, vgl. *F. Justi*, Handbuch der Zendsprache S 187), которое въ санскритѣ и древнеперсид-

Terminus, a quo при опредѣленіи времени нашего пророка даютъ встрѣчающіяся въ его книгѣ упоминанія о разныхъ подробностяхъ богослужебнаго ритуала и о храмѣ (1, 7. 8. 10. 12 — 14; 2, 3; особ. 3, 1 — יָבִיא אֶל־הֵיכָלוֹ; 3, 10). Очевидно, храмъ уже довольно долгое время былъ выстроенъ, и отправленіе богослуженія при немъ было въ полномъ ходу. Постройка храма окончилась въ 6-ой годъ Дарія Гистаспа (Ездр. 6, 15), т. е. *въ 516 г. до Р. Хр.* Пророкъ Малахія, такимъ образомъ, по времени оказывается позднѣе двухъ другихъ послѣ-плѣнныхъ пророковъ, Аггея и Захаріи, ободрявшихъ іудеевъ при самомъ построеніи храма (Езд. 5, 1; 6, 14) [1]. Какъ послѣдній пророкъ Ветхаго Завѣта, Малахія называется у раввиновъ „печатью пророковъ"—חוֹתָם הַנְּבִיאִים [2]).

Есть попытка установить terminus, a quo на основаніи Мал. 1, 2 — 5, гдѣ говорится объ опустошеніи Идумеи: Бунзенъ относитъ это упоминаніе къ опустошенію Идумеи Амиртеемъ, основателемъ 28 египетской династіи, въ 403 году; Идумеяне были тогда союзниками персовъ, владычество которыхъ задумалъ свергнуть Амиртей, и, такимъ образомъ, подверглись мщенію египетскаго царя [3]). Но этотъ terminus,—403 г, — далеко не принадлежитъ къ безспорнымъ: жертвою военныхъ нашествій Идумея могла быть и бывала не разъ какъ прежде, такъ и послѣ этого времени.

Что касается до *terminus, ad quem*, то онъ опредѣляется, прежде всего, уже приведеннымъ свидѣтельствомъ Сираха 49, 12 о „двѣнадцати пророкахъ". Съ точки зрѣнія критики, по признанію ученыхъ, разсматриваемое мѣсто Сираха „стоитъ абсолютно твердо" [4]). Если книга Сираха написана не позднѣе 180 года до Р. Хр. [5]), то собраніе книгъ малыхъ пророковъ въ одну

скомъ (ср. *Khsatrapâvan=Campanъ)* встрѣчается на концѣ сложныхъ словъ, а въ Авестѣ и самостоятельно, въ сокращенной формѣ *pavan*; отсюда могло образоваться *pagvan* (ср. въ евр. мн. ч. פַּחֲוָת Неем. 2, 7. 9), какъ образовалось *dregvat* изъ *drvat*, *hrôgva* изъ *gvôva*. поэтому פַּחַת собственно значитъ *хранитель власти, царства* (khsatra).—*Kohler*, SS. 48—49, Anm.

[1]) Такое общее опредѣленіе времени пророка Малахіи даютъ согласно всѣ ученые, изслѣдовавшіе вопросъ о происхожденіи его книги. Ср. *Nagelsbach*. S 753:—*Köhler*, S. 11—12;—*Ewald*, S 214;—*Bleek*, S 450;—*Kuenen*, p. 493; *Ружемонтъ*, стр. 249:—*Farrar*, p. 224;—*Hitzig*, S 413;—*Vatke*, S 711;—*Riehm*, S. 161;—*König*, S 377;—*Cornill*. S. 202;—*Orelli*, S. 211 и мн. др.

[2]) Ср. *Kohler*, S. 23;—*Reinke*, S. 32 и др.

[3]) *Riehm*, S 162

[4]) *Cornill*, S. 205: „Die fragliche Stelle steht kritisch absolut fest" Авторъ здѣсь ссылается на статью *Noldeke* въ ZaW. VIII, 156.—*Nowack*, 1: Нов тоже ссылается на Нёльд. Подлинность разсматриваемаго мѣста доказывается существованіемъ его и въ сирскомъ переводѣ, сдѣланномъ независимо отъ греческаго, и въ недавно открытомъ еврейскомъ отрывкѣ Сираха.

[5]) *Vatke*, S. 740. Время написанія книги Сираха опредѣляется или около 180 г., или же 290—280 гг до Р Хр.,—смотря по тому, разумѣть-ли подъ упоминаемыми въ прологѣ книги Птоломеемъ Евергетомъ и въ 50, 1 первосвященникомъ Симономъ Птоломея VII Евергета II и Симона II, или Птоломея III Евергета и Симона I Праведнаго.

книгу „δωδεκαπρόφητον“, или „תרי־סר“ должно было завершиться значительно раньше. Болѣе или менѣе вѣроятнымъ считается предположеніе, что собраніе это завершилось около 250 г. до Р. Хр. [1]). Этотъ terminus создаетъ слишкомъ большой періодъ времени, на протяженіи котораго мы должны отыскивать время для пророка Малахіи: 516 — 250 гг. до Р. Хр., — немного менѣе 300 лѣтъ! Но этотъ періодъ можно значительно сократить, взявъ за term. ad quem другой признакъ, именно, прекращеніе персидскаго владычества надъ евреями и начало македонскаго, *т. е. 332 г. до Р. Хр.*: — тогда получается промежутокъ въ 184 г. Можно-бы было еще болѣе сократить и этотъ промежутокъ, взявъ за terminus ad quem смерть Нееміи (едва-ли позднѣе 400 г.) [2]), потому что Неемія, повидимому, былъ послѣднимъ свѣтскимъ областеначальникомъ—פחה—евреевъ подъ персидскимъ владычествомъ, а послѣ него власть פחה была усвоена первосвященнику [3]); и такому воззрѣнію благопріятствовало-бы и преданіе іудейское, сохраненное Іосифомъ Флавіемъ въ его сочиненіи „Contra Apionem“, что священныя книги евреевъ, — въ томъ числѣ, слѣдовательно, и книга пророка Малахіи,—появились въ періодъ времени отъ Моисея до смерти Артаксеркса Лонгимана (ум. въ 424 г. до Р. Хр.) [4]). Но такъ-какъ объ управленіи Іудеей послѣ Нееміи можно только строить болѣе или менѣе вѣроятныя предположенія, а при предварительной установкѣ для дѣятельности пророка Малахіи хронологическихъ терминовъ a quo и ad quem необходимо ограничиваться лишь *безспорными данными*, въ рамкахъ которыхъ потомъ уже и можно развивать такія или иныя гипотезы,—то мы и не находимъ возможнымъ позднѣйшій предѣлъ времени нашего пророка полагать раньше 332 г. [5]).

Но къ какимъ-же годамъ на протяженіи времени отъ 516 г. до 332 г. слѣдуетъ пріурочить дѣятельность Малахіи? Историческими источниками для знакомства съ этимъ временемъ являются—вторая половина книги Ездры (глл. 7—10) и книга Нееміи. Описанное въ 7—10 гл. книги Ездры произошло въ 458—457 г. (Ездр. 7, 7: 10, 16—17). Значитъ, о времени съ 516 по 458 г., т. е. о періодѣ въ цѣлыхъ 58 лѣтъ, мы не имѣемъ никакихъ историческихъ извѣстій. Разсказъ книги Нееміи, служащей продолженіемъ повѣствованій книги Ездры, начинается съ 445 г. (Неем. 1, 1). Получается опять промежутокъ въ 12—13 лѣтъ, о событіяхъ которыхъ мы ровно ничего не знаемъ. Повѣствованія

---

[1]) *Cornill*, S 205 и табл. S. 316

[2]) Когда умеръ Неемія,—совершенно неизвѣстно Неемія былъ правителемъ Іудеи въ первый разъ 12 л., отъ 445 до 433 г Во второй-же разъ онъ возвратился въ Іерусалимъ по прошествіи нѣкотораго времени — לִקְצַ יָמִים (Неем 13, 6), — послѣ 433 года. Если онъ уже въ 445 г. былъ виночерпіемъ Артаксеркса и получилъ назначеніе областеначальникомъ въ Іудею, т. е имѣлъ, во всякомъ случаѣ, не менѣе 20—25 лѣтъ, то къ 400 г. ему должно было быть не менѣе 65 лѣтъ.

[3]) Такъ думаютъ, напр., *Schegg* (S. 674), *Reinke* (S 28) и др.

[4]) *v. Til*, p. 8.

[5]) Что-же касается term. ad quem, устанавливаемаго Іосифомъ Флавіемъ, то, не зная основаній этого его утвержденія, мы, разумѣется, не можемъ на него и положиться

Нееміи обнимаютъ 12 лѣтъ (445—433 гг.) и затѣмъ снова прерываются на неопредѣленное время—לִקֵּץ יָמִים (Неем. 13, 6), послѣ чего продолжаются бѣглымъ обзоромъ той борьбы съ нестроеніями въ религіозно-нравственной жизни Израиля, какую Нееміи пришлось вести по возвращеніи въ Іерусалимъ (Неем. 13, 7—31). При опредѣленіи времени появленія извѣстнаго литературнаго памятника обыкновенно руководятся отношеніемъ между его содержаніемъ и событіями и явленіями той эпохи, къ которой онъ принадлежитъ. Слѣдовательно, и дѣятельность пророка Малахіи, выраженіемъ которой служитъ его книга, мы должны разсмотрѣть *въ ея отношеніи къ дѣятельности Ездры и Нееміи*, описанной въ источникахъ для исторіи этого періода, и уже на основаніи этого можно рѣшить, когда скорѣе всего могъ появиться такой литературный памятникъ. При этомъ, вообще говоря, возможно, что по содержанію между книгою пророка Малахіи, съ одной стороны, и книгами Ездры и Нееміи, съ другой, не окажется никакого отношенія; — въ такомъ случаѣ мы должны оставить всякую попытку болѣе точно опредѣлить время дѣятельности нашего пророка и ограничиться лишь доселѣ установленными общими хронологическими рамками—между 516 и 332 годами. Въ случаѣ-же, если отношеніе между ними окажется,—что̀, какъ увидимъ ниже. и есть на самомъ дѣлѣ,—то оно можетъ быть троякаго рода: или а) состояніе общества, изображаемое въ книгѣ пророка Малахіи и предполагаемое ею, окажется *тожественнымъ* и, слѣдовательно, *одновременнымъ* съ тѣмъ состояніемъ, какое изображается въ одномъ изъ трехъ отрывковъ, описывающихъ событія—за 458 г., 445—433 гг. и за время отъ „לִקֵּץ יָמִים“ (Неем. 13, 6);—или б) оно будетъ предполагаться каждымъ изъ названныхъ отрывковъ, какъ свое естественное *историческое prius;*—или-же в) оно, наоборотъ, будетъ рисоваться намъ, какъ *послѣдствіе* дѣятельности Ездры или перваго штатгальтерства Нееміи или, наконецъ, его второго штатгальтерства. Отсюда возникаетъ возможность пріурочивать дѣятельность Малахіи и происхожденіе его книги—

1) ко времени до 458 года;
2) къ 458 году;
3) ко времени отъ 458 до 445 года;
4) къ 445—433 годамъ;
5) ко времени отъ 433 г. до второго штатгальтерства Нееміи;
6) къ періоду его второго штатгальтерства и
7) ко времени послѣ Нееміи [1])

[1]) Говоря объ источникахъ для знакомства съ временемъ персидскаго владычества надъ іудеями, мы не упомянули о книгѣ Есѳирь, содержаніе которой относится ко времени персидскаго царя Ксеркса (485—465 г.), потому что изображаемыя въ этой книгѣ событія происходили въ Вавилонѣ и не имѣли отношенія къ Іудеѣ и Іерусалиму. Но несомнѣнно, это совпаденіе по времени между книгою пророка Малахіи и событіями книги Есѳирь дало возможность нѣкоторымъ раввинамъ высказать уже упоминавшееся нами раньше мнѣніе, что пророкъ Малахія есть одна и та-же личность съ Мардохеемъ. Малахіей-же онъ названъ будто-бы потому, что былъ вторымъ послѣ царя (Есѳ. 10, 3)

Каждая изъ этихъ семи возможностей и находитъ своихъ защитниковъ среди ученыхъ изслѣдователей книги пророка Малахіи Такъ ко времени, ранѣйшему Ездры, дѣятельность пророка относятъ *Блекъ*, *Штаде*, *Римъ*, *Кёнигъ*, *Корнилъ*, *Новакъ*, *Каучъ* и нѣкоторые другіе [1]). Ко времени Ездры относятъ ее, конечно, всѣ отожествляющіе нашего пророка съ Ездрой, при чемъ, разумѣется, частнѣе это время уже опредѣляется событіями изъ дѣятельности Нееміи. Здѣсь должны быть названы бл. *Іеронимъ* и нѣкоторые другіе писатели древняго и новаго времени, — изъ бывшихъ у насъ подъ руками *Ружемонтъ*; [2]) затѣмъ ко времени Ездры,—до прибытія Нееміи. — относитъ книгу пророка Малахіи также *Мейеръ* [3]) и нѣкоторые другіе. [4]) Нѣкоторые дѣятельность Малахіи полагаютъ вообще одновременной съ дѣятельностью Ездры и Нееміи; здѣсь можно назвать *Ватке*, *Пресселя*, *Смита* и нѣк. друг. [5]). При этомъ нѣкоторые указываютъ время перваго пребыванія Нееміи въ Іерусалимѣ т. е. 445—433 гг., — напр., *Шеггъ*. [6]) Многіе, —какъ, напр., *Негельсбахъ*, *Келеръ*, *Гитцигъ*, *Орелли*, *Дрейверъ* [7]), — считаютъ наиболѣе вѣроятнымъ временемъ дѣятельности Малахіи время отсутствія Нееміи изъ Іерусалима, т. е. послѣ 433 г. Многіе также, — напр., *Кейль*, *Куненъ*, *Смирновъ*, *Витринга* и др.,—[8]) указываютъ это время во второе пребываніе Нееміи въ Іерусалимѣ, т. е. послѣ יָמִים קָץ, слѣдовавшихъ за 433 годомъ. Затѣмъ, вскорѣ послѣ дѣятельности Нееміи указываютъ время нашего пророка *Рейнке*, *Эвальдъ*, *Грецовъ* и нѣкоторые другіе. [9]) Сюда-же надо отнести и Вельгаузена, который въ Мал. 2, 10 — 16 видитъ признаки послѣ-Нееміанскаго происхожденія книги. [10]) Впрочемъ, въ другомъ мѣстѣ самъ Вельгаузенъ отказывается отъ положительнаго мнѣнія о происхожденіи книги: „проповѣдь Малахіи, говоритъ онъ, одинаково хорошо можетъ быть прелюдіей (Vorspiel) мѣропріятій Ездры и Нееміи, ихъ аккомпанементомъ и заключительнымъ аккордомъ (Nachklang)“ [11]). Есть, наконецъ, сторонники и

---

[1]) *Bleek*, 3 Aufl, S 567· 4 Aufl. S 451 *Stade*, S 133 Anm *Reihm* S. 162. *Konig*, S. 377 *Cornill*, S. 203 *Nowack*, 392 *Kautzsch*. 94. Кромѣ того еще—*Мауреръ* (ссылка на него у *Kuenen*'а, p 404, ann. 2); *Рейссъ* (ссылка у *Konig*'а, S. 377), *Гуецій*, *Герцфельдъ* (ссылки на нихъ у *Kohler*'а, S 12)

[2]) *Hieronymus*, l c col 1541 *Элласъ бенъ Ашеръ*, *Кальвинъ*, *Озіандеръ*, *Рибера*, *Венема*, *Умбрейтъ* (ссылки на нихъ у *Köhler*'а, S 3) *Ружемонтъ*, стр. 249

[3]) *Kohler*, S. 12

[4]) Напр, *Эвальдъ* въ своей „Исторіи“ (цит ibid)

[5]) *Vatke*, S 711. *Pressel*, 376. *Smith*, 337—338

[6]) *Kohler*, a. a O

[7]) *Nagelsbach*, S. 754. *Kohler*, S. 22 *Hitzig*, SS. 414—415. *Orelli*, S 212 *Driver*, 383.

[8]) *Keil*. SS. 682—683. Впрочемъ, Кейль допускаетъ возможность дѣятельности Малахіи и въ отсутствіе Нееми. *Kuenen*, p 494. *Смирновъ*, стр. 5 — 6. *Vitringa*. pp 313—314 О другихъ представителяхъ этого взгляда см у *Köhler*'а, a. a. O и у *Kuenen*'а, p 494

[9]) *Reinke*, SS 31—32 *Ewald*, 215 *Грецовъ*, стр. 15. Еще напр. *Гербстъ*, *Ганебергъ* (Цит. у *Reinke*, S. 32 и у *Köhler*'а, S. 12).

[10]) *Wellhausen*, S 202.

[11]) ibid S. 200

еще болѣе поздняго времени,—напр, упомянутый уже нами ранѣе *Бунзенъ*, считающій за terminus, a quo книги пророка Малахіи 403 годъ, затѣмъ *Скалигеръ*, *Капеллусъ* и *Гюртлеръ*, полагающіе время жизни пророка при Александрѣ Македонскомъ. [1])

Чтобы сдѣлать вполнѣ сознательный выборъ между этими многочисленными историческими возможностями, мы, какъ сказали раньше, должны сравнить предполагаемую книгой пророка Малахіи историческую обстановку и переспективу съ данными историческихъ источниковъ для этой эпохи, т. е. книгъ Ездры и Нееміи. При этомъ мы будемъ имѣть поводы оцѣнить и аргументацію сторонниковъ различныхъ мнѣній о происхожденіи книги нашего пророка. [2]) Такимъ образомъ, болѣе точное опредѣленіе времени пророка Малахіи не можетъ быть выполнено на основаніи общеисторическихъ данныхъ, а требуетъ болѣе близкаго ознакомленія съ характеромъ его эпохи.

Но въ отношеніи къ Нееміи книга нашего пророка даетъ одинъ признакъ, который, по снесенію съ данными книги Нееміи, позволяетъ намъ нѣсколько сократить выборъ между указанными возможностями для времени дѣятельности Малахіи. Мы имѣемъ въ виду приведенное уже нами мѣсто 1, 8, характеризующее отношеніе къ народу персидскихъ областеначальниковъ (פַּחַת) въ Іудеѣ. „Когда приводите слѣпое,—говоритъ здѣсь пророкъ,—развѣ это не худо? и когда приводите хромое и больное, развѣ не худо это? Поднеси-ка это твоему областеначальнику,—будетъ-ли онъ къ тебѣ благосклоненъ и милостиво-ли приметъ тебя?“ Рѣчь идетъ здѣсь о подаркахъ и приношеніяхъ, дѣлавшихся областеначальнику, а также и о натуральныхъ повинностяхъ, какими обязано было ему управляемое населеніе, — что входило въ понятіе „хлѣба областеначальническаго (לֶחֶם הַפַּחַת)“ (Неем. 5, 14). По смыслу пророческой рѣчи, современный Малахіи областеначальникъ строго охранялъ эту,—законную или незаконную,—прерогативу своего положенія. Между тѣмъ Неемія прямо говоритъ о себѣ: „Съ того дня, какъ опредѣлилъ онъ (царь) быть мнѣ областеначальникомъ ихъ въ землѣ Іудейской, отъ двадцатаго года до тридцать второго года Артаксеркса царя, въ продолженіе двѣнадцати лѣтъ, *я и братья мои не ѣли хлѣба областеначальническаго*. А областеначальники *прежніе*, которые были прежде меня, *отягощали народъ* и брали у нихъ хлѣба и вина, кромѣ сорока сиклей серебра; даже и слуги ихъ господствовали надъ народомъ. Я-же не дѣлалъ такъ, по страху Божію... *За столомъ моимъ бывало по пятидесяти человѣкъ* Іудеевъ и начальствующихъ, а также и приходившіе къ намъ изъ народовъ, которые вокругъ насъ.

---

[1]) Цит. у Reinke (S 31)

[2]) Выдѣлять разборъ этихъ мнѣній въ особый отдѣлъ своего изслѣдованія и дѣлать каждое изъ нихъ предметомъ нарочитаго критическаго разсмотрѣнія мы считаемъ излишнимъ, потому что намъ при этомъ пришлось-бы многократно повторяться, а раскрывая положительное свое воззрѣніе, все равно надо бы было разсматривать эпоху Ездры и Нееміи, какъ историческую арену дѣятельности Малахіи

И вотъ что было приготовляемо на одинъ день: одинъ быкъ, шесть отборныхъ овецъ и птицы приготовлялись у меня; и въ десять дней издерживалось множество всякаго вина. *И при всемъ томъ, хлѣба областеначальническаго я не требовалъ*, такъ-какъ тяжела была работа этого народа. Помяни, Боже мой, во благо мнѣ все, что я сдѣлалъ для этого народа" (Неем 5, 14—19). Очевидно, что современнымъ Малахіи областеначальникомъ не могъ быть Неемія. Этотъ выводъ принимаютъ большинство изслѣдователей книги пророка Малахіи. [1])

Впрочемъ, нѣкоторые этотъ выводъ оспариваютъ, придавая болѣе вѣса основаніямъ, говорящимъ, по ихъ мнѣнію, въ пользу современности Малахіи и Нееміи. [2]) Такъ, Ружемонтъ, находя сходство въ характерѣ дѣятельности Нееміи и пророка Малахіи, находитъ, помимо того, въ нѣкоторыхъ историческихъ аналогіяхъ основаніе, чтобы признать ихъ современниками. „Пророкъ, говоритъ онъ, совершалъ свое служеніе въ то время, когда Неемія возвратился во второй разъ въ Іерусалимъ. Политическій глава подавлялъ внѣшними средствами, а посланникъ Божій живымъ словомъ одни и тѣ-же безпорядки: браки съ языческими женщинами и небрежность въ уплатѣ десятины (ср. Неем. 13, 23 — 31; 10 — 12). Такъ царю Езекіи помогалъ въ его преобразованіи пророкъ Исаія, а Іосіи—Іеремія". [3]) Вопроса о томъ, какъ согласить, при допущеніи такого сотрудничества, Мал. 1, 8 и Неем. 5, 14—19, онъ совсѣмъ не касается. Пьюзей тоже утверждаетъ, что Малахія былъ сотрудникомъ Нееміи во время его вторичнаго пребыванія въ Іудеѣ,—подобно тому, какъ Аггей и Захарія при Зоровавелѣ, Исаія при Езекіи и Іереміи при Іосіи, но онъ считается съ указаннымъ возраженіемъ и находитъ его несостоятельнымъ по слѣдующимъ основаніямъ: 1) у Малахіи идетъ рѣчь о свободномъ приношеніи, а не о налогѣ; 2) Неемія говоритъ, что онъ *не требовалъ* такихъ приношеній, а не говоритъ, что онъ ихъ не принималъ; 3) не извѣстно, былъ-ли онъ уже въ это время областеначальникомъ; 4) не видно основаній, почему-бы онъ не сталъ принимать, при улучшившемся положеніи народа, того, чего „не требовалъ, такъ-какъ тяжела была работа этого народа". Подарки были, какъ и теперь, обычнымъ актомъ любезности на востокѣ[4]). Точно также Кейль, тоже признающій одновременную дѣятельность Малахіи съ Нееміей и ссылающійся на тѣ-же историческіе примѣры Аггея съ Захаріей, Исаіи и Іереміи, утверждаетъ, что 1, 8 не предполагаетъ необходимо штатгальтера - иноземца, не-іудея, а можетъ относиться и къ Нееміи, потому что пророкъ говоритъ о добровольныхъ подаркахъ, между тѣмъ какъ

---

[1]) *Köhler*, S 22 *Грецовъ*, стр. 14—15. *Nägelsbach*, S 754.—*Hitzig* S 413, № 1 am Ende—*Bleek*, SS 450—451—*Riehm*, SS. 161—162.—*Cornill* S 203, № 2 a E.—*König*, S. 377.—*Orelli* S 212.—*Wellhausen*, S 197.

[2]) При этомъ большею частію ссылаются на отмѣченный еще Генгстенбергомъ однообразно повторяющійся фактъ сотрудничества пророковъ съ свѣтскими правителями: Исаіи съ Езекіей, Іереміи съ Іосіей, Аггея и Захаріи—съ Зоровавелемъ.

[3]) *Ружемонтъ*, стр. 249

[4]) *Pusey*, pp 594—595

Неемія говоритъ лишь, что онъ не требовалъ отъ народа себѣ содержанія областеначальническаго и не обременялъ его податями. [1])—Куененъ, раздѣляющій также мнѣніе о современности Малахіи и Нееміи, считаетъ возраженіе противъ этого, основанное на 1, 8, несостоятельнымъ — потому, что „вопросъ — не въ томъ, что̀ Неемія получалъ или нѣтъ, а въ томъ, что̀ можно было ему подносить, какъ правителю". — „Во всякомъ случаѣ, говоритъ онъ, Неемія не могъ-бы хвалиться тѣмъ, что ничего не получалъ, если-бы сборы въ пользу правителя были обязательны. Не слѣдуетъ также забывать, что Неем. 5, 14 относится къ первому пребыванію Нееміи въ Іудеѣ". [2])

Всѣ эти возраженія противъ вывода, дѣлаемаго изъ снесенія Мал. 1, 8 съ Неем. 5, 14, намъ не представляются убѣдительными. Прежде всего, нѣтъ основаній категорически утверждать, что Малахія говоритъ именно о свободныхъ приношеніяхъ, подаркахъ, а не о לֶחֶם הַפָּנִים. Обличеніе пророка, начиная съ 1, 6, обращено къ *священникамъ*, [3]) и הַגִּישֻׁהוּ („приносите") въ ст. 8 можно понимать или въ томъ смыслѣ, что они принимаютъ отъ народа такія приношенія, запрещенныя прямыми предписаніями закона, или-же въ томъ смыслѣ, что они деньги, собираемыя въ пользу храма, — „на хлѣбы предложенія, и на ежедневное мучное приношеніе, и на ежедневное всесожженіе, на субботы, на новомѣсячія, на праздники, и на священныя вещи, и на жертвы за грѣхъ для очищенія Израиля" (Неем. 10, 33), [4])—употребляли на покупку негодныхъ животныхъ. [5]) Во всякомъ случаѣ, священники не исполняли того, что, по закону, они *обязаны* были исполнять. Чтобы аналогія

---

[1]) *Keil*, S 683

[2]) *Kuenen*, p. 495.

[3]) Ср. 6: „говоритъ Іегова Саваоѳъ *вамъ*, *священники*, презирающіе имя мое"

[4]) Практика, на которую мы ссылаемся, засвидѣтельствована Нееміей, 10, 32—33: „Поставили мы себѣ въ законъ давать отъ себя по трети сикля въ годъ на службу для дома Бога нашего: на хлѣбы предложенія" и т. д. (см. въ текстѣ): нельзя думать, будто она впервые введена Нееміей. Еще Моисеево законодательство опредѣляло сборъ на скинію по ½ сикля съ человѣка, достигшаго 20 лѣтъ (Исх. 30, 13—14). Могла въ теченіе исторіи образоваться разница въ срокахъ взиманія и въ размѣрѣ этой подати, но совершенно она едва-ли когда прекращалась. Подать на храмъ, какъ мы знаемъ, существовала и во время Христа Спасителя (Мат. 17 24). Выраженіе-же Нееміи—„поставили мы себѣ въ законъ",—по нашему мнѣнію, не указываетъ на то, что предъ его временемъ эти взносы на храмъ совсѣмъ прекратились; а только, вѣроятно, послѣ плѣна они дѣлались неисправно, что и заставило Неемію настойчивѣе подтвердить ихъ обязательность. Во всякомъ случаѣ, если происхожденіе книги Малахіи пріурочивать ко времени и раннѣйшему Нееміи (какъ мы впослѣдствіи и дѣлаемъ), ничто не препятствуетъ, признавать, что на жертвоприношенія священники расходовали собираемыя съ народа деньги, а слѣдовательно и подъ приношеніями, упоминаемыми въ ст. 8, разумѣть и обязательныя приношенія.

[5]) Такое пониманіе подтверждается и контекстомъ. Въ ст. 7 говорится: „приносите на мой жертвенникъ скверный хлѣбъ". Рѣчь идетъ объ обязательномъ приношеніи, дѣлавшемся на средства храма. Очевидно, и въ ст. 8 рѣчь идетъ о подобныхъ-же обязательныхъ приношеніяхъ. Что именно священники за неисполненіе

съ приношеніями областеначальнику вполнѣ выдерживалась, надо предположить, что и тутъ пророкъ говоритъ объ *обязательныхъ* приношеніяхъ, т. е. о такъ называемомъ „хлѣбѣ областеначальническомъ“. Можно, конечно, допускать, что аналогія въ рѣчи пророка—не строгая, но доказать этого ничѣмъ нельзя.

Затѣмъ, допустимъ, что рѣчь идетъ дѣйствительно о подаркахъ. Но Неемія не требовалъ съ народа и того, на что имѣлъ несомнѣнное право,—по состраданію къ народной бѣдности, „такъ-какъ тяжела была работа этого народа“;—такъ неужели онъ не отнесся-бы снисходительно и къ плохому приношенію какого-нибудь бѣдняка? Вѣдь это приношеніе было выраженіемъ любезности и, разъ сдѣлано отъ чистаго сердца, за что-же тутъ гнѣваться? Другое дѣло—персидскій сатрапъ, которому, какъ говорится, „вынь да положь“, и который знать не хочетъ экономическихъ затрудненій управляемаго народа: тотъ дѣйствительно могъ разгнѣваться за дурное приношеніе, хотя-бы и добровольное, а тѣмъ болѣе за обязательное.

Ссылка на то, что Неем. 5, 14 относится только ко времени перваго штатгальтерства Нееміи, показываетъ, что и сами сторонники разбираемаго нами взгляда сознаютъ шаткость своей аргументаціи. Едва-ли Неемія сталъ измѣнять свою практику, которой такъ хвалился и за которую просилъ себѣ у Бога особой милости.

Что-же касается того, будто пророкъ говоритъ лишь о томъ, что *можно* приносить областеначальнику, игнорируя дѣйствительную, современную ему практику, то нельзя не признать такого предположенія крайне искусственнымъ. Гораздо естественнѣе думать, что пророкъ указывалъ на примѣръ, который дѣйствительно былъ у всѣхъ предъ глазами.

Наконецъ, послѣднее утвержденіе (Куенена), что Неемія не могъ-бы хвалиться своимъ безкорыстіемъ, если-бы сборы въ пользу правителя были обязательны, представляется намъ довольно страннымъ. Несомнѣнно, что сборы въ пользу правителя были обязательны. Всѣ персидскіе сатрапы жили доходами съ управляемыхъ провинцій. И выраженіе לֶחֶם הַפַּחָה слишкомъ явно звучитъ техническимъ терминомъ. А затѣмъ, почему-бы Нееміи и не хвалиться? Развѣ не могъ онъ отказаться отъ того, на что имѣлъ право?

Итакъ, время управленія Іудеей Нееміи мы, согласно съ большинствомъ ученыхъ, можетъ исключить изъ числа тѣхъ историческихъ періодовъ, на какіе можетъ падать дѣятельность Малахіи. [1]) Такимъ образомъ, для нашего

своихъ обязанностей упрекаются въ ст 8, видно и изъ того, что упрекъ народу за дурныя (добровольныя) приношенія содержится въ другомъ мѣстѣ, — ст 14: „Проклятъ лживый, у котораго въ стадѣ есть не испорченный самецъ, а онъ посвящаетъ и приноситъ въ жертву Господу испорченнаго“.

[1]) Считаемъ не лишнимъ отмѣтить любопытный аргументъ въ пользу современности Малахіи и Нееміи, являющійся просто результатомъ незнакомства съ библейскимъ текстомъ. Ватке утверждаетъ что Малахія былъ современникъ Нееміи, потому что онъ въ 1, 8 упоминаетъ о штатгальтерѣ, между тѣмъ какъ кромѣ Нееміи у іудеевъ не было никакого штатгальтера (da die Kolonie nun ausser Nehemia keinen andern

выбора, вмѣсто семи остаются только пять возможностей:

a) До Ездры, т. е до 458 года;

b) При Ездрѣ въ 458 году;

c) Послѣ реформы Ездры 458 года до прибытія Нееміи въ 445 году:

d) Въ отсутствіе Нееміи—послѣ 433 года и

e) По смерти Нееміи.

Къ ближайшему обсужденію этихъ возможностей мы теперь и переходимъ.

2) Состояніе іудейства по книгѣ Ездры. Исторія народа еврейскаго послѣ построенія втораго храма въ своихъ существенныхъ чертахъ представляется, на основаніи книгъ Ездры и Нееміи, въ слѣдующемъ видѣ.

„Къ третьему дню мѣсяца Адара [1]), въ шестой годъ царствованія Дарія царя"—Гистаспа, т. е. въ Мартѣ или Апрѣлѣ 516 г. до Р. Х., окончилась постройка храма (Ездр. 6, 15). [2]) Въ это-же, повидимому, время и освященъ былъ храмъ, при чемъ принесены были весьма обильныя жертвы (воловъ 100, овновъ 200, агнцевъ 400, козловъ 12), и организованъ богослужебный персоналъ,—„поставили священниковъ, по отдѣленіямъ ихъ, и левитовъ, по чредамъ ихъ, на службу Божію въ Іерусалимѣ, какъ предписано въ книгѣ Моисея" (Ездр. 6, 16—18). Приблизительно черезъ мѣсяцъ послѣ этого, 14 Нисана, совершили переселенцы пасху и праздникъ опрѣсноковъ (ст. 19 — 22). Въ сообщеніи объ этомъ празднованіи заслуживаетъ вниманія слѣдующая подробность, отмѣчаемая повѣствователемъ; „И ѣли сыны Израилевы, возвратившіяся изъ переселенія, и всѣ отдѣлившіеся къ нимъ отъ нечистоты народовъ земли, чтобы прибѣгать къ Господу Богу Израилеву" (ст. 21). Отсюда мы видимъ, что хотя изъ плѣна и вернулись только потомки Іуды, Веніамина и Левія (Ездр. 1, 5; 4, 1), [3]) однако въ первомъ-же крупномъ національно-религіозномъ событіи приняли участіе остатки и прочихъ колѣнъ, уцѣлѣвшіе въ Палестинѣ отъ переселенія въ Ассирію. Такимъ образомъ Израиль, представляемый всѣми 12 колѣнами, не переставалъ существовать совершенно. Это обстоятельство важно для насъ въ томъ отношеніи, что дѣлаетъ понятнымъ, почему послѣплѣнные пророки, въ томъ числѣ и Малахія, считали себя въ правѣ обращать свою рѣчь къ „Израилю". Правда, для этого,

---

hatte;—*Vatke*, S. 711). Но достаточно прочесть 15 стихъ 5-ой главы Нееміи, чтобы видѣть фантастичность этого аргумента: *„А областеначальники* (הַפַּחוֹת) *прежніе, которые были прежде меня*, отягощали народъ" и т. д.

[1]) Во 2 кн. Ездры 7, 5 указывается не третій, а „двадцать третій" день. Штаде эту дату считаетъ болѣе вѣроятной, потому что пропускъ числа 20 (въ вышеприведенномъ мѣстѣ Ездр. 6, 15) скорѣе могъ случиться при перепискѣ, чѣмъ вставка этого числа (*Stade*, S. 128)

[2]) Штаде находитъ, что нельзя съ увѣренностью освященіе храма, со всѣми сопровождающими его подробностями, а равно и празднованіе пасхи относить къ тому-же времени окончанія храмостроенія, потому что въ сообщеніи Ездры не указано точной даты для этого (*Stade*, a. a. O.); но мы, съ другой стороны, не видимъ основанія и отрицать это, разъ повѣствователь ставитъ эти событія рядомъ.

[3]) Нѣкоторые думаютъ, что немногіе и изъ 10 колѣнъ тоже вернулись. *Bertheau*, zu 1 Chr. 9, 3, S 102—103

какъ увидимъ, [1]) были и другіе мотивы болѣе или менѣе идеальнаго свойства; но и указанное историческое основаніе не должно быть игнорируемо. [2]) А затѣмъ, это общеніе возвратившихся изъ вавилонскаго плѣна іудеевъ съ остатками десяти колѣнъ объяснитъ намъ и возможность возникновенія нѣкоторыхъ религіозно-нравственныхъ аномалій, съ которыми приходилось бороться Ездрѣ и Нееміи, и которыя обличалъ пророкъ Малахія.

Къ сожалѣнію, на этомъ сообщеніи прерываются свѣдѣнія, получаемыя нами изъ книги Ездры. Дальнѣйшее ея повѣствованіе, съ 7 главы, переноситъ насъ ко времени почти на 60 лѣтъ позднѣйшему,—къ 458-му году до Р. Хр. О состояніи Палестинскаго іудейства за этотъ промежутокъ времени можно строить только предположенія. Данными для этихъ предположеній могутъ служить, во-первыхъ, событія въ исторіи Персидскаго царства за это время, во-вторыхъ,—нѣкоторыя черты въ послѣдующемъ состояніи іудейской жезни, заставляющія допускать въ предшествующемъ періодѣ нѣкоторыя обусловившія ихъ происшествія, и, въ-третьихъ, отрывочное сообщеніе Ездр. 4, 6—23, которое, какъ теперь доказано многочисленными учеными изысканіями, относится къ царствованіямъ Ксеркса (485—465 г.) и Артаксеркса I (465—424 г.).

Со второй половины царствованія Дарія Гистаспа (521—485 г. до Р. Хр.) для подданныхъ его монархіи настаютъ тяжкія времена. Непрерывныя войны

---

[1]) См. комментарій, § 4

[2]) Отведеніе въ плѣнъ Ассирійскій населенія 10-колѣннаго Израильскаго царства не было полнымъ очищеніемъ покоренной страны отъ еврейскаго населенія Главнымъ образомъ очищены были отъ этого населенія т н „города самарійскіе“, куда потомъ и были поселены жителями люди „изъ Вавилона, и изъ Куты, и изъ Аввы, и изъ Емаѳа, и изъ Сепарваима“ (4 Ц. 17, 24), отъ смѣшенія котораго съ остатками еврейскаго населенія и произошли Самаряне. Среди нихъ утвердился своеобразный культъ, представляющій собою смѣшеніе язычества съ почитаніемъ Іеговы (ст. 33, 41). Впослѣдствіи борьбу съ этимъ культомъ велъ Іосія, разрушившій Веѳильскій жертвенникъ и высоту (4 Ц 23, 15). Но несомнѣнно, не всѣ изъ уцѣлѣвшихъ въ Палестинѣ Израильтянъ позабыли чистое служеніе Іеговѣ Этимъ объясняется тяготѣніе нѣкоторыхъ изъ нихъ въ религіозномъ отношеніи къ Іерусалиму, чѣмъ и старались пользоваться цари іудейскіе, напр., Езекія и Іосія (2 П. гл. 30). При Іосіи сыны Ефрема и Манассіи дѣлали приношенія въ храмъ Іерусалимскій (2 П 34, 9). Іосія достигъ даже того, что „извергъ всѣ мерзости изъ всѣхъ земель, которыя у сыновъ Израилевыхъ, и повелѣлъ *всѣмъ находившимся въ землѣ Израилевой* служить Господу Богу своему. И во всѣ дни его они не отступали отъ Господа Бога отцовъ своихъ“ (ст 33) При Іосіи точно также совершалась всенародная пасха въ Іерусалимѣ (2 П. 35, 17 и сл.) Послѣ Вавилонскаго плѣна, какъ сообщаетъ 1 П 9, 3, „въ Іерусалимѣ жили *нѣкоторые... изъ сыновъ Ефремовыхъ и Манассіиныхъ*“. Были-ли это палестинскіе остатки 10-колѣннаго царства, или потомки переселенныхъ въ Ассирію Израильтянъ, воспользовавшіеся разрѣшеніемъ Кира вернуться на родину, съ точностью неизвѣстно. То обстоятельство, что они жили въ Іерусалимѣ, даетъ поводъ думать, что послѣ плѣна распредѣленіе Палестинской территоріи по колѣнамъ едва-ли было удержано Нѣкоторые на основаніи Мат. 4, 13 думаютъ, что это дѣленіе существовало даже до времени Іисуса Христа; но это маловѣроятно.—*Riehm*, Hwb., Art. „Israel“. *Stade*, S. 5.—*Reinke*, S. 167 ff.—*Berteau*, SS 102—103.

съ Вавилонянами, Скиѳами, Индійцами, Египтянами и Греками стоили много денегъ и крови [1]). Не прошли эти войны безслѣдно и для Палестины. По своему географическому положенію, она лежала на пути или при пути персидскихъ походовъ. Персидскія войска нерѣдко проходили чрезъ Палестину или собирались близъ нея. Когда Дарій, послѣ несчастной битвы при Мараѳонѣ въ 490 г. до Р. Хр., въ теченіе цѣлыхъ трехъ лѣтъ занятъ былъ громадными приготовленіями къ новому походу противъ европейскихъ грековъ, возстали покоренные еще Камбизомъ Египтяне. Дарій поэтому раздѣлилъ свои войска на двѣ части и направилъ одну часть ихъ противъ Египта, а другую противъ грековъ. Трудно предположить чтобы этотъ походъ не коснулся такъ или иначе евреевъ,—особенно походъ противъ Египта [2]). Походъ противъ Египта пришлось продолжать и оканчивать уже преемнику Дарія Ксерксу (485—465 г. до Р. Хр.). Въ 484 г. Египтяне снова были приведены къ покорности. Послѣ этого Ксерксъ двинулся противъ грековъ и въ 480 г. перешелъ Геллеспонтъ. Представляется весьма вѣроятнымъ, что Ксерксъ, набиравшій для своихъ походовъ въ войска свои людей изъ всѣхъ подвластныхъ ему народовъ, не дѣлалъ въ этомъ отношеніи исключенія и для іудеевъ [3]). Во время приготовленій къ войнамъ и самыхъ войнъ, евреямъ, безъ сомнѣнія, приходилось не мало терпѣть въ экономическомъ отношеніи отъ близкаго сосѣдства съ этими крупными міровыми затѣями. По всей вѣроятности, они должны были принимать участіе въ продовольствованіи персидскихъ войскъ и особенно флота у финикійскихъ береговъ. Это тѣмъ понятнѣе, если принять во вниманіе, что земледѣліе и скотоводство составляли главное занятіе іудеевъ [4]). Эти войны продолжались и при Артаксеркс̀ѣ I Лонгиманѣ (465 — 424 г. до Р. Хр.), хотя и съ меньшей энергіей. Артаксерксу вскорѣ по вступленіи на престолъ пришлось усмирять продолжительное египетское возстаніе подъ начальствомъ Инара. Противъ Инара въ 458 году двинуто было огромное войско въ 300000 чел. Что при этомъ походѣ опять не обошлось безъ контрибуцій съ Палестины, понять очень легко при одномъ взглядѣ на карту. Этотъ первый походъ, предпринятый на сушѣ и на морѣ, окончился неудачей. Тогда начались приготовленія къ новому походу. Въ Сиріи и Финикіи было собрано громадное войско, которое въ теченіе цѣлаго года обучалось здѣсь военному искусству, а затѣмъ двинулось на Египетъ. Для сосѣдней съ этими военными приготовленіями Палестины это, конечно, опять имѣло свои экономическія послѣдствія. Затѣмъ въ 448—445 гг. Артаксерксу пришлось бороться съ возстаніемъ Мегабиза въ Сиріи,—опять въ сосѣдствѣ съ Палестиной: въ 447 г. царская армія въ 200000 была разбита; въ слѣдующемъ 446 г. была послана новая, которую постигла та же судьба; дѣло окончилось миромъ между Артаксерксомъ и его вассаломъ [5]).

---

[1]) *Justi*, 96. Vgl. 56.—*Köhler*, 13.

[2]) *Justi*, 101 —*Reinke*, 15—16.

[3]) *Reinke*, 16—17.

[4]) *Ibid.* 18.

[5]) *Ibid.* SS. 18—19. *Kohler*, S. 13. Vgl. *Justi*, 127.

Кромѣ этихъ предположеній о вліяніи событій въ исторіи персидскаго царства на жизнь палестинскихъ іудеевъ, мы имѣемъ, какъ говорили, и одно библейское извѣстіе на этотъ счетъ, хотя и очень краткое. Въ 4-ой главѣ Ездры послѣ замѣчанія, что сосѣди іудеевъ, обиженные отказомъ отъ ихъ участія въ храмостроеніи, стали „ослаблять руки народа іудейскаго и препятствовать ему въ строеніи“ (ст. 4), содержится сообщеніе: „и подкупали противъ нихъ совѣтниковъ, чтобы разрушить предпріятіе ихъ, во всѣ дни Кира царя Персидскаго и до царствованія Дарія царя Персидскаго“ (ст. 5). Это все относится къ исторіи храмостроенія. Но 6-ой стихъ и слѣдующіе, въ теперешнемъ текстѣ долженствующіе относиться къ той-же исторіи, на самомъ дѣлѣ переносятъ насъ къ событіямъ позднѣйшимъ. „А въ царствованіе Ахашвероша, читаемъ мы здѣсь, въ началѣ его царствованія, написали обвиненіе на жителей Іудеи и Іерусалима. А во дни Артахшашты писалъ Бишламъ, Мифредатъ, Табеелъ и прочіе товарищи ихъ къ Артахшаштѣ, царю персидскому“ (ст. 6—7). Подъ Ахашверошемъ и Артахшаштой, какъ теперь признано въ библейской наукѣ, слѣдуетъ разумѣть Ксеркса (485 — 465 г.) и Артаксеркса I (465—424 г.) [1]). Что писано было Ксерксу, мы изъ даннаго отрывка не видимъ, но думаемъ, что—нѣчто подобное писанному къ Артаксерксу; и, вѣроятно, результатъ письмо это имѣло подобный-же, т. е. запре-

[1]) Долгое время библіологи раздѣляли мнѣніе, что Ахашверошъ и Артахшашта царствовали въ промежутокъ времени между Киромъ и Даріемъ I, т. е. отъ 529 до 521 года. Это были Камбизъ (529—522) и Смердизъ (7 мѣсяцевъ въ 522 и 521 г.). Противъ этого взгляда впервые высказался въ 1832 г Дерптскій проф. Клейнертъ, затѣмъ въ 1853 г. Шульцъ. Провозглашенный ими взглядъ, что Ахашверошъ—не Камбизъ, а Ксерксъ, и Артахшашта—не Смердизъ, а Артаксерксъ I, былъ потомъ усвоенъ Файгингеромъ (1857 г.), Берто *(Berteau,* SS 69—73), Генгстенбергомъ, Оберленомъ и Кейлемъ *(Keil,* Comm. üb. Esra, SS. 441—442). Впрочемъ, Келеръ еще въ 1860 году держался стараго мнѣнія *(A Köhler,* Die Weissagungen Haggai's, S. 20). Въ новѣйшее время новое мнѣніе рѣшительно защищаетъ Куенемъ *(A. Kuenen,* Die Chronologie, SS. 223 u. folg). Вотъ основанія этого воззрѣнія: а) рѣчь въ Ездр 4, 24 продолжаетъ повѣствованіе ст. 5, такъ что ст. 6—23 являются вставкой изъ другого мѣста книги или изъ другого памятника;—б) изъ содержанія отрывка 4, 6—23 видно что письмо къ Артахшаштѣ имѣло цѣлью помѣшать строенію стѣнъ, а не храма;—в) имена Ахашверошъ и Артахшашта чрезвычайно не похожи на имена Камбиза (въ клинообр надписяхъ Kabudschja) и Смердиза (иначе также Таніоксаръ и Оропастъ);—г) имя אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ мы встрѣчаемъ еще неоднократно въ книгѣ Есѳирь, гдѣ, — какъ теперь уже безспорно признано,—разумѣется Ксерксъ (vgl. *Keil,* a. a. O. *Riehm,* Hwb s. v. „Ahasverus“), и въ Дан. 9, 1, гдѣ этимъ именемъ называется отецъ Дарія Мидянина; имя-же Артахшашты, кромѣ настоящаго отрывка, встрѣчается еще въ Ездр. 7, 1. 11; 8, 1. Неем. 2, 1; 5, 14; 13, 6. Здѣсь оно вездѣ обозначаетъ Артаксеркса, преемника Ксерксова; пишется оно здѣсь אַרְתַּחְשַׁסְתְּא, тогда какъ въ разсматриваемомъ отрывкѣ אַרְתַּחְשַׁשְׂתְּא; но замѣна שׂ буквою ס существенной разницы не создаетъ;—д) въ теченіе 7-мѣсячнаго своего царствованія Лжесмердизъ едва-ли успѣлъ-бы обратить вниманіе на палестинскія дѣла и рѣшить вопросъ о пріостановкѣ храмостроенія.

щеніе отстраивать городъ Іерусалимъ и стѣны его (ср. ст. 12. 21). А къ Артаксерксу враги іудеевъ писали слѣдующее: „Да будетъ извѣстно царю, что іудеи, которые вышли отъ тебя, пришли къ намъ въ Іерусалимъ, строятъ этотъ мятежный и негодный городъ и стѣны дѣлаютъ и основанія ихъ уже исправили. Да будетъ-же извѣстно царю, что если этотъ городъ будетъ построенъ, и стѣны возстановлены, то ни подати, ни налога, ни пошлины не будутъ давать, и казнѣ царской сдѣланъ будетъ ущербъ. Такъ-какъ мы ѣдимъ соль отъ двора царскаго и ущербъ для царя не можемъ видѣть, то поэтому мы посылаемъ донесеніе къ царю: пусть поищутъ въ памятописной книгѣ отцовъ твоихъ,—и найдешь въ книгѣ памятописной, и узнаешь, что этотъ городъ мятежный и вредный для царей и областей, и что отпаденія бывали въ немъ издавна, за что городъ сей и опустошенъ. Посему мы увѣдомляемъ царя, что если городъ сей будетъ достроенъ, и стѣны его додѣланы, то послѣ этого не будетъ у тебя владѣнія за рѣкою“ (ст. 12—16). Письмо это, видимо, возбудило подозрительность персидскаго царя, и онъ распорядился—впредь до новаго нарочитаго царскаго повелѣнія прекратить начатыя работы, что̀ и было исполнено. „Итакъ, дайте приказаніе, — писалъ между прочимъ Артаксерксъ Рехуму и Шишмаю,—чтобы перестали работать эти люди, и чтобы этотъ городъ не строился, пока отъ меня не будетъ дано повелѣнія. И будьте осторожны, чтобы не сдѣлать въ этомъ недосмотра. Къ чему допускать размноженіе вреднаго въ ущербъ царямъ“ (ст. 21 — 22)? Исполненіе этого царскаго приказанія, повидимому, сопровождалось военнымъ набѣгомъ на Іерусалимъ и разрушеніемъ его построекъ: „какъ скоро это письмо Артаксеркса царя было прочитано предъ Рехумомъ и Шишмаемъ писцомъ и товарищами ихъ, они немедленно пошли въ Іерусалимъ къ іудеямъ и сильною вооруженною рукою остановили ихъ работу“ (ст. 23). Въ какомъ году царствованія Артаксеркса произошло это, съ точностью неизвѣстно; но, какъ увидимъ, есть основанія полагать, что это случилось послѣ 458 года до Р. Хр.

Въ 7-й годъ царствованія Артаксеркса, т. е. 458 г. до Р. Хр., пришелъ изъ Вавилона въ Іерусалимъ Ездра. Здѣсь продолжаются для насъ библейскія извѣстія. „Въ царствованіе Артаксеркса царя Персидскаго, Ездра.... вышелъ изъ Вавилона. Онъ былъ книжникъ, свѣдущій въ законѣ Моисеевомъ, который далъ Господь Богъ Израилевъ. И далъ ему царь все по желанію его, такъ-какъ рука Господа, Бога его, была надъ нимъ. Съ нимъ пошли въ Іерусалимъ и нѣкоторые изъ сыновъ Израилевыхъ, и изъ священниковъ, и левитовъ, и пѣвцовъ, и привратниковъ, и неѳинеевъ въ седьмой годъ царя Артаксеркса. И пришелъ онъ въ Іерусалимъ въ пятый мѣсяцъ,—въ седьмой-же годъ царя.... потому что Ездра расположилъ сердце свое къ тому, чтобы изучать законъ Господень и исполнять его, и учить въ Израилѣ закону и правдѣ“ (Ездр. 7, 1—10). Такъ начинается повѣствованіе о путешествіи Ездры. Дальше приводится текстъ даннаго ему царскаго указа, которымъ предоставлялись ему самыя широкія полномочія въ дѣлѣ урегулированія культа Іерусалимскаго и вообще исполненія закона, а дворцовое вѣдомство и всѣ т. н. сокровищехра-

нители зарѣчные [1]) обязаны были оказывать ему всевозможную матеріальную поддержку какъ деньгами, такъ и натурой (ст. 12 — 22). Между прочимъ въ этомъ указѣ говорится: „Все, что повелѣно Богомъ небеснымъ, должно дѣлаться со тщаніемъ для дома Бога небеснаго, чтобы не было гнѣва Его на царство, царя и сыновей его. И даемъ вамъ знать (рѣчь идетъ къ тѣмъ-же зарѣчнымъ сокровищехранителямъ), чтобы ни на кого изъ священниковъ или левитовъ, пѣвцовъ, привратниковъ, неѳинеевъ и служащихъ при этомъ домѣ Божіемъ не налагать ни подати, ни налога, ни пошлины. Ты-же, Ездра, по премудрости Бога твоего, которая въ рукѣ твоей, поставь правителей и судей, чтобъ они судили весь народъ за рѣкою [2]),—всѣхъ знающихъ законы Бога твоего, а кто не знаетъ, тѣхъ учите. Кто-же не будетъ исполнять законъ Бога твоего и законъ царя, надъ тѣмъ немедленно пусть производятъ судъ, на смерть-ли, или на изгнаніе, или на денежную пеню, или на заключеніе въ темницу (ст. 23—26)". Отсюда мы видимъ, сколь широки были полномочія Ездры. Это дастъ намъ возможность понять, въ какой мѣрѣ при немъ или вскорѣ послѣ него были возможны тѣ грубыя нестроенія въ религіозной жизни евреевъ, какія обличаетъ пророкъ Малахія.

Собравъ главъ поколѣній Израилевыхъ (7, 28 — 8, 14), Ездра послѣ долгаго, но благополучнаго путешествія, прибылъ въ Іерусалимъ, въ 1-й день 5-го мѣсяца (7, 9), т. е. въ августѣ 458 года [3]), и, сдавъ по счету и по вѣсу все, что везъ съ собою для храма (8, 33—34), открылъ свою дѣятельность торжественнымъ жертвоприношеніемъ за всего Израиля. „Пришедшіе изъ плѣна переселенцы принесли во всесожженіе Богу Израилеву двѣнадцать тельцовъ за всего Израиля, девяносто шесть овновъ, семьдесятъ семь агнцевъ и двѣнадцать козловъ въ жертву за грѣхъ: все это во всесожженіе Господу" (ст. 35). Послѣ этого „отдали царскія повелѣнія царскимъ сатрапамъ (לְאַחַשְׁדַּרְפְּנֵי הַמֶּלֶךְ) и областеначальникамъ (וּפַחֲוֹת) зарѣчнымъ; и они почтили народъ и домъ Божій" (ст. 36). Изъ самой реформаторской дѣятельности Ездры книга его разсказываетъ только объ одной ея сторонѣ,—о борьбѣ его противъ браковъ евреевъ съ язычницами. Для нашего вопроса — о происхожденіи книги пророка Малахіи—это имѣетъ весьма существенное значеніе.

„По окончаніи сего [4]),—повѣствуетъ 9 гл. Ездры, — подошли ко мнѣ начальствующіе (הַשָּׂרִים) и сказали: народъ Израилевъ и священники и левиты не отдѣлились отъ народовъ иноплеменныхъ съ мерзостями ихъ, отъ Хананеевъ, Хеттеевъ, Ферезеевъ, Іевусеевъ, Аммонитянъ, Моавитянъ, Египтянъ и Аммореевъ; потому что взяли дочерей ихъ за себя и за сыновей своихъ, и

---

[1]) А по 8, 36 это требованіе простиралось и вообще на „сатраповъ царскихъ и областеначальниковъ зарѣчныхъ".

[2]) т. е. всѣхъ Израильтянъ,—не Іерусалимскую только общину, а всѣхъ въ Сиріи и Финикіи;—ср. 2 Езд. 8, 23 *(Berteau*, S. 97).

[3]) По Штаде *(Stade*, S. 155).

[4]) Точно время не указывается, но изъ снесенія 7, 8 съ 10, 9 видно, что это, во всякомъ случаѣ, падаетъ на время отъ 1 дня 5 мѣсяца до 20 дня 9-го м. Вѣрнѣе всего будетъ полагать, что это случилось немедленно-же по прибытіи Ездры.

смѣшалось сѣмя святое съ народами иноплеменными, и при томъ рука знатнѣйшихъ и главнѣйшихъ была въ этомъ беззаконіи первою. Услышавъ это слово, я разодралъ нижнюю и верхнюю одежду мою, и рвалъ волоса на головѣ моей и на бородѣ моей и сидѣлъ печальный“ (9, 1 — 3). Изъ этихъ словъ Ездры совершенно справедливо заключаютъ, что до своего прибытія въ Іерусалимъ онъ ничего не зналъ объ этомъ печальномъ въ національной жизни Израиля обстоятельствѣ [1]). Съ другой стороны, несомнѣнно, что движеніе противъ смѣшанныхъ браковъ не только существовало въ самомъ народѣ, но и приняло форму организованнаго протеста, выразителями котораго и были упоминаемые Ездрой חַשְׂרִים, которые, какъ только узнали о прибытіи Ездры, снабженнаго отъ царя большими полномочіями, такъ немедленно и рѣшили привлечь его къ борьбѣ противъ возмущавшаго ихъ зла. Объясненіе того, какъ создалось это движеніе, приводитъ насъ въ самое близкое соприкосновеніе съ вопросомъ о времени дѣятельности пророка Малахіи. „Тогда, продолжаетъ Ездра, собрались ко мнѣ всѣ убоявшіеся словъ Бога Израилева по причинѣ преступленія переселенцевъ; и я сидѣлъ въ печали до вечерней жертвы. А во время вечерней жертвы я всталъ съ мѣста сѣтованія моего, и въ разодранной верхней и нижней одеждѣ палъ на колѣна мои и простеръ руки свои къ Господу, Богу моему, и сказалъ: Боже мой! стыжусь и боюсь поднять лицо мое къ Тебѣ, Боже мой, потому что беззаконія наши стали выше головы, и вина наша возрасла до небесъ. Со дней отцовъ нашихъ мы въ великой винѣ до сего дня; и за беззаконія наши преданы были мы, цари наши, священники наши, въ руки царей иноземныхъ, подъ мечъ, въ плѣнъ, и на разграбленіе и на посрамленіе, какъ это и нынѣ. И вотъ, по маломъ времени, даровано намъ помилованіе отъ Господа, Бога нашего, и Онъ оставилъ у насъ нѣсколько уцѣлѣвшихъ, и далъ намъ утвердиться на мѣстѣ святыни Его, и просвѣтилъ глаза наши Богъ нашъ, и далъ намъ ожить немного въ рабствѣ нашемъ. Мы—рабы, но и въ рабствѣ нашемъ не оставилъ насъ Богъ нашъ. И склонилъ Онъ къ намъ милость царей Персидскихъ, чтобы они дали намъ ожить, воздвигнуть домъ Бога нашего и возстановить изъ развалинъ его, и дали намъ огражденіе въ Іудеѣ и въ Іерусалимѣ. И нынѣ, что скажемъ мы, Боже нашъ, послѣ этого? ибо мы отступили отъ заповѣдей Твоихъ, которыя заповѣдалъ Ты чрезъ рабовъ Твоихъ пророковъ, говоря: земля, въ которую идете вы, чтобы овладѣть ею, земля нечистая, она осквернена нечистотою иноплеменныхъ народовъ, ихъ мерзостями, которыми они наполнили ее отъ края до края въ осквернѣніяхъ своихъ. Итакъ, дочерей вашихъ не выдавайте за сыновей ихъ, и дочерей ихъ не берете за сыновей вашихъ, и не ищите мира ихъ и блага ихъ во вѣки, чтобы укрѣпиться вамъ и питаться благами земли той и передать ее въ наслѣдіе сыновьямъ вашимъ на вѣки. И послѣ всего постигшаго насъ за худыя дѣла наши и за великую вину нашу,—ибо Ты, Боже нашъ, пощадилъ насъ не по мѣрѣ беззаконія нашего и далъ намъ такое избавленіе,—неужели мы опять будемъ нарушать

[1]) *Stade*, S. 155.

заповѣди Твои и вступать въ родство съ этими отвратительными народами? Не прогнѣваешься-ли Ты на насъ даже до истребленія насъ, такъ что не будетъ уцѣлѣвшихъ и не будетъ спасенія" (Ездр. 9, 4 — 14)? Эта молитва Ездры и все вообще его отношеніе къ вопросу о бракахъ евреевъ съ иноплеменницами весьма характерны, какъ типичное выраженіе тѣхъ мыслей и чувствъ, какими въ послѣплѣнное время былъ проникнутъ строгій и послѣдовательный ревнитель Моисеева закона. Сравненіе съ этими идеями идей и требованій пророка Малахіи покажетъ намъ, въ какомъ хронологическомъ отношеніи стоятъ эти два ревнителя закона и чистоты національной.

„Когда такъ молился Ездра и исповѣдывался, плача и повергаясь предъ домомъ Божіимъ, стеклось къ нему весьма большое собраніе Израильтянъ, мужчинъ и женщинъ и дѣтей, потому что и народъ много плакалъ. И отвѣчалъ Шеханія, сынъ Іехіила изъ сыновей Еламовыхъ, и сказалъ Ездрѣ: мы сдѣлали преступленіе предъ Богомъ нашимъ, что взяли себѣ женъ иноплеменныхъ изъ народовъ земли. Но есть еще надежда для Израиля въ этомъ дѣлѣ; заключимъ теперь завѣтъ съ Богомъ нашимъ, что, по совѣту господина моего и благоговѣющихъ предъ заповѣдями Бога нашего, мы отпустимъ отъ себя всѣхъ женъ и дѣтей, рожденныхъ ими,—и да будетъ по закону" (Ездр. 10, 1—3)! Видя такую готовность со стороны представителей народа бороться противъ вкравшагося въ народную жизнь зла, Ездра весьма рѣшительно потребовалъ отъ нихъ клятвеннаго обѣщанія, что зародившееся намѣреніе будетъ осуществлено: „и всталъ Ездра, и велѣлъ начальствующимъ надъ священниками, левитами и всѣмъ Израилемъ дать клятву, что они сдѣлаютъ такъ; и они дали клятву" (ст. 5). Но если представители народа, иниціаторы движенія, такъ охотно дали требуемую Ездрой клятву, то въ самомъ народѣ, повидимому, встрѣтились сильныя препятствія къ проведенію предположенныхъ Ездрой мѣръ. По крайней мѣрѣ, потребовалось цѣлыхъ 4 мѣсяца, чтобы сочувствовавшіе Ездрѣ начальники могли подготовить народное собраніе для исполненія законнаго требованія Ездры. Да и то этого удалось достигнуть помощью угрозъ. [1]) „Въ девятомъ мѣсяцѣ, въ двадцатый день мѣсяца", т. е. въ декабрѣ 458 г., [2]) всему Израилю было приказано, — подъ угрозой заклятія на все имѣніе и отлученія отъ общества переселенцевъ за ослушаніе,—собраться въ Іерусалимѣ (ст. 7—8). [3]) По этому приказу, „собрались всѣ жители Іудеи и земли Веніаминовой въ Іерусалимъ... И сидѣлъ весь народъ на площади у дома Божія, дрожа какъ по этому дѣлу, такъ и отъ дождей. И всталъ Ездра священникъ и сказалъ имъ: вы сдѣлали преступленіе, взявши себѣ женъ иноплеменныхъ, и тѣмъ увеличили вину Израиля. Итакъ, покайтесь въ этомъ предъ Господомъ, Богомъ отцовъ вашихъ, и исполните волю Его: и отлучите себя отъ народовъ земли и отъ женъ иноплемен-

---

[1]) *Stade*, S. 157. Подобный же взглядъ высказываетъ и проф. *А Лопухинъ* (Библ ист 1890 т. II стр 823—824).

[2]) *Stade*, S. 157.

[3]) Приказаніе было объявлено, повидимому, за три дня до срока (ср. ст. 8).

ныхъ. И отвѣчало все собраніе и сказало громкимъ голосомъ: такъ, нашъ долгъ поступить по словамъ твоимъ“ (ст. 9 — 12). Но и здѣсь, замѣчаетъ Штаде, народъ не обнаружилъ того энтузіазма къ закону, какого, повидимому, ожидалъ Ездра, потому что не прямо принялся за исполненіе своего рѣшенія, а потребовалъ отсрочки и передачи дѣла въ коммиссію: [1]) „это дѣло не одного дня и не двухъ“, говорилъ народъ (ст. 13), „пусть заступятъ начальствующіе наши мѣсто всего общества“ (ст. 14)... Такимъ образомъ, для болѣе детальнаго обсужденія всего этого дѣла, народное собраніе постановило образовать слѣдственную коммиссію, въ составъ которой вошли „Ездра священникъ и главы поколѣній, отъ каждаго поколѣнія ихъ (ст. 16)“. Въ результатѣ изслѣдованія, продолжавшагося три мѣсяца, съ 1 дня 10-го мѣсяца, т. е. января 457 года, до 1-го дня 1-го мѣсяца, т. е. до апрѣля 457 года (10, 16—17), [2]) оказалось 114 человѣкъ, „которые взяли женъ иноплеменныхъ“: 18 священниковъ, 10 левитовъ и 86 мірянъ (ст. 17—43). „Всѣ сіи,—замѣчаетъ въ заключеніе повѣствователь, — взяли за себя женъ иноплеменныхъ, и нѣкоторыя изъ сихъ женъ родили имъ дѣтей“ (ст. 44). Когда выяснились виновные, „они дали руки свои, въ увѣреніе, что отпустятъ женъ своихъ, и что они повинны принести въ жертву овна за свою вину“ (ст. 19) [3]).

[1]) *Ibid.*

[2]) *Ibid,* S 158.

[3]) Собственно это замѣчаніе повѣствователь дѣлаетъ лишь о четырехъ сыновьяхъ священническихъ „изъ сыновей Іисуса, сына Іоседекова, и братьевъ его“ (ст. 18); но мы полагаемъ, что можно согласиться съ Кейлемъ, который утверждаетъ, что при дальнѣйшихъ перечисленіяхъ отсутствуетъ повтореніе обязательства отпустить женъ и принести жертву повинности потому, что „это понятно само собою изъ контекста“ *(Keil,* Comm. üb. Esr. S. 484). Берто сдѣлалъ попытку истолковать въ аналогичномъ съ ст. 19 смыслѣ стихъ 44. Онъ прежде всего указываетъ на не легко преодолимыя затрудненія въ пониманіи 2-ой пол. 44-го стиха, какъ со стороны его грамматической структуры, такъ и со стороны смысла. יֵשׁ מֵהֶם נָשִׁים וַיֹּשִׁיבוּ בָנִים. Буквально слѣдуетъ перевести: „и есть изъ нихъ жены, которыя принесли сыновей“. Здѣсь является странность, что мужескій родъ מֵהֶם („изъ нихъ“) отнесенъ къ נָשִׁים („жены“), имени женскаго рода и значенія. Съ этой странностью, впрочемъ, Берто мирится, принимая во вниманіе ст. 3, гдѣ повторяется тоже явленіе. Труднѣе примириться съ формой глагола въ мужескомъ родѣ וַיֹּשִׁיבוּ (вм. וַתָּשֵׁבְנָה), когда онъ несомнѣнно относится къ נָשִׁים Попытка отнести этотъ глаголъ къ כָּל-אֵלֶּה въ началѣ стиха, сдѣланная LXX *(πάντες οὗτοι ἔλαβον γυναῖκας ἀλλοτρίας, καὶ ἐγέννησαν ἐξ αὐτῶν υἱούς)* является совершенно произвольной Затѣмъ и смыслъ выходитъ довольно странный: зачѣмъ понадобилось сообщать, что нѣкоторыя женщины замужнія имѣли дѣтей? Самое выраженіе שִׁים בָּנִים кромѣ настоящаго случая нигдѣ не встрѣчается. Все это невольно наводитъ на предположеніе порчи текста въ данномъ мѣстѣ. Снесеніе его съ 2 Ездр. 9, 36 (по русск. синодск. изд.: по LXX это 1 Ездр., а по западному счету это 3 Ездр.) даетъ нѣкоторое подтвержденіе такому предположенію. Тамъ читается: *„πάντες οὗτοι συνῴκησαν γυναιξὶν ἀλλογενέσιν, καὶ ἀπέλυσαν αὐτὰς σὺν τέκνοις“.* Смыслъ получается болѣе естественный: повѣствователь сообщаетъ, что ревность къ закону дошла до того, что нѣкоторые виновные отпустили не только женъ, но и рожденныхъ ими дѣтей. Еврейскій текстъ тогда надо предположить въ такомъ видѣ: יֵשׁ מֵהֶם גֵּרְשִׁים נָשִׁים וּבָנִים=„и нашлись изъ нихъ такіе,

Какъ видимъ, успѣхъ реформа Ездры имѣла довольно полный. Въ самомъ обществѣ почва для нея была уже значительно готова, и ему, повидимому, большихъ усилій въ этомъ случаѣ не требовалось; — ему оставалось только своею проповѣдью и сильной, одушевленной покаянной молитвой раздуть уже безъ него загорѣвшійся въ שְׂרִים огонь ревности по закону до размѣровъ всепожирающаго пламени, до готовности съ корнемъ и навсегда вырвать зло, не щадя даже самыхъ нѣжныхъ чувствъ кровнаго родства. [1]) А гдѣ это нравственное воздѣйствіе встрѣчало препятствія, тамъ дѣло улаживалось, благодаря широкимъ полномочіямъ отъ царя, дававшимъ возможность очень чувствительно угрожать непокорнымъ.

Этимъ оканчиваются сообщенія книги Ездры. Дальнѣйшія библейскія извѣстія о послѣплѣнной исторіи евреевъ содержатся уже въ книгѣ Нееміи. Но послѣдняя не прямо продолжаетъ сообщенія Ездры, а начинается съ событій, имѣвшихъ мѣсто въ 445 г. до Р. Х., т. е. спустя 12—13 лѣтъ послѣ дѣятельности Ездры, описанной въ 7—10 гл. его книги. О событіяхъ, случившихся въ этотъ промежутокъ, можно строить только гипотезы — на основаніи нѣкоторыхъ сопоставленій библейскихъ извѣстій.

Прежде всего, весьма правдоподобной является догадка Гоонаккера и Куенена, что приведенное выше письмо Рехума и Шишмая къ Артаксерксу и рѣшеніе послѣдняго имѣли мѣсто именно послѣ 457 года. На это отчасти указываетъ текстъ письма, гдѣ выраженіе ст. 12—„іудеи, которые вышли отъ тебя“,—естественнѣе всего можетъ относиться къ пришедшимъ съ Ездрой переселенцамъ. Озаботиться постройкой стѣнъ, въ виду враждебности сосѣдей, особенно возросшей послѣ реформы Ездры, для нихъ было совершенно необходимо; но здѣсь-то и встрѣтились препятствія, преодолѣть которыя удалось только въ 445 году Нееміи. А пока начинанія іудеевъ были разрушены „рукою сильною:“ и даже не однѣ стѣны, а и нравы, надъ возстановленіемъ которыхъ трудился Ездра, снова пали подъ дружнымъ натискомъ враговъ. [2]) Предположеніе Гоонаккера и Куенена, проливая свѣтъ на 1 главу Нееміи, а равно объясняя и новое возникновеніе смѣшанныхъ браковъ (ср. Неем. 9, 2; 10, 31), находитъ въ этомъ свое достаточное оправданіе и подтвержденіе.

3) Состояніе іудейства по книгѣ Нееміи. „Въ мѣсяцѣ Кислевѣ, въ двадцатомъ году, [3])—повѣствуетъ Неемія,—я находился въ Сузахъ, престольномъ городѣ. И пришелъ Ханани, одинъ изъ братьевъ моихъ, онъ и нѣсколько человѣкъ изъ Іудеи. И спросилъ я ихъ объ уцѣлѣвшихъ Іудеяхъ, которые остались отъ плѣна, и объ Іерусалимѣ. И сказали они мнѣ: оставшіеся, которые остались отъ плѣна, находятся тамъ, въ странѣ своей, въ бѣдствіи вели-

---

которые прогнали (גֵּרְשִׁים, отъ גָּרַשׁ,—отвергать, разводить, ср. Лев 21, 7 14; 22, 13; Ч. 30, 10; Іез. 44, 22) женъ и сыновей“ (*Berteau*, a. a O. S. 125—126). Кейль оспариваетъ эту попытку Берто (*Keil*, a. a. O. S. 485).

[1]) Ср. въ предыд. примѣч. „ἀπέλυσαν σὺν τέκνοις“.

[2]) *Kuenen*, Die Chronologie, SS. 232—233. 244.

[3]) Т. е. въ 20 году царствованія Артаксеркса I.

комъ и въ уничиженіи; и стѣна Іерусалима разрушена, и ворота его сожжены огнемъ“ (Неем. 1, 1—3, ср. 2, 3. 17). Какъ понимать это сообщеніе? Указываетъ-ли оно какимъ-либо образомъ на событія 12—13 лѣтъ, протекшихъ послѣ Ездры, или указываетъ на положеніе Іерусалима со времени разгрома его еще Навуходоносоромъ? Мы полагаемъ, что съ точки зрѣнія только что изложеннаго предположенія Гоонаккера и Куенена безусловно предпочтительнѣе первое предположеніе. И выраженіе Артаксерксова письма „пока отъ меня не дано будетъ повелѣнія“ (Ездр. 4, 21) совершенно гармонируетъ съ даннымъ Нееміи разрѣшеніемъ возстановить стѣны (Неем. 2, 8). Но и помимо этого въ пользу его есть нѣкоторыя основанія. Рейнке, Берто и Кёлеръ, раньше гипотезы Гоонаккера и Куенена и независимо отъ нея, пришли къ убѣжденію, что сообщеніе Ханани о разрушеніи стѣны Іерусалима и сожженіи воротъ его говоритъ не о результатахъ Навуходоносорова нашествія, а о событіяхъ позднѣйшаго времени, уже послѣ возвращенія изъ плѣна. [1]) Кейль, напротивъ, оспариваетъ это воззрѣніе и говоритъ, что въ Неем. 1, 3 рѣчь идетъ о погромѣ Навуходоносора. [2])

Вотъ основанія перваго воззрѣнія — Рейнке, Берто и Кёлера. По Аг. 1, 4 во 2 годъ Дарія Гистаспа Іерусалимъ, — по крайней мѣрѣ, отчасти,— былъ уже отстроенъ и даже не безъ роскоши. Хотя, затѣмъ, по Зах. 1, 16 полгода спустя, заводится только рѣчь о томъ, что „землемѣрная вервь протянется по Іерусалиму“, т. е. дается знать, что городъ далеко еще не совсѣмъ возстановленъ, но зато уже, еще два года спустя, еврейская колонія оказывалась въ такомъ блестящемъ положеніи, что поднимался вопросъ, слѣдуетъ-ли далѣе соблюдать постъ пятаго мѣсяца, установленный въ воспоминаніе разрушенія Іерусалима и храма (Зах. 7, 1—7). Очевидно, что въ это время возстановленіе города, въ существенномъ, уже совершилось. Но, возстановляя Іерусалимъ, возстановляли-ли іудеи и стѣны его съ воротами?—Въ пользу утвердительнаго отвѣта на этотъ вопросъ говоритъ уже самый безпокойный характеръ этого времени: постоянныя войны и воинскія приготовленія персидскихъ царей, полчища солдатъ, проходившихъ чрезъ Палестину, а нерѣдко, можетъ быть, и расквартированныхъ въ ней, враждебные сосѣди,—съ юга кочевники, а съ сѣвера „народы земли той“,—все это несомнѣнно побуждало іудеевъ обезопасить Іерусалимъ и оградить стѣнами отъ всякихъ случайностей. А что стѣны дѣйствительно были возстановлены, доказывается снесеніемъ Неем. 1, 3 съ 4 Ц. 25, 10. Въ послѣднемъ мѣстѣ говорится, что „стѣны вокругъ Іерусалима разрушило (נתצו) войско Халдейское, бывшее у начальника тѣлохранителей“. Нееміи-же Ханани сообщилъ, что стѣна Іерусалима מפרצת, т. е. имѣетъ бреши, проломы, значитъ, разрушена лишь отчасти. Такое значеніе глагола פָּרַץ подтверждается библейскими выраженіями о разрушенныхъ стѣнахъ при Амасіи (4 Ц. 14, 13) и Езекіи (2 П. 32, 5). Глаголъ-же נָתַץ значитъ разрушать до основанія. Наконецъ, — самое главное,—

[1]) *Reinke*, S. 20 Anm *Berteau*, SS. 129—131. *Köhler*, SS. 16—17.

[2]) *Keil*, Comm. üb. Nech. SS. 500—502.

если-бы Ханани говорилъ о разрушенной стѣнѣ, какъ она оставалась послѣ Навуходоносорова погрома, то это едва-ли могло-бы произвести такое удручающее впечатлѣніе на Неемію, какое описывается въ Неем. 1, 4 — 2, 3: „услышавъ эти слова, я сѣлъ и заплакалъ и печаленъ былъ нѣсколько дней, и постился, и молился предъ Богомъ небеснымъ (1, 4).... Въ мѣсяцѣ Нисанѣ, въ двадцатый годъ царя Артаксеркса, стояло вино предъ нимъ. И я взялъ вино и подалъ царю (Неемія былъ виночерпіемъ Артаксеркса), и, казалось, не былъ печаленъ предъ нимъ. Но царь сказалъ мнѣ: отчего лицо у тебя печально? ты не боленъ, этого нѣтъ; а вѣрно печаль на сердцѣ? Я сильно испугался и сказалъ царю: да живетъ царь во вѣки! Какъ не быть печальнымъ лицу моему, когда городъ, домъ гробовъ отцовъ моихъ, въ запустѣніи, и ворота его сожжены огнемъ (2, 1—3)?“ Что стѣны Іерусалима разрушены Навуходоносоромъ, это Неемія, конечно, прекрасно зналъ, и сообщить ему объ этомъ значило не сообщить ничего новаго. Между тѣмъ извѣстіе Ханани было, видимо, для него неожиданностью и сильно его потрясло [1]). Затѣмъ, Ханани и пришедшіе съ нимъ іудеи на вопросъ Нееміи, — что̀ новаго въ Іудеѣ,—едва-ли стали-бы указывать на разрушенныя стѣны и сожженныя ворота, если-бы все это произошло еще 150 лѣтъ тому назадъ и, какъ они могли понимать, отлично извѣстно Нееміи и безъ ихъ сообщеній;—это было-бы ужъ слишкомъ старо. Совсѣмъ другое дѣло, если предположить, что іудеи, пользуясь расположеніемъ персидскихъ царей, возстановили стѣны Іерусалима и тѣмъ обезопасили себя отъ случайностей этого безпокойнаго времени; но враги ихъ, воспользовавшись удобнымъ случаемъ, напали на городъ, произвели большія бреши и поврежденія въ стѣнѣ и сожгли ворота: тогда совершенно понятными станутъ жалобы іудейскихъ пришельцевъ на горькое положеніе іудейской колоніи въ Іерусалимѣ, отягчившееся въ особенности вслѣдствіе разрушенія стѣнъ [2]).

Противъ этой гипотезы Кейль выставляетъ слѣдующее положеніе: „что разрушеніе стѣнъ и воротъ было для Нееміи совсѣмъ свѣжимъ событіемъ, это отнюдь не содержится въ текстѣ, а вкладывается въ него толкователями“.— „Въ пользу утвержденія, будто разрушенныя Халдеями стѣны Іерусалима до прибытія Нееміи уже были разъ возстановлены, нѣтъ никакого историческаго свидѣтельства“. Изъ Ездр. 4, 12, по его мнѣнію, слѣдуетъ,—самое большее,— что евреи начинали строить стѣны, но имъ въ этомъ помѣшали [3]).

По нашему мнѣнію, Кейль несомнѣнно правъ, указывая значительную гипотетичность утвержденія, что разрушенныя Навуходоносоромъ стѣны Іерусалима были возстановлены евреями, а потомъ предъ прибытіемъ въ Палестину Нееміи снова разрушены ихъ врагами. Но мы полагаемъ, что бояться гипотезъ отнюдь не въ интересахъ исторіи, желающей прагматизма въ своемъ представленіи событій, т. е. желающей понимать естественную связь и вза-

---

[1]) *Köhler*, a. a. O. Vgl. *Bertheau*, S. 129—130.

[2]) *Bertheau*, a. a. O.

[3]) *Keil*, S 501.

имообусловленность событій, особенно въ тѣхъ случаяхъ, когда памятники отрывочны и о многихъ эпохахъ не говорятъ ни слова. Нужно при этомъ только, чтобы гипотеза не стояла въ противорѣчіи съ памятниками и дѣйствительно помогала ихъ болѣе полному пониманію. Относительно отрицаемой Кейлемъ гипотезы мы видѣли, что она дѣйствительно ни въ какомъ противорѣчіи съ памятниками не стоитъ, пониманіе Неем. 1, 3 и 1, 4—2, 3 дѣйствительно облегчаетъ, да кромѣ того оправдывается общими данными о состояніи Палестины за разсматриваемое время, подкрѣпляется сообщеніемъ Ездр. 4, 12 и сличеніемъ מִפְרָצֹת въ Неем. 1, 3 съ נֶחְצוּ въ 4 Ц. 25, 10; — думается, что этого достаточно, дабы гарантировать гипотезѣ весьма приличную вѣроятность. Но этого мало. Мы можемъ указать и въ дальнѣйшемъ повѣствованіи Нееміи нѣкоторыя основанія, склоняющія къ признанію мнѣнія Рейнке, Берто и Кёлера. Описывая свою дѣятельность по возстановленію Іерусалимскихъ укрѣпленій, Неемія не разъ употребляетъ о томъ или иномъ участникѣ работъ выраженіе „чинилъ (חִזֵּק)“ стѣну (Неем. 3, 4. 5. 6. 7. и т. д.), а не употребляетъ глагола בָּנָה (ср. 2 П. 33, 14). Конечно, можно думать что и חָזַק („быть крѣпкимъ“, а въ гиф. „укрѣплять“, „дѣлать крѣпкимъ“, „улучшать“, отс. „чинить“) въ примѣненіи къ стѣнѣ равносильно בָּנָה, но это уже будетъ дальше отъ буквальнаго значенія. Далѣе, въ Неем. 4, 1 есть выраженіе: „услышалъ Санваллатъ,.... что возстановляются стѣны Іерусалимскія, что поврежденія начали задѣлываться“ (כִּי-הֵחֵלּוּ הַפְּרָצִים לְהִסָּתֵם, букв. = что начали проломы затыкаться)“; здѣсь, не настаивая даже на значеніи страд. прич. פְּרָצִים, мы по глаголу סָתַם (הִסָּתֵם—inf. ниф.), который значитъ „затыкать“, „закупоривать“, можемъ догадываться, что рѣчь идетъ о починкѣ проломовъ въ стѣнахъ.

Что касается вопроса, когда были разрушены возстановленныя іудеями стѣны, то—и независимо отъ гипотезы Гоонаккера и Куенена — всего вѣроятнѣе, что послѣ 458 г., потому что иначе Ездра упомянулъ-бы объ этомъ. Относительно-же того, кѣмъ и почему онѣ были разрушены, высказывалось два предположенія: а) или—персидскими войсками, мстившими евреямъ, защищеннымъ стѣнами, за отказъ въ уплатѣ тяжелыхъ котрибуцій и за уклоненія отъ квартирной повинности [1]), или-же — б) самарянами и другими сосѣдними народами, озлобленными реформой Ездры, отпущеніемъ всѣхъ иноплеменныхъ женъ и дѣтей [2]). Послѣднее намъ кажется болѣе вѣроятнымъ, какъ подтверждающееся отрывкомъ Ездр. 4, 7—23. Да и помимо того, если-бы стѣны были разрушены изъ-за непріятностей съ персидскими войсками, то Артаксеркъ едва-ли далъ-бы Нееміи позволеніе возстановить ихъ. Самаряне-же и другіе враги іудеевъ, какъ видимъ (Неем. 4, 1—17; 6, 1 и слѣд.), употребляли всѣ усилія, чтобы помѣшать Нееміи. И любопытно, что какъ только стѣны были отстроены, и колонія почувствовала себя въ безопасности „отдѣлилось сѣмя Израилево отъ всѣхъ инородныхъ“ (Неем. 9, 2);—мы полагаемъ что подъ

---

[1]) *Reinke*, S. 20—21, Anm

[2]) *Köhler*, S. 17—18

вліяніемъ перенесенныхъ пораженій, народъ забылъ и нарушилъ постановленное еще при Ездрѣ свое рѣшеніе не брать женъ иноплеменныхъ, а теперь при Нееміи снова вернулся къ нему; подтвержденіемъ этой догадки служитъ извѣстіе Неем. 6, 18: „многіе въ Іудеѣ были въ клятвенномъ союзѣ съ нимъ (Товіей), такъ какъ онъ былъ зять Шеханіи, сына Арахова, а Іохананъ, сынъ его, взялъ за себя дочь Мешуллама, сына Верехіи“ [1]). Здѣсь мы имѣемъ довольно важный пунктъ соприкосновенія съ книгой пророка Малахіи (Мал. 2, 10 и сл.).

Въ такомъ видѣ представляются намъ Палестинскія событія послѣ дѣятельности Ездры въ 458 году.

Получивъ отъ Ханани печальное извѣстіе и откровенно разсказавъ царю о своемъ горѣ, Неемія выхлопатываетъ себѣ отъ царя назначеніе областеначальникомъ въ Іерусалимъ, получаетъ рекомендательныя грамоты къ разнымъ мѣстнымъ властямъ насчетъ проводниковъ и дарового отпуска строительныхъ матеріаловъ (Неем. 2, 7—8) и является въ Іерусалимъ (2, 11). Осмотрѣвъ поврежденія (2, 13—15), Неемія предложилъ начальствующимъ народа заняться возстановленіемъ разрушеннаго (2, 17—18). Работа пошла дружно заразъ въ разныхъ мѣстахъ (гл. 3) и, не смотря на противодѣйствіе враговъ (гл. 4 и 6), была благополучно окончена. Во время этой работы Неемія занимается между прочимъ упорядоченіемъ экономическихъ отношеній іудеевъ: борется съ порабощеніемъ бѣдныхъ богатыми, требуетъ прекращенія лихвы по займамъ, возврата заложенныхъ имуществъ и самъ отказывается отъ „хлѣба областеначальническаго“ (гл. 5). Затѣмъ для Нееміи начинаются заботы объ упорядоченіи другихъ сторонъ быта іудеевъ. Для насъ здѣсь важно отмѣтить мѣропріятія религіознаго характера, имѣющія значеніе при сужденіи о происхожденіи книги пророка Малахіи.

Въ мѣропріятіяхъ Нееміи религіознаго характера главнымъ дѣятелемъ является Ездра. Откуда онъ появляется, что дѣлалъ послѣ 457 г.,—на этотъ счетъ не сохранилось никакихъ извѣстій. Глава 8 прямо начинается сообщеніемъ: „И собрался весь народъ, какъ одинъ человѣкъ, на площадь, которая предъ водяными воротами, и сказали книжнику Ездрѣ, чтобы онъ принесъ книгу закона Моисеева, который заповѣдалъ Господь Израилю“ (ст. 1). По распространенному мнѣнію, это произошло въ седьмой еврейскій мѣсяцъ (Неем. 7, 73; ср. 8, 1—2) въ 444 году до Р. Х. [2]) „И принесъ священникъ Ездра законъ предъ собраніе мужчинъ и женщинъ и всѣхъ, которые могли понимать, въ первый день седьмого мѣсяца; и читалъ изъ нея на площади предъ Водяными воротами отъ разсвѣта до полудня, предъ мужчинами и женщинами, и уши всего народа были приклонены къ книгѣ закона (8, 2—3)... И читали изъ книги закона Божія внятно и присоединяли толкованіе, и онъ (т. е. народъ) понималъ прочитанное (ст. 8).“ Неемія распорядился, чтобы народъ

---

[1]) Такое представленіе дѣла принимается и нѣкоторыми библейскими историками (ср. проф. *А. Лопухина*, Библ. Ист., т. II, стр. 824—826).

[2]) Vgl. *Stade*, S. 176.

отпраздновалъ этотъ день, какъ посвященный Богу, пересталъ плакать и угостился хорошимъ обѣдомъ (ст. 9—12). На другой день снова началось такое-же чтеніе и, когда дошли до предписанія о праздникѣ кущей въ седьмомъ мѣсяцѣ, то рѣшили отпраздновать этотъ праздникъ и въ теченіе всего праздника тоже читали книгу закона (ст. 13—18).

„Въ двадцать четвертый день этого мѣсяца собрались всѣ сыны Израилевы, постящіеся и во вретищахъ и съ пепломъ на головахъ своихъ. И отдѣлилось сѣмя Израилево отъ всѣхъ инородныхъ, и встали, и исповѣдывались въ грѣхахъ своихъ и въ преступленіяхъ отцовъ своихъ“ (9, 1—2). Въ этомъ отдѣленіи отъ иноплеменниковъ мы видимъ продолженіе того-же дѣла, для котораго трудился ранѣе Ездра, но которое или ему не удалось довести до конца, или-же оно оказалось непрочнымъ и не выдержало послѣдовавшаго затѣмъ натиска неблагопріятныхъ обстоятельствъ; — послѣднее намъ представляется болѣе вѣрнымъ. Глубоко вкоренившееся въ народную жизнь зло никогда не удается сразу исторгнуть; обыкновенно оно снова оживаетъ, хотя и въ слабѣйшей степени, какъ только борющаяся съ нимъ энергія ослабѣваетъ или подавляется враждебными обстоятельствами [1]).

Это отдѣленіе отъ иноплеменниковъ народъ скрѣпилъ новымъ чтеніемъ закона въ теченіе четверти дня и исповѣдью предъ Богомъ въ теченіе четверти-же дня (ст. 3). Это моленіе Богу и исповѣданіе довольно подробно изложено въ 9, 5—37. Оно состояло въ историческомъ перечнѣ (начиная со времени Авраама) благодѣяній Іеговы, преступленій народа и постигавшихъ его за эти преступленія каръ до плѣна и настоящаго (подчиненнаго персамъ) положенія включительно. Послѣ этого составленъ былъ, такъ сказать, протоколъ за подписью и печатями князей, левитовъ, священниковъ и народа (10, 1—29), [2]) содержащій клятвенное обязательство оставаться неизмѣнно вѣрными завѣту съ Іеговой,—избѣгать брачныхъ союзовъ съ иноплеменниками и соблюдать всѣ обязанности относительно приношеній и содержанія скиніи: „вступили въ обязательство клятвенное ходить по закону Божію, который данъ рукою Моисея, раба Божія, и соблюдать и исполнять всѣ заповѣди Господа Владыки нашего, и постановленія Его, и уставы Его; и что мы не

---

[1]) Штаде въ этомъ сообщеніи книги Нееміи видитъ доказательство того, какъ туго прививались мѣры Ездры и Нееміи. Доселѣ, по его словамъ, имъ подпадали только богатые и вліятельные, а обыкновенные поселяне оставались незамѣченными („Hans und Grethe mit dem grossen Haufen waren durchgeschlupft“), и только теперь дошла и до нихъ очередь *(Stade*, S 177). Но мы не видимъ твердыхъ данныхъ для такого предположенія.

[2]) Въ ст. 28 (29) есть выраженіе: „и всѣ отдѣлившіеся отъ народовъ иноземныхъ къ закону Божію, жены ихъ, сыновья ихъ и дочери ихъ,“ которое, по мнѣнію Штаде, не гармонируетъ съ Неем. 9, 2, а равно и вообще съ стремленіями Ездры и Нееміи; и онъ склоненъ считать это мѣсто позднѣйшимъ добавленіемъ *(Stade*, S. 179 Anm) Но если и не допускать существованія въ это время прозелитовъ, какъ они существовали позднѣе,—при чемъ противорѣчіе устранялось-бы вполнѣ (ср., впрочемъ, коммент., § 44 б, 3),—то все-же противорѣчіе это нельзя признать очень рѣзкимъ и непримиримымъ.

будемъ отдавать дочерей своихъ народамъ иноземнымъ, и ихъ дочерей не будемъ брать для сыновей своихъ; и когда иноземные народы будутъ привозить товары и все продажное въ субботу, не будемъ брать у нихъ въ субботу и въ день священный; и будемъ въ седьмой годъ оставлять землю въ покоѣ и прощать долги всякаго рода И поставили мы себѣ въ законъ давать отъ себя по трети сикля въ годъ на службу для дома Бога нашего [1]): на хлѣбы предложенія, и на ежедневное мучное приношеніе, и на ежедневное всесожженіе, на субботы, на новомѣсячія, на праздники, и на священныя вещи, и на жертвы за грѣхъ для очищенія Израиля, и на все, совершаемое въ домѣ Бога нашего. И бросили мы жребій о доставкѣ дровъ, священники, левиты и народъ, когда которому поколѣнію нашему въ назначенныя времена, изъ года въ годъ, привозить ихъ къ дому Бога нашего, чтобы они горѣли на жертвенникѣ Господа Бога нашего, по написанному въ законѣ. И обязались мы приносить каждый годъ въ домъ Господень начатки сл. земли нашей и начатки всякихъ плодовъ со всякаго дерева, также первенцовъ изъ сыновей нашихъ и изъ скота нашего, какъ написано въ законѣ; а первородное отъ воловъ нашихъ и отъ овецъ нашихъ приводить въ домъ Бога нашего къ священникамъ, служащимъ въ домѣ Бога нашего. И начатки изъ молотаго хлѣба нашего и приношеній нашихъ, и плодовъ со всякаго дерева, вина и масла мы будемъ доставлять священникамъ въ комнаты при домѣ Бога нашего и десятину съ земли нашей левитамъ. Они-же, левиты, будутъ брать десятину во всѣхъ городахъ, гдѣ у насъ земледѣліе. И будетъ священникъ, сынъ Аарона, при левитахъ, когда они будутъ брать десятину левитскую, и левиты будутъ отвозить десятину изъ десятины въ домъ Бога нашего, въ комнаты кладовыя: потому что въ эти комнаты должны сыны Израилевы и сыны Левіины доставлять приносимое въ даръ, хлѣбъ, вино и деревянное масло. Тамъ священные сосуды, и служащіе священники, и привратники, и пѣвцы. И мы не оставимъ дома Бога нашего“ (10, 29 [30]—39 [40]).

Подъ управленіемъ Нееміи, повидимому, іудеи стали исполнять довольно

---

[1]) Въ Исх. 30, 13 сл. предписано, чтобы каждый мужчина, достигшій 20-лѣтняго возраста, вносилъ по $^1/_2$ сиклю въ годъ на нужды скиніи. Теперь, въ виду бѣдности народа, подать эта была понижена до $^1/_3$ сикля. Можно-ли на основаніи этого постановленія думать, что предписанныя Артаксерксомъ въ его эдиктѣ Ездрѣ выдачи на нужды храма (Ездр. 7, 20—23) къ этому времени прекратились,—съ увѣренностью сказать трудно. Кейль думаетъ, что эта подать устанавливалась на ряду съ царской субсидіей, для бо́льшаго умноженія средствъ храма (*Keil*, Neh. S. 568). Но намъ кажется вѣроятнѣе соображеніе Негельсбаха, что народъ самъ рѣшилъ *замѣнить* царскую субсидію добровольною податью. „Это разсказано, говоритъ Негельсбахъ, въ тѣсной связи съ произведеннымъ Ездрою подтвержденіемъ закона и было, очевидно, слѣдствіемъ этого. Жертва только тогда бываетъ дѣйствительною жертвой, когда человѣкъ приноситъ ее изъ собственныхъ средствъ. Иначе она будетъ עוֹלַת חִנָּם (т. е. даровою жертвой, ср. 2 Ц. 24, 24)“. Если-же положеніе дѣлъ въ Израилѣ такъ улучшилось, что онъ сталъ въ состояніи содержать храмъ на собственныя средства, то онъ и долженъ былъ сдѣлать это, не оставляя его на содержаніи языческой власти (*Nägelsbach*, S. 753).

точно законъ Моисеевъ и все, къ чему обязались, въ продолженіе 12 лѣтъ, до 433 года. Въ этомъ-же году Неемія долженъ былъ оставить Палестину и отправиться ко двору Вавилонскаго царя: „въ тридцать второмъ году Артаксеркса царя Вавилонскаго я ходилъ къ царю“, сообщаетъ самъ Неемія (13, 6). Сколько онъ тамъ пробылъ, неизвѣстно. Самъ-же онъ опредѣляетъ срокъ своего пребыванія очень неяснымъ выраженіемъ: „по прошествіи нѣсколькихъ дней (לְקֵץ יָמִים) [1]) я опять выпросился у царя“ въ Іерусалимъ (13, 6). Едва-ли можно это указаніе понимать буквально въ смыслѣ нѣсколькихъ дней. Думаютъ, что это—срокъ около года, т. е. полный кругооборотъ дней [2]); другіе, напротивъ, находятъ, что годичный срокъ слишкомъ малъ, дабы въ это время успѣли появиться всѣ тѣ нестроенія и противозаконности, о которыхъ говоритъ 13 гл. Нееміи (ср. Неем. 13, 4 и сл. 23 и сл.), и требуютъ болѣе продолжительнаго срока [3]), даже до 20 или 24 лѣтъ [4]). Справедливѣе, впрочемъ, предполагать, что въ отсутствіи Неемія пробылъ не долго, иначе онъ обозначилъ-бы это время точнѣе [5]).

Здѣсь возникаетъ вопросъ, весьма важный для дальнѣйшаго сужденія о времени дѣятельности пророка Малахіи: былъ-ли на время отсутствія Нееміи назначенъ новый штатгальтеръ, или Неемія продолжалъ числиться въ этой должности, а управленіе дѣлами безъ себя поручилъ кому-либо изъ подчиненныхъ ему чиновниковъ [6])? Но, къ сожалѣнію, на этотъ счетъ въ Библіи нѣтъ даже и намека. Намъ думается, что если пребываніе Нееміи у царя считать непродолжительнымъ, нѣтъ надобности допускать назначеніе преемника Нееміи. Его отсутствіе было просто отлучкой, а не увольненіемъ отъ должности. Вѣроятность назначенія новаго штатгальтера возрастаетъ съ допущеніемъ бо́льшей продолжительности отсутствія. При маломъ-же промежуткѣ, вѣроятно, преемника Нееміи назначено не было. И самый характеръ повѣствованія его въ 13 гл. о возникшихъ въ его отсутствіи безпорядкахъ показываетъ, что эти безпорядки возникли, вѣроятно, отъ безначалія. Самые его выговоры „начальствующимъ“ (ст. 11) и „знатнѣйшимъ изъ іудеевъ“ (ст. 17) показываютъ, что безъ него послѣдніе оставались единственными блюстителями порядка. Если-бы былъ штатгальтеръ-язычникъ, то онъ не могъ-бы совершенно остаться въ тѣни, никакъ не прикосновеннымъ къ описаннымъ безпорядкамъ; и тогда Неемія, по всей вѣроятности, упомянулъ-бы объ этомъ.

По возвращеніи своемъ въ Іерусалимъ, Неемія съ горестью увидѣлъ, что народъ опять отступилъ отъ завѣта своего съ Іеговой, и почти всѣ прежнія старанія вернуть его на путь закона пропали даромъ. Неемія энергично принялся за возстановленіе порядка и быстро успѣлъ достигнуть цѣли. Самъ онъ въ этой своей дѣятельности отмѣчаетъ четыре предмета:

---

[1]) Буквально—„къ концу дней“.
[2]) *Köhler*, SS. 19—20. *Stade*, S. 187, Anm. 2.
[3]) *Keil*, Comm. üb Neh. SS. 593. 496.
[4]) *Reinke*, S. 25. Anm.
[5]) Ср. *Berteau*, S. 264. *Stade*, a. a. O
[6]) *Stade*, S. 187.

1, „Священникъ *Еліяшивъ* [1]), приставленный къ комнатамъ дома Бога нашего, близкій родственникъ *Товіи*, отдѣлалъ для него большую комнату; а тамъ прежде складывали мучное приношеніе, ливанъ, и сосуды, и десятины отъ хлѣба, вина и масла, положенныя закономъ для левитовъ, пѣвцовъ и привратниковъ, и приношенія для священниковъ... Когда я пришелъ въ Іерусалимъ и узналъ о худомъ дѣлѣ, которое сдѣлалъ Еліяшивъ изъ-за Товіи, отдѣлавъ для него комнату во дворахъ дома Божія; тогда мнѣ было весьма непріятно, и *я выбросилъ всѣ домашнія вещи Товіины вонъ изъ комнаты* и сказалъ, чтобъ очистили комнаты, и велѣлъ опять внести туда сосуды дома Божія, мучное приношеніе и ливанъ“ (Неем. 13, 4—5. 7—9).

2, „Еще узналъ я, что *части левитовъ не отдаются имъ*, и что левиты и пѣвцы, дѣлавшіе свое дѣло, разбѣжались каждый на свое поле. Я сдѣлалъ за это выговоръ начальствующимъ и сказалъ: зачѣмъ оставленъ домъ Божій? И я собралъ ихъ и поставилъ ихъ на мѣста ихъ. И всѣ іудеи стали приносить десятину отъ хлѣба, и вина, и масла въ кладовыя“ (ст. 10—12).

3, „Въ тѣ дни увидѣлъ я въ Іудеѣ, что въ точилахъ *въ субботу* выдавливаютъ вино, и возятъ снопы, и навьючиваютъ ими ословъ, а также виномъ, виноградомъ, и смоквами, и всякимъ грузомъ и отвозятъ въ Іерусалимъ въ день субботній. И я порицалъ ихъ въ тотъ-же день, когда они продавали съѣстное. И Тиряне жили въ немъ и привозили рыбу и всякій товаръ, и продавали въ субботу жителямъ Іудеи и въ Іерусалимѣ. И я сдѣлалъ выговоръ знатнѣйшимъ изъ іудеевъ и сказалъ имъ: *зачѣмъ вы дѣлаете такое зло и оскверняете день субботній?* Не такъ-ли поступали отцы ваши, и за то Богъ навелъ на насъ и на городъ сей все это бѣдствіе? А вы увеличиваете гнѣвъ его на Израиля, оскверняя субботу. Послѣ сего, когда смеркалось у воротъ Іерусалимскихъ, передъ субботою, я велѣлъ запирать двери и сказалъ, чтобы не отпирали ихъ до утра послѣ субботы. И слугъ моихъ я ставилъ у воротъ, чтобы никакая ноша не приходила въ день субботній. И ночевали торговцы и продавцы всякаго товара внѣ Іерусалима разъ и два; но я порицалъ ихъ и сказалъ имъ: зачѣмъ вы ночуете возлѣ стѣны? Если сдѣлаете это въ другой разъ, я руку наложу на васъ. Съ того времени они не приходили въ субботу (ст. 15—21).

4, „Еще въ тѣ дни я видѣлъ іудеевъ, которые *взяли себѣ женъ азотянокъ, аммонитянокъ и моавитянокъ;* и сыновья ихъ въ половину говорятъ по-азотски, или на языкѣ другихъ народовъ и не умѣютъ говорить по-іудейски. И я сдѣлалъ за это выговоръ, и проклиналъ ихъ, и билъ нѣкоторыхъ мужей изъ нихъ, и рвалъ волоса у нихъ, и заклиналъ ихъ Богомъ, чтобы они не отдавали дочерей своихъ за сыновей ихъ и не брали дочерей ихъ за сыновей своихъ и за себя. Не изъ-за нихъ-ли, говорилъ я, грѣшилъ Соломонъ царь Израилевъ? У многихъ народовъ не было такого царя какъ онъ; и любимъ онъ былъ Богомъ своимъ, и поставилъ его Богъ царемъ надъ всѣмъ Израилемъ; и однакожъ и его ввели въ грѣхъ чужеземныя жены. А что до васъ,

---

[1]) Первосвященникъ,—ср ст. 28. Курсивъ здѣсь и ниже (№№ 1—4)—нашъ.

то можно-ли слышать, что дѣлается все это великое зло, что грѣшатъ предъ Богомъ нашимъ, принимая въ сожительство женъ чужеземныхъ? И изъ сыновей Іояды, сына великаго священника Еліяшива, одинъ былъ зятемъ Санвалата Хоронитскаго. Я прогналъ его отъ себя“ (ст. 23—28).

Въ заключеніе Неемія резюмируетъ: „и такимъ образомъ я очистилъ ихъ отъ всего чужеземнаго, и возстановилъ службу священниковъ и левитовъ, каждаго въ дѣлѣ его“ (ст. 30).

Сколько времени продолжалось это второе штатгальтерство Нееміи, совершенно неизвѣстно. Какъ шли дѣла послѣ него, тоже неизвѣстно. Съ гипотезами-же на этотъ счетъ мы познакомимся при разборѣ мнѣній, полагающихъ дѣятельность пророка Малахіи послѣ времени Нееміи.

Теперь-же, разсмотрѣвъ извѣстія книгъ Ездры и Нееміи о состояніи іудейства въ 5 вѣкѣ до Р. Хр., мы должны изслѣдовать, въ какомъ отношеніи къ этимъ извѣстіямъ стоитъ книга пророка Малахіи. Для этого мы должны сравнить тѣ черты, характеризующія бытъ народный, которыя отмѣчены въ книгѣ нашего пророка, съ приведенными данными книгъ Ездры и Нееміи.

3) Состояніе іудейства по книгѣ пророка Малахіи. Вотъ тѣ немногочисленныя черты, разсѣянныя въ книгѣ пророка Малахіи, какими характеризуется состояніе современнаго ему іудейства.

Въ общемъ, повидимому, это было довольно жалкое состояніе во всѣхъ отношеніяхъ. Народъ самъ сознавалъ, что ему живется весьма плохо и, подъ вліяніемъ этого сознанія, на увѣщанія пророка исполнять законъ Іеговы, который любитъ Израиля, свой народъ, позволялъ себѣ даже дерзко спрашивать Бога: „въ чемъ Ты возлюбилъ насъ?“ И пророкъ, въ отвѣтъ на это, могъ только указывать іудеямъ, что сосѣдямъ ихъ и давнишнимъ историческимъ врагамъ, Эдомлянамъ, приходится еще хуже: хорошо и то, что вы еще цѣлы, не совсѣмъ погибли (Мал. 1, 2—5) [1]). Какими внѣшними причинами было обусловлено это печальное положеніе, пророкъ не говоритъ; но мы не ошибемся, поставивъ это въ связь съ военными предпріятіями персидскихъ царей, близко касавшимися Палестины, а иногда и прямо происходившими въ ней, о чемъ мы говорили выше [2]).

Бѣдственное вообще положеніе народа усугублялось, повидимому, разными несчастіями въ хозяйствѣ, въ родѣ бездождія и саранчи. По крайней мѣрѣ, пророкъ, увѣщевая не уклоняться отъ приношенія десятинъ, отъ имени Божія говоритъ: „Испытайте-ка Меня въ этомъ. Не открою-ли Я вамъ отверстій небесныхъ? и изолью на васъ благословеніе. И для васъ запрещу пожирающему (саранчѣ) истреблять у васъ плоды земные, и виноградная лоза на полѣ у васъ не лишится плода“ (3, 10—11).

Въ связи-ли съ этимъ,—потому что при внѣшнихъ бѣдствіяхъ и экономическомъ оскудѣніи и религіозно-нравственное состояніе съ трудомъ удержи-

[1]) Что разсматриваемые стихи имѣютъ такой именно смыслъ, доказательства тому см въ комментаріи, § 13.

[2]) См. выше, стр. 49—50

вается на надлежащемъ уровнѣ, — или отъ другихъ какихъ-либо причинъ (выяснить это—дѣло комментарія), только культъ и нравственность еврейской общины, современной пророку Малахіи, представляются въ крайнемъ упадкѣ.

Что касается культа, то того подъема духа, какой былъ при Зоровавелѣ и пророкахъ Аггеѣ и Захаріи, и того усердія къ храму при Малахіи уже не оказывается. Хуже того, замѣчается прямое пренебреженіе обязанностями къ храму и кощунство. Пророкъ съ горечью дѣлаетъ современнымъ ему священникамъ, отъ имени Іеговы, такой упрекъ: „вы приносите на жертвенникъ мой скверный хлѣбъ и говорите: „„чѣмъ мы оскверняемъ Тебя?““—тѣмъ, что говорите: „„трапеза Іеговы—презрѣнна““ (1, 7). Нерадѣніе о жертвахъ доходило до того, что животныхъ для жертвоприношенія отбирали какихъ похуже, очевидно, разсуждая подобнымъ-же образомъ, что это—не важность, сойдетъ: „Когда приводите (въ жертву), говоритъ пророкъ, слѣпое, развѣ это не худо? и когда приводите хромое и больное, развѣ не худо это“ (1. 8)? „Пренебрегаете вы Мною, говоритъ Іегова устами пророка, приводите краденое, хромое и больное—и приносите жертву (1, 13).“ Что все это было прямымъ нарушеніемъ прямыхъ предписаній Моисеева закона (ср. Лев. 22, 20—25; Вт. 15, 21; 17, 1), пророкъ объ этомъ уже и не говоритъ; глубина паденія была такъ велика, что пророку приходилось подыскивать даже доказательства въ пользу обязательности закона, а не просто ссылаться на него. „Поднеси-ка, говоритъ онъ, это твоему областеначальнику,—будетъ-ли онъ къ тебѣ благосклоненъ и милостиво-ли приметъ тебя“ (ibid.)? Отношеніе къ Богу оказывалось худшимъ, чѣмъ къ земному начальнику, да еще язычнику. Хуже-же всего было то, что такое отношеніе какъ-бы возводилось въ принципъ, подыскивало для себя теоретическія основанія. Священники (sic!), по словамъ пророка, доходили до такого, поистинѣ нигилистическаго, разсужденія: „трапеза Господня—скверна, и презрѣнна пища ея“ (1, 12). Понятно, что при такомъ воззрѣніи, едва-ли могли они охотно и точно исполнять всѣ предписанныя закономъ обрядности. Къ пренебрежительному настроенію относительно своихъ богослужебныхъ обязанностей присоединялось у нихъ и лицемѣрное оправданіе своего образа дѣйствій: „вы говорите“,—обличаетъ ихъ пророкъ, — что „это дѣлается отъ трудныхъ обстоятельствъ, и пренебрегаете Іеговой“ (1, 13). Таковы были пастыри... Натурально, что невѣріе [1]) и кощунство священниковъ не оставались безъ вліянія на народъ. Видя, что священники не вѣрятъ въ святость своего дѣла, и народъ свои обязанности къ Богу пересталъ исполнять за совѣсть, а сталъ лицемѣрить, чтобы внѣшнимъ только образомъ отдѣлаться отъ обязанности: „проклятъ, говоритъ пророкъ, лживый, у котораго есть въ стадѣ (не испорченный) самецъ, и онъ далъ обѣтъ, а приноситъ въ жертву Господу поврежденное“ (1, 14). Въ приношеніи десятины тоже сталъ практиковаться обманъ, утайка части ея въ свою пользу (3, 10).

Состояніе нравственности въ народѣ тоже, какъ сказано, было весьма печально. Въ 3, 5 пророкъ кратко, но весьма выразительно набрасываетъ

---

[1]) О подлинномъ смыслѣ этого невѣрія см., впрочемъ, комм, § 35.

картину грубѣйшихъ пороковъ, существовавшихъ въ современномъ ему обществѣ: чародѣи, прелюбодѣи, клятвопреступники, обижающіе наемника платою, вдовицу и сироту, отталкивающіе пришельца—таковы категоріи іудейскихъ грѣшниковъ того времени. Каждая изъ этихъ категорій даетъ прозрѣвать за собою сложную драму гибели души человѣческой, сгоранія совѣсти, угасанія духа и торжества грубыхъ животныхъ инстинктовъ... Но и это—лишь явленія общаго порядка, на которыхъ пророкъ даже не останавливается съ нарочитыми обличеніями. На этомъ общемъ мрачномъ фонѣ предъ пророкомъ вырисовываются два тѣсно связанные одинъ съ другимъ порока, которые образуютъ, такъ сказать, гвоздь картины и которымъ онъ посвятилъ отдѣльную, полную пламеннаго негодованія и горькой скорби, обличительную рѣчь. Въ довершеніе своихъ беззаконій, іудеи стали прогонять своихъ еврейскихъ женъ и жениться на иноплеменницахъ. „Вѣроломно поступаетъ Іуда, и мерзость дѣлается во Израилѣ и въ Іерусалимѣ, потому что осквернилъ Іуда святыню Іеговы, которую любилъ, и женился на дочери чужого бога... Вы дѣлаете то, что покрываютъ жертвенникъ Іеговы слезами, плачемъ и стенаніемъ... Іегова былъ свидѣтелемъ между тобою и женою юности твоей, противъ которой ты поступилъ вѣроломно, между тѣмъ какъ она подруга твоя и законная жена твоя... Я ненавижу разводъ, говоритъ Іегова, Богъ Израилевъ“ (2, 10—16).

Эта послѣдняя рѣчь вскрываетъ предъ нами историческія черты, особенно важныя при опредѣленіи времени дѣятельности пророка Малахіи. Борьбу противъ браковъ съ иноплеменницами, какъ мы видѣли, вели еще Ездра и Неемія; и въ своихъ книгахъ они оставили намъ сообщенія о своихъ мѣропріятіяхъ противъ этого зла, а равно и о результатахъ этихъ мѣропріятій. Въ этомъ пунктѣ, такимъ образомъ, сличеніе книги пророка Малахіи съ двумя названными памятниками той-же эпохи можетъ дать основанія для сужденія объ ихъ хронологическомъ отношеніи. Къ этому сличенію мы теперь и переходимъ.

II. Выводы.

1) Отношеніе Малахіи къ Ездрѣ. Главный пунктъ соприкосновенія между книгами пророка Малахіи и Ездры образуютъ обличеніе первымъ аномалій семейной жизни (женитьбы на иноплеменницахъ) и мѣропріятія второго противъ подобныхъ аномалій. Историческое отношеніе между дѣятельностью Малахіи и Ездры можетъ быть, какъ мы уже говорили раньше, троякимъ: или Малахія былъ предшественникомъ Ездры, или его современникомъ [1]) и даже сотрудникомъ, или-же продолжателемъ [2]). Разсмотримъ каждую изъ этихъ возможностей.

---

[1]) Разумѣемъ—современникомъ его реформаторской дѣятельности въ 458 — 457 годахъ.

[2]) Само собою понятно, что говорить о возможности открыть одно изъ этихъ отношеній можно только при предположеніи сравнительной *близости по времени* между Малахіей и Ездрой. Отдаленность времени лишаетъ возможности такого сужденія. Все дѣло въ томъ, чтобы одному дѣятелю приходилось такъ или иначе счи-

а) Сторонники того мнѣнія, что дѣятельность Ездры, описанная въ 7—10 главахъ его книги, предполагаетъ, какъ свое историческое prius, дѣятельность пророка Малахіи, ссылаются въ свою пользу главнымъ образомъ на характеръ протеста Малахіи противъ браковъ евреевъ съ иноплеменницами (2, 10 — 16) и находятъ, что этотъ протестъ естественно могъ имѣть мѣсто только до реформы Ездры.

Такъ Штаде отмѣчаетъ совершенное незнакомство книги пророка Малахіи съ мѣропріятіями Ездры противъ браковъ съ иноплеменницами (Ездр. гл. 9—10). [1]) А ничѣмъ не отмѣтить тѣхъ торжественныхъ рѣшеній, какія принялъ народъ подъ вліяніемъ увѣщаній Ездры, и не упрекнуть его въ такомъ явномъ непостоянствѣ (ср. Ездр. 10, 3. 11. 12. 19) Малахія едва-ли могъ-бы, если-бы писалъ послѣ 457 года. Между тѣмъ въ его книгѣ ничто не указываетъ на то, что народъ не задолго передъ тѣмъ обязался не вступать въ эти незаконные браки. Затѣмъ, напр., Корниль указываетъ еще на то, что, по собственнымъ словамъ Ездры, его мѣропріятія противъ смѣшанныхъ браковъ имѣли внѣшнимъ поводомъ заявленія „начальствующихъ (הַשָּׂרִים)“,—что „не отдѣлились народъ Израилевъ и священники и левиты отъ народовъ иныхъ земель по мерзостямъ ихъ“. Отсюда, по мнѣнію Корниля, можно заключить, что Ездра лишь поддержалъ начавшееся раньше него движеніе, встрѣтилъ въ Іерусалимѣ людей, проникнутыхъ одинаковыми съ нимъ идеями. Иниціаторомъ этого движенія естественно предположить пророка Малахію, проповѣдь котораго и подготовила эту упоминаемую Ездрой депутацію הַשָּׂרִים. [2]) Точно также и Штаде ставитъ даже вообще дѣятельность Ездры въ связь съ вызванной со стороны Малахіи и сочувствовавшихъ ему лицъ „реакціей противъ омірщенія (Verweltlichung) общества.“ [3]) Подобнымъ образомъ смотритъ на дѣло и Кёнигъ. Онъ даже молчаніе книги Ездры о дѣятельности Малахіи объясняетъ отчасти тѣмъ, что ко времени прибытія Ездры въ Іерусалимъ

таться съ результатами дѣятельности другого При продолжительномъ-же промежуткѣ, новыя событія и историческія условія такъ вліяютъ на дѣятеля, что его отношеніе къ предшественнику становится совершенно незамѣтнымъ: онъ можетъ повторять его (если время стерло всѣ плоды его трудовъ), можетъ добиваться даже меньшаго чѣмъ тотъ (если время было періодомъ большого регресса и упадка). Поэтому, напр., разсмотрѣніе взаимныхъ отношеній Малахіи и Ездры и такое или иное мнѣніе по этому вопросу имѣютъ, въ сущности, *условное* значеніе: *если* Ездра и Малахія были такъ близки по времени, что одному изъ нихъ приходилось считаться съ результатами дѣятельности другого, то они должны стоять *въ такомъ-то хронологическомъ отношеніи*. Если-же они по времени не такъ близки, то никакое сужденіе невозможно. Отсюда ясно, что такимъ или инымъ рѣшеніемъ объ отношеніи Малахіи къ Ездрѣ отнюдь еще *не исключается необходимость разсматривать отношеніе его къ Нееміи*. Обстоятельства историческія могли быть такъ похожи, что Малахія одинаково могъ быть возможенъ и около времени, описываемаго въ Ездр. гл. 7—10, и около времени дѣятельности Нееміи.

[1]) *Stade*, S. 133, Anm. 1.

[2]) *Kornill*, S. 203.

[3]) *Stade*, S. 139. Подъ этимъ „омірщеніемъ“ Штаде разумѣетъ забвеніе евреями теократическаго идеала и подчиненіе вліянію палестинскихъ сосѣдей (SS. 128 ff).

проповѣдь Малахіи уже успѣла оказать свое дѣйствіе, и его идеи стали достояніемъ кружка ревнителей національной чистоты, къ числу коихъ принадлежали и שָׂרִים, упоминаемые Ездрой въ 9, 1. [1])

Эти доводы вообще кажутся намъ довольно убѣдительными. Къ нимъ мы можемъ прибавить еще наблюденіе надъ самымъ свойствомъ обличаемыхъ Малахіей противозаконностей и тѣхъ, съ которыми боролся Ездра. Успѣшная борьба противъ какого-либо крѣпко вкоренившагося порока не вдругъ приходитъ къ концу. Добрыхъ результатовъ обыкновенно можно бываетъ достигнуть только рядомъ продолжительныхъ и многократныхъ усилій. Искореняемое зло исподволь и лишь шагъ за шагомъ поддается этимъ усиліямъ. Поэтому, если намъ данъ эпизодъ изъ исторіи борьбы съ какимъ-либо зломъ, — притомъ, борьбы, увѣнчавшейся, въ концѣ концовъ, успѣхомъ, — то мы по степени интенсивности искореняемаго зла и по объему примѣняемыхъ противъ него мѣръ можемъ судить о томъ, къ какой исторической стадіи этой борьбы принадлежитъ разсматриваемый эпизодъ: чѣмъ крупнѣе и рѣзче проявленія зла, съ одной стороны, и чѣмъ, такъ сказать, деликатнѣе мѣры противъ него, съ другой,—тѣмъ раннѣйшую стадію мы можемъ здѣсь признать. По мѣрѣ успѣха борьбы, зло слабѣетъ, а мѣры противъ него дѣлаются болѣе рѣшительными, пока, наконецъ, борьба не завершается окончательнымъ ударомъ. [2]) Борьба противъ смѣшанныхъ браковъ іудеевъ несомнѣнно имѣла свою довольно длинную исторію. Если-бы даже началомъ ея считать мѣропріятія Ездры въ 458 году, то и тогда она продолжалась-бы болѣе 25 лѣтъ, потому что уже только изъ времени второго штатгальтерства Нееміи мы имѣемъ извѣстіе объ окончаніи имъ этой борьбы. Окончилась она вполнѣ успѣшно: „и такимъ образомъ, говоритъ Неемія, я очистилъ ихъ (т. е. іудеевъ) отъ всего чужеземнаго“ (Неем. 13, 30). [3]) Прилагая теперь къ исторіи этой борьбы сказанное выше, мы легко можемъ видѣть, что Малахію, съ его протестомъ противъ аномаліи семейной жизни, скорѣе можно считать въ числѣ иниціаторовъ этой борьбы,— предшественникомъ Ездры,—чѣмъ его современникомъ или продолжателемъ.

Дѣйствительно, съ чѣмъ боролся и что обличалъ Малахія? — не женитьба только на иноземкахъ была предметомъ его пророческаго негодованія, а и сопровождавшее эту женитьбу „вѣроломство“ въ отношеніи къ „женѣ юности“, „подругѣ“ и „законной женѣ“, вѣроломство, выражавшееся въ томъ, что іудеи прогоняли своихъ единоплеменныхъ женъ и женились на иноплеменницахъ

---

[1]) *König*, S. 377.

[2]) Изложенная схема, представляющая собою результатъ историческаго и психологическаго обобщенія, конечно, не претендуетъ на безусловную вѣрность, а только на приблизительную и для большинства случаевъ.

[3]) Въ выраженіи וּמִכָּל־נֹכְרִיּוֹת суффиксъ 3 л. мн. ч. при глаголѣ (טָהֵר)—ם относится къ упомянутымъ въ ст. 27 іудеямъ („а что до васъ, слыхано-ли, чтобъ дѣлалось все это великое зло, чтобъ грѣшили предъ Богомъ нашимъ, принимая въ сожительство женъ чужеземныхъ“?), а подъ כָּל־נֹכְרִי разумѣются именно смѣшанные браки (ср. נָשִׁים נֹכְרִיּוֹת въ ст. 27).—*Keil*, Nachexil. Geschichtsbücher, S. 599.—*Bertheau*, Die BB. Esra etc. S. 272

(2 14). Это и дало поводъ пророку отъ имени Божія сказать: „Я ненавижу разводъ“ (2, 16). Далѣе, съ какимъ настроеніемъ общества въ вопросѣ собственно о смѣшанныхъ бракахъ приходилось считаться Малахіи? — онъ для своихъ обличеній не только не имѣлъ удобной психологической почвы въ настроеніи слушателей, которые отнюдь даже внутренно не сознавали незаконности своего поведенія, а напротивъ, долженъ былъ еще бороться съ ихъ софизмами, пытавшимися представить это поведеніе совершенно безупречнымъ: „не одинъ-ли у всѣхъ насъ отецъ? не одинъ-ли Богъ сотворилъ насъ?“—спрашивали іудеи въ отвѣтъ на обличенія пророка (2, 10). Наконецъ, чѣмъ подкрѣплялъ пророкъ свои обличенія?—съ одной стороны, обращеніемъ къ совѣсти и гуманнымъ чувствамъ своихъ слушателей („вы заставляете обливать слезами жертвенникъ Іеговы съ рыданіемъ и воплемъ“, „будьте осторожны въ чувствахъ вашихъ, чтобы никто не поступалъ вѣроломно противъ жены юности своей,“—2, 13. 15), а съ другой,—угрозой наказанія Божія (2, 12).

Совсѣмъ иной видъ имѣетъ борьба съ смѣшанными браками у Ездры. Прежде всего, предметомъ борьбы для Ездры являются уже не столь грубыя и вѣроломныя проявленія привязанности къ чужеземному: мы не видимъ, чтобы Ездра обличалъ въ своихъ современникахъ разводъ съ іудейскими женами ради женитьбы на иноплеменницахъ. Депутація שָׂרִים доносила только Ездрѣ, что іудеи „взяли дочерей ихъ (т. е. народовъ иныхъ земель) за себя и за сыновей своихъ, и смѣшалось сѣмя святое съ народами иныхъ земель“ (Ездр. 9, 2). Мало этого, не только Ездрѣ не приходилось протестовать противъ развода съ іудейскими женщинами, а даже явилась возможность требовать противоположнаго, — „отпустить всѣхъ женъ (иноплеменницъ) и дѣтей, рожденныхъ ими“ (Ездр. 10, 3 ср. ст. 19). Малахія протестовалъ противъ заключенія браковъ съ иноплеменницами, сопровождаемаго разводомъ съ іудеянками. Ездра уже требуетъ развода съ иноплеменницами. Малахіино „я ненавижу разводъ“ теперь уже оставлено, теперь требуется разводъ, но цѣль остается одна и та-же — сохраненіе національной чистоты; только очевидно, что ревнители этой чистоты теперь усилили свои требованія, — несомнѣнно, подъ вліяніемъ нѣкотораго успѣха. Ясно, что дѣятельность Ездры представляетъ позднѣйшую стадію въ исторіи борьбы съ смѣшанными браками, чѣмъ дѣятельность Малахіи.

Что касается, далѣе, настроенія общества, то Ездрѣ уже не приходилось встрѣчаться съ софистическими попытками оправдать свое беззаконіе, а напротивъ, онъ уже въ средѣ самой общины іудейской засталъ реакцію противъ смѣшанныхъ браковъ, которой онъ, съ своей стороны, и оказалъ энергичную поддержку. Наконецъ, и подкрѣплялъ свои требованія Ездра болѣе энергичнымъ способомъ. Надѣленный большими полномочіями отъ царя—надъ всякимъ, „кто не будетъ исполнять закона Божія... немедленно производить судъ надъ нимъ, на смерть-ли, или на изгнаніе, или на пеню имущественную и на заключеніе въ темницу“ (Ездр. 7, 26), — Ездра не слишкомъ нуждался въ томъ, чтобы взывать къ состраданію и гуманнымъ чувствамъ іудеевъ и угрожать будущимъ наказаніемъ Божіимъ, на что при Малахіи нерѣдко слышались недовѣр-

чивыя замѣчанія: „гдѣ Богъ правосудія“ (Мал. 2, 17)? — Онъ распоряжался весьма рѣшительно: назначивъ на 20-й день 9-го мѣсяца народное собраніе для принятія мѣръ противъ смѣшанныхъ браковъ, онъ сопроводилъ это распоряженіе угрозой, что „всякъ, кто не придетъ чрезъ три дня, по совѣту начальствующихъ и старѣйшинъ, у того будетъ положено заклятіе на все имѣніе его, и онъ будетъ отлученъ отъ общества переселенцевъ“ (Ездр. 10, 8). Ни съ какими протестами или софистическими оправданіями Ездрѣ явно не приходилось считаться. Можетъ быть, въ четыре мѣсяца, употребленные начальствующими и старѣйшинами на предварительное подготовленіе народнаго собранія, имъ и приходилось считаться съ чѣмъ-либо подобнымъ; но Ездра объ этомъ, повидимому, и не зналъ или знать не хотѣлъ. Къ нему народъ являлся всегда въ покаянномъ и покорномъ настроеніи (ср. Ездр. 9, 4 и сл. 10, 12). Очевидно, что сила и, главное, самоувѣренность законопреступниковъ были сломлены. Малахія-же, очевидно, имѣлъ предъ своими глазами полный разгулъ страстей и сознаніе полной своей безнаказанности и безотвѣтственности.

Итакъ, съ весьма большою вѣроятностью Малахію можно считать предшественникомъ Ездры. Основанія, приводящія къ этому мнѣнію, уже заранѣе исключаютъ два другихъ возможныхъ между ними историческихъ отношенія; но и помимо того, противъ каждаго изъ нихъ можно возразить нѣчто особо.

б) Намъ нѣтъ нужды останавливаться на томъ мнѣніи, полагающемъ время дѣятельности Малахіи въ періодѣ съ 458 года и далѣе, которое вмѣстѣ съ тѣмъ отожествляетъ и личность нашего пророка съ Ездрой. Основанія противъ такого отожествленія уже приведены нами въ I главѣ нашего изслѣдованія [1]). Что-же касается того, чтобы, не отожествляя Малахіи съ Ездрой, полагать его дѣятельность въ 458 или 457 годахъ, то среди ученыхъ сторонниковъ такого воззрѣнія мы не знаемъ. Но такъ-какъ элементы этого воззрѣнія всѣ, въ сущности, даны въ предыдущей теоріи, то, опровергнувъ тожество, мы еще не опровергли одновременности; и теорія, уступивъ тожество, можетъ настаивать на одновременности или даже на сотрудничествѣ Малахіи и Ездры въ 458—457 гг. и, такимъ образомъ, снова претендовать на научное значеніе.

Признать одновременною дѣятельность пророка Малахіи съ дѣятельностью Ездры, описанной въ 7—10 главахъ его книги, не позволяютъ прежде всего уже отмѣченныя нами различія въ размѣрахъ и качествѣ того общаго зла, противъ котораго боролись Малахія и Ездра, а также и различія въ требованіяхъ того и другого. Нѣчто изъ обличаемаго Малахіей при Ездрѣ, очевидно, не существовало, и требованія Ездры идутъ гораздо дальше, чѣмъ Малахіи.

Кромѣ того, если-бы Малахія былъ сотрудникомъ Ездры, то послѣдній долженъ-бы былъ упомянуть объ этомъ въ своей книгѣ. Молчаніе въ этомъ случаѣ было-бы объяснимо лишь при допущеніи, что авторомъ пророческой книги былъ самъ Ездра [2]).

---

[1]) Стр. 20—21.

[2]) См. выше, стр. 20. Этотъ доводъ выставляется также Кёлеромъ (S. 22).

Затѣмъ, невозможно допустить и того, чтобы при Ездрѣ были мыслимы такія злоупотребленія въ культѣ, какія отмѣчаетъ Малахія. Изъ царскаго эдикта, даннаго Ездрѣ, мы видѣли, что онъ имѣлъ полнѣйшую возможность обуздать и даже жестоко покарать виновныхъ [1]). А насколько предъ нами очерчивается характеръ Ездры, мы видимъ, что мирволить имъ и терпѣть беззаконія онъ не былъ склоненъ. А если-бы такія злоупотребленія дѣйствительно были, то почему-же Ездра о нихъ не упоминаетъ? Вѣдь не могъ-же этотъ ревнитель закона и благочестія относиться равнодушно къ такимъ безобразіямъ.

Впрочемъ, многія изъ этихъ безобразій въ разсматриваемое время невозможны были и потому, что, въ силу царскаго эдикта Ездрѣ, богослужебныя потребности покрывались изъ царскихъ доходовъ (Ездр. 7, 21—23) [2]), и Малахія не могъ-бы жаловаться, что въ домѣ Божіемъ нѣтъ пищи (Мал. 3, 10).

Наконецъ, со стороны народа и священниковъ не мыслимо было при Ездрѣ такое дерзкое кощунство, какое описываетъ Малахія (ср. Мал. 1, 2. 7; 2, 17; 3, 14—15). При Ездрѣ мы видимъ народъ покорно подчиняющимся его мѣропріятіямъ.

в) Полагать дѣятельность Малахіи послѣ мѣропріятій Ездры 458—457 г. препятствуетъ, какъ мы сказали, отсутствіе въ книгѣ пророка какихъ-бы то ни было слѣдовъ знакомства съ этими мѣропріятіями. Малахія не упрекаетъ народъ въ клятвопреступленіи, въ нарушеніи своего обѣщанія не вступать въ браки съ иноплеменницами [3]).

Далѣе можно было-бы указать, что общее состояніе народной жизни при Малахіи представляется худшимъ, чѣмъ было при Ездрѣ; но допустимъ даже, что оно ухудшилось. Въ такомъ случаѣ, мы въ правѣ ожидать, что впослѣдствіи Неемія засталъ-бы народъ въ томъ состояніи, въ какомъ его изображаетъ Малахія, или, по крайней мѣрѣ, отмѣтилъ-бы какіе-нибудь слѣды предшествовавшей борьбы (въ лицѣ Малахіи) за то-же дѣло, за какое стоялъ и онъ самъ. Между тѣмъ, въ его предпріятіяхъ и рѣчахъ, а равно и въ рѣчахъ его сотрудника Ездры, опять теперь выступающаго на сцену, никакихъ основаній для такого представленія дѣла не находится. Напротивъ, мѣропріятія Нееміи удаются даже легче чѣмъ Ездрѣ. Отдѣленіе отъ всего иноплеменнаго совершается, какъ нѣчто само собою понятное въ своей обязательности. Какихъ-либо нарочитыхъ увѣщаній къ покаянію ему даже и не приходилось дѣлать. О протестахъ и софистическихъ оправданіяхъ, отмѣчаемыхъ у Малахіи, нѣтъ и помину. При Ездрѣ хоть четырехмѣсячная заминка (замедленіе въ созывѣ народнаго собранія) показывала, что не безъ нѣкотораго усилія соглашается народъ на исправленіе своей жизни согласно требованіямъ закона [4]).

---

[1]) Ср. выше, стр. 52

[2]) См. выше, стр. 52. Этотъ аргументъ мы находимъ у Келера и Негельсбаха. (*Kohler*, S. 21. *Nagelsbach*, S. 753)

[3]) См. выше, стр 68.

[4]) См стр. 54.

А здѣсь ничего подобнаго и признаковъ нѣтъ. Если-бы послѣ мѣропріятій Ездры 457 года положеніе такъ ухудшилось, народъ такъ отбился отъ рукъ и такъ пренебрегалъ-бы закономъ, какъ это изображается у Малахіи, то Нееміи въ 444 году было бы труднѣе осуществить свою реформу, чѣмъ было раньше Ездрѣ. А мы видимъ какъ разъ обратное. Все это приводитъ насъ къ мысли, что Малахія дѣйствовалъ раньше 458 года.

Другихъ,—впрочемъ, немногочисленныхъ, — сторонъ вопроса, могущихъ получать свое освѣщеніе изъ сличенія съ книгой Нееміи, мы коснемся немного ниже. Теперь-же мы изслѣдуемъ собственно, могъ-ли Малахія быть непосредственнымъ продолжателемъ мѣропріятій, описанныхъ въ 7—10 гл. Ездры.

Есть однако другая точка зрѣнія на Мал. 2, 10—16, которая дѣйствительно даетъ возможность полагать время дѣятельности нашего пророка послѣ 457 г. Мы уже указывали, что отношеніе къ смѣшаннымъ бракамъ Малахіи и Ездры не совсѣмъ одинаково. Оба они, правда, порицаютъ женитьбу на иноплеменницахъ и требуютъ, чтобы это было оставлено. Но Ездра этимъ не ограничился, а требовалъ и добивался, чтобы народъ не только обѣщалъ впредь не жениться, но и отпустилъ уже взятыхъ женъ иноплеменницъ [1]). Между тѣмъ Малахія, отъ имени Іеговы, категорически заявляетъ: „Я ненавижу разводъ“ (2, 16). Мы говорили [2]), что Малахія здѣсь протестуетъ противъ развода съ еврейскими женами ради женитьбы на иноплеменницахъ; но онъ вмѣстѣ съ тѣмъ осуждаетъ разводъ вообще и ужъ, во всякомъ случаѣ, не требуетъ развода съ иноплеменными женами. По нашему мнѣнію, это показываетъ, что требовательность ревнителей закона возрасла, что Ездра сдѣлалъ шагъ впередъ сравнительно съ Малахіей и сталъ требовать бо́льшаго;—слѣдовательно Малахія дѣйствовалъ раньше Ездры. Но была сдѣлана попытка взглянуть на дѣло совершенно обратнымъ образомъ.

Одинъ ученый, Э. Мейеръ, полагаетъ, что книга пророка Малахіи содержитъ *осужденіе развода съ иноплеменными женами, предпринимавшагося по требованію Ездры*, т. е. содержитъ, слѣдовательно, протестъ противъ крайностей Ездры и продолжателя его Нееміи. Пророкъ, по словамъ Мейера, „порицаетъ то, что у іудеевъ легкомысленно расторгались уже ранѣе заключенные браки съ язычницами, и прогонялись жены, которыя предъ Богомъ имѣютъ равныя права съ мужемъ,—и, такимъ образомъ, онъ явно возстаетъ противъ безсердечной суровости Ездры и Нееміи“ [3]). Подобное-же воззрѣніе раздѣляетъ и Майеръ, предполагающій, что Малахія не одобряетъ строгихъ мѣропріятій Ездры. „Пророкъ, говоритъ онъ, строго порицая въ первой части своей рѣчи браки священниковъ [4]) съ язычницами, но близко принимая къ сердцу судьбу иноземныхъ женъ, жившихъ въ бракѣ съ Израильтянами, и

[1]) Стр. 55—56.

[2]) Стр. 67.

[3]) *E. Meier*, Gesch. der poet. Nationalliter. etc. S. 495 (цитатъ у *Sanger*'а, SS. 12—13).

[4]) Допускаемая здѣсь ошибка, что обличаются у Малахіи въ женитьбѣ на язычницахъ священники, а не весь вообще народъ,—для насъ, въ настоящемъ случаѣ безразлична.

ихъ дѣтей, порицаетъ во второй части (съ ст. 13) суровыя мѣры (die Härte) противъ нихъ, потому что браки были заключены въ доброй увѣренности, что они позволены“ [1]).

Что касается мнѣнія Мейера, то, во-первыхъ, ни откуда не видно, чтобы въ ст. 13—16 обличался разводъ именно съ женами-язычницами а не вообще разводъ. Даже болѣе того, надо думать, что порицается разводъ съ еврейскими женами ради женитьбы на иноплеменницахъ. Какъ-бы то ни было, Мейеръ, очевидно, опирается на спорное основаніе. А во-вторыхъ,—и это самое главное,—трудно предположить, чтобы пророкъ рѣшился осуждать мѣропріятія Ездры. Пока этихъ мѣропріятій еще не было, онъ могъ вообще возставать противъ развода; но разъ мѣры, которыя были приняты противъ смѣшанныхъ браковъ, осуждаемыхъ и самимъ Малахіей, включили въ себя и разводъ съ языческими женами, осуждать послѣдній значило-бы наполовину разрушать собственное дѣло. Народъ видѣлъ-бы только, что пророкъ идетъ противъ требованій Ездры, и былъ-бы въ большомъ затрудненіи, — кого слушать. Въ-третьихъ, наконецъ, если-бы пророкъ желалъ лишь ограничить дѣйствіе требованій Ездры, не отрицая ихъ по существу, т. е. если-бы его проповѣдь уже имѣла предъ глазами однородное дѣло, въ которое надо только внести поправки, то онъ непремѣнно выразилъ-бы свою мысль точнѣе и раздѣльнѣе: на язычницахъ жениться не слѣдуетъ, но уже заключенныхъ браковъ расторгать не надо, ибо это—еще бо́льшее зло; между тѣмъ ничего подобнаго мы не видимъ,—пророкъ говоритъ такъ, какъ если-бы онъ былъ первымъ и единственнымъ борцомъ противъ аномалій семейной жизни, не соотнося сколько-нибудь замѣтно свои требованія съ требованіями другихъ борцовъ.

Мнѣніе-же Майера грѣшитъ, прежде всего, допущеніемъ, будто браки съ язычницами, по воззрѣнію пророка Малахіи, заключались народомъ въ доброй увѣренности, что они дозволительны. Вѣрнѣе представлять, что народъ заключалъ ихъ, вовсе не думая о томъ, дозволительны они, или нѣтъ, а просто потому, что отвыкъ въ своемъ поведеніи соображаться съ закономъ. Затѣмъ, вѣрно понимая взглядъ пророка, когда приписываетъ ему неодобреніе развода съ взятыми уже раньше языческими женами, Майеръ всетаки утрируетъ общую мысль ст. 13—16. Малахія осуждаетъ разводъ вообще, въ частности какъ съ языческими, такъ и съ еврейскими женами, а еще частнѣе (если брать собственно ближайшій историческій поводъ)—именно съ еврейскими. Истолковать ст. 14 въ примѣненіи спеціально къ языческимъ женамъ препятствуютъ выраженія, что Богъ „былъ свидѣтелемъ“ между мужемъ и женой, что она „законная жена (אֵשֶׁת חֶבְרִיתֵךְ)“.

Такимъ образомъ, надо признать, что различіе въ отношеніи къ смѣшаннымъ бракамъ у Малахіи и Ездры можно истолковывать только въ двухъ смыслахъ,—или что Малахія дѣйствовалъ *ранѣе Ездры*, или, дѣйствуя послѣ него, былъ *противникомъ* его мѣропріятій. Но послѣдняго члена этой дилеммы, какъ видимъ, принять невозможно.

[1]) *Maier*, Die erste Rabbinerversammlung und ihre Gegner, S. 42. (Цитатъ у *Sanger*'а, S. 13).

2) Отношеніе Малахіи къ Нееміи. Книга Нееміи главнымъ пунктомъ своего соприкосновенія съ книгой Малахіи имѣетъ опять тѣже мѣропріятія противъ смѣшанныхъ браковъ. Но кромѣ того и другія историческія подробности, вскрываемыя книгой пророка Малахіи, очень похожи на тѣ, съ которыми приходилось имѣть дѣло Нееміи уже и въ первое его штатгальтерство, — разумѣемъ пренебреженіе культомъ, приношеніями для дома Божія, десятинами [1]). Еще болѣе сходства во многихъ подробностяхъ представляетъ картина народной жизни, какую засталъ Неемія во второе свое штатгальтерство, съ изображеніемъ пророка Малахіи.

Историческое отношеніе между дѣятельностью Малахіи и дѣятельностью Нееміи, вообще говоря, можетъ представляться въ пяти возможныхъ видахъ: 1) Малахія проповѣдывалъ до перваго штатгальтерства Нееміи, т. е. до 445 года; 2) дѣятельность его падаетъ на время перваго штатгальтерства Нееміи, т. е. на 445—433 годы; 3) онъ дѣйствовалъ во время отсутствія Нееміи изъ Іерусалима, т. е. съ 433 года до קץ ימים (Неем. 13, 6); 4)—былъ сотрудникомъ Нееміи въ его второе штатгальтерство; и, наконецъ, 5)—жилъ и дѣйствовалъ послѣ Нееміи. Но вторую и четвертую изъ этихъ возможностей мы уже раньше исключили, когда признали, что современнымъ Малахіи штатгальтеромъ не могъ быть Неемія [2]). Такимъ образомъ, намъ остается разсмотрѣть только три возможныхъ предположенія.

а) Что Малахія не могъ дѣйствовать непосредственно послѣ 458 года, это мы уже видѣли [3]). Но мы, при соображеніяхъ о положеніи дѣлъ въ Палестинѣ отъ 458 года до прибытія Нееміи (445 г.), говорили, что поводомъ къ разрушенію стѣнъ Іерусалимскихъ могло быть озлобленіе сосѣдей за реформу Ездры;—подъ вліяніемъ понесенныхъ пораженій, народъ и нарушилъ данное при Ездрѣ обѣщаніе не брать женъ иноплеменныхъ [4]). Теперь стоитъ только предположить, что, подъ давленіемъ сосѣдей, нѣкоторые іудеи снова вернули прогнанныхъ при Ездрѣ иноплеменныхъ женъ, а замѣнившихъ ихъ еврейскихъ женъ прогнали; что нѣкоторые предположенные брачные союзы съ язычницами не могли состояться въ разгаръ реформы Ездры, и молодые люди по необходимости женились на еврейкахъ, а теперь, когда обстоятельства приняли другой оборотъ, вернулись къ своимъ первоначальнымъ планамъ, прогнавши своихъ нежеланныхъ супругъ-евреекъ и взявъ преднамѣчавшихся ранѣе невѣстъ-язычницъ;—стоитъ только, говоримъ, предположить это, и матеріалъ для обличеній пророка Малахіи будетъ вполнѣ достаточный: тутъ и женитьба на иноплеменницахъ (Мал. 2, 10), и разводъ (Мал. 2, 16), и вѣроломство въ отношеніи жены юности и законной супруги (Мал. 2, 14); — при этомъ даже слова пророка, что „Іегова былъ свидѣтелемъ между тобою и женою юности твоей“ (ibid) могутъ,—правда, не безъ натяжки,—быть считаемы за указаніе на торжественное обѣщаніе народа предъ лицомъ Божіимъ въ 457 году же-

[1]) Ср. выше, стр 61—62.
[2]) Стр. 43—46.
[3]) Стр. 72—74.
[4]) Стр. 59—60.

ниться только на еврейкахъ [1]). Какую вѣроятность можно усвоять такой теоріи?

Противъ нея, повидимому, можетъ говорить прежде всего ея крайняя гипотетичность; но, по нашему мнѣнію, сама по себѣ гипотетичность еще не есть зло; и если-бы мы не имѣли другой теоріи, лучше обоснованной и согласованной съ исторически извѣстными фактами, то мы должны-бы были принять и эту теорію. Но разъ мы уже указали предположеніе, каждый изъ элементовъ котораго болѣе или менѣе подтверждается фактами, а не новыми предположеніями, то мы уже можемъ излишнюю гипотетичность ставить въ недостатокъ.

Главнымъ-же возраженіемъ противъ разсматриваемаго предположенія можетъ быть выставлено то, что книга Нееміи ничего не знаетъ о разводахъ іудеевъ съ своими женами ради женитьбы на иноплеменницахъ; она знаетъ только фактъ такой женитьбы безъ сопровождающаго послѣднюю „вѣроломства“ противъ „жены юности“ и „законной супруги“.

Сюда-же должно прибавить и то соображеніе Рейнке, что если-бы Малахія проповѣдывалъ до 445 года, то едва-ли онъ умолчалъ-бы о разрушенныхъ стѣнахъ и сожженныхъ воротахъ Іерусалима [2]).

Такимъ образомъ, не отрицая, что на возобновленіе обычая брать женъ-язычницъ могло, вмѣстѣ съ ослабленіемъ вліянія Ездры и естественной разнузданностью чувствъ, вліять разрушеніе стѣнъ Іерусалимскихъ сосѣдями и вообще давленіе послѣднихъ, мы всетаки отрицаемъ, чтобы пророкъ Малахія могъ дѣйствовать и проповѣдывать въ промежутокъ времени съ 457 года по 445 г.

б) Довольно сильно распространено мнѣніе, что Малахія проповѣдывалъ во время отсутствія Нееміи, съ 433 года до קֵץ יָמִים. Этого мнѣнія, какъ мы говорили, держатся—Негельсбахъ, Кёлеръ, Гитцигъ, Орелли, Драйверъ и др. Главнымъ основаніемъ для нихъ служитъ сходство содержанія 13 главы Нееміи и книги пророка Малахіи.

Ученые сторонники этого мнѣнія въ свою пользу стараются, съ одной стороны, собрать основанія отрицательныя, т. е. не позволяющія полагать время дѣятельности Малахіи ни раньше, ни позднѣе указываемаго ими времени; а затѣмъ, съ другой стороны, подбираютъ и положительныя основанія. Мы разсмотримъ тѣ и другія, а затѣмъ укажемъ также и данныя, которыя прямо говорятъ противъ этой гипотезы.

аа) Основанія, которыя не позволяютъ полагать дѣятельность пророка Малахіи ни ранѣе 433 года, т. е. ранѣе удаленія изъ Іерусалима Нееміи, ни позднѣе вторичнаго его прибытія въ Іерусалимъ, полнѣе всего развиты Кёлеромъ. Вотъ они: 1) Ранѣе Ездры Малахія не могъ произносить своихъ пророчествъ, потому что тогда пришлось-бы допустить, что Израиль три раза

---

[1]) Среди комментаторовъ есть даже попытка שׁנית въ Мал. 2, 13 истолковать въ смыслѣ указанія на событія, сообщаемыя въ Ездр. 9, 1 и слѣд. *(Köhler*, 100).

[2]) *Reinke*, S. 29

одинъ за другимъ (при Малахіи, при Ездрѣ и въ отсутствіе Нееміи) впадалъ въ грѣхъ брачныхъ союзовъ съ язычницами, и три раза предпринималась рѣшительная борьба противъ этого зла.—2) Увѣщаніе помнить законъ Моисеевъ (Мал. 3, 22), равно какъ и все вообще содержаніе книги пр. Малахіи, опирающееся въ своихъ требованіяхъ на постановленія закона (Мал. 1, 7. 8; 2, 4. 7. 8. 11. 15; 3, 8), гораздо лучше подходятъ ко времени уже послѣ того, какъ Ездра закончилъ свою дѣятельность по возстановленію въ жизни евреевъ надлежащаго значенія Моисеева закона (Ездр. 7, 14. 25. 26), чѣмъ къ раннѣйшему времени.—3) Обличенія пророка въ 1, 6—14; 3, 7 и слѣд. проще всего объясняются изъ того времени, когда Израиль нарушилъ свое клятвенное обѣщаніе давать средства на священныя службы, нужды храма и содержаніе богослужебнаго персонала (Неем. 10, 32 и слѣд.).—4) Предыдущее основаніе не позволяетъ датировать дѣятельность нашего пророка и временемъ дѣятельности Ездры до прибытія Нееміи.—5) Во время, слѣдовавшее непосредственно за прибытіемъ Ездры, и вообще нельзя полагать дѣятельность Малахіи, потому что тогда, какъ и во время Дарія I (ср. Ездр. 6, 9. 10), богослужебныя потребности покрывались изъ царскихъ доходовъ (Ездр. 7, 15—17. 20—24).—6) Если-бы Малахія пророчествовалъ во время Ездры, то объ немъ было-бы упоминаніе въ книгахъ Ездры или Нееміи, при изображеніи мѣропріятій Ездры, подобно тому, какъ упомянуты Аггей и Захарія въ исторіи храмостроенія (Ездр. 5, 1; 6, 14).—7) Что Малахія не могъ пророчествовать въ первое штатгальтерство Нееміи, это открывается изъ сличенія Мал. 1, 8 съ Неем. 5, 8. 10. 14—18.—8) Наконецъ, чтобы Малахія могъ пророчествовать послѣ Нееміи, этого нельзя допустить потому, что тогда Израиль оказался-бы уже въ третій разъ виновнымъ предъ Іеговой въ брачныхъ союзахъ съ языческими сосѣдями [1]) Такимъ образомъ, остается только одно время — отъ 433 года до יְמֵי קֶדֶם, т. е. до второго прибытія Нееміи въ Палестину.

Другіе сторонники разсматриваемой гипотезы предлагаютъ частію тѣ-же доказательства, частію подобныя имъ. Такъ у Негельсбаха мы находимъ слѣдующія соображенія, которыми можно нѣсколько пополнить аргументацію Келера. Онъ утверждаетъ, что если-бы главный признакъ времени пророка Малахіи давали его обличенія нестроеній семейной жизни, то можно было-бы безпрепятственно относить его дѣятельность ко времени и раннѣйшему Ездры; но обличаемое пророкомъ поношеніе святилища дурными жертвами и сокращеніе десятины съ опредѣленностью указываетъ на такое время, когда евреи обязались давать средства на храмъ и отдавать десятины. При Ездрѣ нужды храма и священства удовлетворялись казною. И въ Ездр. 9 и 10 ничего не говорится о какихъ-либо прегрѣшеніяхъ Израиля въ этомъ отношеніи. Позднѣе при Нееміи іудеи взяли на себя эти обязательства. [2]) Гитцигъ прежде всего находитъ, что Малахія не могъ дѣйствовать послѣ Нееміи, потому что трудно допустить, чтобы дѣятельность Нееміи оказалась совершенно безплод-

[1]) *Köhler*, 21—22.
[2]) *Nägelsbach*, S. 753

ной. Непонятно также при этомъ было-бы молчаніе Малахіи о Нееміи. Но чувствуя, что argumentum a silentio есть обоюдуострое оружіе, что можно возражать и противъ помѣщенія Малахіи въ промежутокъ отъ 433 г. до קץ יָמִים на основаніи молчанія Нееміи о Малахіи, онъ предупреждаетъ это возраженіе такимъ разсужденіемъ: „для молчанія книги Нееміи о Малахіи скорѣе можно найти опредѣленное основаніе, именно то, что дѣятельность Малахіи не была значительной общественной дѣятельностью, сопровождаемой замѣтнымъ исходомъ, и въ этомъ отношеніи была существенно отлична отъ дѣятельности Аггея и Захаріи“. „Изложеніе Малахіи носитъ однообразный доктринерскій отпечатокъ“. Его манера прерывать свою рѣчь введеніемъ вопросовъ своихъ противниковъ и затѣмъ отвѣчать на эти вопросы (1, 2. 6; 2, 14. 17; 3, 7. 13), равно какъ и группированіе матеріала по сравнительно небольшимъ рубрикамъ, во главѣ которыхъ поставлено общее положеніе (1, 2; 2, 10. 17), напоминаетъ пріемы іудейской школы. Это—не просто публичная рѣчь, а школьный трактатъ. „Поэтому очень спорно (sehr fraglich), выступалъ-ли вообще Малахія публично предъ цѣлымъ народомъ; повидимому, онъ развивалъ свою учительную дѣятельность (Lehrthätigkeit) предъ тѣснымъ кругомъ своихъ учениковъ.“ При этихъ условіяхъ молчаніе о нашемъ пророкѣ книги Нееміи будетъ совершенно естественно. До Ездры, подобно другимъ сторонникамъ разсматриваемой теоріи, Гитцигъ не соглашается помѣстить дѣятельность Малахіи потому, что видитъ въ его книгѣ ясныя указанія на предпринятыя Ездрой мѣры къ ознакомленію народа съ закономъ Моисеевымъ и къ проведенію послѣдняго въ жизнь народную (1, 7 и слѣд., 2, 4 и сл., 8 и сл., 3, 8 и сл.). [1])

Изъ приведенныхъ доказательствъ намъ особенно важно оцѣнить тѣ, которыя отвергаютъ возможность дѣятельности Малахіи ранѣе Ездры, вопреки принимаемому нами воззрѣнію. Такихъ основаній какъ видимъ, три: два почерпнутыя изъ сличенія книги пророка Малахіи съ данными книги Ездры,—невѣроятность, чтобы Израиль трижды нарушалъ законъ, запрещающій браки съ язычниками, и очевидное будто-бы знакомство книги съ мѣропріятіями Ездры по введенію Моисеева закона въ жизнь; и одно (одинаково, впрочемъ, говорящее и противъ времени непосредственно за Ездрой)—изъ сличенія Мал. 1, 6—14; 3, 7 sq. съ Неем. 10, 32 sq.

Что касается перваго основанія, то оно едва-ли можетъ считаться убѣдительнымъ. Придется допустить, что Израиль трижды грѣшилъ въ одномъ и томъ-же дѣлѣ, — такъ что-же изъ этого? Почему-же этого и не допустить? Израиль вообще такъ много всегда грѣшилъ, и столь многіе грѣхи его регулярно повторялись не дважды или трижды, а гораздо большее число разъ, что допустить троекратность одного и того-же грѣха на протяженіи, во всякомъ случаѣ, большемъ четверти столѣтія нѣтъ рѣшительно никакихъ препятствій и только будетъ въ духѣ этого многогрѣшнаго народа. Затѣмъ, наши противники повторяемости одной и той-же аномаліи въ народной жизни допу-

[1]) *Hitzig*, 414.

скаютъ-же сами, что при Нееміи повторилось то, что уничтожилъ Ездра въ 457 году. Да на самомъ дѣлѣ и Нееміи-то два раза пришлось уничтожать браки съ язычницами: одинъ разъ въ 444 году, а въ другой разъ по вторичномъ прибытіи въ Іерусалимъ; а вмѣстѣ съ мѣропріятіями Ездры это составитъ точь-въ-точь тоже три раза. Скажутъ, что въ такомъ случаѣ, при нашемъ допущеніи выйдетъ не три, а уже четыре раза; но это не вѣрно, потому что мы Малахію считаемъ предшественникомъ Ездры, дѣлавшимъ съ нимъ *одно* дѣло: Ездра только довелъ до конца то, противъ чего боролся Малахія; вѣдь при Малахіи народъ вовсе не давалъ торжественнаго обѣщанія не вступать въ браки съ иноплеменницами; самое большее, чего могъ добиться Малахія, это—чтобы не разводились съ еврейскими женами ради женитьбы на язычницахъ (потому что Ездрѣ уже не приходилось считаться съ этимъ зломъ), а заключенные уже браки оставались на лицо (онъ, впрочемъ, и не требовалъ ихъ расторженія), да, вѣроятно, и новые продолжали заключаться, хотя, можетъ быть, и рѣже. Малахія вызвалъ только движеніе, которое закончилось депутаціей къ Ездрѣ שָׂרִים и извѣстными уже мѣропріятіями послѣдняго. Такимъ образомъ, наша теорія, вопреки увѣреніямъ ея противниковъ, нисколько, въ сущности, не умножаетъ числа закононарушеній Израиля,—ихъ остается три какъ при нашей, такъ и при ихъ теоріи. Поэтому-то Негельсбахъ и нашелъ справедливымъ согласиться, что одни обличенія Малахіей нестроеній въ семейной жизни, при сличеніи ихъ съ извѣстіями книгъ Ездры и Нееміи еще не даютъ несомнѣннаго основанія отрицать возможность дѣятельности пророка до Ездры.

Второе основаніе само по себѣ было-бы убѣдительно, если-бы только указываемый въ немъ фактъ былъ вѣренъ. Въ приводимыхъ Келеромъ и другими мѣстахъ изъ книги Малахіи (1, 7. 8; 2, 4. 7. 8. 11. 15; 3, 8) мы не согласны видѣть слѣды знакомства пророка съ усиліями Ездры научить народъ руководиться въ своей жизни закономъ (Ездр. 7, 14. 25. 26). Выраженія царскаго эдикта Ездрѣ—„обозрѣть Іудею и Іерусалимъ по закону Бога твоего, находящемуся въ рукѣ твоей“ (Ездр. 7, 14), „а ты, Ездра,... поставь правителей и судей, которые судили-бы ... всѣхъ знающихъ законы Бога твоего, а кто не знаетъ, тѣхъ учите“ (7, 25) и „всякій, кто не будетъ исполнять закона Бога твоего и закона царева, немедленно судъ пусть производятъ надъ нимъ“ (7, 26)—эти выраженія отнюдь, конечно, не уполномочиваютъ думать, будто законъ Моисеевъ вводился Ездрой въ Палестинѣ, какъ нѣчто новое, дотолѣ невѣдомое и совершенно въ жизни народной не дѣйствовавшее. Это не нуждается и въ доказательствахъ; но если угодно, такъ такое доказательство дается въ самыхъ словахъ эдикта „судили-бы всѣхъ знающихъ законы Бога твоего“ (ст. 25),—значитъ и до Ездры законъ евреи знали, а только, можетъ быть, судьи не всегда имъ руководились. Что послѣплѣннымъ іудеямъ и до Ездры знакома была תּוֹרָה, видно изъ Зах. 7, 12, а еще болѣе изъ словъ Ездр. 3, 2. [1]) Всѣ-же указываемыя мѣста изъ Малахіи свидѣтельствуютъ

[1]) „И всталъ Іисусъ сынъ Іоседековъ, и братья его, священники, и Зоровавель, сынъ Салаѳіилевъ, и братья его; и соорудили они жертвенникъ Богу Израилеву,

только, что онъ зналъ законъ Моисеевъ и—не болѣе; а для этого не нужно было жить послѣ Ездры, потому что такое знаніе существовало и за сотни лѣтъ до Ездры. [1])

Какъ argumentum ad hominem, мы можемъ сослаться на мнѣнія писателей, напр., Корниля, Кёнига и Велльгаузена, дѣйствительно признающихъ, что завершеніе Пятокнижія имѣло мѣсто въ очень позднее время,—позднѣе Езры: въ ихъ разсужденіяхъ о времени Малахіи вопросъ въ значительной мѣрѣ рѣшается на основаніи того, зналъ-ли Малахія, какъ дѣйствующее законодательство, только второзаконіе, или его рѣчи обнаруживаютъ знакомство и съ постановленіями такъ называемаго у этихъ писателей „кодекса священническаго (Priestercodex);“ [2]) и изъ нихъ тѣмъ не менѣе Корниль и Кенигъ — рѣшительные сторонники до-Ездринскаго происхожденія книги пророка Малахіи, не только по общеисторическимъ основаніямъ, [3]) но и по соображеніямъ именно указаннаго характера; а Велльгаузенъ колеблется въ своемъ сужденіи. По мнѣнію Корниля, „Малахія формально зависитъ отъ Второзаконія и на него опирается, хотя фактически (sachlich) онъ уже стоитъ на почвѣ Р. [4]) Эта критико-литературная инстанція одна достаточна, чтобы помѣщать Малахію ранѣе Ездры“. [5]) Кёнигъ тоже утверждаетъ, что упоминаніе у Малахіи о „домѣ Левія“ и о священникахъ, какъ органахъ закона, „гораздо болѣе говорятъ за время, лежащее до 458 года, за время, когда Второзаконіе стояло еще на первомъ планѣ“. [6]) По мнѣнію Новака, тоже Мал. 3, 3 (בני לוי) и 3, 22 исключаютъ возможность помѣщать дѣятельность Малахіи послѣ канонизаціи Р. [7])

Итакъ, повторяемъ, мѣста въ книгѣ Малахіи, на которыя ссылаются сторонники разбираемой гипотезы, ничего не говорятъ о знакомствѣ пророка съ мѣропріятіями Ездры и съ данною народомъ клятвою (Ездр. 10, 5) не отступать отъ закона.

Относительно третьяго основанія надо сказать, что оно тоже рѣшающаго значенія имѣть не можетъ, потому что,—сознательно или безсознательно, все равно,—содержитъ въ себѣ предположеніе будто до Нееміи ни народъ, ни

чтобы возносить на немъ всесожженія, какъ написано въ законѣ Моисея (בתורת משה), человѣка Божія“.

[1]) Мнѣніе, будто до Ездры въ Палестинѣ никто не зналъ Моисеева закона или, по крайней мѣрѣ, постановленій его о бракахъ, почему-то раздѣляетъ и проф. *Лопухинъ* (Библ. ист 1890 т. II. Стр. 821).

[2]) Vgl. *Cornill*, S. 202. *König*, S. 378. *Wellhausen*, SS. 199. 202.

[3]) Мы ихъ привели выше, см. стр. 68—71.

[4]) Т. е. „Priestercodex“ или, точнѣе, „priesterliche Schrift“ (vgl. S 56 ff).

[5]) *Cornill*, a. a. O.

[6]) *König*, a. a. O. Кенигъ впрочемъ прибавляетъ, соглашаясь съ соображеніями Велльгаузена (*Wellhausen*, S. 200), что требованія Мал. 3, 6 — 12 не покрываются Вт. 14, 22—29; 26, 12—15; что говорится здѣсь о десятинахъ, скорѣе уже предполагаетъ Ч. 18, 21—32. Это онъ объясняетъ тѣмъ, что содержаніе священническаго кодекса, хотя и не ставшаго еще тогда дѣйствующимъ законодательствомъ, „уже было знакомо въ руководящихъ кругахъ Іерусалима“ (*König*, a a. O).

[7]) *Nowack*, 391.

священники и не знали законовъ Моисеевыхъ о жертвахъ, приношеніяхъ и десятинахъ. Здѣсь мы можемъ только повторить свои замѣчанія, сдѣланныя по поводу второго возраженія.

Что касается возраженій противъ датированія книги Малахіи временемъ Ездры, то нѣкоторыя изъ нихъ,—напр., указаніе на удовлетвореніе при Ездрѣ и непосредственно послѣ него храмовыхъ потребностей изъ царской казны и ссылку на молчаніе книги Ездры о Малахіи, — мы признаемъ вполнѣ основательными. Возраженіе-же, почерпаемое изъ снесенія съ Неем. 10, 32 sq., такъ же не годится для отрицанія Ездринскаго времени, какъ и до-Ездринскаго.

Точно также справедливо и возраженіе противъ возможности дѣятельности Малахіи въ 1-ое штатгальтерство Нееміи (изъ слич. Мал. 1, 8 съ Неем. 5, 14).

Но соображенія насчетъ невозможности Малахіиной проповѣди послѣ Нееміи—отнюдь не убѣдительны. Увѣренность, что Израиль не могъ-бы такъ часто и скоро послѣ раскаянія снова грѣшить, какъ мы видѣли, ничѣмъ не можетъ быть оправдана. Ссылка на молчаніе Малахіи о Нееміи еще можетъ имѣть значеніе; но объясненіе молчанія Нееміи о Малахіи — неудовлетворительно. Ниже, въ обсужденіи вопроса о происхожденіи книги нашего пророка и въ ея литературной характеристикѣ, мы увидимъ, что Гитцигъ совершенно неправильно представляетъ себѣ значеніе пророческой дѣятельности Малахіи.

бб) Вотъ положительныя основанія гипотезы о дѣятельности Малахіи въ промежутокъ между первымъ и вторымъ штатгальтерствомъ Нееміи.

1) Въ указываемое время штатгальтеромъ былъ не Неемія, что соотвѣтствуетъ Мал. 1, 8.—2) Въ это время имѣло мѣсто заключеніе браковъ съ иноплеменницами (ср. Мал. 2, 11. 12), противъ чего [illegible] Неемія энергично боролся (Неем. 13, 23 и слѣд.).—3) То же надо сказать и о приношеніяхъ и десятинахъ (Мал. 3, 8—10), за невзносъ которыхъ Неемія сдѣлалъ выговоръ начальствующимъ (Неем. 13, 11 — 13).—4) Въ это время народъ уже былъ наставленъ Ездрою въ законѣ Іеговы, такъ что Малахія могъ настаивать на его исполненіи, какъ на само собою понятномъ долгѣ (ср. особ. Мал. 3, 22).—5) Въ это время народъ на себя взялъ покрытіе богослужебныхъ потребностей, и, вслѣдствіе взноса опредѣленной подати, священники оказались въ состояніи приносить жертвы предписаннаго закономъ качества; священники поэтому сдѣлались преимущественно отвѣтственными за то, если къ жертвеннику Іеговы приводились животныя съ порокомъ (Мал. 1, 6—2, 9). [1])

Первое основаніе совершенно справедливо указываетъ *возможность* дѣятельности Малахіи послѣ перваго штатгальтерства Нееміи. Но вѣдь съ этой точки зрѣнія такая возможность существуетъ и для времени до 458 г., и для 458—445 гг., и послѣ смерти Нееміи. Значитъ, этотъ аргументъ можетъ имѣть значеніе только въ связи съ другими. А затѣмъ, въ пользу даннаго-то времени (отъ 433 г. до קץ ימים) онъ говоритъ, пожалуй, даже менѣе, чѣмъ въ пользу другихъ. Дѣло въ томъ, что, какъ мы говорили, совершенно неиз-

[1]) *Köhler*, SS. 22—23 —Vgl. *Orelli*, SS. 211—212.

вѣстно, былъ-ли на время отсутствія Нееміи назначенъ ему преемникъ: и даже вѣроятнѣе, что не былъ. [1]) На кого-же тогда будетъ указывать לִפְחֻתְךָ въ Мал. 1, 8?

Заключеніе браковъ съ иноплеменницами дѣйствительно характеризуетъ и время отсутствія Нееміи изъ Іерусалима, и время проповѣди Малахіи; но этотъ признакъ тоже не принадлежитъ исключительно данному времени, а можетъ указывать также и на все раннѣйшее время до 445 года. Сторонникамъ разбираемой гипотезы нужно-бы было показать, почему къ избранному ими времени этотъ признакъ лучше подходитъ, чѣмъ къ другому, а они этого не дѣлаютъ; между тѣмъ принимаемая нами гипотеза о происхожденіи книги до 458 г. можетъ указать въ свою пользу преимущества и въ этомъ пунктѣ.

Нерадѣніе о десятинахъ и приношеніяхъ,—надо согласиться,—образуетъ такой признакъ, который лучше служитъ интересамъ разбираемой гипотезы, чѣмъ принятой нами, потому что у Ездры, предшественникомъ котораго мы считаемъ Малахію, ничего объ этомъ не говорится. Но молчаніе книги Ездры, можетъ быть, объясняется тѣмъ, что для Ездры вопросъ о десятинахъ и приношеніяхъ не представлялся такимъ насущнымъ вопросомъ, какъ для Нееміи, ибо нужды храма и его служителей удовлетворялись изъ царской казны; Малахія-же дѣйствительно могъ жаловаться на недостатокъ пищи въ домѣ Божіемъ (3, 10). Затѣмъ, значеніе разсматриваемаго аргумента сторонниковъ происхожденія книги Малахіи послѣ 433 года ослабляется тѣмъ, что по Неем. 13, 10 „части левитовъ не отдаются“, значитъ, какъ будто совсѣмъ прекратился взносъ десятины, а по Мал. 3, 10 выходитъ, что десятины все-таки отдавались, хотя и въ недобросовѣстно урѣзанномъ видѣ: „принесите, говоритъ пророкъ, всю десятину (אֶת־כָּל־הַמַּעֲשֵׂר) въ домъ запасовъ“.

Требованіе Малахіей соблюденія закона (особ. 3, 22), вопреки мнѣнію сторонниковъ разсматриваемой гипотезы, ничуть не говоритъ въ пользу послѣ-Ездринскаго происхожденія книги пророка. Мы уже не разъ указывали, что совершенно ошибочно думать, будто Ездра впервые только познакомилъ іудеевъ съ Моисеевымъ закономъ. Но и въ такой формѣ аргументъ, будто *для народа* только послѣ Ездры повиноваться закону стало самоочевиднымъ долгомъ, не можетъ быть принятъ. Народъ могъ не знать многаго изъ содержанія закона, но не знать о его существованіи и не признавать его обязательнымъ онъ едва-ли могъ. А священники, во всякомъ случаѣ, знали и содержаніе (ср. Мал. 2, 7). И самое требованіе Малахіи — „помните законъ Моисея“, можетъ быть, и указываетъ именно на практическое забвеніе предписаній Моисеева закона при теоретическомъ, такъ сказать, признаніи его обязательности. Во многихъ-же случаяхъ подразумѣваемыя пророкомъ требованія закона предъявляются къ исполненію священникамъ и левитамъ которые, конечно, его знали.

Наконецъ, послѣдній доводъ,—ссылка на взятое народомъ на себя обязательство давать средства на храмъ, — говоритъ въ пользу дѣятельности

[1]) Стр. 63.

Малахіи въ указываемое время отнюдь не болѣе, чѣмъ и до 458 года, когда на народѣ тоже лежало такое обязательство, — правда, не провозглашаемое формально, но само собою разумѣющееся; — вѣдь при Нееміи принятіе этого обязательства было выраженіемъ желанія *самимъ* содержать храмъ, а не на царскія средства; [1]) до Ездры-же царскія средства на это дѣло и не ассигновались.

Итакъ, мы видимъ, что и положительныя основанія въ пользу происхожденія книги Малахіи во время отсутствія Нееміи изъ Іерусалима весьма неубѣдительны. А самое главное,—приводимыя въ нихъ историческія данныя одинаково могутъ говорить и за время, принимаемое нами, т. е. до 458 года; въ иныхъ-же случаяхъ онѣ даже лучше подходятъ къ этому послѣднему времени.

вв) Но помимо шаткости и неубѣдительности своихъ основаній, какъ отрицательныхъ, такъ и положительныхъ, разсматриваемая гипотеза не можетъ быть принята и въ виду допускаемыхъ ею весьма существенныхъ недосмотровъ, которые даютъ пищу довольно вѣскимъ возраженіямъ противъ нея.

1) Изъ безпорядковъ, найденныхъ Нееміей по его возвращеніи въ Іерусалимъ, цѣлый классъ довольно существенныхъ. съ точки зрѣнія закона, проступковъ въ книгѣ Малахіи не затронутъ ни единымъ словомъ. Это — разнообразныя нарушенія субботы (Неем. 13, 15 — 22). Если-бы Малахія былъ очевидцемъ этихъ нарушеній, то онъ несомнѣнно обличилъ-бы ихъ.

2) Съ другой стороны, обличаемые Малахіей безпорядки въ культѣ, какіе допускали священники (Мал. 1, 6—14), у Нееміи совсѣмъ не отмѣчаются, и вообще Неемія священниковъ за нерадѣніе къ своимъ обязанностямъ не порицаетъ. Неемія порицаетъ народъ за невзносъ десятинъ (13, 10 sq.); подобное обличеніе,—хотя, какъ мы видѣли, всетаки съ нѣкоторой разницей,— есть и у Малахіи (3, 10); но священники у Нееміи выходятъ какъ-бы безупречны [2]). Между тѣмъ, могъ-ли-бы Неемія равнодушно видѣть тѣ злоупотребленія священниковъ, какія описываетъ пророкъ, тѣмъ болѣе, что вѣдь это показывало-бы съ ихъ стороны весьма недобросовѣстное отношеніе къ храмовой казнѣ?

3) Пророкъ Малахія, какъ мы уже указывали не разъ, ничего не говоритъ о нарушеніи смѣшанными браками данной народомъ клятвы (Неем. 10, 30 sq.). Онъ долженъ-бы былъ упрекнуть народъ въ клятвопреступленіи, если-бы проповѣдывалъ послѣ 433 г.

4) Молчаніе Нееміи о дѣятельности нашего пророка, какъ ни стараются оправдать это молчаніе Гитцигъ и др., всетаки говоритъ не въ пользу опровергаемой теоріи.

5) Обличаемый Малахіей разводъ (2, 14—16), особенно если прогонялись

---

[1]) Ср. выше, стр. 69, прим. 1

[2]) Кромѣ, впрочемъ, первосвященника Еліяшива (13, 4 сл. 13, 28—29). Относительно этихъ случаевъ, не рѣшаясь утверждать что-либо категорически, мы всетаки полагаемъ, что Малахія легко могъ-бы ихъ упомянуть, если-бы былъ ихъ свидѣтелемъ.

еврейскія жены ради женитьбы на иноплеменницахъ, никакъ не могъ-бы быть оставленъ Нееміей безъ выговора. Между тѣмъ онъ негодуетъ только противъ женитьбы на язычницахъ (13, 23 sq.) и ничего не говоритъ о разводахъ.

Итакъ, предположеніе, что пророкъ Малахія проповѣдывалъ и написалъ свою книгу въ отсутствіе Нееміи, съ 433 г. до יְמִים קץ, мы должны отвергнуть, какъ несостоятельное.

c) Послѣднимъ изъ возможныхъ предположеній о времени дѣятельности и проповѣди пророка Малахіи является допущеніе, что это имѣло мѣсто послѣ Нееміи. Сторонниками этого мнѣнія выступаютъ Рейнке и Грецовъ.

Для Рейнке исходнымъ пунктомъ его разсужденій служитъ сходство обличаемыхъ Малахіей пороковъ съ описанными въ 13 гл. Нееміи, а главнымъ основаніемъ полагать дѣятельность нашего пророка позднѣе Нееміи—молчаніе послѣдняго объ этомъ ревностномъ поборникѣ того-же дѣла, за которое ратовалъ и самъ Неемія. Сюда присоединяется еще наблюдаемое въ книгѣ Малахіи отсутствіе какихъ-либо указаній на плѣнъ,—знакъ, что память о послѣднемъ потеряла свою живость, и онъ былъ уже очень далекимъ прошлымъ. Точно также и развитіе въ священникахъ своеволія и жадности (Мал. 1, 6—2, 9; 3, 3 sq.) указываетъ на довольно позднее время [1]).

Относительно общаго стремленія Рейнке искать время пророка близко къ явленіямъ 13-ой главы Нееміи мы должны сказать, что для этого нѣтъ достаточныхъ основаній. Разбирая предыдущую гипотезу, мы показали, какъ много, въ сущности, различій между состояніемъ общины, изображаемымъ у пророка, и въ 13 гл. Нееміи.

Что-же касается молчанія Нееміи о Малахіи, то оно одинаково объясняется и происхожденіемъ пророческой книги значительно ранѣе Нееміина времени,—напр., до 458 года, какъ принимаемъ мы.

Отсутствіе какихъ-либо намековъ на плѣнъ—дѣйствительно важный аргументъ. Еще у Ездры и Нееміи воспоминаніе о плѣнѣ живо (ср Ездр. 9, 7. 9; Неем. 1, 8—10; 7, 6; 9, 32 sq.). Но намъ кажется, что и Малахія ясно сознавалъ недавность плѣна; и если онъ прямо его не называетъ то для этого были особыя причины. Въ устахъ народа воспоминаніе о бѣдствіяхъ плѣна, въ связи съ созерцаніемъ современной довольно плачевной дѣйствительности, стало основаніемъ для кощунственнаго сомнѣнія въ любви Іеговы къ своему народу: „въ чемъ Ты возлюбилъ насъ“ (Мал. 1, 2)?—дерзко спрашивали іудеи у Бога, увѣрявшаго ихъ чрезъ пророка, что Онъ любитъ ихъ (ibid). Въ этомъ вопросѣ народа мы имѣемъ право видѣть указаніе на бѣдствія плѣна и послѣплѣннаго существованія [2]). А отвѣтъ пророка, указывающій на Исава (1 2—3), который при плѣненіи торжествовалъ и говорилъ „разрушайте, разрушайте до основанія его“ (Пс. 136, 7), теперь же самъ разрушенъ до основанія,—показываетъ, что мысль пророка была въ курсѣ порожденныхъ плѣномъ настроеній и впечатлѣній.

---

[1]) *Reinke*, 27—31.

[2]) См. въ комментаріи, § 10.

Почему Рейнке пороки священниковъ, обличаемые Малахіей, считаетъ признакомъ болѣе поздняго происхожденія книги, понять трудно. Дурные священники всегда могли быть, какъ всегда и были. Намъ думается, что признакомъ позднѣйшаго времени скорѣе являлось-бы усиленіе ревности къ исполненію закона.

Противъ датированія книги пророка Малахіи временемъ послѣ Нееміи говоритъ, по нашему мнѣнію, главнымъ образомъ совершенное отсутствіе всякихъ историческихъ свѣдѣній объ этомъ времени. Что-же мы будемъ помѣщать литературный памятникъ въ эпоху, о которой ровно ничего не знаемъ? Вѣдь мы здѣсь лишаемся всякой возможности показать соотвѣтствіе предполагаемой памятникомъ бытовой обстановки съ обстоятельствами усвояемаго ему времени.

Грецовъ въ пользу послѣ-Нееміанскаго происхожденія книги пророка Малахіи придумалъ довольно своеобразное доказательство, почерпаемое изъ наблюденія литературныхъ особенностей книги. По его мнѣнію, „и характеръ преступленій Израиля, и характеръ борьбы пророка съ этими преступленіями ясно показываютъ, что во время пророка развивался уже тотъ духъ внѣшняго исполненія закона, противъ котораго преимущественно вооружался и за который обличалъ своихъ современниковъ Господь Іисусъ Христосъ“ [1]). Это наблюденіе приводитъ его къ предположенію, что „во времена пророка Малахіи существовала уже Великая синагога“ [2]). Это предположеніе онъ старается доказать сближеніемъ задачъ великой синагоги, какъ онѣ рисуются въ „Пирке-Аботъ“, съ Мал. 2, 7. 8. 9 [3]). Сюда же онъ присоединяетъ наблюденіе, будто, судя по книгѣ пророка Малахіи, „дѣйствительно существовали во времена Малахіи школы“ [4]). Всѣ эти данныя съ несомнѣнностью указываютъ на время позднѣйшее Ездры и Нееміи [5]). Такова схема этого довольно длиннаго доказательства г. Грецова.

Краеугольнымъ камнемъ всей теоріи Грецова является признаніе въ книгѣ пророка Малахіи признаковъ существованія въ его время великой синагоги. Основаніе это—совершенно фантастическое, потому что, какъ доказано Куененомъ еще въ 1876 г., *никакой великой синагоги въ томъ смыслѣ, въ какомъ говоритъ о ней талмудъ, никогда не существовало.* Куененъ доказалъ, что употребленіе самаго имени „великой синагоги“ въ извѣстныхъ намъ источникахъ не восходитъ раньше 2 вѣка по Р. Хр., и что тотъ неизвѣстный, кто первый ввелъ въ школьное употребленіе названіе כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה, несомнѣнно имѣлъ въ виду *собраніе, описанное въ Неем. 8—10.* Но это послѣднее не имѣетъ рѣшительно ничего общаго съ тѣми функціями, какія усвояются великой синагогѣ въ древнѣйшемъ талмудическомъ свидѣтельствѣ „Пирке-Аботъ“ [6]).

---

[1]) *Грецовъ*, стр. 17.

[2]) Ibid., стр. 18

[3]) Ibid., стр. 18—19.

[4]) Ibid., стр. 19.

[5]) Ibid., стр. 20—21.

[6]) *A. Kuenen*, Ueber die Männer der grossen Synagoge, SS. 125—160. Одинъ только разъ упоминаются въ Мишнѣ „мужи великой синагоги (אנשי כנסת הגדולה)“. Это упоминаніе находится въ началѣ извѣстнаго трактата *Pirkê Abôth* и гласитъ слѣдующее: *„Моисей получилъ Тору на Синаѣ и передалъ ее Іисусу, Іисусъ—старѣйшинамъ,*

Справедливо поэтому мужей великой синагоги называютъ „экзегетическимъ миѳомъ“ [1]). Такимъ образомъ, Грецову, — вмѣсто того, чтобы пріурочивать свою аргументацію къ такому неисторическому факту, являющемуся вымысломъ іудейской традиціи,—слѣдовало-бы просто изслѣдовать отношеніе книги пророка Малахіи къ Неем. гл. 8—10 и 13, какъ и дѣлаютъ другіе изслѣдователи, не допускающіе возможности, при опредѣленіи исторической ситуаціи Малахіи, какимъ-либо образомъ опираться на существованіе великой синагоги. Отношеніе-же Малахіи къ 8—10 и 13 главамъ Нееміи нами уже разсмотрѣно.

3) Время пророка Малахіи. Разборъ различныхъ теорій о времени происхожденія книги Малахіи еще болѣе укрѣпилъ насъ въ справедливости первоначально принятаго нами предположенія, что *дѣятельность пророка падаетъ на время предъ прибытіемъ въ Палестину Ездры, т. е. до 458 года.* Это—единственное предположеніе, которое, удовлетворительно объясняя взаимное соотвѣтствіе нѣкоторыхъ подробностей въ книгахъ Малахіи и Ездры, а также дѣлая совершенно понятной существующую между ними разницу по соприкосновеннымъ вопросамъ, въ то-же время избѣгаетъ и всѣхъ возраженій, предъ которыми вполнѣ или отчасти остаются безотвѣтными всѣ прочія гипотезы.

Для частнѣйшаго опредѣленія времени нашего пророка на протяженіи 58 лѣтъ отъ 516 до 458 года, собственно говоря, нѣтъ достаточно вѣскихъ историческихъ данныхъ. Но несомнѣнно, что всетаки пророкъ жилъ и дѣйствовалъ ближе къ концу этого періода, т. е. *въ первой половинѣ 5 вѣка до Р. Хр.* Впрочемъ, если воспользоваться упоминаемымъ у пророка въ 1, 3 разгромомъ Идумеи, какъ terminus, a quo, то съ значительною вѣроятностью можно полагать, что *Малахія проповѣдывалъ вскорѣ послѣ 484 года*, когда Ксеркъ окончилъ свою войну съ Египтомъ [2]).

старѣйшины—пророкамъ, а пророки передали ее мужамъ великой синагоги. Послѣдніе изрекли три слова: будьте осторожны въ судѣ, пріобрѣтайте многихъ учениковъ, создавайте ограду для (или *вокругъ*) *Торы*“. Въ слѣдующемъ § говорится, что Симонъ Праведный былъ „изъ остатковъ великой синагоги“. Отсюда слѣдуетъ, что дѣятельность мужей великой синагоги мы должны полагать *послѣ* дѣятельности пророковъ и *до* дѣятельности учителей, имена которыхъ извѣстны изъ преданія (S. 126—127). Но это уже слишкомъ позднее извѣстіе (3 в. по Р. Хр.). И другія талмудическія извѣстія о составѣ, устройствѣ и продолжительности существованія „великой синагоги“ (во главѣ ея ставится Ездра, къ ней причисляются Неемія и ветхозавѣтныя лица раннѣйшаго времени,—Зоровавель, Іисусъ, Мардохей, Билшанъ,—число ея членовъ опредѣляется то въ 120, то въ 85 человѣкъ и т п.) не имѣютъ большого значенія, потому что они,—какъ это теперь всѣми признается,—скудны, непонятны и противорѣчивы (S 128) Древнѣйшее упоминаніе о ней и вообще не можетъ быть возводимо ко времени ранѣе 2-го в. по Р. Хр. и, так. обр., оно лѣтъ на 600 позднѣе предполагаемаго времени великой синагоги (S. 139). Ни Ветхій Завѣтъ, ни Новый, ни Іосифъ Флавій ничего о ней не упоминаютъ; קהלה גדולה Неем. 5, 7 и *συναγωγὴ μεγάλη* 1 Мак. 14, 28 (ср. еще 1 Мак. 2, 42; 3, 44; 7, 12) не имѣютъ ничего общаго съ כנסת הגדולה (S. 139—140).

[1]) *Bleek*, 1873, SS. 558—559.

[2]) Ср. выше, стр. 49 и ниже въ комментаріи, § 16. Также—*Konig*, S. 377.

Глава III.

КНИГА ПРОРОКА МАЛАХІИ.

Составъ главы.—I Анализъ содержанія книги пророка Малахіи—II. Происхожденіе ея (1, Могли ли обличенія пророка быть произнесены въ одинъ разъ?—2, Произносилъ ли пророкъ Малахія свои обличенія?).—III Особенности книги пророка Малахіи (A. Внутреннія особенности: 1, Пріемы изложенія и литературный характеръ — 2, Міровоззрѣніе —Б. Внѣшнія особенности: 1, Подлинность. — 2, Неповрежденность —3, Положеніе въ канонѣ —4, Языкъ и переводы).

Составъ главы: Опредѣливъ время дѣятельности пророка Малахіи, мы можемъ теперь перейти къ вопросамъ о *происхожденіи* его книги и ея характерныхъ *особенностяхъ*. Но рѣшеніе этихъ вопросовъ нуждается въ предварительномъ обзорѣ *содержанія* книги;—напримѣръ, вопросъ о произнесеніи пророкомъ своихъ рѣчей не можетъ быть рѣшенъ безъ предварительно установленнаго опредѣленнаго взгляда на составъ и взаимоотношеніе частей въ его книгѣ. Такимъ образомъ, настоящая глава нашего изслѣдованія распадается на три отдѣла, разсматривающіе—1) содержаніе книги, 2) ея происхожденіе и 3) ея особенности.

I. Анализъ содержанія книги.

По содержанію своему, книга пророка Малахіи состоитъ изъ нѣсколькихъ, различныхъ по предмету и очень мало связанныхъ другъ съ другомъ, обличительныхъ рѣчей. Каждая рѣчь образуетъ новый отдѣлъ книги, обыкновенно не имѣющій близкаго логическаго отношенія ни къ предыдущему ни къ послѣдующему. Это обстоятельство имѣетъ очень важное значеніе при рѣшеніи вопроса о происхожденіи книги и отношеніи ея къ жизни и дѣятельности пророка, о чемъ рѣчь у насъ будетъ въ слѣдующемъ отдѣлѣ настоящей главы. Теперь-же мы намѣтимъ только отдѣлы, на которые распадается книга, указывая при этомъ ихъ существенное содержаніе.

При раздѣленіи книги нашего пророка на отдѣлы, прежде всего должно быть выдѣлено *надписаніе* 1, 1, которое ни съ непосредственно слѣдующимъ за нимъ ст. 2, ни съ какою-либо другой частью книги не стоитъ въ болѣе или менѣе тѣсной связи, а имѣетъ чисто внѣшнее отношеніе ко всей книгѣ,

содержа въ себѣ три указанія: во 1-хъ, на пророчески-обличительный *характеръ книги*,—מַשָּׂא דְּבַר-יְהוָה, „бремя слова Іеговы“ (спеціальный терминъ для обозначенія грозныхъ пророческихъ прещеній) [1]), во 2-хъ, на *читателей*, къ которымъ адресуетъ пророкъ свою проповѣдь (אֶל-יִשְׂרָאֵל, „къ Израилю“) и, въ 3-хъ, на *автора* (בְּיַד מַלְאָכִי, „чрезъ Малахію“). Мы видѣли, что имя пророка имѣетъ близкое отношеніе къ 3, 1 его книги: но это нисколько не противорѣчитъ нашему утвержденію, что надписаніе ко всей вообще книгѣ стоитъ въ чисто внѣшнемъ отношеніи. Мы уже говорили, что въ 3, 1 пророкъ несомнѣнно обнаруживаетъ символическое или прообразовательное пониманіе своего собственнаго имени; но это отнюдь не значитъ, что и надписаніе имѣетъ въ виду это именно мѣсто книги, какъ думаютъ ученые, отрицающіе подлинность надписанія и не признающіе מלאכי за собственное имя. [2])

Самую книгу пророка Малахіи большая часть ученыхъ — Рейнке, Куенень, Ружемонтъ, Фарраръ, Ватке, Велльгаузенъ, Новакъ, Драйверъ и др.— согласно дѣлятъ на слѣдующія *шесть частей*: во-первыхъ. 1, 2 — 5, во-вторыхъ, 1, 6—2, 9, въ-третьихъ 2, 10—16, въ-четвертыхъ, 2, 17—3, (5) 6, [3]) въ-пятыхъ, 3, (6) 7 — 12 и, въ-шестыхъ, 3, 13 — 24 (4, 6). [4]) Нѣкоторые, впрочемъ, — Гитцигъ и Бахманъ, — указываютъ шесть частей въ книгѣ нѣсколько иначе: 1, 2—14; 2, 1—9; 2, 10—16; 2, 17—3, (5) 6; [5]) 3, 7 — 12; 3, 13—24, т. е. соединяютъ первый отдѣлъ со вторымъ, а конецъ второго выдѣляютъ въ самостоятельный отдѣлъ. [6]) Другіе дѣлятъ на меньшее число частей, соединяя нѣкоторые указанные отдѣлы вмѣстѣ. Такъ, Кёлеръ соединяетъ вмѣстѣ три послѣднихъ отдѣла: 2, 17—3, 24:—всего у него, такимъ образомъ, оказывается въ книгѣ четыре части. [7]) Эвальдъ и Кейль соединяютъ первый отдѣлъ со вторымъ и три послѣднихъ вмѣстѣ и дѣлятъ всю книгу на три части: 1, 2—2, 9; 2, 10—16; 2, 17 — 3, 24. [8]) Подобнымъ-же образомъ, т. е. на три части, дѣлитъ и Римъ, признающій однако, что всѣхъ болѣе мелкихъ отрывковъ въ книгѣ шесть. [9]) Блекъ дѣлитъ на пять частей, соединяя только первый и второй отдѣлы: 1, 2—2, 9. [10]) Есть и болѣе дробныя дѣленія. Напр., Исихій Іерусалимскій дѣлитъ на десять отдѣловъ: 1, 2—5; 1, 6 – 14; 2, 1—4; 2, 5—9; 2, 10—12; 2, 13—17; 3, 1—6; 3, 7—12; 3, 13—21; 3, 22—24. [11]) Наиболѣе дробное дѣленіе даетъ Пьюзей, указывающій всего 14 отрывковъ: 1, 2—5; 1, 6—11; 1, 12—14; 2, 1—10; 2, 11—13; 2, 14—16;

---

[1]) Подробное разъясненіе этого термина см въ толкованіи гл. 1 ст. 1, §§ 1—3

[2]) См. въ I гл. настоящей исагогической части стр. 21—29.

[3]) Велльгаузенъ и Новакъ конецъ этой четвертой рѣчи указываютъ въ 3, 5.

[4]) *Reinke*, 33—40 —*Kuenen*, 490 s.—*Ружемонтъ* 251 и сл.—*Farrar*, 226 f.—*Vatke*, 711.—*Wellhausen*, 196 f.—*Nowack*, 389—390 —*Driver*, 381.

[5]) Бахманъ: 2, 17—3, 5.

[6]) *Hitzig*, S. 416 f.—*Bachmann*, 24—25.

[7]) *Köhler*, 23—24.

[8]) *Ewald*, 217 ff. *Keil*, 683

[9]) *Riehm*, 162—163.

[10]) *Bleek*, 451—452.

[11]) *Hesychius*, col. 1368 B—D.

2, 17; 3, 1—6; 3, 7; 3, 8—12; 3, 13—18; 4, 1; 4, 2—5; 4, 6. [1]) Грецовъ признаетъ семь отдѣловъ и указываетъ ихъ довольно своеобразно: 1, 2—5; 1, 6—2, 3; 2, 4—16; 2, 17—3, 5; 3, 6—12; 3, 13—21; 3, 22—24. [2]) Восемь отдѣловъ принимаетъ Смитъ: 1, 2—5; 1, 6—14; 2, 1—9; 2, 10—17; 3, 1—5; 3, 6—12; 3, 13—21; 3, 22—24. [3]) Весьма оригинально дѣленіе ванъ Тиля: 1, 2—5; 1, 6—14; 2, 1—16; 2, 17—4, 3; 4, 4—6. [4]) Въ какой мѣрѣ справедливы всѣ эти разнообразныя дѣленія, мы увидимъ изъ ближайшаго знакомства съ содержаніемъ книги и взаимнымъ отношеніемъ ея частей.

1) Послѣ надписанія цѣльный отдѣлъ образуетъ отрывокъ 1, 2 — 5, гдѣ пророкъ изображаетъ *любовь Іеговы къ своему народу,* обнаружившуюся еще на его родоначальникѣ Іаковѣ, котораго Іегова возлюбилъ предпочтительно предъ братомъ его Исавомъ, и продолжающую обнаруживаться до дней пророка въ судьбѣ Эдомлянъ, потомковъ Исавовыхъ, отвергнутыхъ Іеговой и преданныхъ опустошенію. Въ признаніи этого отрывка за цѣльный отдѣлъ книги согласны почти всѣ ученые. Только очень немногіе, какъ мы видѣли, считаютъ его частью большого отдѣла 1, 2—2, 9 или 1, 2 — 14. Но въ вопросѣ о томъ, слѣдуетъ-ли признать разсматриваемый отрывокъ вполнѣ законченной, самостоятельной частью, не стоящей въ опредѣленной логической связи съ остальной книгой, ученые сильно расходятся. Одни, какъ Эйхгорнъ, Бертольдъ, Тейнеръ, [5]) Ватке, Пьюзей и др. дѣйствительно видятъ здѣсь самостоятельную и независимую рѣчь. Другіе, напр., Блекъ, Римъ, Гитцигъ, Эвальдъ, Ружемонтъ, Кейль, Фраррръ, Бахманъ, не признаютъ этихъ стиховъ самостоятельнымъ отдѣломъ, а разсматриваютъ ихъ, какъ вводную или первую часть пророческой рѣчи 1, 2—2, 9 или 1, 2—14. Третьи-же, какъ Кёлеръ, ванъ Тиль, Грецовъ и, съ меньшей опредѣленностью, Рейнке видятъ здѣсь введеніе ко всей книгѣ.

По мнѣнію Кёлера, разсматриваемый отрывокъ нельзя признать вполнѣ самостоятельнымъ пророчествомъ потому, что „въ этихъ стихахъ моментъ недовольства Израиля своимъ настоящимъ положеніемъ выступаетъ слишкомъ мало, чтобы съ полнымъ правомъ можно было въ этомъ видѣть полемику пророка противъ такого недовольства“. [6]) Точно также, утверждаетъ онъ, нельзя эти стихи ставить въ связь только съ ближайшимъ слѣдующимъ отрывкомъ 1, 6—2, 9 или 1, 6—14, потому что „высказываемое и утверждаемое здѣсь пророкомъ стоитъ во внутренней связи не съ ближайшимъ только послѣдующимъ, а со всѣми сужденіями его книги. Ибо любовь Іеговы къ Израилю есть основной фактъ, которымъ должно опредѣляться поведеніе предъ Іеговой

---

[1]) *Pusey*, 596 f.

[2]) *Грецовъ*, стр 26—27. Ср. 36—44. Эти семь отдѣловъ онъ распредѣляетъ на двѣ рѣчи—къ священникамъ (1, 6—3, 5) и къ народу (3, 6—4, 3) и на общія введеніе (1, 2—5) и заключеніе (4, 4—6).

[3]) *Smith*, 349. 352. 360. 363. 365. 367. 369 371

[4]) *v. Til*, p. 25.

[5]) Ссылки на нихъ см. у *Köhler*'а, S. 29.

[6]) *Köhler*, S. 29—30.

не священниковъ только въ ихъ служебномъ отношеніи (1, 6—2, 9), а поведеніе всего Израиля и во всѣхъ отношеніяхъ". Отсюда онъ дѣлаетъ выводъ, что въ ст. 2—5 надо видѣть „основоположительное введеніе къ рѣчамъ, содержащимся во всей книгѣ; пророкъ здѣсь раскрываетъ и обосновываетъ право на слѣдующія ниже съ 1, 6 укоризны, угрозы, увѣщанія и обѣтованія,— доказываетъ ихъ нравственную необходимость". [1])

По нашему мнѣнію, этотъ отрывокъ стоитъ дѣйствительно отнюдь не въ болѣе тѣсномъ отношеніи къ 1, 6 и слѣд., чѣмъ и ко всѣмъ остальнымъ частямъ книги, такъ что если ужъ ему усвоять вводное значеніе, то лучше разсматривать его, какъ введеніе ко всей книгѣ. Но намъ кажется, что и вообще-то трудно, да и нѣтъ особенной надобности настаивать на логической связи этого отрывка со всѣмъ послѣдующимъ. Конечно, по занимаемому имъ теперь мѣсту—въ началѣ книги, онъ вполнѣ выглядитъ введеніемъ къ книгѣ. И вполнѣ возможно, что когда пророкъ записывалъ свои рѣчи, онъ имѣлъ въ виду болѣе общій и, такъ сказать, принципіально-основоположительный характеръ этой рѣчи, почему и отвелъ ей первое мѣсто; [2]) но онъ не позаботился сколько-нибудь замѣтнымъ образомъ связать ее съ послѣдующимъ, такъ что переходъ отъ нея къ каждой изъ дальнѣйшихъ рѣчей будетъ логическимъ, а не внѣшне-механическимъ только при предположеніи нѣкоторыхъ посредствующихъ подразумѣваемыхъ сужденій. Такъ, изобразивъ запустѣніе Идумеи и тщетныя попытки ея возстановить разрушенное, пророкъ заканчиваетъ: „и глаза ваши увидятъ это, и вы скажете: великъ Іегова надъ предѣлами Израиля" (ст. 5). Слова эти такъ явно звучатъ заключеніемъ или итогомъ къ предыдущему, что трудно и ожидать продолженія *той-же* рѣчи. И дѣйствительно, дальнѣйшее—„сынъ чтитъ отца, и рабъ боится господина своего etc." (ст. 6)—является совершенно самостоятельнымъ предисловіемъ къ новой рѣчи: указывается въ приведенныхъ словахъ общее положеніе или принципъ, нормирующій отношенія низшихъ къ высшимъ; затѣмъ утверждается, что подобный принципъ долженъ опредѣлять и отношеніе Израиля къ своему Богу („если Я—отецъ", „если Я—господинъ"). А дальше ужъ идетъ обличеніе въ томъ, что на самомъ дѣлѣ дѣти и рабы Іеговы ведутъ себя не такъ, какъ-бы должны (ст. 7 и сл.). Нельзя не согласиться, что и безъ 1, 2 — 5 отрывокъ 1, 6 и слѣд. не казался-бы рѣчью, лишенной своего естественнаго начала. То-же надо сказать и объ отношеніи 1, 2—5 къ 2, 10—16. „Не одинъ-ли отецъ у всѣхъ насъ? Не одинъ-ли Богъ сотворилъ насъ? Почему-же etc." (2, 10). Съ этими начальными словами отрывокъ 2, 10 — 16 будетъ имѣть отнюдь не менѣе закругленный и естественный видъ, чѣмъ если-бы онъ посредствомъ нѣсколькихъ промежуточныхъ сужденій былъ поставленъ въ зависимость отъ тезиса, обоснованнаго въ 1, 2—5. А этими промежуточными суж-

---

[1]) *ibid*, S. 30.

[2]) Ниже, въ отдѣлѣ о происхожденіи книги, мы подробнѣе раскроемъ свой взглядъ, по которому книга пр Малахіи есть сокращенная и немного переработанная запись въ разное время произнесенныхъ рѣчей.

деніями для перехода къ 1, 6 будутъ: „Іегова любитъ васъ (ср. ст. 2), какъ отецъ и какъ господинъ; поэтому и относиться вы должны къ Нему, какъ сынъ относится къ отцу и какъ рабъ — къ господину; но сынъ чтитъ etc.“ Для перехода къ 2, 10: „Іегова любитъ васъ (ср. 1, 2), и вы должны оставаться вѣрны завѣту отцовъ нашихъ съ нимъ (ср. 2, 10) etc“. Подобное-же отношеніе имѣетъ отрывокъ 1, 2—5 и къ прочимъ рѣчамъ пророка.

Что-же касается утвержденія Келера, будто въ 1, 2—5 „моментъ недовольства Израиля своимъ настоящимъ положеніемъ выступаетъ слишкомъ мало“, то это еще не можетъ служить препятствіемъ къ тому, чтобы, говоря его-же словами, „видѣть въ этомъ полемику пророка противъ такого недовольства“. Весь вопросъ здѣсь въ томъ, какъ относится этотъ отрывокъ къ дѣйствительности. Если пророку въ его устной проповѣди на самомъ дѣлѣ приходилось считаться съ ропотомъ народа, усумнившагося въ любви къ нему Іеговы, то ничто не препятствуетъ видѣть въ этомъ отрывкѣ воспроизведеніе одной изъ дѣйствительно произносившихся Малахіей рѣчей и, слѣдовательно, самостоятельную часть его книги. Только необходимо будетъ тогда признать, что эта рѣчь въ письменномъ изложеніи сокращена, потому что невѣроятно, чтобы въ своемъ теперешнемъ видѣ, когда на прочтеніе ея требуется времени меньше одной минуты, она была достаточна для цѣлой самостоятельной проповѣди. А этимъ сокращеніемъ легко будетъ объясняться и то смущающее Кёлера обстоятельство, что моментъ недовольства Израиля выставленъ не достаточно полно и рельефно. Объ отношеніи-же книги пророка Малахіи къ его устной проповѣди у насъ будетъ рѣчь въ слѣдующемъ отдѣлѣ настоящей главы.

2) Слѣдующій затѣмъ, тоже довольно самостоятельный отдѣлъ книги образуетъ, по нашему мнѣнію, отрывокъ 1, 6—2, 9, гдѣ пророкъ обличаетъ *богослужебныя нестроенія* во Израилѣ. Обличаемыми здѣсь являются собственно священники и левиты, блюстители культа. Въ основу обличенія пророкъ кладетъ мысль, что отношенія Израиля къ Богу должны быть аналогичны отношеніямъ сына къ отцу и раба къ господину, т. е., должны состоять въ проявленіяхъ почтенія и страха (1, 6). Не оказывая этого почтенія и благоговѣнія, священники „презираютъ имя Іеговы“ (ib). Въ чемъ же проявляется это отсутствіе почтенія и благоговѣнія, это презрѣніе къ имени Іеговы?—Прежде всего, въ явномъ и сознательномъ нерадѣніи о приношеніяхъ для храма и жертвахъ: на жертвенникъ Іеговы приносятъ „скверный хлѣбъ“ и при этомъ разсуждаютъ, что „трапеза Господня—презрѣнна“ (1, 7); въ жертву приносятъ „слѣпое“, „хромое“ и „больное“, т. е. дѣлаютъ въ отношеніи Іеговы то, чего не дерзнутъ сдѣлать даже въ отношеніи человѣка, но облеченнаго властью,—напр., въ отношеніи штатгальтера (1, 8). Но, — говоритъ далѣе пророкъ,—и Іегову нельзя умилостивить такими приношеніями, и Онъ не можетъ милостиво принимать такихъ нерадивыхъ приносителей (1, 9). Въ порывѣ негодованія, пророкъ съ горечью заявляетъ отъ имени Божія: „лучше-бы кто-нибудь изъ васъ заперъ двери, чтобы напрасно не зажигали огня на жертвенникѣ Моемъ. Нѣтъ Моего благоволенія къ вамъ, говоритъ

Іегова Саваоѳъ, и приношеніе изъ рукъ вашихъ не приму“ (ст. 10). Прозрѣвая будущую всесвѣтную славу имени Іеговы (ст. 11), пророкъ снова противополагаетъ этому дерзкое пренебреженіе іудеевъ (ст. 12 — 13) и присоединяетъ сюда проклятіе ихъ лицемѣрію (ст. 14). Далѣе слѣдуетъ призывъ къ покаянію и угрозы за ослушаніе: „Если вы не послушаете и если не положите на сердце—воздавать почтеніе имени Моему, говоритъ Іегова Саваоѳъ, то пошлю на васъ проклятіе и прокляну благословенія ваши, и уже проклинаю ихъ, потому что вы не полагаете на сердце; вотъ Я подсѣку вамъ мышцу и разбросаю пометъ на лица ваши, — пометъ праздничныхъ жертвъ вашихъ“ (2, 2—3); —„сдѣлаю васъ презрѣнными и униженными предъ всѣмъ народомъ“ (ст. 9). На ряду съ угрозами дѣлается указаніе на славное прошлое еврейскаго священства, которое должно-бы служить образцомъ для позднѣйшихъ его представителей (2, 1—9): „завѣтъ Мой съ нимъ (съ Левіемъ) состоялъ въ жизни и мирѣ, которые Я подавалъ ему, и въ страхѣ, которымъ онъ боялся Меня; и предъ именемъ Моимъ трепеталъ онъ; законъ истины былъ въ устахъ его, и неправды не находилось въ губахъ его“ (ст. 5—6). На самомъ-же дѣлѣ современное пророку священство совершенно игнорируетъ этотъ доблестный образецъ: „а вы уклонились съ этого пути, соблазнили многихъ въ законѣ, разрушили завѣтъ Левія, говоритъ Іегова Саваоѳъ“ (ст. 8).

Не всѣ однако изслѣдователи книги пророка Малахіи согласны въ этомъ отрывкѣ 1, 6—2, 9 признать цѣльный и самостоятельный отдѣлъ книги.

Такъ цѣльность или единство этого отдѣла не признаютъ Гитцигъ [1]) и Бахманъ. [2]) Первый, впрочемъ, называетъ отрывокъ 2, 1 — 9 „завершеніемъ (Vollendung)“ предыдущаго и представляетъ дѣло въ такомъ видѣ, что ранѣе, въ 1 гл., было изложеніе грѣховъ священническихъ, а здѣсь, во 2, 1 — 9, угрозы и увѣщанія раскаяться въ этихъ грѣхахъ. Бахманъ-же считаетъ 1, 6—14 и 2, 1—9 посвященными совсѣмъ разнымъ темамъ: первый отрывокъ изображаетъ жалкое состояніе жертвеннаго культа (der Opfercultus in seiner ganzen Erbärmlichkeit), а второй содержитъ прещенія священникамъ за забвеніе ими своего долга. Но мы не видимъ основанія раздѣлять оба отрывка. И въ жалкомъ состояніи жертвеннаго культа виноваты тоже священники; въ 1, 6 прямо читаемъ: „говоритъ Господь Саваоѳъ вамъ, священники, безславящіе имя Мое“. Единство обличаемыхъ лицъ на всемъ протяженіи 1, 6—2, 9 не позволяетъ разобщать части этого отдѣла. И логическая связь между ними несомнѣнно существуетъ самая тѣсная. По нашему мнѣнію, ее совершенно вѣрно указываетъ Гитцигъ, называющій 2, 1—9 завершеніемъ предъидущаго. Дѣйствительно, взятый самъ по себѣ, отрывокъ 2, 1—9 не даетъ понятія о томъ, за что-же собственно угрожаетъ Іегова священникамъ и какія ихъ преступленія имѣетъ въ виду. Формулировка — „вы уклонились съ этого пути, соблазнили многихъ въ законѣ, разрушили завѣтъ съ колѣномъ Левія“ (2, 8)— представляется слишкомъ общей и безъ связи съ предшествующей главой

[1]) *Hitzig*, SS. 416 420

[2]) *Bachmann*, S. 24

мало понятна. Во всемъ отрывкѣ не оказывается ни одного конкретнаго обвиненія.

Самостоятельность разсматриваемаго отдѣла отрицаютъ ванъ-Тиль [1]) и Грецовъ, [2]) ставя вторую его половину въ тѣсную связь съ послѣдующимъ 2, 10—17. Первый считаетъ 1, 6—14 обличеніемъ священниковъ, какъ служителей культа и храма, а 2, 1—16 обличеніемъ левитовъ, какъ учителей народа; второй въ 1, 6—2, 3 видитъ „обличеніе священниковъ-жрецовъ", а во 2, 4—17 „обличеніе священниковъ-блюстителей жизни и учителей народа въ дѣлахъ нравственности". Какъ видимъ, основаніемъ для объединенія 2, 10—17 съ предыдущимъ служитъ мысль, что обличенія 2, 10 и сл. касаются софизмовъ и превратнаго ученія левитовъ, развращающихъ народъ и попускающихъ противозаконности въ семейной жизни. Но ни откуда не видно, чтобы послѣднія обличенія относились именно къ левитамъ. Въ нихъ мы имѣемъ дѣло съ совершенно новой матеріей, ни однимъ штрихомъ не намѣченной въ предыдущемъ изложеніи. А объединяющая мысль, что вина въ въ нестроеніяхъ семейной жизни іудеевъ есть вина учителей народа и блюстителей его нравственности, ничѣмъ въ текстѣ не подтверждается. Разсуждая подобнымъ образомъ, можно всякое обличеніе народа считать обличеніемъ священниковъ и левитовъ, какъ наблюдателей и учителей народныхъ, отвѣтственныхъ предъ Богомъ за ввѣренную имъ паству.

Пьюзей, который всю вообще книгу пророка Малахіи дробитъ на множество (14) мелкихъ частей, раздѣлилъ и разсматриваемый отдѣлъ на три части (1, 6—11; 1, 12—14; 2, 1—10) съ особыми темами, при чемъ къ послѣдней изъ нихъ отнесъ и 2, 10, гдѣ, по нашему мнѣнію, начинается совершенно новый отдѣлъ. Но отношеніе 2, 10 къ послѣдующему, какъ введенія, есть отношеніе тѣснѣйшей логической нерасторжимости;—подробное раскрытіе этого мы даемъ въ комментаріи; теперь-же достаточно указать, что связь эта ясно выражена въ בִּגְדָה ст. 11, явно пріуроченномъ къ נִבְגַּד ст. 10. Относитъ-же этотъ стихъ къ общему дѣленію 2, 1—10 подъ заглавіемъ обличенія священниковъ за нерадѣніе къ завѣту съ Богомъ, [3])—помимо того, что значитъ насильственно отторгать его отъ логически съ нимъ сопринадлежной части 2, 11—16,—нѣтъ никакихъ основаній. Почему послѣ различныхъ обличеній и угрозъ пророкъ вдругъ заговорилъ-бы о единомъ отцѣ всѣхъ и единомъ Богѣ, сотворившемъ всѣхъ? Какой смыслъ имѣли-бы эти слова въ общей связи 2, 1—10?—На эти вопросы трудно дать удовлетворительный отвѣтъ. Впрочемъ, и самъ Пьюзей не отрицаетъ связи этого стиха съ послѣдующимъ, очевидно, считая его помѣщеннымъ въ заключеніе одного отдѣла, чтобы образовать переходъ къ другому. Онъ находитъ, что здѣсь „Малахія внезапно обращается къ другому преступленію, въ которомъ священники подавали дурной

---

[1]) *van-Til.* p 25—26.

[2]) *Грецовъ*, стр. 28—30. 36—40.

[3]) *Pusey*, p. 604.

примѣръ",—именно, къ разводу съ еврейскими женами и къ женитьбѣ вмѣсто нихъ на другихъ женщинахъ. [1])

3) Третью совершенно самостоятельную рѣчь, никакъ не связанную ни съ предыдущимъ, ни съ послѣдующимъ, образуетъ небольшой отрывокъ 2, 10—16. Въ признаніи этого отрывка за совершенно самостоятельную рѣчь или отдѣлъ книги согласны, какъ мы видѣли, почти всѣ изслѣдователи. Исключеніемъ являются только Орелли, Грецовъ и ванъ-Тиль; но и они всѣ согласны, что 2, 16 заканчиваетъ собою отдѣлъ, и дальше начинается совершенно новая рѣчь. Такимъ образомъ, споръ можетъ идти только о началѣ (2, 10), — считать-ли, что предметъ, трактуемый съ 10-го стиха, есть совершенно новый сравнительно съ предыдущимъ, или между предыдущимъ и 2, 10 — 16 есть какая-либо опредѣленная логическая связь.

Связи съ предыдущимъ отрывокъ 2, 10—16 не имѣетъ ни внѣшней, ни по предмету обличенія, ни по лицамъ обличаемымъ. Никакого перехода, хотябы выраженнаго просто какимъ нибудь союзомъ, отъ ст. 9 къ 10 нѣтъ. Предметъ обличенія въ 2, 10—16 составляютъ браки съ язычницами и разводъ съ еврейскими женами; въ предыдущемъ-же отдѣлѣ обличались обрядово-богослужебныя нестроенія, пренебреженіе жертвами и приношеніями храма и пр.;— общаго нѣтъ ровно ничего. Лицами, обличаемыми въ 2, 10 — 16, являются вообще іудеи, безъ какого-бы то ни было различенія мірянъ отъ священниковъ; въ предыдущемъ отдѣлѣ—священники и левиты;—опять ничего общаго.

Самое-же главное основаніе признавать совершенную независимость разсматриваемаго отдѣла заключается въ томъ, что ст. 10 всею своею логической конструкціей приноровленъ къ обличеніямъ ст. 11 и слѣд., онъ образуетъ къ послѣднимъ такое *спеціальное введеніе*, что не остается въ немъ ни одной черты, посредствомъ которой-бы можно было естественно (а не насильственно, разумѣется) связать его съ раннѣйшимъ. Пророкъ здѣсь считается съ софистическими возраженіями іудеевъ, желавшихъ оправдать свои браки съ язычницами единствомъ рода человѣческаго и говорившихъ: „не одинъ-ли отецъ у всѣхъ насъ, не одинъ-ли Богъ сотворилъ насъ"? [2]) Въ отвѣтъ на это, онъ имъ указываетъ другую сторону вопроса, другую точку зрѣнія, съ которой дѣло выглядитъ уже далеко не такъ благовидно, какъ-бы хотѣлось оправдывающимся: „но почему-же мы будемъ вѣроломно поступать другъ противъ друга, нарушая завѣтъ отцовъ нашихъ?"—говоритъ пророкъ. Это въ ст. 10 Дальше начинается изложеніе того, въ чемъ іудеи вѣроломно поступаютъ другъ противъ друга и нарушаютъ завѣтъ своихъ отцовъ, т. е. законъ Моисеевъ: „вѣроломно поступаетъ Іуда, и мерзость дѣлается во Израилѣ и въ Іерусалимѣ, ибо осквернилъ Іуда святыню Господню, которую любилъ, и женился на дочери чужого бога" (ст. 11). Такъ въ ст. 10 все пригнано къ интересамъ послѣдующаго. Отрывокъ 2, 10 — 16 могъ-бы быть совершенно выдѣленъ изъ книги пророка Малахіи, и этого никоимъ образомъ нельзя

---

[1]) *ibid*, p 607, 1.

[2]) Основанія для такого пониманія ст 10 см. въ комментаріи.

было-бы замѣтить: ни ст. 9 не выглядѣлъ-бы недоговореннымъ концомъ рѣчи, ни ст. 17 не стоялъ-бы въ меньшей связи съ предыдущимъ (2, 9), чѣмъ стоитъ теперь, — потому что и теперь ровно ничѣмъ не связанъ ст. 16. И самый отрывокъ 2, 10—16 внѣ книги пророка Малахіи нисколько не потерялъ-бы въ своей ясности и понятности, равно какъ и теперь ничего не пріобрѣтаетъ отъ нахожденія на своемъ настоящемъ мѣстѣ. Его началу, т. е. ст. 10-му, если чего и не хватаетъ, то, во всякомъ случаѣ, не того, что теперь стоитъ впереди. [1])

Гитцигъ, хотя и видитъ въ 2, 10—16 особый отдѣлъ, но считаетъ его логическимъ продолженіемъ предыдущаго, съ которымъ онъ объединяется понятіемъ „нарушенія завѣта“. Въ предыдущемъ отдѣлѣ шла рѣчь о нарушеніи „завѣта Левія“ (2, 4. 8) священниками, здѣсь говорится о нарушеніи „завѣта отцовъ“ вообще народомъ. [2]) Противъ такого пониманія справедливо замѣчаетъ Кейль, [3]) что нарушеніе завѣта отцовъ не образуетъ такой господствующей идеи въ разсматриваемомъ отрывкѣ, чтобы это можно было назвать темою; по нашему мнѣнію, это—лишь одно изъ основаній обличительной аргументаціи и только.

Изъ другихъ попытокъ отрицать самостоятельность разсматриваемой рѣчи мы уже упоминали о попыткѣ Грецова считать нашъ отрывокъ частью одного отдѣла въ рѣчи къ священникамъ. [4]) Теперь слѣдуетъ еще отмѣтить, что Орелли считаетъ 2, 1—16 одною рѣчью, т. е. включаетъ сюда и нашъ отрывокъ, и указываетъ темою этой рѣчи „вѣроломство священниковъ и народа“. [5]) Но понятіе „вѣроломства“ немного лучше понятія „нарушенія завѣта“ у Гитцига и цѣлямъ объединенія разнородныхъ отрывковъ служить не можетъ. Противъ Орелли, прежде всего, надо сказать, что во 2, 1—9 нигдѣ о „вѣроломствѣ“ нѣтъ ни слова (гл. בָּגַד встрѣчается только въ ст. 10—16). А затѣмъ, если и можно говорить о вѣроломствѣ, то въ совершенно различныхъ смыслахъ: въ первомъ случаѣ — вѣроломство левитовъ относительно Бога, а во второмъ—мужей относительно женъ; это—темы весьма разнородныя.

Что касается собственно содержанія разсматриваемой рѣчи, то мы уже сказали, что въ ней обличаются браки евреевъ съ иноплеменницами и разводъ съ еврейскими женами. За женитьбу на „дочери чужого бога“ пророкъ изрекаетъ такую угрозу: „да истребитъ Іегова у того, кто дѣлаетъ это, бдящаго и откликающагося изъ шатровъ Іакова и изъ приносящихъ жертву Іеговѣ Саваоѳу“ (2, 12), т. е. всякаго живого человѣка. Чрезвычайно выразительны упреки за разводъ: „вы дѣлаете, говоритъ пророкъ, что покрываютъ слезами жертвенникъ Іеговы, плачемъ и стенаніемъ, такъ что Онъ больше не смотритъ на жертву, и не принимаетъ угожденія изъ рукъ вашихъ. Вы спраши-

---

[1]) 2, 10 прямо начинаетъ съ софистическихъ оправданій іудеевъ, пропуская предложеніе: „вы берете себѣ женъ иноплеменницъ и говорите“...

[2]) *Hitzig*, S. 422.

[3]) *Keil*, S. 698

[4]) См. выше, стр. 89, пр. 2. 93.

[5]) *Orelli*, S. 216.

ваете: почему?—потому что Іегова былъ свидѣтелемъ между тобою и женою юности твоей, противъ которой ты поступилъ вѣроломно, между тѣмъ какъ она подруга твоя и твоя законная жена... Я ненавижу разводъ, говоритъ Іегова Богъ Израилевъ".

По поводу объема настоящей рѣчи надо замѣтить, что если она представляетъ запись одной изъ дѣйствительно произносившихся пророкомъ предъ народомъ рѣчей, то это—запись весьма сокращенная, можно сказать, резюме, потому что невѣроятно, чтобы такая краткая, но весьма содержательная и сложная по оттѣнкамъ своего логическаго развитія рѣчь могла быть внимательно выслушана и усвоена. Весьма возможно, что пророку приходилось дѣйствительно вести діалогъ съ упорствующими, а можетъ быть, эти возраженія онъ просто припомнилъ изъ своего практическаго знакомства съ настроеніемъ беззаконствующаго народа. Подтвержденіе нашей догадки о сокращеніи первоначально болѣе обширной рѣчи или о сокращенной записи діалога можно видѣть въ 10 ст., гдѣ какъ мы указали, прямо приводятся софизмы іудеевъ безъ обозначенія того, по какому случаю изобрѣтались эти софизмы. [1])

4) Четвертая рѣчь начинается словами 2, 17: „надоѣдаете вы Іеговѣ словами своими и говорите: чѣмъ мы надоѣдаемъ Ему? — тѣмъ что говорите, будто всякій дѣлающій зло хорошъ въ глазахъ Іеговы, и къ нимъ Онъ благоволитъ, или: гдѣ Богъ правосудія" (2, 17)? Въ томъ, что этими словами начинается совершенно новая рѣчь, согласны, прямо можно сказать, всѣ изслѣдователи. [2]) Немногочисленныя попытки установить связь этой рѣчи съ предшествующими стихами признаются неудачными, и самая связь насильственной. [3]) Но насчетъ того гдѣ оканчивается эта рѣчь, мнѣнія уже далеко не такъ согласны. Большинство,—Рейнке, де-Ветте, Мауреръ, Генгстенбергъ, Блекъ, Куененъ, Ружемонтъ, Фарраръ, Гитцигъ, Ватке, ванъ-Тиль,—признаютъ окончаніе этой рѣчи или этого отдѣла книги (смотря по тому, какъ кто называетъ) въ 3, 6. Близко къ этому взгляду стоятъ и тѣ, которые концомъ рѣчи считаютъ 3, 5; таковы—Вельгаузенъ, Новакъ, Смитъ, Грецовъ и Бахманъ. Точно также и Пьюзей считаетъ 2, 17 отдѣльнымъ обличительнымъ отрывкомъ, а слѣдующимъ признаетъ 3, 1—6. Нѣкоторые, — Кёлеръ, Штаде, Эвальдъ, Римъ и Орелли, — считаютъ эту рѣчь простирающеюся до конца книги и только различаютъ уже въ ней части или отдѣлы, при чемъ Эвальдъ и Штаде окончаніе 1-го отдѣла полагаютъ въ ст. 5, [4]) а Кёлеръ и Орелли въ ст. 12. [5]) Такимъ образомъ, первый вопросъ для насъ,— считать-ли рѣчь 2, 17 и слѣд. продолжающеюся до конца книги.

Штаде считаетъ всю рѣчь съ 2, 17 до 3, 24 построенною по слѣдующему плану. Печальное положеніе общества іудейскаго давало поводъ пророку въ будущемъ ожидать одного изъ двухъ: или 1) іудеи останутся въ

---

[1]) См. выше, стр. 95, прим. 1.

[2]) *Köhler,* S. 115 (о комментаторахъ прежняго времени)

[3]) *ibid,* SS. 115—16.

[4]) *Ewald,* S. 227.—*Stade,* S. 137.

[5]) *Köhler,* S 116.—*Orelli,* S. 223.

своемъ грѣховномъ состояніи, и тогда Іегова пошлетъ Ангела своего, внезапно придетъ въ храмъ и произведетъ судъ; или-же 2) Израиль, сообразивъ, что Іегова не измѣняется, обратится къ Нему, чтобы и Онъ обратился къ народу, станетъ приносить десятины и т. д. [1]) Но для того, чтобы рѣчь была построена по такому плану, ей недостаетъ начала, въ которомъ была-бы выражена основоположительная мысль объ общемъ крайне грѣховномъ состояніи народа и о возможности двухъ исходовъ изъ этого положенія. Такимъ основоположеніемъ 2, 17 служить не можетъ, потому что по содержанію своему этотъ стихъ является введеніемъ лишь къ 3, 1—6 (или 5) и почти не имѣетъ отношенія къ дальнѣйшему (кромѣ развѣ 3, 13 и слѣд.). Считать-же недостающее основоположеніе даннымъ во всѣхъ раннѣйшихъ отдѣлахъ книги (1, 6—2, 16) значитъ предполагать вообще въ книгѣ больше единства и планомѣрности, чѣмъ есть въ ней на самомъ дѣлѣ. Въ этомъ предположеніи есть доля истины. Мы уже говорили, что собирая въ одну книгу записи своихъ рѣчей, пророкъ старался въ расположеніи послѣднихъ соблюсти нѣкоторый планъ; [2]) и теперь мы готовы допустить вмѣстѣ съ Штаде, что, можетъ быть, Малахіи *при записи* своихъ рѣчей такой планъ и предносился. Но, во всякомъ случаѣ, этотъ планъ какимъ нибудь внѣшнимъ образомъ ничѣмъ не выдаетъ себя. Не признавая-же вообще связи Мал. 2, 17 и слѣд. съ предыдущимъ, мы должны разсматривать эту рѣчь, такъ сказать, an sich и въ ней самой искать основаній предполагаемаго ея плана; а въ ней-то самой этихъ основаній и не оказывается.

Кромѣ того, дѣлаемое Штаде указаніе плана для 2, 17—3, 24 грѣшитъ неправильнымъ пониманіемъ общаго смысла 3, 1 — 5. У Штаде выходитъ, что посольство вѣстника Іеговы и пришествіе въ храмъ Господа и Ангела завѣта *возвѣщаются условно*, — на тотъ конецъ, если народъ пребудетъ въ своемъ многогрѣховномъ состояніи; если-же онъ одумается и обратится къ Іеговѣ, то этого *не случится*, и его ожидаетъ другая судьба. Между тѣмъ, такого пониманія ничѣмъ оправдать нельзя. Не говоря уже о мессіанскомъ значеніи пророчества 3, 1—5, исключающемъ всякую возможность считать возвѣщаемое пришествіе Предтечи и Христа *условной угрозой;* даже оставаясь въ сферѣ тогдашнихъ іудейскихъ представленій, порожденныхъ неточнымъ и иногда превратнымъ пониманіемъ нѣкоторыхъ пророчествъ (ранѣе Малахіи), мы всетаки не можемъ въ 3, 1—5 видѣть условной угрозы: іудеи были преисполнены ожиданіями скораго пришествія вѣстника Іеговы и своимъ дерзкимъ вопросомъ—„гдѣ Богъ правосудія?“—какъ-бы желали ускорить это пришествіе или упрекнуть Іегову въ медлительности, а пророкъ въ отвѣтъ на это и говоритъ имъ, что вѣстникъ Іеговы будетъ посланъ, и самъ Господь придетъ, да только „кто выдержитъ день пришествія Его, и кто устоитъ, когда Онъ явится“ (3, 2)? Они ожидали суда для „дѣлающихъ зло“ (2, 17), а пророкъ говоритъ, что и имъ самимъ придется подвергнуться этому суду.

---

[1]) *Stade*, а. а. О.

[2]) Ср. выше, стр. 90.

Никакой условности въ предвѣщаніи событій ст. 2 у Малахіи нѣтъ и не могло быть. А если такъ, то и предположенный Штаде планъ для 2, 17 — 3, 24 разстраивается: возвѣщаемое въ 3, 1—5 не является *однимъ изъ возможныхъ оборотовъ дѣла для евреевъ*, который можетъ имѣть мѣсто, если они не позаботятся, чтобы лучше случилось возвѣщаемое въ 3, 6 и слѣд.;—явленіе вѣстника Іеговы и Господа все равно совершится, хотя-бы евреи и обратились отъ грѣховъ своихъ (согласно требованію 3, 6). Такимъ образомъ, дилеммы не выходитъ, и планъ Штаде оказывается не осуществленнымъ въ книгѣ пророка Малахіи.

Кёлеръ указываетъ для Мал. 2, 17 — 3, 24 планъ несравненно болѣе естественный, не нуждающійся для своего констатированія въ какихъ-либо дополнительныхъ предположеніяхъ или искусственныхъ снесеніяхъ съ предыдущимъ. Его планъ хочетъ представить всю рѣчь развитіемъ отвѣта пророческаго на хульныя рѣчи во 2, 17: „Въ противоположность все болѣе распространяющемуся въ Израилѣ заблужденію, что Іегова, вопреки существовавшимъ доселѣ ожиданіямъ, не будетъ судить виновныхъ, и что поэтому безполезно служить Іеговѣ уклоненіемъ отъ грѣха, пророкъ въ этомъ отдѣлѣ возвѣщаетъ, что Іегова во всякомъ случаѣ произведетъ судъ—и при томъ неожиданно, и тогда окажется, было-ли безполезно служить Ему исполненіемъ заповѣдей Его и воздержаніемъ отъ грѣха“. Съ указанныхъ двухъ точекъ зрѣнія изложеніе пророка и распадается на двѣ параллельныхъ части, изъ которыхъ каждая начинается полнымъ прещенія изложеніемъ іудейскихъ возраженій (2, 17 и 3, 13—15). Первая часть удостовѣряетъ, что судъ Іеговы будетъ, и изображаетъ, какъ Іегова этимъ судомъ возстановитъ благоугодное Себѣ состояніе Своего народа (3, 1—6); вторая часть возвѣщаетъ предназначенное въ тотъ день суда благословеніе боящимся Бога и благочестивымъ (3, 16—21). Обѣ части заканчиваются увѣщаніемъ къ покаянію, дабы Израиль на грядущемъ судѣ вмѣсто наказанія получилъ награду и благословеніе (3, 7—12 и 3, 22—24). [1])

Этотъ планъ Кёлера необходимо признать удачно запечатлѣвающимъ въ сознаніи читателя порядокъ мыслей 3-ей главы и очень искусно ставящимъ всю ее въ связь съ вступительнымъ стихомъ 2, 17. Но недостаткомъ этого плана является, прежде всего, то, что 17 стихъ 2-ой главы при этомъ исполняетъ два назначенія: съ одной стороны, служитъ введеніемъ ко всей рѣчи (3, 1—24), а съ другой,—спеціальнымъ введеніемъ къ ея первой части, къ 3, 1—6;—въ послѣднемъ случаѣ, соотвѣтствующее ему значеніе для второй части (3, 16—21) имѣютъ стихи 3, 13—15. Если 2, 17 и 3, 13 — 15 равнозначущи по своему отношенію къ ближайшему послѣдующему, то необходимо допустить, что и 3, 13 начинаетъ собою самостоятельный отдѣлъ книги, какъ это дѣлаетъ 2, 17. Если-же 2, 17 должно сохранить за собою значеніе введенія ко всей 3 главѣ, то, во-первыхъ, излишнимъ повтореніемъ являются стихи 3, 13—15, приводящіе возраженія іудеевъ противъ исполненія заповѣ-

[1]) *Kohler*, a. a. O.

дей Божіихъ, а во-вторыхъ, увѣщаніе къ покаянію тоже оказывается безъ надобности помѣщеннымъ въ двухъ различныхъ мѣстахъ (3, 7—12 и 3, 22—24). Это повтореніе на протяженіи 2, 17—3, 24 подобныхъ другъ другу по своему логическому значенію частей пророческой рѣчи (два вступленія съ упоминаніемъ іудейскихъ софизмовъ, два заключенія съ увѣщаніемъ къ покаянію и двѣ темы, хотя и близкихъ одна къ другой) показываетъ, что мы едва-ли здѣсь имѣемъ одну только рѣчь. Двѣ рѣчи (если только не болѣе) здѣсь ужъ, во всякомъ случаѣ, надо признать: 2, 17—3, 12 и 3, 13—24.

Считать всю 3 главу одной рѣчью значитъ приписывать священному автору слишкомъ искусственный планъ, по которому рѣчь и не могла-бы строиться, если-бы всѣ предполагаемыя ея части составляли именно одну рѣчь. Тогда стихи 13—15 должны-бы слѣдовать непосредственно за 2, 17, стихи 16—21 за 1—6, а 22—24 за 7—12. Другими словами, Кёлеръ правъ въ томъ отношеніи, что Мал. 2, 17—3, 24 безъ труда можно слить въ одну рѣчь, переставивши нѣкоторыя мѣста; но въ своемъ настоящемъ видѣ эта часть книги такою единою рѣчью не выглядитъ.

Такимъ образомъ, на поставленный нами вопросъ,—считать-ли рѣчь Мал. 2, 17 и слѣд. продолжающеюся до конца книги,—мы должны отвѣтить отрицательно. *Съ 3, 13 во всякомъ случаѣ начинается новая рѣчь.*

Главнымъ побужденіемъ считать 2, 17—3, 24 за одну рѣчь является именно легкая возможность объединить все ея содержаніе подъ однимъ заглавіемъ, объясняющаяся сродствомъ темъ 3, 1—6 и 3, 16—21. Ничего нельзя возразить противъ надписанія этой части книги „День Господень“ [1]) или „Іегова неизмѣняемый послѣдній Судія“ [2]); но все это имѣетъ значеніе мнемоническаго средства для читателей книги въ ея настоящемъ видѣ, а не при историческомъ изслѣдованіи состава и происхожденія книги.

Дальнѣйшій вопросъ для насъ: простирается-ли разсматриваемая нами рѣчь до 3, 12 включительно, или оканчивается гдѣ-либо раньше? Для рѣшенія этого вопроса, прежде всего, имѣетъ значеніе уже то обстоятельство, что ни одинъ изслѣдователь, кромѣ считающихъ всю 3 главу единой рѣчью, не полагаетъ конца разсматриваемаго отрывка въ 3, 12. Дѣйствительно, не можетъ не броситься всякому читателю въ глаза довольно значительная разнородность предметовъ, трактуемыхъ въ 3, 1 и слѣд. и въ 3, 7 и слѣд. Нельзя отрицать, что нѣчто общее между этими отдѣлами есть: въ 3, 3 говорится, что Господь „очиститъ сыновъ Левія,... чтобы приносили жертву Іеговѣ въ правдѣ“; а въ 3, 8 и слѣд. идутъ упреки народу за то, что онъ „обманываетъ Бога въ десятинѣ и приношеніяхъ“. Но даже въ этихъ мѣстахъ мы имѣемъ дѣло съ совершенно различными точками зрѣнія: въ первомъ указывается нравственная негодность священства, отвращающая Іегову отъ дѣлаемыхъ Ему приношеній; во второмъ народу дѣлается упрекъ, что онъ не доставляетъ въ домъ Божій всѣхъ узаконенныхъ приношеній. Вообще-же

[1]) *Orelli*, S. 220.
[2]) *Ewald*, S. 225

предметъ рѣчи въ 2, 17 — 3, 6 и въ 3, 7 — 12 различный: въ первомъ случаѣ—посольство вѣстника Іеговы, пришествіе Господа и судъ; во второмъ—обличеніе народа за лукавство въ десятинѣ и приношеніяхъ.

Но допуская, что ст. 7—12 несомнѣнно входятъ въ составъ новой рѣчи, мы всетаки еще не рѣшаемъ вопроса,—гдѣ-же оканчивается разсматриваемая нами рѣчь. Большинство изслѣдователей, какъ мы видѣли, считаетъ концомъ ея ст. 6. Велльгаузенъ-же, Бахманъ, Новакъ, Смитъ и Грецовъ полагаютъ этотъ конецъ въ ст. 5. „Чрезъ כִּי,—говоритъ Велльгаузенъ по поводу отрывка Мал. 3, 6 — 12, — это обличеніе формально примыкаетъ къ предыдущему (ст. 5), на самомъ-же дѣлѣ здѣсь сдѣланъ переходъ къ иной темѣ“. [1]) По нашему мнѣнію, начало ст. 6 („ибо Я, Іегова, не измѣняюсь“) одинаково годится и въ качествѣ заключенія къ предыдущему, и въ качествѣ начала новой рѣчи. Въ первомъ случаѣ, мы должны здѣсь видѣть завѣреніе въ томъ, что описанный ранѣе судъ непремѣнно совершится. Во второмъ-же случаѣ, дѣло будетъ представляться такъ, что указывая на Свою неизмѣняемость, Іегова противополагаетъ ей постоянныя измѣны закону со стороны Своего народа (ст. 6б—7а: „а вы, сыны Іакова, не отстаете отъ неправдъ отцовъ вашихъ;“ [2]) ст. 7б: „вы уклонились отъ уставовъ Моихъ и не соблюдаете ихъ“ и т. д.). Правильному пониманію настоящаго мѣста много мѣшаетъ неясность теперешняго еврейскаго текста въ концѣ ст. 6—לא בני יעקב תאתם כלית и неустановленность его отношенія къ למימי אבתיכם въ ст. 7. Оставляя выясненіе этого вопроса до комментарія, мы теперь только скажемъ, что находимъ болѣе вѣрнымъ первоначальному тексту чтеніе LXX: „*καὶ ὑμεῖς, υἱοὶ Ἰακώβ, οὐκ ἀπέχεσθε ἀπὸ τῶν ἀδικιῶν τῶν πατέρων ὑμῶν*“, т. е. сліяніе конца ст. 6 съ началомъ ст. 7. Но въ такомъ случаѣ, возникаетъ новый вопросъ, относить-ли къ рѣчи 3, 7 sq. и начало ст. 6-го, или оставить его въ качествѣ заключенія къ 3, 1 — 5, т. е. въ рѣшеніи разногласія между сторонниками окончанія нашей рѣчи въ 6 стихѣ и признающими ея окончаніе въ ст. 5 избрать средній путь, раздѣлить ст. 6 пополамъ.

Мы полагаемъ, что всетаки удобнѣе, не смотря на כִּי, весь ст. 6 отнести къ послѣдующему. Въ пользу этого говоритъ соображеніе касательно общей стилистической манеры пророка Малахіи — начинать каждую новую рѣчь какимъ-нибудь основоположительнымъ общимъ утвержденіемъ касательно взаимныхъ отношеній Іеговы и Его народа, откуда уже затѣмъ логически развивается дальнѣйшее содержаніе, угрозы за грѣхъ или обѣщаніе награды за покаяніе (ср. Мал. 1, 2. 6; 2, 10. 17; 3, 13). Если-же ст. 6а не относить къ послѣдующему, то рѣчь 6—12 оставалась-бы безъ такого основоположительнаго начала.

Что касается содержанія рѣчи Мал. 2, 17—3, 5, то общій смыслъ ея, въ связи съ современнымъ пророку настроеніемъ народа, мы уже выяснили, рѣшая вопросъ о возможности логической связи ея съ послѣдующими частями

---

[1]) *Wellhausen*, S. 202.

[2]) По принимаемому нами тексту и переводу. См. комментарій на Мал. 3, 6.

3 главы. Кромѣ этого, необходимо сказать, что разсматриваемая рѣчь представляется по своему содержанію весьма важной не только въ составѣ собственно обличительныхъ рѣчей пророка Малахіи, имѣвшихъ ближайшею своею цѣлью грѣшныхъ и жестоковыйныхъ іудеевъ 5-го вѣка до Р. Х., но и въ догматическомъ отношеніи. Изъ сонма пророческаго, свидѣтельствующаго о Христѣ (Дѣян. 10, 43), это—хронологически самый послѣдній голосъ. Толкованіе этого пророчества дано самимъ Христомъ въ отзывѣ Его объ Іоаннѣ Крестителѣ (Мат. 11, 7—10; Лук. 7, 27).

5) Уже изъ предыдущихъ разсужденій въ достаточной мѣрѣ выяснились границы пятой обличительной рѣчи пророка Малахіи: она начинается съ 6 стиха и оканчивается въ ст. 12. Пророкъ здѣсь, какъ мы уже сказали, указываетъ на неизмѣняемость Іеговы въ своихъ обѣтованіяхъ и судахъ и противополагаетъ этому постоянныя измѣны закону со стороны Израиля (ст. 6—7). „Вы уклонились отъ уставовъ Моихъ и не соблюдаете ихъ“ (ibid). Указаніе это имѣетъ цѣлію призывъ къ покаянію: „обратитесь ко Мнѣ, чтобы и Я обратился къ вамъ“ (ib). За этой общей темой слѣдуетъ спеціальное ея раскрытіе въ примѣненіи къ одному изъ наличныхъ грѣховъ народа, — къ неисправности въ приношеніяхъ и во взносѣ десятины: „вы говорите: въ чемъ намъ обратиться? Можно-ли человѣку обманывать Бога? а вы обманываете Меня. Скажете: въ чемъ мы обманываемъ Тебя? — въ десятинѣ и въ приношеніяхъ. Проклятіемъ вы прокляты, а Меня обманываете, весь народъ“ (ст. 7—9). Подъ условіемъ покаянія и исправнаго исполненія предписаній закона, Іегова обѣщаетъ разныя милости землѣ своего народа — благовременные дожди (спасеніе отъ засухи) и избавленіе отъ саранчи: „Принесите всю десятину въ домъ запасовъ, чтобы была пища въ домѣ Моемъ, и испытайте-ка въ этомъ Меня, говоритъ Іегова Саваоѳъ. Не открою-ли Я вамъ отверзтій небесныхъ? и изолью на васъ благословеніе“ и т. д. (ст. 10—12).

6) Послѣдняя рѣчь (ст. 13—24) по темѣ своей весьма похожа на четвертую (2, 17—3, 5). Весьма возможно, что Малахіи при устныхъ бесѣдахъ съ народомъ и при обличительныхъ проповѣдяхъ не разъ приходилось касаться этой темы, столь любимой въ ту пору напряженныхъ мессіанскихъ ожиданій; естественно, что и въ книгѣ оказались записи двухъ такихъ рѣчей.

Въ основу рѣчи пророкъ кладетъ изображеніе различнаго отношенія народа къ заповѣдямъ и обѣтованіямъ Іеговы. Одни, потерявъ вѣру въ божественное міроправленіе и торжество добра, приходили къ мысли, что безполезно служить Іеговѣ, и грѣшникамъ даже лучше живется на свѣтѣ; другіе не отчаявались и продолжали надѣяться, что Богъ не забылъ свой народъ, что „внемлетъ Іегова и услышитъ“, что „напишется памятная книга предъ Нимъ о боящихся Іеговы и чтущихъ имя Его“, и что поэтому далеко не безполезно служить Ему (3, 13 — 16). Разрѣшеніе этого спора, по словамъ пророка, дано будетъ „въ тотъ день, который содѣлаетъ Іегова,“—и рѣшеніе будетъ въ пользу благочестивыхъ (ст. 17). Отсюда и ясно станетъ, кто былъ правъ (ст. 18). Затѣмъ пророкъ въ сильныхъ и величественныхъ образахъ набрасываетъ картину грядущаго дня Господня, который истребитъ нечести-

выхъ и возвеличитъ благочестивыхъ (ст. 19, 21). Выводъ отсюда—совершенно понятный: служить Богу не напрасно и не безполезно, надо исполнять законъ Его; „помните, говоритъ пророкъ, законъ Моисея, раба Моего, который Я заповѣдалъ ему на Хоривѣ для всего Израиля, — уставы и постановленія“ (ст. 22). Указывая въ исполненіи закона условіе для избѣжанія ужасовъ грядущаго суднаго дня, пророкъ, какъ и въ четвертой рѣчи, подтверждаетъ, что цѣлью этого суда будетъ не просто только возмездіе или, такъ сказать, мщеніе, а возстановленіе должнаго нравственнаго міропорядка. Подготовка къ этому будетъ сдѣлана еще предтечею пришествія Господня („вотъ Я пошлю вамъ Илію пророка“,—ст. 23), который своею проповѣдью подготовитъ единодушіе для встрѣчи Господа, устранитъ тѣ пагубныя уродливости въ нравственномъ міровоззрѣніи людей, которыя раздѣляютъ сердца отцовъ и дѣтей и могутъ только вызвать проклятіе со стороны имѣющаго притти Господа (ст. 23—24).

Могущія быть возраженія противъ самостоятельности этого отдѣла мы уже отчасти разсмотрѣли. Кромѣ того, слѣдуетъ упомянуть о попыткѣ Генгстенберга связать эту рѣчь съ предыдущей. „Слова ропщущихъ противъ Бога (ст. 13—15), говоритъ Г., стоятъ въ такомъ точномъ и отчасти даже вербальномъ (wörtliche) отношеніи къ словамъ пророка въ предыдущемъ отдѣлѣ, что они могутъ быть разсматриваемы, только какъ возраженіе на нихъ“. Въ ст. 10 пророкъ предлагаетъ обличаемымъ „испытать“ Іегову вѣрнымъ исполненіемъ своего долга,—не откроетъ-ли Онъ для нихъ оконъ небесныхъ и не ниспошлетъ-ли имъ преизбыточествующаго благословенія. Противники пророка на это и отвѣчаютъ въ ст. 15, что есть люди (язычники), которые дѣйствительно „искушаютъ“ Бога и однако-же остаются цѣлы: „зачѣмъ-же нужно испытаніе, къ которому ты насъ приглашаешь (такъ перифразируетъ Г. ихъ возраженіе), когда достаточно и того испытанія, какое производятъ язычники? Если Іегова при этой пробѣ не показалъ себя Богомъ правосудія, то чего-же ждать еще отъ предлагаемой новой пробы“? Въ ст. 12 говорится: „и будутъ считать васъ счастливыми всѣ язычники“; въ ст. 15 ропщущіе отвѣчаютъ, что напротивъ, —они сами, „считаютъ счастливыми злодѣевъ“ [1]) Эти разсужденія Генгстенберга буквально воспроизводитъ и Рейнке [2]). Но устанавливаемая такимъ образомъ связь настоящей рѣчи съ предыдущимъ можетъ быть принимаема лишь при томъ комментаріи, какой даютъ Генгстенбергъ и Рейнке. Между тѣмъ, какъ увидимъ впослѣдствіи, подъ זדים (ст. 15) разумѣется не язычники; а אם לא אפתח וגו׳ не образуетъ начала косвеннаго вопроса, зависящаго отъ בחנוני (ст. 10). Это въ значительной степени разрушаетъ провозглашаемую Генгстенбергомъ „точность“ отношенія ст. 13—15 къ предыдущему. Остается только „вербальное“ отношеніе: בחנוני (ст. 10)—בחנו (ст. 15) и ואשרו (ст. 12)—מאשרים (ст. 15). Не отрицая нѣкоторой важности послѣдняго для комментарія, мы всетаки не находимъ его достаточнымъ основаніемъ для присоединенія 3, 13 къ предыдущей рѣчи.

---

[1]) *Hengstenberg*, 384.

[2]) *Reinke*, 537

Кромѣ того, не всѣ изслѣдователи согласны и въ признаніи единства Мал. 3, 13 — 24. Такъ Ружемонтъ и Фарраръ считаютъ отдѣльными и до извѣстной степени самостоятельными отдѣлами ст. 13—18 и 19—24. Пьюзей въ разсматриваемой рѣчи находитъ три отдѣльныхъ темы: 13—18; 19 (4, 1)—23 (4, 5) и 24 (4, 6). Ванъ Тиль и Грецовъ отдѣляютъ ст. 22—24.

Но отдѣленіе ст. 13—18 отъ послѣдующаго не можетъ быть оправдано, потому что, во-первыхъ, тогда отдѣляемый отрывокъ окажется довольно безпредметнымъ,—будетъ отличаться слишкомъ ужъ общимъ характеромъ своего содержанія, [1]) а во-вторыхъ, ст. 19 своимъ כִּי явно претендуетъ на связь съ предыдущимъ и своимъ содержаніемъ дѣйствительно доказываетъ существованіе такой связи.

Отдѣленіе ст. 22—24 отъ предыдущаго представляется нѣсколько понятнымъ въ силу существующей между этими стихами и предыдущимъ содержаніемъ всей книги нѣкоторой стилистической разнородности; это, какъ увидимъ, [2]) и подало поводъ нѣкоторымъ отрицать подлинность данныхъ стиховъ. Но при настоящемъ видѣ книги они являются естественнымъ логическимъ заключеніемъ предыдущаго.

Намѣтивъ отдѣлы, на которые распадается книга пророка Малахіи, и указавъ ихъ существенное содержаніе, мы видимъ, что шесть отдѣловъ, на которые распадается книга, совершенно не связаны другъ съ другомъ какимъ-либо строго опредѣленнымъ логическимъ отношеніемъ; — каждый является совершенно самостоятельной рѣчью. [3]) Мы раскрывали это, показывая отсутствіе какъ ясно выраженной грамматической связи каждаго отдѣла съ предыдущимъ и послѣдующимъ, такъ и отсутствіе естественно подразумѣваемой логической связи. Нѣкоторые изслѣдователи (ванъ Тиль, Эвальдъ, Грецовъ и др.) допускаютъ однако, что отдѣлы книги, не связанные другъ съ другомъ, подчинены нѣкоторой общей мысли, господствующей надъ всею книгой и опредѣляющей подробности раскрываемаго содержанія. Они допускаютъ, что въ книгѣ есть *подразумѣваемый* общій планъ, только не выраженный въ изложеніи въ переходахъ отъ одной части къ другой. [4]) Но мы уже отчасти

---

[1]) Надо, впрочемъ, замѣтить, что это вообще не было-бы очень не въ духѣ литературныхъ особенностей Малахіи (ср. 1, 2—5); но безъ нужды видѣть проявленіе этой особенности тамъ, гдѣ можно обойтись и безъ такого пониманія, не слѣдуетъ.

[2]) Въ третьемъ отдѣлѣ настоящей главы.

[3]) Менѣе рѣшительно это можно утверждать только, пожалуй, касательно отдѣловъ 3 главы.

[4]) *v. Til*, 25—26 29—30. 59—60. 123 и т. д *Грецовъ*, 26—44.—*Ewald*, 217. 222. 225. Ванъ Тиль различаетъ слѣдующія части въ книгѣ пророка Малахіи: а) *вступительную рѣчь* о постоянствѣ любви Божіей къ Своему народу (1, 1—5), б) *обличеніе* священниковъ, левитовъ-учителей народныхъ и народа (1, 6 — 3, 21) и в) увѣщательный *эпилогъ* о соблюденіи обязанностей, дабы избѣжать суда.—Грецовъ находитъ *введеніе* (1, 2—5) и *двѣ* обличительныхъ *рѣчи*: а) къ священникамъ (1, 6—3, 5), гдѣ обличаются—1, священники, какъ *жрецы* (1, 6—2, 3), 2, священники, какъ *блюстители закона* и *учители* народа въ дѣлахъ нравственности (2, 4—16) и 3, несправедливый

видѣли примѣры того насилія надъ буквою и смысломъ текста, къ какому ведетъ это стремленіе втиснуть разрозненные и разнопредметные отрывки въ рамки одного плана. Затѣмъ видѣли мы также, какъ мало отдѣльныя темы предполагаемыхъ ванъ-Тилемъ, Эвальдомъ и Грецовымъ частей книги соотвѣтствуютъ дѣйствительному содержанію этихъ частей во всѣхъ подробностяхъ. Наконецъ, слѣдуетъ и то сказать, что общій *подразумѣваемый* планъ, при совершенномъ отсутствіи *замѣтныхъ связей* между отдѣльными частями, вообще мало вѣроятенъ и трудно доказуемъ. И защитники планомѣрности книги Малахіи не дали сколько-нибудь убѣдительнаго доказательства своей мысли.

II. Происхожденіе книги пророка Малахіи.

Уже въ сдѣланномъ нами обзорѣ содержанія книги пророка Малахіи мы имѣли поводъ высказаться отчасти и о ея *происхожденіи:* мы говорили, что видимъ въ ней сокращенную запись въ разное время произнесенныхъ рѣчей пророка. Подобное-же мнѣніе высказываютъ, но не раскрываютъ его основаній—Кейль, Кёлеръ, Орелли и Ватке [1]). Гитцигъ склоненъ думать, что книга пророка Малахіи представляетъ чисто литературное произведеніе, и устно рѣчи его не произносились. [2]) Эвальдъ колеблется въ рѣшеніи этого вопроса. [3]) Другіе изслѣдователи его совсѣмъ не касаются. Главными основаніями для такого нашего взгляда служатъ: отсутствіе въ книгѣ ясно выраженнаго и строго выдержаннаго логическаго плана, рѣзкость переходовъ отъ одной части къ другой, разнородность предметовъ и ихъ очевидная пріуроченность къ нѣкоторымъ конкретнымъ историческимъ поводамъ. Но чтобы рельефнѣе видѣть заключающуюся въ этихъ основаніяхъ необходимость такъ именно представлять себѣ происхожденіе книги нашего пророка, мы должны раздѣльно отвѣтить на два вопроса: во-1-хъ, если обличенія пророка были произносимы, то могли-ли они быть произнесены заразъ и въ томъ видѣ, въ какомъ они теперь находятся въ книгѣ? во 2-хъ, есть-ли основанія думать, что пророкъ Малахія дѣйствительно произносилъ свои обличенія?

1) Могли-ли обличенія пророка Малахіи быть произнесены въ одинъ разъ? Если-бы книга нашего пророка представляла собою воспроизведеніе одной рѣчи его, то въ ней, навѣрное, было-бы больше внѣшняго порядка, и части ея,—если-бы даже и не были объединены какою-либо одною мыслью (это нерѣдко бываетъ у пророковъ),—во всякомъ случаѣ, слѣдовали-бы одна за

ропотъ священниковъ на Бога (2, 17—3, 5); б) другая рѣчь *къ народу*, гдѣ дано—1, увѣщаніе *порочныхъ* (3, 6—12) и 2, утѣшеніе *благочестивыхъ* (3, 13—21). Стихи 3, 22—24 образуютъ *заключеніе*.—Эвальдъ находитъ въ книгѣ пророка Малахіи послѣдовательное изображеніе трехъ свойствъ Божіихъ: 1, „Jahve der liebende“ (1, 2 — 29), 2, „Jahve der Alleinige“ (2, 10—16) и 3, „Jahve der unveränderliche letzte Richter“ (2, 17—3, 24).

[1]) *Keil*, S. 683. *Köhler*, S. 24. *Orelli*, S. 212. *Vatke*, S. 711—712.

[2]) *Hitzig*, S 414.

[3]) *Ewald*, S. 215.

другою въ какой нибудь логической связи или, по крайней мѣрѣ, однородныя рѣчи стояли-бы рядомъ, а не перемежались-бы обсужденіемъ совсѣмъ другихъ предметовъ. Такъ рѣчь 3, 6—12 естественно имѣла-бы мѣсто послѣ 1, 6—2, 9 и 3, 13—24 послѣ 2, 17—3, 5. Переходы отъ одной рѣчи къ другой иногда такъ рѣзки и неожиданны, что является совершенно немыслимымъ, чтобы въ одной рѣчи и въ одно время трактовались столь разнородныя матеріи. Даже случайной связи по ассоціаціи и то иногда не оказывается. Самая разность лицъ обличаемыхъ,—то священники, то разныя группы изъ народа (женившіеся на иноплеменницахъ, ропщущіе на замедленіе суда Іеговы надъ грѣшниками, уклоняющіеся отъ взноса десятины, вообще сомнѣвающіеся въ любви Іеговы къ Своему народу),—дѣлаетъ невозможнымъ, чтобы представители всѣхъ этихъ обличаемыхъ классовъ когда-либо заразъ оказались предъ глазами пророка и могли поочередно выслушать себѣ обличеніе. Соединеніе столь разнороднаго матеріала и, притомъ, съ явнымъ нарушеніемъ требованій единства и планомѣрности въ книгѣ мыслимо лишь при условіи, что пророкъ въ дѣйствительности вынужденъ былъ говорить обо всѣхъ этихъ различныхъ предметахъ. А такъ-какъ въ одинъ разъ онъ обо всѣхъ ихъ говорить не могъ (или, во всякомъ случаѣ, говорилъ-бы не такъ разбросанно), то необходимо допустить, что онъ записывалъ рѣчи, въ разное время произнесенныя.

Къ этому-же выводу приводитъ и наблюдаемая въ нѣкоторыхъ весьма важныхъ рѣчахъ чрезвычайная краткость и сжатость обличенія. Особенно это надо сказать о 1, 2—5; 2, 10—16; 2, 17—3, 5. Трудно допустить, чтобы эти обличенія въ такомъ видѣ произносились. Они такъ кратки, а 2, 10—16 до такой степени сжато даетъ схему очень сложной, въ сущности, аргументаціи, что слушатели, прежде чѣмъ уловить тему и ходъ мыслей обличенія, уже выслушали-бы его до конца. При самомъ медленномъ произношеніи, на каждую изъ этихъ трехъ рѣчей съ избыткомъ хватаетъ одной минуты времени. Разобраться въ обличеніи, понять и прочувствовать его, при такихъ условіяхъ, совершенно немыслимо. А тутъ-бы еще вдругъ пророкъ переходилъ къ совершенно другой темѣ—и такъ до шести разъ! Сомнительно, чтобы у слушателей въ головахъ осталось ясное и опредѣленное впечатлѣніе, а не перепуталось все. Необходимо допустить, что каждое обличеніе въ устномъ изложеніи было несравненно длиннѣе. Но тогда всѣхъ ихъ на одну рѣчь будетъ слишкомъ много. Такую длинную рѣчь за одинъ разъ народъ едва-ли могъ внимательно выслушать и усвоить.

Въ пользу нашего взгляда говоритъ и встрѣчающаяся иногда у нашего пророка несогласованность отдѣльныхъ выраженій. Напр., въ 3, 9 הגוי כלו стоитъ въ противорѣчіи съ 3, 16, гдѣ говорится о боящихся Іеговы (יראי יהוה) и чтущихъ имя Его (חשבי שמו), какъ о лицахъ дѣйствительно существующихъ. Если-бы книга пророка Малахіи представляла не собраніе записей отдѣльныхъ рѣчей, а была-бы написана заразъ, какъ заразъ произнесенная одна рѣчь, то авторъ не могъ-бы всего за нѣсколько строкъ до упоминанія благочестивыхъ людей говорить о нечестіи всего народа безъ исключенія.

Такъ мы приходимъ къ выводу, что каждую изъ своихъ обличительныхъ

рѣчей пророкъ произносилъ отдѣльно, въ разное время и предъ разными слушателями, а потомъ уже резюме или сокращеніе этой рѣчи записывалъ, и такимъ образомъ составилась его книга въ своемъ теперешнемъ видѣ.

2) Произносилъ-ли пророкъ Малахія свои обличенія? Есть-ли основанія утверждать, что пророкъ дѣйствительно произносилъ свои рѣчи? Сторонники этого мнѣнія соглашаются, что указать для него твердыя основанія трудно, но считаютъ его „a priori вѣроятнымъ“ [1]). Противники-же его указываютъ на слишкомъ искусственный, по ихъ мнѣнію, способъ изложенія, напоминающій позднѣйшія произведенія еврейскихъ школъ и вообще стоящій близко къ талмуду, [2]) а это предполагаетъ скорѣе домашнюю работу, чѣмъ цубличное проповѣдничество.

Рѣшенію этого вопроса помогаетъ упомянутая нами слишкомъ очевидная пріуроченность рѣчей пророка къ нѣкоторымъ конкретнымъ историческимъ поводамъ.

Относительно первой рѣчи (1, 2—5) этого еще нельзя съ рѣшительностью утверждать. Тема ея,—любовь Іеговы къ Іакову и ненависть къ Исаву,—могла, пожалуй, представлять и, такъ сказать, лишь академическій интересъ, въ дѣйствительности пророкъ могъ и не встрѣчаться съ требованіями доказать любовь Бога къ своему народу. На самомъ дѣлѣ мы думаемъ, что и эта рѣчь имѣла для себя конкретные поводы и была произносима; но теперь мы только отмѣчаемъ, что на ней не такъ видна эта пріуроченность къ конкретнымъ поводамъ.

Но уже вторая рѣчь (1, 6—2, 9) такого пониманія никакимъ образомъ не допускаетъ. Нѣкоторыя приводимыя въ ней возраженія обличаемыхъ совершенно не похожи на такія гипотетическія возраженія, которыя писатель нашего времени формулировалъ-бы: „но, можетъ быть, намъ скажутъ“... Еще можетъ такой смыслъ имѣть вопросъ въ 1, 6 („въ чемъ мы презираемъ имя Твое?“) потому что дальше (ст. 7) дается отвѣтъ на этотъ вопросъ („приносите на Мой жертвенникъ скверный хлѣбъ“); то-же можно сказать и о вопросѣ ст. 7-го („чѣмъ мы оскверняемъ Тебя?“). Но уже въ томъ-же стихѣ отвѣтъ на этотъ вопросъ (—„тѣмъ, что говорите: „„трапеза Іеговы презрѣнна““) никоимъ образомъ такому толкованію не поддается. Здѣсь явно указывается фактъ, въ которомъ пророкъ и обвиняетъ священниковъ. Понять это въ смыслѣ только предполагаемаго кощунства значитъ всему обличенію сообщить фантастическій характеръ. Что пророкъ не съ воображаемыми только грѣхами имѣетъ дѣло, это видно изъ приводимыхъ здѣсь-же и ниже уже безспорныхъ фактовъ: „скверный хлѣбъ“, „слѣпое“, „хромое“, „больное“; но эти факты могли обличаться и въ простомъ сочиненіи, и въ устной рѣчи, потомъ записанной. А ужъ кощунственное заявленіе: „трапеза Іеговы презрѣнна“ могло быть почерпнуто только изъ личныхъ столкновеній съ грѣшниками и изъ споровъ съ ними. Совершенно то-же надо сказать и объ упре-

[1]) Напр. *Köhler*, a. a O: „von vorneherein wahrscheinlich“.
[2]) *Hilzig*, a. a. O Vgl. *Ewald*, a. a O

кахъ въ ст. 12—13: „вы оскорбляете имя Іеговы тѣмъ, что говорите: „„трапеза Іеговы скверна, и презрѣнна пища ея““; „и вы говорите: „„это дѣлается отъ трудныхъ обстоятельствъ““.

Еще болѣе слѣдовъ личныхъ столкновеній съ грѣшниками и дѣйствительныхъ преній съ ними носитъ третья рѣчь (2, 10—16). Здѣсь мы встрѣчаемся съ такою сложной софистикой обличаемыхъ іудеевъ, но изложенной такъ сжато, даже безъ яснаго выдѣленія возраженій посредствомъ ואמרתם, а только съ указаніемъ ихъ содержанія, съ такой, можно сказать, лишь схемой спора. что безъ предварительнаго устнаго пренія объ этомъ предметѣ читатели не могли-бы, пожалуй, и понять, въ чѣмъ тутъ сила обличенія, что̀ пророкъ допускаетъ и что отвергаетъ. Доказательствомъ этого и служатъ, между прочимъ, чрезвычайныя разногласія комментаторовъ насчетъ смысла этой рѣчи и отношенія отдѣльныхъ ея элементовъ къ темѣ. „Не одинъ-ли отецъ у всѣхъ насъ? Не одинъ-ли Богъ сотворилъ насъ? Почему-же мы будемъ вѣроломно поступать другъ противъ друга, нарушая завѣтъ отцовъ нашихъ?“ (Мал. 2, 10). Ничто на первый взглядъ не выдаетъ, что первые два вопроса составляютъ оправданіе іудеевъ въ смѣшанныхъ бракахъ, и весьма многіе комментаторы глубоко убѣждены, что это слова самого пророка, произносимые имъ отъ собственнаго лица, какъ положительное основоположеніе слѣдующихъ ниже обличеній и упрековъ. Только путемъ очень сложнаго экзегетическаго изслѣдованія удается возстановить истинный смыслъ этихъ вопросовъ; да и то, — надо сознаться, — не совсѣмъ безспорно.. Какъ-же допустить, чтобы іудеи, ничего не зная заранѣе, не ориентировавшись въ вопросѣ путемъ личныхъ споровъ съ пророкомъ, поняли, что̀ желаетъ сказать имъ это изготовленное въ тиши пророческаго уединенія обличеніе? Совсѣмъ другое дѣло, если они раньше спорили объ этомъ съ пророкомъ: здѣсь каждое эллиптическое предложеніе, каждая недоговоренная фраза легко вызывала-бы въ ихъ памяти подробности устнаго собесѣдованія. Далѣе, въ той-же рѣчи слова ולא אחד עשה (2, 15) теперь совершенно откровенно признаются изслѣдователями за „crux interpretum“. [1]) Они вызываютъ столько споровъ, недоумѣній и разногласій, что установить какое-либо твердое окончательное ихъ пониманіе совершенно невозможно. Наиболѣе вѣроятнымъ мы признаемъ такое толкованіе, по которому пророкъ здѣсь тоже считается съ однимъ изъ возраженій іудейскихъ. Кого слѣдуетъ разумѣть подъ אֶחָד, даже мы теперь затрудняемся рѣшить, и тогдашніе читатели, не ведшіе предварительно устнаго собесѣдованія съ пророкомъ, едва-ли поняли-бы; и въ чемъ сила аргумента, — могло-бы остаться для нихъ тайной.

Въ четвертой рѣчи (2, 17—3, 5) указывается несомнѣнный фактъ ропота на медлительность Божественнаго правосудія (ст. 17);—очевидно, что пророку приходилось сталкиваться съ такими рѣчами. Правда, можно спрашивать,— тогда-же-ли пророкъ, въ отвѣтъ на эти рѣчи, провозвѣстилъ посланіе вѣстника Іеговы, Ангела Завѣта и судъ (3, 1—5), или, ознакомившись изъ личнаго

[1]) *Sanger*, S. 22 *Köhler*, S. 104

обращенія съ народомъ съ этимъ ропотомъ, написалъ потомъ въ отвѣтъ на него свое пророчество; но трудно допустить, чтобы, слыша рѣчи ропота, пророкъ оставался предъ ними безотвѣтнымъ и какъ-бы говорилъ про себя: „а вотъ подождите, я напишу на эти рѣчи пророчество". Несомнѣнно, что онъ тогда-же, въ лицо ропщущимъ (и говорившимъ: „гдѣ Богъ правосудія?"), изрекъ свое грозно-торжественное הנני שלח מלאכי (3, 1).

Пятая рѣчь (3, 6—12), подобно первой, не носитъ на себѣ такихъ явныхъ признаковъ своего публичнаго произнесенія; и только по аналогіи съ другими рѣчами, мы думаемъ, что и она должна была произноситься. Но за то шестая (3, 13—24) предполагаетъ въ ст. 13 совершенно подобный-же реальный поводъ и реальную обстановку, какъ четвертая.

Итакъ, мы съ весьма большою вѣроятностью можемъ считать обличительныя рѣчи пророка Малахіи дѣйствительно произносившимися публично — и, конечно, въ болѣе распространенномъ видѣ. *Книга представляетъ сокращенную запись или резюме этихъ рѣчей.*

Что касается мнѣнія о литературной близости пророка Малахіи къ талмуду, то оно имѣетъ для себя нѣкоторую опору только въ вопросо-отвѣтной формѣ изложенія. [1]) Но утверждать вслѣдствіе этого, что пророчество Малахіи—не живая народная рѣчь, а „школьный рефератъ" (Schulvortag) (Гитцигъ), что это—„болѣе ученое сочиненіе, болѣе книга, чѣмъ живая рѣчь" (Эвальдъ), значитъ крайне утрировать представленіе дѣла, насиловать дѣйствительность. Такую-ли ужъ безусловно-характерную черту талмуда составляетъ діалогическая форма изложенія? Развѣ не встрѣчается она и у древнѣйшихъ пророковъ (см. объ этомъ въ слѣд. отдѣлѣ)? Затѣмъ, мы видѣли, что у Малахіи діалогъ не является только формой изложенія, литературнымъ пріемомъ, а обусловленъ дѣйствительно встрѣчавшимися ему въ народѣ софизмами и кощунственными рѣчами.

Нѣсколько сильнѣе недоумѣніе насчетъ дѣйствительнаго произнесенія Малахіей своихъ рѣчей могло-бы порождаться вопросомъ: былъ-ли тогда еврейскій языкъ, на которомъ написана книга, разговорнымъ народнымъ языкомъ?—не успѣлъ-ли онъ уже вытѣсниться арамейскимъ, на которомъ позднѣе (напр., во время Іисуса Христа) говорили іудеи?—могъ-ли народъ понимать рѣчи пророка, если-бы онъ произносилъ ихъ на томъ языкѣ, на которомъ написана его книга? — Здѣсь мы встрѣчаемся съ мнѣніемъ, которое отстаиваетъ Рейнке,—что во время Малахіи народъ въ большинствѣ не понималъ еврейскаго языка; послѣдній оставался только литературнымъ языкомъ и языкомъ отдѣльныхъ фамилій. [2]) Самъ Рейнке, впрочемъ, не поднимаетъ вопроса,—произносились-ли рѣчи Малахіи. Но очевидно, что если вѣрно мнѣніе Рейнке, то пророкъ не могъ на еврейскомъ языкѣ говорить рѣчей предъ народомъ, а могъ только написать этимъ языкомъ книгу, предназначая ее для литературно образованныхъ іудеевъ.

---

[1]) *Hitzig*, a. a. O. *Ewald*, a. a. O.

[2]) *Reinke*, SS. 43—48.

Вотъ основанія мнѣнія Рейнке. Еврейскій языкъ, говоритъ онъ, въ первыя времена по возвращеніи изъ плѣна еще не умеръ, и на немъ говорили и писали, по крайней мѣрѣ, образованные іудеи; — это доказывается книгами, написанными на немъ послѣ плѣна: Паралипоменонъ, Захаріи, Аггея, Малахіи, Ездры (за исключеніемъ 4, 8—6, 18; 7, 12 — 26) и Нееміи. „Если къ концу вавилонскаго плѣна большая часть народа, по крайней мѣрѣ, рожденные въ Вавилонѣ, и заговорили на восточно-арамейскомъ или вавилонскомъ нарѣчіи, то ко времени возвращенія изъ плѣна еврейскій языкъ еще не могъ вполнѣ умереть, потому что въ фамиліяхъ, отведенныхъ въ Вавилонъ, безъ сомнѣнія, долго еще говорили на старомъ дорогомъ имъ языкѣ, а изъ тѣхъ, кого халдеи отвели въ плѣнъ, ко времени возвращенія, конечно, многіе еще были живы.“ Имъ долженъ былъ оставаться знакомъ старый языкъ, потому что они на немъ читали законъ и пророческія писанія, написанныя до плѣна, въ частности, псалмы по субботамъ и праздникамъ. „Только у рожденныхъ въ Вавилоніи можно предполагать ко времени возвращенія изъ плѣна недостаточное и скудное знаніе древнееврейскаго и употребленіе тогдашняго народнаго языка вавилонянъ. Если-бы арамейскій языкъ во время плѣна не достигъ значительнаго перевѣса надъ еврейскимъ, то нельзя было-бы объяснить, какимъ образомъ впослѣдствіи еврейскій языкъ могъ быть вытѣсненъ арамейскимъ. Если-бы еврейскій языкъ ко времени возвращенія изъ плѣна еще былъ обычнымъ разговорнымъ языкомъ (Volks-und-Familiensprache), то іудеи послѣ плѣна не оставили-бы его и не усвоили-бы арамейскаго. Ибо всякому очевидно, что для іудеевъ долженъ былъ стать драгоцѣннымъ ихъ древній народный языкъ, на которомъ написанъ законъ и большинство прочихъ писаній В. З., имѣвшихъ высокую цѣнность для народа. *Только допущеніемъ того, что арамейскій языкъ ко времени возвращенія изъ плѣна уже настолько упрочился, что возвратъ къ еврейскому сталъ невозможенъ, можно объяснить то явленіе, что мы находимъ его у послѣплѣнныхъ палестинскихъ іудеевъ въ качествѣ народнаго языка.* [1]) Если-бы арамейскій языкъ ко времени возвращенія изъ плѣна не имѣлъ уже значительнаго перевѣса надъ еврейскимъ, то іудеи всѣ средства испытали-бы, чтобы только удержать послѣдній и ввести его въ общее употребленіе. *Противно всякой исторической аналогіи, чтобы побѣжденный народъ только тогда усвоилъ языкъ своихъ побѣдителей, когда онъ уже освободился изъ подъ ихъ власти.* Отъ іудеевъ этого можно тѣмъ менѣе ожидать, чѣмъ сильнѣе была, съ одной стороны, ихъ ненависть къ своимъ порабощителямъ, а съ другой,—ихъ пристрастіе къ своему блестящему прошлому, ко всему національному, въ частности, къ своимъ священнымъ писаніямъ—и не только по ихъ существенному содержанію, но и по всѣмъ ихъ внѣшнимъ особенностямъ (Aeusserlichkeiten)“ [2]).

Къ этимъ общимъ основаніямъ Рейнке присоединаетъ и два фактическихъ довода въ пользу своей мысли. Первый фактъ состоитъ въ томъ, что

---

[1]) Курсивъ здѣсь и ниже—нашъ

[2]) a. a. O. (SS. 43—44).

арамейскимъ языкомъ пользовался авторъ Ездр. 4, 8—6, 18, откуда будто-бы видно, что „письмо на арамейскомъ и пониманіе его уже немного спустя послѣ возвращенія изъ плѣна было легче и общераспространеннѣе (allgemeiner), чѣмъ еврейскаго". Другой фактъ даетъ ему сообщеніе Неем. 8, 8. Здѣсь онъ видитъ доказательство, что іудеи во время Ездры уже нуждались для пониманія Пятокнижія въ *переводѣ* прочитаннаго на арамейскій языкъ. [1])

Свою аргументацію онъ старается подкрѣпить разборомъ возможныхъ возраженій: во первыхъ, возраженіе Гезеніуса, [2])—что מְפֹרָשׁ въ Неем. 8, 8 не указываетъ на „переводъ", а только на „внятность" чтенія; во вторыхъ, то возраженіе, — что существованіе послѣплѣнной литературы на еврейскомъ языкѣ доказываетъ употребительность этого языка; въ третьихъ, — что по Неем. 13, 24 только послѣ 433 года у нѣкоторыхъ іудеевъ, женившихся на иноплеменницахъ, стали встрѣчаться дѣти, которыя „въ половину говорятъ по-азотски и не умѣютъ говорить по-іудейски (יְהוּדִית)". [3])

Что касается общихъ основаній, приводимыхъ Рейнке, то ихъ *πρῶτον ψεῦδος* состоитъ въ признаніи того, будто арамейское нарѣчіе палестинскихъ іудеевъ обязано своимъ происхожденіемъ вліянію плѣна, что это — *восточно-арамейское* нарѣчіе. На самомъ дѣлѣ такой взглядъ—неправиленъ.

Семитическіе языки, какъ извѣстно, дѣлятся на три вѣтви: 1) южно-семитическую или *арабскую*, 2) средне-семитическую или *хананскую* (сюда принадлежатъ языки *еврейскій*, *финикійскій* съ *пуническимъ* и языкъ нѣкоторыхъ остатковъ ханаанскаго діалекта — въ собств. именахъ, въ надписи Меши) и 3) сѣверно-семитическую или *арамейскую*. Послѣдняя, въ свою очередь, распадается на два развѣтвленія: а) *восточно-арамейское* нарѣчіе или *сирійское* (письменный языкъ сирійскихъ христіанъ);—искаженной отраслью его является *мандейское* нарѣчіе (въ религіозныхъ книгахъ назореевъ, сабійцевъ и т. н. іоаннитовъ);—іудейскую переработку сирійскаго мы встрѣчаемъ въ *языкѣ вавилонскаго талмуда*; b) *западно-арамейское* или палестинско-арамейское нарѣчіе, неправильно (sic!) называемое *халдейскимъ*; послѣдній діалектъ и представленъ въ В. З. двумя словами въ книгѣ Бытія (31, 47), однимъ стихомъ у Іереміи (10, 11), отрывкомъ въ книгѣ Даніила (2, 4 — 7, 28) и двумя отрывками въ книгѣ Ездры (4, 8—6, 18 и 7, 12 — 26), затѣмъ его представителей мы находимъ въ обширной области позднѣйшей іудейской литературы (таргумы, палест. гемара и т. д.). Къ арамейской-же вѣтви принадлежатъ *самаританское* и *набатейское* нарѣчія. [4])

Какъ видимъ, Рейнке смѣшиваетъ арамейско-палестинское нарѣчіе,—введенный, повидимому, въ заблужденіе усвояемымъ ему неправильно названіемъ „халдейскаго" языка,—съ восточно-арамейскимъ и потому приписываетъ его усвоеніе евреями вліянію плѣна. Между тѣмъ признается безспорнымъ, что

---

[1]) Ibid. 44—45.

[2]) Въ его „Gesch d. hebr. Sprache u. Schrift," 1815, S. 45.

[3]) Ibid. 45—48.

[4]) Языкъ *ассиро-вавилонскихъ клинообразныхъ надписей* образуетъ четвертую вѣтвь семитическихъ языковъ.

палестинско-арамейское нарѣчіе, которымъ стали говорить іудеи *значительно спустя послѣ плѣна*, обязано своимъ усвоеніемъ *вліянію палестинскихъ (западныхъ) арамеевъ*, жившихъ въ сосѣдствѣ съ довольно малочисленной Іерусалимской колоніей; этотъ *западно-арамейскій* языкъ былъ оффиціальнымъ языкомъ западной половины персидскаго царства [1]). Если, такимъ образомъ, признается, что не изъ Вавилона идетъ арамейскій языкъ позднѣйшихъ іудеевъ, а отъ ихъ палестинскихъ сосѣдей, то само собою разумѣется, что всѣ общіе выводы (изъ предположеннаго вавилонскаго происхожденія) относительно большой распространенности непосредственно послѣ плѣна среди іудеевъ арамейскаго языка теряютъ всякое научное значеніе.

Соотвѣтственно этому, теряетъ доказательное значеніе и фактъ пользованія арамейскимъ языкомъ автора Ездр. 4, 8—6, 18. Что письмо къ Артаксерксу (Ездр. 4, 12—16), а равно и отвѣтъ царя (ст. 17—22) изложены на арамейскомъ языкѣ, это, по крайней мѣрѣ, понятно изъ того факта, что арамейскій языкъ былъ оффиціальнымъ языкомъ. Что-же касается письма вообще всего отрывка, то объясненіе этого факта въ нашу задачу не входитъ. Онъ получалъ-бы значеніе вспомогательнаго довода при справедливости общихъ основаній мнѣнія Рейнке о происхожденіи арамейскаго нарѣчія Іерусалимскихъ іудеевъ; безъ этого-же онъ ничего существеннаго въ пользу Рейнке не даетъ. И во всякомъ случаѣ, отъ существованія небольшихъ отрывковъ на арамейскомъ языкѣ, на ряду съ которыми существуютъ цѣлыя книги на языкѣ еврейскомъ, заключать къ распространенію и въ народѣ арамейскаго языка— весьма неосновательно.

Что касается усилій Рейнке доказать что מְפֹרָשׁ въ Неем. 8, 8 указываетъ на *переводъ*, то его доводы въ этомъ случаѣ крайне неубѣдительны и въ большинствѣ получаютъ свою силу лишь въ связи съ отвергнутымъ нами общимъ его воззрѣніемъ на происхожденіе палестинско-арамейскаго нарѣчія изъ Вавилона, а критика противныхъ мнѣній болѣе состоитъ изъ голословныхъ отрицаній [2]). Соотвѣтственно פָּרַשׁ въ Ч. 15, 34 מְפֹרָשׁ въ Неем. 8, 8 значитъ „explicite“, „distincte“, „ясно“, „внятно“, „раздѣльно“ [3]). Повидимому, и талмуду не чужда мысль, что מְפֹרָשׁ значитъ „съ переводомъ“ [4]); но сли-

---

[1]) *Kautzsch* въ 25 изданіи „Willhelm Gesenius' Hebräische Grammatik“ 1889. S. 15. *König*, Einl., S. 99.

[2]) Онъ ссылается на параллельное мѣсто въ Ездр. 4, 18, гдѣ будто-бы מְפֹרָשׁ значитъ „прояснено“, т. е. „прочитано въ переводѣ“ на персидскій языкъ (S. 45). Но для такого пониманія нѣтъ достаточныхъ основаній. Конечно, Артаксерксу письмо было переведено на персидскій языкъ; но онъ въ своемъ отвѣтѣ, писанномъ также на арамейскомъ языкѣ, этого не указываетъ, да и не обязанъ былъ указывать. Если-бы Артаксерксъ желалъ указать на переводъ, то, какъ съ несомнѣнностью открывается изъ сличенія съ Ездр. 4, 7, употребилъ-бы глаг. תִּרְגֵּם Рейнке говоритъ, что только впослѣдствіи תִּרְגֵּם получилъ значеніе „переводить“, а פָּרַשׁ „объяснять“ (S. 46). Но это совершенно произвольно.

[3]) *König*, S. 99. Vgl. *Ges.*, Wb. 1899 S. 683, 1.

[4]) Ссылки см. у *Reinke*, 45. Vgl. *König*, a. a. O.

ченіе съ Ездр. 4, 7 (гдѣ читается: הַנִּשְׁתְּוָן כְּתוּב אֲרָמִית וּמְתֻרְגָּם אֲרָמִית, т. е. „письмо, написанное по-арамейски и переведенное по-арамейски“), по мнѣнію Кёнига, доказываетъ, что и во времена Ездры и Нееміи переводъ обозначался словомъ תרגם [1]). И комментаторы книги Нееміи дѣйствительно въ 8, 8 слову מְפֹרָשׁ не усвояютъ значеніе перевода, а передаютъ нарѣчіемъ „ясно“, „внятно“ [2]). Народъ пересталъ понимать еврейскій языкъ уже около 200 г. до Р. Хр. [3]). А во время Нееміи еще только *немногіе* изъ молодого поколѣнія и, при томъ, лишь *отчасти* (חֲצִי—„наполовину“) начинали говорить по-арамейски и переставали вполнѣ понимать еврейскую рѣчь: „видѣлъ я, говоритъ Неемія, іудеевъ, берущихъ себѣ женъ изъ азотянокъ, аммонитянокъ и моавитянокъ; и сыновья ихъ въ половину говорятъ по-азотски, и не умѣютъ говорить по-іудейски (יְהוּדִית), или на языкѣ какого-либо изъ другихъ народовъ“ (Неем. 13, 23—24). Упомянутыя выше возраженія Рейнке противъ этой сылки носятъ чисто софистическій характеръ.

Итакъ, мы не можемъ думать, чтобы народъ во время пророка Малахіи не понималъ еврейскаго языка, и, слѣдовательно, ничто намъ не препятствуетъ признать дѣйствительное публичное произнесеніе имъ своихъ рѣчей.

Публичное и отдѣльное произнесеніе пророкомъ своихъ рѣчей въ разное время и предъ разными слушателями ведетъ съ необходимостью къ предположенію, что *книга его образовалась изъ сдѣланныхъ позднѣе самимъ пророкомъ сокращенныхъ записей каждой рѣчи.*

III. Особенности книги пророка Малахіи.

A. Внутреннія особенности (литературная характеристика). Переходя къ особенностямъ книги пророка Малахіи, мы прежде всего должны остановиться на разсмотрѣніи ея внутреннихъ особенностей, или на ея литературной характеристикѣ, поскольку это можетъ помогать пониманію и толкованію книги. Здѣсь имѣютъ значеніе, во-первыхъ, *формальныя* особенности, или собственно *пріемы изложенія* и раскрытія мыслей, во-вторыхъ,—особенности *содержанія* (или, такъ сказать, матеріальныя), характеризующія *міровоззрѣніе* автора [4]).

1) Пріемы изложенія у пророка Малахіи. Общихъ сужденій о пророкѣ Малахіи, какъ писателѣ, можно привести довольно много. Это, по большей части,—краткіе и недостаточно мотивированные приговоры о его стилѣ вообще. Указаніе-же частныхъ особенностей его писательства, характеризующихъ собственно его пріемы, чаще всего ограничивается упоминаніемъ о „діалогической формѣ изложенія“ и иногда присоединяетъ какую-нибудь другую черту; но если и собрать всѣ въ разныхъ мѣстахъ у разныхъ авторовъ разбро-

---

[1]) *ibid*

[2]) *Bertheau*, S. 213. *Keil*, SS 552—553.

[3]) Vgl. *Kautzsch* u. *König*, a. a. 00.

[4]) Подъ „міровоззрѣніемъ“ мы разумѣемъ кругъ идей, чаяній и стремленій пророка, отличающихъ его отъ другихъ пророковъ и характеризующихъ ту именно историческую эпоху, сыномъ которой онъ былъ.

санныя подобнаго рода замѣтки, то онѣ всетаки не даютъ полной характеристики. Спеціальное изслѣдованіе его литературныхъ пріемовъ выполнено только Зенгеромъ въ его уже цитированномъ нами сочиненіи: „Малахія, экзегетическій этюдъ объ особенностяхъ его изложенія“. Къ обсужденію предлагаемой Зенгеромъ характеристики мы теперь и обратимся. Относительно-же упомянутыхъ общихъ сужденій о Малахіиномъ писательствѣ намъ достаточно будетъ потомъ сдѣлать всего лишь нѣсколько замѣчаній.

Въ литературныхъ пріемахъ Малахіи Зенгеръ находитъ четыре особенности: 1) такъ называемую *діалогическую форму* рѣчи, 2) *историческое доказательство* раскрываемыхъ имъ истинъ, 3) *иронію*, какъ пріемъ обличенія, и 4) *гиперболичность* образовъ и сужденій.

1. Обращаясь къ *діалогической формѣ* рѣчи Малахіи, Зенгеръ замѣчаетъ, что эта литературная особенность пророка не ускользнула отъ вниманія экзегетовъ; но сужденія о ней разныхъ изслѣдователей далеко не согласны другъ съ другомъ и въ большинствѣ неправильны. Онъ приводитъ нѣсколько такихъ отзывовъ. Такъ Эйхгорнъ находитъ въ этой особенности доказательство того, что пророкъ мало владѣетъ своей рѣчью. Юсти въ манерѣ приводить возраженія и отвѣты на нихъ не видитъ ничего, кромѣ монотонности, и затѣмъ примыкаетъ къ сужденію Эйхгорна. Иначе смотритъ Эвальдъ. Онъ въ наблюдаемомъ у пророка предварительномъ провозглашеніи краткаго общаго положенія, въ приведеніи потомъ вопросовъ и возраженій и въ слѣдующемъ затѣмъ обстоятельномъ отвѣтѣ на послѣднія признаетъ совершенно новое явленіе въ литературныхъ пріемахъ ветхозавѣтнаго писательства. Подобнаго-же мнѣнія держатся Кейль, Келеръ и Элеръ (Oehler). Рейнке не вполнѣ согласенъ съ Эвальдомъ, между тѣмъ какъ Герцфельдъ находитъ сужденіе Эвальда остроумнымъ, только недостаточно мотивированнымъ [1]).

По собственному мнѣнію Зенгера, „не діалогическая форма есть новое явленіе, а только то обстоятельство должно бросаться въ глаза, что авторъ имѣетъ пристрастіе такъ часто къ ней возвращаться на небольшомъ протяженіи своей рѣчи. Эта фигура рѣчи, которая теперь такъ часто употребляется у ораторовъ съ трибунъ и каѳедръ, должна была сама собой напрашиваться и въ пророческую рѣчь для болѣе живого и полнаго драматическихъ эффектовъ изложенія“ [2]). Отсюда—употребленіе ея уже у Исаіи въ 1, 18—20. Исаія въ этомъ мѣстѣ отличается отъ Малахіи только тѣмъ, что онъ вводитъ разговоръ посредствомъ словъ: „ну, давайте-же тягаться“, а самыхъ возраженій не приводитъ, между тѣмъ какъ у Малахіи вводятся самыя слова его противниковъ поср. формулы באמרכם (=„тѣмъ, что говорите“). Другую болѣе выразительную параллель представляетъ Мих. 6, 1—8; если и у этого пророка нѣтъ באמרכם и ואמרתם, то это стоитъ въ связи съ болѣе возвышеннымъ тономъ его рѣчи. Особенно выразительной параллелью къ этому пріему про-

[1]) *Sünger*, 5—7.—Vgl. *Ewald*, 215;—*Keil* 684;—*Kohler*, 26:—*Reinke*, 49.
[2]) ibid. 7.

рока Малахіи является мѣсто Ис. 28, 9—13. Исаія приводитъ здѣсь слова, какими въ его время осмѣивали пророковъ люди, дававшіе тонъ Іерусалимскому обществу, люди кощунства (אַנְשֵׁי לָצוֹן). Зенгеръ прибавляетъ, что можно было-бы привести еще много примѣровъ, изъ которыхъ видно, что діалогическая форма рѣчи была столь-же употребительна въ ораторствѣ пророческомъ, какъ и языческомъ всѣхъ временъ. Основаніе для драматически-діалогическаго характера такихъ мѣстъ надо искать ближайшимъ образомъ въ большой живости авторовъ, въ пламенности ихъ духа. У Малахіи-же употребленіе діалогическаго изложенія особенно связанно съ цѣлью его проповѣди, которая по преимуществу есть обличительная проповѣдь (תוכחה). „Малахія, послѣдній пророкъ, хочетъ съ своими современниками свести самый точный и строгій счетъ“. Чтобы вѣрнѣе достигнуть этой цѣли, Малахія приводитъ, на ряду съ собственными словами, также и мысли, которыя ему часто приходилось выслушивать,—приводитъ, насколько возможно, буквально, чтобы противопоставленіемъ тезиса и антитезиса, утвержденія и возраженія, можно было съ тѣмъ большею опредѣленностью выставить итогъ и рельефнѣе показать своимъ современникамъ отступленіе ихъ отъ религіозно-нравственнаго идеала [1]).

Чтобы понять эту литературную манеру Малахіи во всемъ ея объемѣ, Зенгеръ находитъ необходимымъ обращать вниманіе не на тѣ только мѣста, гдѣ стоитъ вводное ואמרתם, а также принять во вниманіе и тѣ, въ которыхъ безъ такой вводной формулы приводятся мысли и рѣчи современниковъ Малахіи. Игнорированіе послѣднихъ мѣстъ крайне затрудняетъ толкованіе,—особенно 2, 10. Зенгеръ дѣлитъ на три группы случаи, въ которыхъ Малахія приводитъ слова, мысли и отдѣльныя выраженія современныхъ ему іудеевъ.

1, Слова, предваряемыя формулой וְאָמַרְתֶּם или другими подобными. Сюда принадлежатъ слѣдующія мѣста:

а) 1, 2: אהבתי אתכם אמר יהוה ואמרתם וג׳;
б) 1, 6: הכהנים בוזי שמי ואמרתם במה וג׳;
в) 1, 7: לחם מגאל ואמרתם במה גאלנוך וג׳;
г) 1, 12: ואתם מחללים אתו באמרכם שלחן אדני מגאל הוא;
д) 1, 13: ואמרתם הנה מתלאה והפחתם וג׳;
е) 2, 13—14: וזאת שנית תעשו וג׳ ואמרתם על-מה;
ж) 2, 17: הוגעתם יהוה בדבריכם ואמרתם במה הוגענו באמרכם וג׳;
з) 3, 7: שובו אלי וג׳ ואמרתם במה נשוב;
и) 3, 8: היקבע אדם אלהים וג׳ ואמרתם וג׳;
і) 3, 13: חזקו עלי דבריכם אמר יהוה ואמרתם מה-נדברנו וג׳;
к) 3, 14: אמרתם שוא עבד אלהים וג׳.

Во всѣхъ этихъ случаяхъ пророкъ сначала приводитъ или общепризнанную истину, или то, что собирается порицать въ народѣ; потомъ—возраженіе обличаемыхъ и далѣе—свой отвѣтъ на него и обоснованіе своей мысли.

2, Фразы, не предваряемыя формулой ואמרתם. Въ этихъ случаяхъ воззрѣніе самого пророка и опроверженіе возраженія просто слѣдуетъ послѣ воз-

[1]) ibid. 7—8.

раженія, не отмѣчаемаго внѣшнимъ образомъ, какъ чужія слова. Такихъ мѣстъ два:

а) 2, 10: הלוא אב אחד לכלנו הלוא אל אחד בראנו׃

б) 2, 15: ולא-אחד עשה ושאר רוח לו׃

3, Пророкъ беретъ иногда отдѣльныя ходячія въ народѣ выраженія и вплетаетъ ихъ въ свою рѣчь:

а) 2, 16: שלח и

б) 3, 1: מלאך הברית и האדון.

Мѣста первой группы, по мнѣнію Зенгера, не нуждаются въ нарочитомъ толкованіи, потому что они, при ясномъ расчлененіи частей предложенія, легко понятны сами по себѣ. [1]) Поэтому онъ останавливается далѣе исключительно на мѣстахъ второй и третьей группы, представляющихъ большія трудности для толкованія, и старается показать, что ихъ нужно понимать именно съ указанной точки зрѣнія, т. е. видѣть въ нихъ приведеніе чужихъ словъ и отдѣльныхъ выраженій, сопровождаемое отвѣтомъ пророка. При этомъ ему приходится вдаваться въ сложные споры съ разными комментаторами, которые, по большей части, не признаютъ здѣсь діалогическаго характера изложенія. [2]) Насколько справедливы въ этомъ случаѣ воззрѣнія Зенгера, мы увидимъ при толкованіи соотвѣтственныхъ мѣстъ. А какъ сужденій, имѣющихъ собственно экзегетическое значеніе, намъ въ настоящемъ случаѣ ихъ и нѣтъ надобности касаться. Замѣтимъ только, забѣгая впередъ, что устанавливаемое Зенгеромъ пониманіе сообщаетъ пророческой рѣчи весьма большую выразительность.

Что-же, такимъ образомъ, даетъ Зенгеръ для сужденія о такъ называемой діалогической формѣ изложенія пророка Малахіи? По нашему мнѣнію, Зенгеръ справедливо оставляетъ безъ вниманія такіе отзывы, какъ Эйхгорна и Юсти,—будто пророкъ мало владѣетъ своей рѣчью, и его литературная манера только монотонна. Субъективность подобныхъ отзывовъ совершенно очевидна даже изъ простого сопоставленія ихъ съ совершенно противоположными отзывами, видящими, напротивъ, здѣсь высшее развитіе словеснаго искусства и проявленіе особенной живости мысли и рѣчи. Справедливо также и указаніе на то, что подобная форма изложенія не является совершенной новостью въ В. З. Малахія только болѣе другихъ пользуется ею. Что касается психологическаго объясненія этого обстоятельства,—изъ большей живости и пламенности духа, въ связи съ особыми цѣлями пророка (свести послѣдніе счеты съ Израилемъ),—то здѣсь, съ одной стороны, мы видимъ только общее мѣсто, въ сущности мало что объясняющее, [3]) а съ другой, находимъ и фактическую неточность, и историческую невѣроятность. Въ самомъ дѣлѣ, каждая рѣчь пророка отличается строго-логической планомѣрностью, каждое

---

[1]) ib. 10.

[2]) ib 11—56.

[3]) Развѣ, въ самомъ дѣлѣ, другіе пророки отличались меньшей живостью и пламенностью духа? Почему же у нихъ этотъ пріемъ такъ сравнительно рѣдокъ?

выраженіе имѣетъ вполнѣ опредѣленное отношеніе къ другимъ частямъ той-же рѣчи, въ отвѣтахъ на возраженія современниковъ—замѣчательная способность сразу отразить самую суть возраженія или ловко переставить вопросъ, при чемъ возражатели и обвинители сами превращаются въ обвиняемыхъ. Все это показываетъ, что рѣчью пророка двигала далеко не одна только живость и пылкость духа; напротивъ, *проявленія этой живости вдвинуты въ тѣсныя рамки логическихъ схемъ*. Многія мѣста пророка Малахіи, по силѣ логическаго анализа, смѣло могутъ быть поставлены въ число образцовъ полемическаго искусства.

Мы не отрицаемъ въ нашемъ пророкѣ высокаго религіозно-нравственнаго энтузіазма. Его рѣчи даютъ блестящіе образцы и пламеннаго, уничтожающаго обличенія, и замѣчательной способности затронуть самыя нѣжныя струны человѣческаго сердца,—вызвать пробужденіе симпатическихъ чувствъ, и примѣры ѣдкой ироніи. Да иначе и быть не могло съ человѣкомъ, вдохновляемымъ Духомъ Божіимъ: предъ лицомъ всевѣдущаго, всесвятого и правосуднаго Бога дѣла человѣческія вообще, а тогдашнихъ іудеевъ въ особенности,—либо гнусны по своей беззастѣнчивой безнравственности, либо жалки по своей близорукой эгоистичности и безсердечію, либо ребячески глупы по наивному стремленію укрыться отъ Всевидящаго, обмануть Истиннаго и осуждать Судію всѣхъ; и разъ пророкъ сознавалъ себя органомъ Духа Святаго, говорилъ отъ имени Іеговы (ср. многочисленныя אמר יהוה צבאות и т. п.), то онъ не могъ не бросить въ лицо своимъ современникамъ изображенія всей ихъ духовной мизерности и негодности. Но на ряду съ этимъ и даже преимущественно, пророкъ былъ борцомъ за извѣстныя *идеи*, обличителемъ человѣческаго суемудрія, криводушія и софистики. Этотъ *логическій интересъ* его рѣчей и не позволяетъ литературныя особенности его книги объяснять только изъ эмоціональной стороны его духа. [1])

Далѣе,—мы сказали, что въ объясненіи Зенгера есть и историческая невѣроятность. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ Малахія зналъ что онъ — *послѣдній пророкъ?* Откуда-жъ у него могло явиться желаніе свести съ іудеями окончательные счеты и подвести итогъ всему длинному ряду ветхозавѣтныхъ обличеній?

Зенгеръ, въ сущности, близко подходитъ къ дѣйствительному объясненію, когда говоритъ, что пророкъ Малахія старается возможно точно приводить мысли, которыя ему приходилось выслушивать, — чтобы противоположеніемъ возраженія и опроверженія рельефнѣе и убѣдительнѣе выставить защищаемую истину. По нашему мнѣнію, *въ историческихъ условіяхъ устной проповѣди*

---

[1]) Замѣтимъ здѣсь кстати, что, по нашему мнѣнію, совершенно справедливо Пьюзей возстаетъ противъ крайностей той школы ученыхъ, которые на „пророковъ“ смотрятъ преимущественно, какъ на „поэтовъ“, и потому свободно усматриваютъ въ языкѣ Малахіи „упадокъ пророческого духа“ (*Pusey*, 595). Пророкъ отъ поэта, во всякомъ случаѣ, отличается тѣмъ, что послѣдній всегда сознаетъ себя глашатаемъ чисто *субъективныхъ* настроеній, стремленій и образовъ; пророкъ-же всегда сознавалъ себя вѣстникомъ самой *объективной истины*.

Малахіи надо искать объясненія и діалогической формы его письменнаго изложенія. Этихъ условій мы касались уже, когда говорили о происхожденіи книги. Мы представляемъ себѣ дѣятельность нашего пророка въ такомъ видѣ. Ходя по Іерусалиму, онъ обличалъ всѣхъ, заслуживающихъ обличенія, гдѣ-бы онъ ихъ ни встрѣчалъ, и кто-бы они ни были, при чемъ обличаемые вступали съ нимъ въ пререканія, — завязывался споръ, содержаніе котораго въ краткомъ резюме пророкъ потомъ и записывалъ. Такъ набралось шесть рѣчей, или обличительныхъ бесѣдъ, составившихъ настоящую книгу. Можетъ быть, здѣсь и не всѣ рѣчи; но мы объ этомъ уже ничего не знаемъ.. Спрашивается: какъ записывать споры?—Естественно, надо привести тезисъ, антитезисъ и аргументацію отстаиваемаго авторомъ воззрѣнія. Такъ пророкъ Малахія и дѣлаетъ. Діалогическая форма является у него не литературнымъ только пріемомъ. Онъ *не сочиняетъ* діалоговъ, а *воспроизводитъ* дѣйствительно бывшія пренія свои съ іудеями. Никакой тутъ искусственности нѣтъ. Психологическое объясненіе—тоже излишне.

Такимъ образомъ, діалогическая форма письменнаго изложенія пророка Малахіи довольно точно отражаетъ картину дѣйствительнаго, устнаго произнесенія имъ своихъ рѣчей. Если-бы каждая бесѣда была датирована временемъ и мѣстомъ ея произнесенія, и если-бы самыхъ бесѣдъ было записано побольше, то книгу Малахіи съ полнымъ правомъ можно-бы было назвать „*Дневникомъ пророка*“.

Чтобы покончить съ этой литературной особенностью книги, скажемъ нѣсколько словъ о взглядахъ на нее другихъ изслѣдователей, кромѣ Зенгера. Гитцигъ признаетъ въ употребленіи этой діалогической формы вліяніе школьнаго образованія: школьный рефератъ понемногу вытѣснилъ живую народную рѣчь. [1]) Это вліяніе школы признаетъ и Эвальдъ, хотя въ общемъ онъ и очень хорошаго мнѣнія объ изложеніи Малахіи („Die Rede und Sprache für die späte Zeit sehr schön und glatt gehalten“). [2]) Кейль, напротивъ, говоритъ, что въ употребленіи діалогической формы у пророка Малахіи едва-ли можно видѣть, какъ дѣлаютъ нѣкоторые комментаторы, вліяніе на пророческую рѣчь сдѣлавшихся обычными послѣ Ездры школьныхъ рефератовъ о законѣ. Точно также не соглашается онъ видѣть въ этомъ и признакъ вымиранія пророческаго духа, а находитъ эту особенность вполнѣ соотвѣтствующей практическимъ потребностямъ времени. [3]) Гораздо осторожнѣе относительно этой именно особенности выражается Корниль. [4]) Онъ утверждаетъ, что „мы здѣсь въ формальномъ отношеніи—на пути къ Талмуду“. Съ этимъ сужденіемъ можно и согласиться, если разумѣть не то, что на Малахіи сказалось уже зарожденіе талмудизма, а что Талмудъ развивался не оторванно отъ собственно библей-

[1]) *Hitzig*, 414.

[2]) *Ewald*, 215.

[3]) *Keil*, 684.

[4]) *Cornill*, 201. Въ общемъ, впрочемъ, онъ относится къ нашему пророку довольно дурно и несправедливо, находя его изложеніе „совершенно казуистико-діалектическимъ“.

ской литературы, а вырабатывалъ свои пріемы подъ вліяніемъ нѣкоторыхъ библейскихъ образцовъ и традицій. Драйверъ тоже выражается на этотъ счетъ довольно неопредѣленно: „Мы имѣемъ здѣсь первые слѣды того метода развитія извѣстной проблемы, который потомъ сдѣлался исключительнымъ и господствующимъ въ появляющихся около этого времени (?) школахъ“. [1]) Мы полагаемъ, что скоро ученые совсѣмъ оставятъ эти попытки видѣть въ литературныхъ особенностяхъ пророка Малахіи указаніе на зарожденіе среди іудеевъ школьнаго образованія. Съ устраненіемъ исторической фикціи о т. н. великой синагогѣ, подобныя разсужденія все менѣе и менѣе будутъ находить себѣ мѣсто въ ученыхъ трудахъ о пророкѣ Малахіи. Напримѣръ, Новакъ уже ни однимъ словомъ на этотъ счетъ не обмолвился.

2. Второю особенностью изложенія пророка Малахіи Зенгеръ считаетъ, какъ мы сказали, употребленіе *историческаго доказательства*. Въ основѣ этой особенности, по его мнѣнію, лежалъ подобный-же мотивъ, какъ и для употребленія діалогической формы. Какъ въ томъ случаѣ Малахія, исходя изъ намѣренія свести счеты съ своими современниками, старался изобличить ихъ собственными ихъ словами, такъ стремится онъ къ тому-же, и приводя историческія доказательства, противъ которыхъ іудеи столь-же мало могли возражать, какъ и противъ дословно цитируемыхъ ихъ собственныхъ выраженій. [2]) И эта особенность, подобно предыдущей, не можетъ сильно претендовать на оригинальность, потому что пророки, особенно позднѣйшіе, довольно часто ссылаются на исторію прошлаго. Но у Малахіи она особенно замѣтна потому, что,—при маломъ объемѣ его книги, — историческія указанія и намеки являются у него очень частыми. Уже въ самомъ началѣ своей книги пророкъ доказываетъ любовь Божію къ Израилю ссылкою на историческій фактъ давно прошедшаго времени,—предпочтеніе Богомъ Іакова брату его Исаву (1, 2. 3). Во 2, 5—6 указывается на взаимное отношеніе въ прошломъ между Богомъ и колѣномъ Левіинымъ. Во 2, 11—12 находимъ намекъ на исторію Іуды съ Ѳамарью, во 2, 15—на исторію Авраама, въ 3, 4—указаніе на благоволеніе, съ какимъ въ прежніе дни принималась Іеговою жертва; въ 3, 6 — 8 приводится историческое доказательство постоянной невѣрности потомковъ Іакова, въ 3, 22 — указаніе на законодательство на Хоривѣ. въ 3, 23—на пророка Илію.

Не входя пока въ обсужденіе правильности самаго пониманія Зенгеромъ этихъ мѣстъ (это — дѣло комментарія), [3]) замѣтимъ только, что толкованіе 2, 11—12. 15 далеко не является общепризнаннымъ и, пожалуй, даже невѣрно. Взглядъ-же Зенгера на эту литературную особенность пророка Малахіи въ общемъ, конечно, вѣренъ. Но намъ думается, что Зенгеръ черезчуръ увлекается желаніемъ объяснять писательскіе пріемы пророка изъ спеціально

---

[1]) *Driver*, 384.

[2]) *Sänger*, 56.

[3]) И самъ З. для обоснованія своего взгляда на Мал. 2, 11—12 и 3, 6—8 вынужденъ вдаваться въ очень сложныя экзегетическія изысканія (SS. 57—68).

обличительныхъ его цѣлей, — изъ того, что книга его есть תוכחה. [1]) Между тѣмъ въ данномъ случаѣ дѣйствовала не одна эта причина. Надо принять во вниманіе и общее міровоззрѣніе пророка, и историческое положеніе его и его народа. Многочисленныя катастрофы, пережитыя многострадальнымъ Израилемъ въ его исторіи, оставили отъ него ко времени Малахіи уже не прежній сильный народъ, а жалкіе остатки народа, готовые постоянно быть поглощенными окружающими народами и утратить свою религіозно-національную физіономію. Все почти, чѣмъ силенъ былъ древній Израиль, понемногу растерялось: былъ онъ избраннымъ народомъ, носителемъ обѣтованій, данныхъ Аврааму и Іакову;—теперь уже онъ не полный Израиль, а, пожалуй, только Іуда. Былъ онъ народомъ независимымъ, управлявшимся собственными правителями, подъ высшимъ руководительствомъ самого Іеговы; — теперь онъ рабъ чужеземныхъ языческихъ властелиновъ управляемый чиновникомъ-язычникомъ, котораго боятся больше Бога (ср. 1, 8);—„проданы были мы,— говоритъ выступившій вслѣдъ за Малахіей дѣятель,—цари наши и священники наши въ руки царей иноземныхъ, подъ мечъ, въ плѣнъ, на разграбленіе и посрамленіе, какъ это и нынѣ; а нынѣ... Богъ оставилъ у насъ нѣсколько уцѣлѣвшихъ и далъ намъ упрочиться на мѣстѣ святыни Его, такъ что просвѣтилъ глаза наши Богъ, и далъ намъ ожить немного въ рабствѣ нашемъ; вѣдь мы рабы“ (Ездр. 9, 7—9)... Были у него залоги его крѣпости и благополучія—ковчегъ завѣта съ Іеговой и скрижали закона Его; — теперь-же отъ всего этого осталось только воспоминаніе, да безнадежное преданіе, что потерянное возвратится лишь тогда, когда Господь умилосердится надъ своимъ народомъ и снова соберетъ его весь, т. е., пожалуй, никогда. [2]) Все лучшее— въ прошломъ. Въ настоящемъ—убожество. Ближайшее будущее мало сулитъ добраго. Куда-же обратить взоръ? гдѣ искать опоры и оправданія своему міровоззрѣнію? Откуда почерпнуть вдохновляющіе образы, хоть сколько-нибудь примиряющіе съ печальной дѣйствительностью?—Конечно, въ томъ-же славномъ прошломъ, отъ котораго, къ счастію, уцѣлѣло одно негибнущее наслѣдіе,—писанный „законъ“ Іеговы и „пророки“. Только держась за это наслѣдіе, народъ въ состояніи хотя-бы лишь до нѣкоторой степени представлять собою богоизбраннаго „Израиля“; [3]) потерявъ-же его, онъ теряетъ уже

---

[1]) Ibid, 56—57 ff.

[2]) 2 Мак. 2, 4—8: „Сей пророкъ (Іеремія), по бывшему ему божественному откровенію, повелѣлъ скиніи и ковчегу слѣдовать за нимъ, когда онъ восходилъ на гору, съ которой Моисей, восшедъ, видѣлъ наслѣдіе Божіе. Пришедъ туда, Іеремія нашелъ жилище въ пещерѣ и внесъ туда скинію и ковчегъ и жертвенникъ кадильный, и заградилъ входъ. Когда пришли потомъ нѣкоторые изъ сопутствовавшихъ, чтобы замѣтить входъ, то не могли найти его. Когда Іеремія узналъ о семъ, то, упрекая ихъ, сказалъ, что это мѣсто останется неизвѣстнымъ, доколѣ Богъ, умилосердившись, не соберетъ сонма народа. И тогда Господь покажетъ его, и явится слава Господня и облако, какъ явилось при Моисеѣ.“ Не невѣроятно, что преданіе это существовало и въ 5 вѣкѣ.

[3]) Чрезвычайно знаменательно съ этой точки зрѣнія въ надписаніи книги пророка Малахіи אל ישראל (см. въ коммент. § 4)

все и подписываетъ себѣ смертный приговоръ въ исторіи. Держась-же за это историческое достояніе, народъ въ силахъ будетъ и будущему смѣлѣе смотрѣть въ глаза, ибо,—сколь ни мало сулятъ добраго въ ближайшемъ обыкновенная логика и культурно-историческій прагматизмъ,—въ отдаленномъ грядущемъ, по свидѣтельству тѣхъ-же завѣтныхъ книгъ, „взойдетъ солнце правды и исцѣленіе въ лучахъ его“ (Мал. 3, 20). [1]) *Религіозно-нравственное міросозерцаніе еврея временъ Малахіи необходимо должно было искать себѣ опору и оправданіе въ историческихъ фактахъ прошлаго и въ завѣтѣ отцовъ.*

Вотъ, по нашему мнѣнію,—истинный источникъ любви Малахіи къ историческому доказательству. Отсюда-же видно и то, почему это доказательство должно было казаться современникамъ убѣдительнѣе всякаго другого.

3. Третью литературную особенность книги составляетъ, по Зенгеру, *иронія* пророка Малахіи. Эта иронія, по его словамъ, является сопровождающей чертой двухъ разсмотрѣнныхъ уже особенностей, образуетъ тотъ *тонъ*, въ которомъ нерѣдко ведетъ свою аргументацію пророкъ. Образцами такого ироническаго тона онъ считаетъ слѣдующія мѣста:

1, Мал. 2, 10—12. Это мѣсто, по его мнѣнію, выступитъ предъ нами въ полномъ свѣтѣ только тогда, если мы первую половину ст. 10 будемъ разсматривать, какъ сказанную въ сатирическомъ тонѣ. Малахія самъ былъ преисполненъ живѣйшей вѣры въ то, что Іегова,—хотя и стоитъ въ особенномъ отношеніи къ Израилю, какъ народу, съ которымъ заключилъ Онъ свой завѣтъ,—есть всетаки всемірный Богъ всѣхъ народовъ (ср. 1, 5. 11. 14). Но чѣмъ искреннѣе исповѣдывалъ онъ эту основную идею истинной религіи, тѣмъ преступнѣе казались ему низость и негодность его современниковъ, которые въ пышныхъ фразахъ (mit prahlerischen Worten) говорятъ о возвышенной религіозной истинѣ, а своимъ образомъ дѣйствій насмѣхаются надъ нею. Поэтому рѣчь его въ ст. 10б принимаетъ тонъ горькой насмѣшки, затѣмъ уже

---

[1]) Позволимъ себѣ привести здѣсь одну трогательную легенду, показывающую, какъ послѣ Навуходоносоровскаго разгрома долженъ былъ каждый еврей смотрѣть на Библію: Глава семейства спрашиваетъ поочередно отдѣльныхъ его членовъ, что спасли они изъ своего имущества, когда врагъ погналъ ихъ отъ родного очага, изъ страны отцовъ.—„Тонкое полотно, бѣлый коверъ и золотое кольцо для носа“, отвѣчаетъ умная мать. Но отецъ ей совѣтуетъ коверъ и полотно кинуть въ огонь, а украшеніе—глубоко въ Евфратъ. Затѣмъ онъ спрашиваетъ дочь, что спасла она, когда они бѣжали съ Кармила, горы святой земли.—„Бѣлыя лиліи изъ нашего сада, въ память о родинѣ“, отвѣчаетъ милая дочь.—„Твои цвѣты завянутъ, съ грустью объясняетъ ей отецъ, они чужіе въ Вавилонѣ, только земля Іудеи даетъ имъ жизнь“. И послѣ этого онъ обращается къ сыну съ вопросомъ, что спасъ тотъ, когда пламя пожара уничтожало отцовскій домъ.—„Я взялъ съ собою серпъ и лопату; серпъ — чтобы онъ служилъ мнѣ мечомъ, лопату—для копанія могилы...“—„И желѣзо заржавѣетъ! возражаетъ сѣдой отецъ: вздоръ и нелѣпость спасли вы, все это сгніетъ!. Но смотрите сюда, дѣти, на это слово жизни! Его скрылъ я въ груди, когда мы бѣжали; храните его“. (*Густ. Карпелесъ*, Исторія еврейской литературы. Русск. пер подъ ред. *А. Я. Гаркави*, 1896 г. Т. I, стр. 17).

въ ст. 11 переходитъ къ патетическому выраженію гнѣва, завершающагося въ ст. 12 проклятіемъ. [1])

2, Мал. 2, 15. Подобная-же скала настроенія обнаруживается, по мнѣнію Зенгера, и во 2, 15—16. „Не дѣлалъ-ли этого одинъ, у котораго еще былъ остатокъ духа"?—эти слова, равно какъ и слѣдующія („и что-же одинъ? — искалъ сѣмени Божія"), надо понимать, какъ сказанныя въ ироническомъ тонѣ, соединенномъ съ негодованіемъ. Если пророкъ продолжаетъ: „итакъ, будьте осторожны въ чувствахъ вашихъ, чтобы никто не поступалъ вѣроломно противъ жены юности своей", — то совершенно очевидна ирония, съ какой онъ бичуетъ отсутствіе духовнаго момента въ отношеніяхъ обличаемыхъ іудеевъ къ своимъ женамъ. Но рѣчь пророка не останавливается на этомъ только ироническомъ выраженіи, а продолжается положительнымъ провозглашеніемъ гнѣва Іеговы: „ибо Я ненавижу разводъ и т. д." [2])

3, Мѣсто 3, 1, по словамъ Зенгера, свою правильную окраску получаетъ тоже только въ томъ случаѣ, если его разсматривать съ такой-же точки зрѣнія. На это указываетъ и имѣющая мѣсто здѣсь игра словъ, допускаемая пророкомъ, употребляющимъ свое имя въ нарицательномъ значеніи. [3])

4, Подобный-же характеръ имѣетъ и отрывокъ 2, 1—5, особенно вслѣдствіе выраженія ст. 3: ונשא אתכם אליו („и выбросятъ васъ вмѣстѣ съ нимъ". [4])

5, Мѣсто 1, 8—10 носитъ на себѣ столь явно саркастическій характеръ, что авторъ не считаетъ и нужнымъ останавливаться на разъясненіи этого.

Указанія Зенгера на *иронію пророка Малахіи*, какъ одну изъ характерныхъ чертъ его писательства, въ иныхъ случаяхъ безспорны, а въ иныхъ могутъ быть приняты или отвергнуты только въ зависимости отъ правильности предлагаемаго имъ комментарія. Возможность иронія въ устахъ нашего пророка мы уже допустили немного выше, когда говорили о вліяніи эмоціональной стороны его духа на характеръ его рѣчей. Но знаніе этой возможности не можетъ оказать намъ большой помощи при истолкованіи текста. Дѣло въ томъ, что иронія вообще заставляетъ въ словахъ предполагать смыслъ обратный тому, какой опредѣляется изъ грамматическаго строенія рѣчи. Если-же мы приступимъ къ истолкованію извѣстнаго литературнаго памятника съ готовностью находить у автора тамъ и сямъ иронію, то это легко можетъ повести къ чрезвычайному произволу толкованія: не удается намъ найти прямой смыслъ фразы, мы сейчасъ предполагаемъ иронію и обратный смыслъ... Такъ можно зайти очень далеко и вычитать у древняго писателя то, чего онъ и не думалъ говорить. Поэтому мы полагаемъ, что при комментированіи пророка Малахіи, *иронію у него надо допускать, какъ можно осторожнѣе* и—не иначе, какъ при условіи полной безспорности грамматическаго смысла (дабы изъ предположенія иронія не дѣлать средства къ упрощенію экзегетической задачи). Надо помнить, что ироническій тонъ вообще принадлежитъ къ

[1]) *Sänger*, 69.
[2]) *ibid.*, 69—70.
[3]) *ibid*, 70.
[4]) ibid, 70 ff.

не легко понимаемымъ, особенно когда иронія проведена тонко и умно. Въ большинствѣ случаевъ это пониманіе дается только непосредственнымъ впечатлѣніемъ отъ живой рѣчи или хорошимъ знакомствомъ съ общимъ складомъ мышленія и міровоззрѣніемъ писателя. Поэтому для насъ пониманіе иронiи у писателей, жившихъ болѣе чѣмъ за 2000 лѣтъ и писавшихъ на мертвомъ для насъ языкѣ, крайне затруднено. Мы всегда рискуемъ внести въ свое пониманіе собственныя субъективныя предрасположенія. Надо помнить еще и то, что иронический тонъ въ Ветхомъ Завѣтѣ не былъ въ очень большомъ употребленіи.

4. Послѣднюю литературную особенность Малахіи Зенгеръ находитъ въ *гиперболичности* его рѣчи. Исходнымъ пунктомъ для его сужденій объ этой особенности Малахіи служитъ положеніе, что пророки, по самому существу своей исторической миссіи, въ своихъ рѣчахъ *должны были весьма много преувеличивать*. Если книги Царствъ и Паралипоменонъ, содержащія чисто историческія повѣствованія, сообщаютъ намъ часто черты невѣроятной жестокости и деспотизма, невольно вызывающія на сомнѣніе, могла-ли Іудея быть такой варварской, какою ее изображаютъ, то тѣмъ естественнѣе ожидать преувеличенія въ пророческихъ рѣчахъ, проникнутыхъ субъективнымъ одушевленіемъ. [1]) Малахія вообще, вслѣдствіе своего метода изложенія, даетъ вѣрное изображеніе лицъ и отношеній. Но кое-въ чемъ и на немъ замѣтна общепророческая черта: и онъ по мѣстамъ, „увлеченный силою момента, впадаетъ въ гиперболическое выраженіе (von der Gewalt des Augenblicks fortgerissen in hyperbolischen Ausdruck verfallt)“. При этомъ имѣется въ виду не только изображеніе будущаго, именно дня суднаго и слѣдующихъ за нимъ событій, въ чемъ предшественниками его были другіе пророки, но „и свое настоящее онъ въ двухъ мѣстахъ (1, 11 и 3, 9) рисуетъ столь яркими красками, что граница объективной истины этимъ переступается“. [2])

Мысль, будто пророки, по самому существу своей миссіи, должны были многое преувеличивать въ своихъ рѣчахъ, выглядитъ у Зенгера нѣсколько неудобопріемлемой, потому что опирается на предположеніе въ пророкѣ какой-то поэтической изступленности, лишающей его всякаго самообладанія и заставляющей говорить больше, чѣмъ сколько можно. По нашему мнѣнію, пророки, конечно, могли допускать и дѣйствительно допускали гиперболы въ своей рѣчи; но послѣднія отнюдь не были продуктами несдержанности языка, а обыкновенными *стилистическими пріемами* для сообщенія рѣчи большей выразительности. Да и въ этомъ случаѣ самое употребленіе пророками гиперболъ отнюдь не должно исключительно объясняться *психологическими* мотивами, т. е. только ихъ стремленіемъ произвести наибольшее впечатлѣніе на слушателей. Оно, несомнѣнно, имѣло кромѣ того и *логическое* оправданіе въ пониманіи пророками самаго своего служенія: какъ вѣстники Іеговы, органы Божественнаго откровенія и суда, пророки говорили отъ имени самого Бога;

---

[1]) SS. 78—79.

[2]) SS. 79—80.

а предъ Богомъ, какъ мы уже сказали ранѣе, [1]) всѣ дѣла человѣческія безконечно мизерны, великое и малое, въ сущности,—одинаково ничтожно; категоріи человѣческой оцѣнки суть лишь блѣдные намеки на ту цѣнность нашихъ дѣлъ, какая имъ принадлежитъ, если разсматривать ихъ *sub specie aeternitatis*, какъ видитъ ихъ Богъ;—чтобы дать почувствовать своимъ слушателямъ, что они стоятъ предъ судомъ Самого Вѣчнаго, предъ Которымъ исчезаютъ и стушовываются всѣ земные размѣры и границы, пророки и должны были, за неимѣніемъ въ человѣческомъ языкѣ другихъ средствъ, прибѣгать къ гиперболическому способу выраженія.

Сказанное относится къ объясненію употребленія пророками гиперболъ вообще. Въ частности, относительно указываемыхъ Зенгеромъ у Малахіи гиперболическихъ выраженій (1, 11 и 3, 9) надо замѣтить, что первое неправильно считается имъ за относящееся къ современной пророку дѣйствительности. Малахія здѣсь имѣетъ въ виду будущее время; [2]) а въ отношеніи къ будущему мы не имѣемъ мѣрила для признанія пророчества за гиперболу. Что-же касается 3, 9, то дѣйствительно, если-бы встрѣчающееся здѣсь הגוי כלו („весь народъ“) понимать буквально, то получилось-бы противорѣчіе съ 3, 16, гдѣ говорится о „боящихся Іеговы (יראי יהוה)“ и „чтущихъ имя Его (חשבי שמו)“, какъ лицахъ, дѣйствительно существовавшихъ среди народа. [3]) Мы вполнѣ согласны, что здѣсь дѣйствительно есть гипербола, и на самомъ дѣлѣ не буквально „весь“ народъ обманывалъ Іегову,—были и счастливыя исключенія, были праведники (ст. 16), ради которыхъ Іегова щадилъ и весь народъ; но, во всякомъ случаѣ, *громадное большинство* народа было повинно въ пренебреженіи храмомъ. Но здѣсь-то мы и можемъ повторить сказанное вообще о пророческихъ гиперболахъ: гипербола Малахіи въ настоящемъ случаѣ является исключительно орудіемъ выразительности рѣчи, нисколько не претендуя на буквальную точность и, самое главное, никого изъ слушателей или читателей не вводя въ заблужденіе;—въ этомъ ея отличіе отъ преувеличеній обыкновеннаго зарапортовавшагося энтузіаста, который всегда нравственно причастенъ грѣху самообмана и чрезъ то обмана другихъ. А въ концѣ концовъ надо сказать, что одна всего незначительная гипербола („весь народъ“ вмѣсто „большинство изъ народа“) на всю книгу даетъ такъ мало для характеристики писательскихъ пріемовъ автора, что мы едва-ли даже въ правѣ считать вообще гиперболичность рѣчи *существенной* особенностью Малахіи.

Переходя теперь къ общимъ сужденіямъ о писательской манерѣ пророка

---

[1]) Стр. 116.

[2]) См. коммеитарій § 44 fin. Есть, впрочемъ, и сторонники той мысли, что גדול въ 1, 11 относится къ настоящему времени (*ibid*).

[3]) *Sänger*, 80—81. Безъ особенной надобности Зенгеръ старается здѣсь доказать такую самоочевидную вещь, что въ ст. 16 пророкъ не говоритъ образно и прикровенно *лишь о себѣ самомъ* (хотя, конечно, безъ всякаго тщеславія онъ могъ и себя относить къ этимъ благочестивымъ людямъ),—потому что въ этомъ стихѣ сообщается о *разговорахъ другъ съ другомъ* (איש אל-רעהו) богобоязненныхъ людей, которыхъ, слѣдовательно, было нѣсколько.

Малахіи, надо сказать, что сужденія эти отчасти примыкаютъ къ Зенгеровой характеристикѣ, большею-же частію они претендуютъ на *эстетическую оцѣнку стиля* Малахіи и въ этомъ случаѣ представляютъ большое разнообразіе.

Перваго рода сужденія, какъ мы уже упоминали, [1]) самою существенной чертою писательскихъ пріемовъ Малахіи считаютъ діалогическую форму изложенія. Взгляды нѣкоторыхъ ученыхъ на эту черту мы уже приводили при разборѣ Зенгеровой характеристики. Въ связи съ этой особенностью указывается обыкновенно приверженность Малахіи *къ одной и той-же схемѣ* въ построеніи отдѣльныхъ рѣчей и даже болѣе или менѣе мелкихъ частей послѣднихъ. [2]) „Рѣчь Малахіи, замѣчаетъ Смитъ, распадается на форменные параграфы по одному и тому-же академическому образцу.“ [3]) Образецъ этотъ имѣетъ незначительныя варіаціи въ отдѣльныхъ случаяхъ, но въ общемъ остается одинъ и тотъ-же. Въ наиболѣе полномъ видѣ онъ можетъ быть представленъ такъ:

1, *вступленіе*, содержащее—

а) провозглашеніе какого-либо *принципа* (или *требованія*) или указаніе какого-либо *факта*, имѣющаго общее значеніе, и

б) приведеніе *возраженій* противъ принципа или факта или указаніе *нарушенія* провозглашаемыхъ требованій самымъ поведеніемъ обличаемыхъ; [4]) .

2, *тема* рѣчи, высказываемая или въ формѣ *тезиса*, иллюстрируемаго потомъ (въ изложеніи) фактами, [5]) или въ формѣ *подразумѣваемаго анти-*

---

[1]) Стр. 112

[2]) *Hitzig*, 414.—*Cornill*, 201.—*Driver*, 384.—*Грецовъ*, 33—34 и др.

[3]) *Smith*, 345—346

[4]) Отчетливѣе всего эти части вступленія можно наблюдать во 2-ой рѣчи: а) фактъ, имѣющій *принципіальное* значеніе—בן יכבד אב ועבד יראי אדניו (1, 6а); б) нарушеніе принципа поведеніемъ обличаемыхъ—איה כבודי . איה מוראי. Въ 1-ой рѣчи къ указанію *факта* (אהבתי אתכם—1, 2а) и къ приведенію *возраженій* противъ него (במה וגו'—1, 2б) присоединяется *переходъ къ темѣ* (הלוא-אח עשו ליעקב—1, 2в). Въ 3-ей рѣчи изъ вступленія удержана *только* вторая половина, т. е. *возраженія* (2, 10а), а первая совершенно опущена и лишь съ трудомъ можетъ быть угадана (да и то не безспорно, см. коммент. 2, 10). Въ 4-ой рѣчи первая часть вступленія содержитъ—а) прямо характеристику *настроенія и поведенія* обличаемыхъ (הוגעתם וגו'—2, 17 нач.), б) ихъ *возраженіе* (במה וגו'—ibid.) и в) *переходъ къ изложенію*, состоящій въ опроверженіи возраженія (באמרכם וגו'—до конца стиха); тема отсутствуетъ, потому что она ясна по смыслу, т. е. יש אלהי המשפט (въ противоположность вопросу обличаемыхъ—איה וג'). Въ 5-ой рѣчи отступленіе тоже имѣетъ свои особенности, можетъ быть, объясняемыя испорченностью текста; оно содержитъ—а) указаніе *общаго факта* (אני יהוה ... אבתיכם—3, 6—7а) и б) частнѣйшее его *поясненіе* (סרתם מחקי ולא שמרתם—ст 7б). Наконецъ, въ 6-ой рѣчи 3, 13 играетъ двойную роль: съ одной стороны, этотъ стихъ, съ своимъ тезисомъ и возраженіемъ, образуетъ введеніе къ ст. 14—15, изображающимъ „дерзость“ обличаемыхъ; съ другой, всѣ три стиха 13—15 образуютъ введеніе къ рѣчи на тему, что „не напрасно служить Богу“ (въ противоположность 14а),—ср. ст. 18.

[5]) Въ 1-ой рѣчи—ואהב את-יעקב ואת-עשו שנאתי (1, 2 кон.—3 нач.); во 2-ой—לכם הכהנים בזוי שמי (1, 6)

тезиса, [1]) или въ формѣ *требованія*, [2]) или, наконецъ, въ формѣ реторическаго *вопроса*; [3])

3, *изложеніе*, содержащее раскрытіе темы; отдѣльныя мысли изложенія нерѣдко повторяютъ въ формѣ своего раскрытія въ миніатюрѣ общую схему цѣлой рѣчи; [4])

4, *заключеніе*, которое, впрочемъ, не всегда ясно и въ одномъ мѣстѣ выражено;—иногда отдѣльныя части рѣчи имѣютъ каждая свое заключеніе. [5])

Эта привязанность Малахіи къ одному опредѣленному плану построенія своихъ рѣчей имѣетъ важное значеніе для толкованія нѣкоторыхъ мѣстъ,—напр. 2, 10 и 3, 6.

Что касается упомянутыхъ общихъ сужденій о достоинствахъ Малахіина изложенія, то необходимо, по самому существу дѣла, признать ихъ весьма субъективными. Собственно говоря, всякое изложеніе должно оцѣниваться съ точки зрѣнія практической пригодности его для той цѣли, какую преслѣдуетъ авторъ. А объ этомъ-то именно въ отношеніи Малахіи мы теперь и не въ состояніи судить. Примѣнять-же здѣсь общеэстетическую точку зрѣнія мы, конечно, могли-бы; но мы затрудняемся признать за этимъ предпріятіемъ какое-либо научное значеніе (для пониманія и толкованія книги). О крайнемъ субъективизмѣ подобныхъ сужденій свидѣтельствуетъ и самая ихъ противоположность. Вотъ нѣкоторыя изъ нихъ. Такъ, напр., Эйхгорнъ находитъ, что Малахіи недостаетъ стройности и простоты въ выраженіи его мыслей. [6]) Напротивъ, Рейнке признаетъ его стиль сжатымъ, яснымъ, глубокомысленно-краткимъ, не чуждымъ элегантности и силы. [7]) Подобнаго-же взгляда держится и Эвальдъ, по которому рѣчь Малахіи — красивая и гладкая, лучше, чѣмъ у Екклезіаста. [8]) По мнѣнію де-Ветте у Малахіи чувствуется вялость духа, больше охоты, чѣмъ способности достигнуть чего-либо и неумѣнье владѣть матеріаломъ. [9]) По Гитцигу, изложеніе нашего пророка носитъ печать однообразія и доктринерства. [10]) Орелли, напротивъ, находитъ это изложеніе очень оригинальнымъ. [11]) По Риму, изложеніе Малахіи пріятнѣе и живѣе, чѣмъ у Аггея и Захаріи, и даетъ нѣкоторые прекрасные и оригинальные образы. [12]) Подобныхъ разнорѣчивыхъ сужденій можно-бы было привести и еще не мало. [13]) Ясно, что въ этихъ приговорахъ все зависитъ, главнымъ образомъ, отъ личнаго вкуса. Замѣтимъ, впрочемъ, что если-бы намъ почему-либо оказалось необходимымъ дѣлать выборъ между ними, то мы, — какъ это

---

[1]) Въ 4-ой рѣчи—יש אל׳ חמ׳ (см. прим. 4 на стр. 124), въ 6-ой—לא שוא עבר אל׳ (ibid.)=ושבתם וגו׳ ст. 18.

[2]) Въ 5-ой рѣчи—שובו אלי׳ (3, 7).

[3]) Въ 3-ей рѣчи—מרוע נבגד וגו׳ (2, 10б).

[4]) 1, 3б—4 (1 рѣчь); 1, 7 и слѣд (2 р); 2, 11 sq. (3 р); 3, 1—5 (4 р.); 3, 8б—11 (5 р); 3, 16 и слѣд. (6 р.).

[5]) Ясно выражены заключенія именно къ *цѣлымъ* рѣчамъ только въ 1, 5 и 3, 12. Въ другихъ рѣчахъ заключенія распредѣлены по отдѣльнымъ частямъ.

[6]) *Reinke*, 48—[7]) *ibid.*—[8]) *Ewald*, 215.—[9]) *Köhler*, 25 — [10]) *Hitzig*, 414.—[11]) *Orelli*, 212.—[12]) *Riehm*, 163—[13]) Vgl. *Cornill*, 201.—*Vatke*, 711—712.—*Driver*, 384.—*Ружемонтъ*, 251.—*Грецовъ*, 33.—*Smith*, 335 и др.

ни затруднительно,—принимая во вниманіе сказанное нами по поводу отдѣльныхъ литературныхъ пріемовъ Малахіи, [1]) охотнѣе стали-бы на сторону благопріятныхъ и похвальныхъ отзывовъ, чѣмъ отрицательныхъ.

2) Міровоззрѣніе пророка Малахіи. Міровоззрѣніе пророка Малахіи мы лишены возможности поставить въ связь съ складомъ его личности, потому что ровно ничего не знаемъ о послѣдней изъ какихъ-либо другихъ источниковъ, кромѣ его книги. Книга-же его чрезвычайно мало знакомитъ насъ съ душевными особенностями своего автора. Немного больше,—но, въ сущности, тоже очень мало,—имѣемъ мы данныхъ для знакомства съ эпохой пророка Малахіи (см. гл. II, отд. I). При такой скудости историческаго матеріала, кругъ идей пророка, его стремленія и чаянія, однимъ словомъ, — все, что̀ мы объединяемъ въ понятіи міровоззрѣнія,—не можетъ получить надлежащаго объясненія изъ своихъ условій. Намъ придется ограничиться почти исключительно лишь знакомствомъ съ содержаніемъ этого міровоззрѣнія, какъ оно отразилось въ пророческой книгѣ. А о его генезисѣ мы могли-бы только высказывать догадки. [2])

Величайшимъ историческимъ событіемъ въ глазахъ послѣплѣнныхъ іудеевъ было построеніе новаго *храма* въ Іерусалимѣ. Оно стало для нихъ символомъ и залогомъ ихъ національнаго возрожденія. Вниманіе къ нуждамъ храма обезпечиваетъ благословеніе Божіе на всѣ дѣла и жизненные интересы послѣплѣннаго іудея. [3]) Этотъ-же основной взглядъ находимъ мы и у Малахіи,

---

[1]) Ср. стр. 115—118. 124—125

[2]) Въ литературѣ о Малахіи мы нашли только одну серьезно задуманную и довольно удовлетворительно выполненную характеристику міровоззрѣнія пророка Малахіи, именно у *Новака* (SS 392—394). Прочіе-же писатели нарочито этой задачи себѣ не ставили и въ исагогическихъ частяхъ своихъ изслѣдованій ограничиваются лишь отрывочными общими замѣчаніями на этотъ счетъ Правда, въ разныхъ мѣстахъ своихъ комментаріевъ они высказываются о тѣхъ-же предметахъ, которые затронуты и Новакомъ; но послѣднему, во всякомъ случаѣ, мы должны поставить въ заслугу уже самое сознаніе необходимости нарочитой трактаціи этого не маловажнаго сюжета. Предлагаемая нами характеристика Малахіина міровоззрѣнія во многихъ пунктахъ примыкаетъ къ Новаку; многихъ-же сужденій послѣдняго мы не раздѣляемъ.

[3]) „Кто можетъ считать,—восклицалъ Захарія,—день сей маловажнымъ, когда радостно смотрятъ на строительный отвѣсъ въ рукахъ Зоровавеля тѣ семь глазъ Іеговы, которые объемлютъ взоромъ всю землю (Зах. 4, 10)?“—„Такъ говоритъ Господь: обращусь Я къ Сіону и буду жить въ Іерусалимѣ, и будетъ называться Іерусалимъ городомъ истины, и гора Господа Саваоѳа — горою святыни. Такъ говоритъ Господь Саваоѳъ: опять старцы и старицы будутъ сидѣть на улицахъ въ Іерусалимѣ, каждый съ посохомъ въ рукѣ, отъ множества дней. И улицы города наполнятся отроками и отроковицами, играющими на улицахъ его. Такъ говоритъ Господь Саваоѳъ: если это въ глазахъ оставшагося народа покажется дивнымъ во дни сіи, то неужели оно дивно и въ Моихъ очахъ? говоритъ Господь Саваоѳъ.. Укрѣпите руки ваши для созданія храма... Нынѣ для остатка этого народа Я не такой, какъ въ прежніе дни, говоритъ Господь Саваоѳъ. Ибо посѣвъ будетъ въ мирѣ; виноградная лоза дастъ плодъ свой, и земля дастъ произведенія свои, и небеса будутъ давать росу свою. и все это Я отдамъ во владѣніе оставшемуся

который экономическое благополучіе страны прямо обусловливаетъ вниманіемъ къ дому Божію (3, 9 - 11). Съ храмомъ-же связываетъ онъ и важнѣйшее свое пророчество о пришествіи Господа и откровеніи суда Его (3, 1). [1]) Мысль о храмѣ, какъ главномъ народномъ сокровищѣ, которое надо всемѣрно беречь, является наиболѣе замѣтной мыслью рѣчей Малахіи. На ряду съ нею, какъ логическое ея раскрытіе, должна быть поставлена мысль о чрезвычайно великой важности жертвъ и обрядовъ и другихъ требованій *культа*, напр., относительно десятинъ и приношеній: Іегова—царь великій, имя Его страшно будетъ среди народовъ;—признаніе этой истины должно находить свое выраженіе въ принесеніи Ему неиспорченныхъ животныхъ, куреній и чистой жертвы (1, 11. 14); Іегова не можетъ быть благосклоненъ къ тѣмъ, которые приносятъ Ему хромое, больное и слѣпое; ссылку на трудныя обстоятельства Онъ отвергаетъ, какъ лицемѣріе (1, 8. 13. 14). Центральное значеніе для жизни народной, усвояемое пророкомъ храму и культу, обусловливало и особенно высокое представленіе о задачахъ и назначеніи *левитства*: левитъ долженъ отвращать народъ отъ грѣха, быть хранителемъ закона, священникъ — вѣстникъ Іеговы Саваоѳа (מלאך יהוה צבאות) (2, 6. 7);—это высокое назначеніе и дѣлало въ глазахъ пророка особенно возмутительной негодность современнаго ему левитства (2, 3. 8. 9). Справедливо указываютъ на отличіе въ этомъ случаѣ Малахіи отъ древнихъ пророковъ, которые придавали меньшее значеніе культу самому по себѣ и даже негодовали на усердіе къ нему предпочтительно предъ исполненіемъ нравственныхъ требованій (Ср. Иса. 1, 11 — 14; 66, 3; Іер. 6, 20; Ам. 5, 21; Ос. 6, 6). [2]) У Малахіи, конечно, нѣтъ мысли, что

народу сему“ (Зах 8, 3—6. 9. 11—12). „Есть-ли еще въ житницахъ сѣмена? Доселѣ ни виноградная лоза, ни смоковница, ни гранатовое дерево, ни маслина не давали плода, а отъ сего дня Я благословлю ихъ“, говорилъ Аггей по поводу возобновленнаго храмостроенія (Аг. 2, 19).

[1]) Сильно преувеличиваетъ положеніе дѣла Новакъ, когда, проводя параллель между Малахіей, съ одной стороны, и Аггеемъ и Захаріей, съ другой, говоритъ, что какъ у послѣднихъ „всякій грѣхъ коренился въ нерадѣніи о храмостроеніи, такъ и у М. всякій (?) грѣхъ разсматривается, какъ оскверненіе святилища; какъ тамъ всякое благословеніе отсутствовало потому, что Іегова еще не жилъ среди Своего народа, но настанетъ время, когда Іегова придетъ въ Свой храмъ, — такъ и здѣсь: всѣ несчастія современности имѣютъ свое послѣднее основаніе въ томъ, что Іегова все еще не пришелъ въ Свой храмъ (??); но Онъ придетъ (3, 1) и т. д.“ (S. 393)

[2]) Иса. 1, 11 — 14: „Къ чему Мнѣ множество жертвъ вашихъ? говоритъ Господь. Я пресыщенъ всесожженіями овновъ и тукомъ откормленнаго скота, и крови тельцовъ и агнцевъ и козловъ не хочу. Когда вы приходите являться предъ лицо Мое, кто требуетъ отъ васъ, чтобы вы топтали дворы Мои? Не носите больше даровъ тщетныхъ: куреніе отвратительно для Меня; новомѣсячій и субботъ, праздничныхъ собраній не могу терпѣть: беззаконіе—и празднословіе! Новомѣсячія ваши и праздники ваши ненавидитъ душа Моя: они бремя для Меня; Мнѣ тяжело нести ихъ“. 66, 3: „Беззаконникъ, закалающій вола—то-же, что убивающій человѣка; приносящій агнца въ жертву—то же, что задушающій пса; приносящій семидалъ—то-же, что приносящій свиную кровь; воскуряющій ѳиміамъ—то же, что молящійся идолу“. Іер. 6, 20: „Для чего Мнѣ ладанъ, который идетъ изъ Савы, и благовонный тростникъ

культъ важнѣе морали; но зато онъ отнюдь не высказываетъ и противоположнаго взгляда. Приведенныя изреченія Исаіи, Іереміи и Амоса онъ не могъ-бы высказать не только по обстоятельствамъ своего времени, но, — смѣемъ думать,—и по своему личному настроенію. Значеніе храма до-плѣннымъ пророкамъ рисовалось нѣсколько иначе: они скорѣе боролись съ самонадѣянной переоцѣнкой этого значенія народомъ (ср. Іер. 26, 6. 12. 18 — 23). Что касается воззрѣній на задачи священства, то взгляды, подобные Малахіинымъ, повидимому, прежними пророками пріурочивались скорѣе къ будущимъ священникамъ новаго завѣта (ср. Іер. 33, 20—21). Малахія старался довести священниковъ до сознанія важности быть хранителями закона и вѣдѣнія; а изъ Іереміи мы узнаемъ, что священники, считавшіе себя на высотѣ подобныхъ требованій, оказывались иногда едва-ли не хуже нерадивыхъ священниковъ Малахіина времени (Іер. 18, 18; ср. 8, 8—10). Осія, не обинуясь, говоритъ о священникахъ своего времени, какъ о скопищѣ разбойниковъ и дѣлателяхъ мерзостей (Ос. 6, 9), и не пытается даже напоминать имъ идеалы истиннаго левитства. [1])

Эти взгляды Малахіи на храмъ, культъ и задачи священства, несомнѣнно, стоятъ въ связи съ свойственнымъ всѣмъ вообще послѣплѣннымъ іудеямъ пониманіемъ причинъ плѣна. Въ послѣднемъ они видѣли наказаніе Божіе за неисполненіе *закона Моисеева*. „Со дней отцовъ нашихъ, говоритъ Ездра, мы въ великой винѣ до сего дня, и за беззаконія наши преданы были мы, цари наши, священники наши въ руки царей иноземныхъ, подъ мечъ, въ плѣнъ и на разграбленіе и на посрамленіе“ (Ездр. 9, 7).—„Мы стали преступны предъ Тобою, молился Неемія, и не соблюдали заповѣдей, уставовъ и опредѣленій, которыя Ты заповѣдалъ Моисею, рабу Твоему. Но помяни слово, которое Ты заповѣдалъ Моисею, рабу Твоему, говоря: если вы сдѣлаетесь преступниками, то Я разсѣю васъ по народамъ; если-же обратитесь ко Мнѣ и будете хранить заповѣди Мои и исполнять ихъ, то, хотя-бы изгнанные ваши были на краю неба, Я и оттуда соберу ихъ и приведу ихъ на мѣсто, которое избралъ Я, чтобы водворить имя Мое тамъ“ (Неем. 1, 7—9). Понятно, что, по миованіи плѣна со всѣми его тяготами, у іудеевъ, по крайней мѣрѣ, передовыхъ и сознательно относившихся къ судьбамъ своего народа, пропала всякая

изъ дальней страны? Всесожженія ваши неугодны, и жертвы ваши непріятны Мнѣ“ Ам. 5, 21—22: „Ненавижу, отвергаю праздники ваши и не обоняю жертвъ во время торжественныхъ собраній вашихъ. Если вознесете Мнѣ всесожженіе и хлѣбное приношеніе, Я не приму ихъ и не призрю на благодарственную жертву изъ тучныхъ тельцовъ вашихъ“ Ос. 6, 6: „Я милости хочу, а не жертвы, и боговѣдѣнія болѣе, нежели всесожженій“.

[1]) Мнѣніе Новака, будто указаніе противоположности между современными Малахіи священниками и прежнимъ Левіемъ „обнаруживаетъ, что у этого мужа (Малахіи) утратилось всякое историческое сознаніе о томъ положеніи, какое занимали нѣкогда пророки (особенно Іеремія и Осія) относительно священства“ (S. 392),—мы находимъ несправедливымъ, потому что Малахія, несомнѣнно, имѣетъ въ виду еще болѣе древнія времена и, пожалуй, даже собственно законодательство Моисеево относительно левитства

охота снова рисковать подвергнуться такому наказанію. И разъ они знали причины послѣдняго, то не могли и мысли допустить, чтобы теперь можно было пренебрегать закономъ. „Неужели мы, — съ неподдѣльнымъ ужасомъ спрашивалъ Ездра, — онять будемъ нарушать заповѣди Твои?... Не прогнѣваешься-ли Ты на насъ даже до истребленія насъ, такъ что не будетъ уцѣлѣвшихъ, и не будетъ спасенія“ (Ездр. 9, 14)? Этой точки зрѣнія вполнѣ держится и Малахія. Помимо указанныхъ уже упоминаній о „завѣтѣ отцовъ“, онъ прямо и настойчиво выставляетъ требованіе — для избѣжанія ужасовъ суднаго дня: „Помните законъ Моисея, раба Моего, который Я заповѣдалъ ему на Хоривѣ для всего Израиля, уставы и постановленія“ (3, 22). И отдѣльныя обличенія второй и пятой рѣчи (1, 6—11; 3, 7—12) самымъ явнымъ образомъ имѣютъ въ виду именно извѣстныя требованія Моисеева закона. Основнымъ грѣхомъ Израиля онъ объявляетъ „несоблюденіе уставовъ“ (3, 7). Въ законодательствѣ-же Моисеевомъ большая часть посвящена жертвамъ, обрядамъ, левитамъ. Отсюда—обрядовое направленіе послѣплѣнной религіозной жизни.

Въ религіозныхъ взглядахъ Малахіи Новакъ отмѣчаетъ еще своеобразное его *понятіе о Богѣ*. Но его разъясненія на этотъ счетъ мы признаемъ лишь за результатъ неправильнаго толкованія относящихся сюда мѣстъ пророческой книги. Прежде всего, по его мнѣнію, имѣетъ значеніе здѣсь 1 ст. 3 гл., гдѣ выраженіе מלאך הברית обнаруживаетъ зачатки ангелологіи, развитіе которой обусловлено ростомъ представленія о Богѣ, какъ Существѣ Превысочайшемъ, пребывающемъ на небесахъ на тронѣ Своего величества, и все болѣе возраставшей, поэтому, боязнью вовлекать Его въ дѣла этого міра. Еще болѣе важной и достопримѣчательной считаетъ онъ мысль объ Іеговѣ, какъ Отцѣ и Творцѣ іудеевъ (2, 10): „Изъ этой идеи,—по его словамъ,—М. выводитъ непозволительность какъ вѣроломства, обнаруживающагося въ разводѣ іудеевъ съ своими женами, такъ равно и браковъ съ чужеземными женщинами, которыя, какъ таковыя, принадлежатъ другимъ богамъ“. [1]) Относительно значенія מלאך הברית мы подробно скажемъ въ толкованіи Мал. 3, 1, къ которому и отсылаемъ читателей. О толкованіи-же 2, 10 считаемъ не лишнимъ теперь-же замѣтить, что оно обусловлено непониманіемъ того, что слова: „не одинъ-ли отецъ у всѣхъ насъ? не одинъ-ли Богъ сотворилъ насъ?“ — во-первыхъ, не цѣликомъ относятся къ Богу, а во-вторыхъ, не принадлежатъ Малахіи, а приводятся имъ въ качествѣ возраженія обличаемыхъ. Натянутость своего вывода чувствуетъ и самъ Новакъ, когда прибавляетъ: „собственно говоря, эта аргументація изъ понятія *Творца* совершенно неудачна, но она объясняется изъ того обстоятельства, что сдѣлавшееся со времени плѣна общепризнаннымъ монотеистическое понятіе о Богѣ принадлежало уже къ незыблемымъ частямъ религіознаго міровоззрѣнія этого времени, хотя и не стало еще дѣйствительно живымъ членомъ послѣдняго“. [2]) На самомъ-же дѣлѣ, аргументація Малахіи, какъ увидимъ, вполнѣ удачна;—только для ея оцѣнки надо правильно понимать первую половину 10 стиха 2 главы.

[1]) a. a. O. (S 393).

[2]) *ibid.*

Отношеніе Малахіи къ *національному вопросу* своего времени характеризуется его рѣчью объ *Эдомѣ* (1, 2—5) и упоминаніями о другихъ чужеземцахъ и *язычникахъ* (1, 11. 14; 2, 11; 3, 12). Къ традиціонному врагу еврейскаго народа онъ проникнутъ чувствомъ непримиримой ненависти. Въ этомъ случаѣ, онъ идетъ по стопамъ своихъ древнѣйшихъ предшественниковъ, у которыхъ разгромъ Идумеи былъ любимою темою; только Малахіи пришлось самому видѣть этотъ разгромъ, тогда какъ прежніе пророки только предвозвѣщали его. [1]) Къ другимъ-же народамъ онъ настроенъ вполнѣ миролюбиво и даже благосклонно,—противопоставляя ихъ будущее чистое служеніе Іеговѣ современному нерадѣнію іудеевъ: „отъ востока солнца до запада его велико будетъ имя Мое среди народовъ, и на всякомъ мѣстѣ будетъ приносимо куреніе имени моему и чистая жертва; ибо велико будетъ имя Мое среди народовъ,—говоритъ Іегова Саваоѳъ“ (1, 11). Справедливо указываетъ Новакъ на разницу между Малахіей и Аггеемъ и Захаріей въ отношеніи къ язычникамъ: въ то время, какъ у Аггея и Захаріи мы встрѣчаемся съ мыслью о язычествѣ, какъ враждебной Іеговѣ силѣ, и судъ въ день Іеговы рисуется обыкновенно, какъ уничтоженіе этой языческой силы [2]) (Аг. 2, 5 сл. 21 сл.; Зах. 1, 15; 2, 1 сл.; 9, 1 сл.) [3]),—у Малахіи этотъ судъ касается только іудейскаго народа (2, 17 сл.; 3, 13 сл.). Это различіе объясняется временемъ: Аггей и Захарія находились еще подъ впечатлѣніемъ постигшаго Іудею страшнаго суда Божія (плѣна), орудіемъ котораго были язычники, и переживали еще нѣкоторыя его послѣдствія [4]); ко времени-же Малахіи эти впечатлѣнія постепенно все сглаживались. [5]) И собственно національной вражды къ язычникамъ у Малахіи уже нѣтъ. Онъ только предостерегаетъ іудеевъ, чтобы они не роднились съ язычниками,—посредствомъ браковъ,—потому что язычники суть всетаки дѣти „чужого бога“ (2, 11), а браки подобнаго рода „нарушаютъ завѣтъ отцовъ“ (2, 10); это—мотивъ чисто религіозный.

Чисто *нравоучительной* проповѣди мы у Малахіи не находимъ. Но въ его обличеніяхъ пороковъ своего времени бросается въ глаза глубокая его симпатія ко всѣмъ слабымъ и обиженнымъ,—вдовамъ, сиротамъ, пришельцамъ, наемникамъ (3, 5), отверженнымъ женамъ (2, 13—15). Заслуживаетъ особеннаго вниманія его отношеніе къ *браку* и *разводу*. На брачный союзъ Малахія смотритъ весьма возвышенно. Онъ прямо называетъ жену „подругою“ мужа—חֲבֶרֶת (ст. 14), вводя, такимъ образомъ, понятіе ни дотолѣ, ни послѣ не встрѣчавшееся у ветхозавѣтныхъ писателей (въ Б. 2, 18 жена называется „помощникомъ“ мужа—עֵזֶר) [6]), и въ этомъ случаѣ является предшественникомъ про-

---

[1]) См. коммент. § 16.

[2]) Послѣднее замѣчаніе должно, впрочемъ, быть нѣсколько ограничено, — въ виду Зах. 2, 11.

[3]) У Новака ошибочно—6, 1 сл.

[4]) Такое именно настроеніе чувствуется въ Зах 2, 8—9.

[5]) *Nowack*, 992—993.

[6]) Самое слово חברת есть ἅπαξ λεγόμενον Малахіи Что же касается понятія, то лишь Пр. 2, 17, гдѣ мужъ для жены называется אַלּוּף, могло бы противорѣчить сказанному; но אַלּוּף значитъне только „другъ“ (ψ 54, 14; Пр 16, 28; 17, 9; Мих. 7, 5),

повѣди Спасителя о брачной чистотѣ и вѣрности. Еще болѣе своеобразія въ воззрѣніи на разводъ: вопреки закону, дозволявшему разводъ, и вопреки обычному воззрѣнію іудеевъ на это дѣло, Малахія заявляетъ, что Богъ „ненавидитъ разводъ“ (2, 16). Подобныхъ изреченій мы *нигдѣ еще въ В. З.* не находимъ. Послѣдній пророкъ Ветхаго Завѣта провозглашаетъ требованіе, которое по своему содержанію является прямымъ преддверіемъ новозавѣтной проповѣди. Но мало этого, не смотря на несогласіе даннаго требованія съ буквою закона, пророкъ однако видитъ въ разводѣ нарушеніе „завѣта отцовъ“ (2, 10),—очевидно, имѣя въ виду духъ этого завѣта (ср. евангельское: „не нарушить, но исполнить“—Мат. 5, 17).

Что касается, наконецъ, *чаяній* пророка Малахіи, то онъ, несомнѣнно раздѣляя общую скорбь іудеевъ объ отсутствіи въ новомъ храмѣ ковчега и скрижалей завѣта, этихъ видимыхъ залоговъ присутствія тамъ Іеговы, ожидалъ, что Богъ не оставитъ всетаки этого новаго Своего дома, „придетъ“ въ него какимъ-либо чудеснымъ и явнымъ образомъ,—и тогда изгладится самое тяжкое послѣдствіе плѣна. Но такъ какъ современники пророка, видимо, наскучивъ столь долгимъ и напраснымъ ожиданіемъ этого пришествія, начали по этому поводу высказывать разнаго рода кощунственныя сужденія, то Малахія и долженъ былъ имъ разъяснять, что къ пришествію Господа надо готовиться, что оно будетъ внезапно и страшно и т. п. Въ этой-то борьбѣ съ грѣховнымъ нетерпѣніемъ народа прояснились и его собственные взгляды на предметъ, и онъ сталъ достойнымъ великаго откровенія, что приготовленіе пути для имѣющаго притти Господа будетъ дѣломъ предтечи Его, вѣстника Іеговы и Иліи пророка.

Б. Внѣшнія особенности книги пророка Малахіи.

1) Подлинность. Что касается подлинности книги пророка Малахіи, то въ этомъ отношеніи дѣло обстоитъ весьма твердо. Никакихъ вопросовъ на этотъ счетъ въ наукѣ не возбуждается. Это объясняется, по нашему мнѣнію, тѣмъ, что для данной книги этотъ вопросъ о ея подлинности свелся на вопросъ о подлинности ея автора или, говоря точнѣе,—о томъ, существовалъ-ли, въ качествѣ извѣстной исторической личности, пророкъ съ именемъ Малахіи, не есть-ли это имя лишь псевдонимъ. [1]) Дѣйствительно, вѣдь подлинность извѣстнаго произведенія состоитъ въ томъ, что оно на самомъ дѣлѣ принадлежитъ тому самому лицу, которому приписывается. Если-же теперь самое существованіе пророка, носившаго имя Малахіи, подвергается сомнѣнію, то очевидно, что уже вопросъ о подлинности въ указанномъ смыслѣ не можетъ быть и поставленъ. Въ нашемъ случаѣ дѣло идетъ не о томъ, чтобы установить отношеніе между двумя данными, а—чтобы къ одному данному пріискать другое, стоящее съ нимъ въ опредѣленномъ отношеніи, т. е. мы ставимъ вопросъ не такъ, принадлежитъ-ли извѣстная намъ послѣдняя изъ книгъ малыхъ пророковъ *извѣстной* исторической личности Малахіи, написалъ-ли этотъ Малахія извѣстную подъ его

но и „руководитель“, и это значеніе, повидимому, болѣе подходитъ для указанія на отношенія мужа къ женѣ (Іер. 3, 4); и LXX въ Пр. 2, 17 перевели ’ℵ чрезъ *διδασκαλίαν* (вм. *δ—ον*).

[1]) См. гл. I, стр. 19—29.

именемъ книгу, а мы спрашиваемъ, носилъ-ли *неизвѣстный* намъ авторъ послѣдней изъ пророческихъ книгъ имя Малахіи, есть-ли это собственное имя какой-либо дѣйствительной исторической личности. Книга съ именемъ пророка Малахіи остается безспорнымъ историческимъ фактомъ, какого-бы мы ни пріискали къ ней автора. Для самой постановки и изслѣдованія вопроса о подлинности въ собственномъ смыслѣ нѣтъ надлежащихъ данныхъ. Если-бы сама книга пріурочивала себя или традиція пріурочивала ее, какъ къ автору, къ извѣстной личности, жившей въ извѣстное время и при извѣстной исторической обстановкѣ, тогда еще можно было-бы разсуждать, согласна-ли извѣстная намъ историческая ситуація данной личности съ тою, какая предполагается приписываемою ей книгой. А теперь мы должны помѣщать книгу въ такое время и такую обстановку, какія лучше подходятъ къ ея содержанію, и о личности автора предполагать то, что соотвѣтствовало-бы его книгѣ и отысканной для нея исторической ситуаціи. Книга будетъ, такъ сказать, все равно подлинна, куда-бы мы ее ни помѣстили по научнымъ основаніямъ.

Въ исагогической литературѣ, поэтому, вопросъ о подлинности въ собственномъ смыслѣ замѣняется вопросомъ *о единствѣ* книги, о принадлежности всѣхъ ея частей одному неизвѣстному автору. И въ этомъ отношеніи дѣло тоже обстоитъ довольно твердо. Мы видѣли, какъ нѣкоторые ученые пытаются отвергать подлинность надписанія книги пророка Малахіи (1, 1), и мы тогда-же показали шаткость основаній, приводимыхъ для подобнаго отрицанія. [1]) Кромѣ надписанія была еще сдѣлана попытка отрицать сопринадлежность съ остальною книгой отрывка 3, 22—24. Это сдѣлано было Бёме, авторомъ статьи въ „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft“ за 1887 г. [2]) Основаніями для этого отрицанія служатъ слѣдующія различія между отрывкомъ Мал. 3, 22—24 и остальною книгой: а) въ 3, 22 говорится о законѣ, правилахъ и уставахъ *Моисея*, между тѣмъ какъ во 2, 6—9 и 3, 7 законъ не называется закономъ Моисея, а вмѣсто того говорится о „законѣ истины“ (2, 6), просто о „законѣ“ (2, 7. 8. 9) и объ „уставахъ“ Іеговы (3, 7);—б) мѣстоименіе 1 л. ед. ч. употребляется въ остальной книгѣ пророка Малахіи 8 разъ въ формѣ אֲנִי, признаваемой вообще за позднѣйшую (ср. 1, 4. 6. 14; 2, 9; 3, 6. 17. 21), а въ 3, 23—אָנֹכִי (древнѣйшая форма), да еще въ сочетаніи съ הִנֵּה (הִנְנִי אָנֹכִי), между тѣмъ какъ ранѣе подобное сочетаніе мѣст. 1 л. ед. ч. съ הִנֵּה дважды выражалось уже слитно въ формѣ הִנֵּנִי (ср. 2, 3 и 3, 1);—в) въ изображеніи дня суднаго (ср. 3, 2. 17. 19. 21 съ 3, 23) тоже есть разница, именно,—въ 3, 23, а равно и во всемъ отрывкѣ нѣтъ ни разу столь обычнаго для Малахіи „говоритъ Іегова“ или под. Эти основанія и дали возможность Бёме утверждать, что 3, 22—24 не принадлежатъ Малахіи, а почерпнуты изъ другого, болѣе древняго источника. [3]) Но эта аргументація не считается убѣди-

---

[1]) Стр. 26. 29.

[2]) Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 1887, SS. 210. ff. Къ сожалѣнію, мы не могли видѣть этой статьи, а имѣли подъ руками только ссылки на нее у *König*'а (S. 377), *Stade* (S. 133, Anm. 1) и *Cornill*'я (S. 203).

[3]) *König*, a. a. O.

тельной даже среди писателей вообще довольно отрицательнаго направленія.[1]) Нѣкоторые изъ нихъ,—напр., Велльгаузенъ и Новакъ,—считаютъ даже начало этого отдѣла (ст. 22) весьма важнымъ для характеристики времени пророка Малахіи и, слѣдовательно, несомнѣнно подлиннымъ: „этотъ стихъ, говоритъ Велльгаузенъ, не оставляетъ никакого сомнѣнія насчетъ того, что Малахія знаетъ лишь Второзаконіе, а не кодексъ священническій (Priestercodex)“;—„этотъ стихъ, повторяетъ за нимъ Новакъ, имѣетъ значеніе для вопроса о томъ, когда писалъ Малахія: изъ находящихся здѣсь выраженій—חקים ומשפטים, характеристичнаго для Второзаконія, и изъ упоминанія חֹרֵב, который всегда во Второзаконіи называется горой законодательства (исключая лишь 33, 2, гдѣ является סיני; но это мѣсто не принадлежитъ къ древнему Второз.), — съ несомнѣнностью слѣдуетъ, что Малахія зналъ только Второзаконіе, какъ законъ Моисея“. [2]) Не касаясь состоятельности такого взгляда на Мал. 3, 22 (объ этомъ у насъ рѣчь будетъ въ комментаріи), мы хотѣли-бы только поставить на видъ, что аргументація Бёме, очевидно, не производитъ впечатлѣнія убѣдительности даже на ученыхъ, настроенныхъ весьма критически, и они спокойно пользуются подвергнутымъ сомнѣнію мѣстомъ для весьма существенныхъ положительныхъ выводовъ относительно изслѣдуемой книги.

Всматриваясь, въ частности, въ каждый доводъ, мы дѣйствительно не можемъ не отмѣтить ихъ крайней недостаточности для опирающагося на нихъ вывода. Въ самомъ дѣлѣ, неподлинность извѣстнаго отрывка всегда указываетъ на его *позднѣйшее* происхожденіе; между тѣмъ въ Мал. 3, 22—24 употребляется мѣстоименіе אנכי—*древнѣйшая* форма, будто-бы не свойственная такому позднему писателю, какъ нашъ пророкъ;—но что-же этимъ доказывается? Вѣдь если для Малахіи эта форма была черезчуръ архаична, то—тѣмъ болѣе для всякаго позднѣйшаго писателя. Ни разу не встрѣчается въ разсматриваемомъ отрывкѣ столь обычное для Малахіи выраженіе אמר יהוה или א׳ י׳ צבאות;—но вѣдь весь отрывокъ-то состоитъ всего лишь изъ 152 буквъ, т. е. слишкомъ въ $2^1/_2$ раза меньше, чѣмъ въ Мал. 2, 10—15, гдѣ тоже ни разу не встрѣчается этихъ выраженій; затѣмъ въ 3, 2—5 на вдвое большемъ протяженіи א׳ י׳ צ׳ встрѣчается только однажды въ самомъ концѣ отрывка. Если законъ названъ „закономъ Моисея“, то въ этомъ ничего нѣтъ особеннаго: раньше имѣлся въ виду законъ, какъ совокупность извѣстныхъ обязательныхъ предписаній, т. е. бралось во вниманіе собственно содержаніе; теперь указывается и на происхожденіе закона, для сообщенія большей авторитетности требованію—זכרו וגו׳.

2) Неповрежденность. Неповрежденность текста пророка Малахіи въ общемъ тоже не оспаривается. Древніе переводы нашего пророка,—LXX, таргумъ, сирскій, вульгата,—читали подлинникъ въ общемъ почти такъ-же, какъ читается теперь масоретскій текстъ. И изслѣдованіе масоретскаго текста, а также и сравненіе его съ переводами лишь въ очень немногихъ случаяхъ приводитъ къ необходимости вносить поправки въ текстъ. Поправки эти, по

[1]) *ibid.*—Vgl. *Cornill*, a. a. O.—*Smith*, 399.

[2]) *Wellhausen*, 203.—*Nowack*, 411.

большей части, касаются отдѣльныхъ словъ: напр., въ 1, 3 надо читать לשממה вм. שממה и לנאות вм. להנות; въ 1, 6 послѣ ועבד слѣдуетъ вставить יירא; въ 1, 12 וגיבו мы считаемъ не подлиннымъ, а вм. נבזה читаемъ ונבזה; въ 1, 13 читаемъ вм. מִתַּלְאָה—מַתְלָאָה и вм. אותו—אותי; во 2, 3 лучше читать גדע вм. גער и הַזֹּרֵעַ—вм. חֹרֵעַ; во 2, 12 וממגישים—вм. ומגיש; во 2, 17 הוגעתוהו — вм. הוגעתו и т. п. Да и то въ иныхъ случаяхъ этихъ поправокъ нельзя сдѣлать съ полной увѣренностью, какъ-бы онѣ ни казались правдоподобны (напр., въ началѣ стиха 2, 13). Иногда приходится, впрочемъ, передѣлывать и цѣлыя фразы,—напр., въ 3, 6—7. Кое-гдѣ есть весьма вѣскія основанія допускать порчу текста, но нѣтъ возможности съ увѣренностью сдѣлать исправленіе,—напр., во 2, 15. Болѣе всего выглядитъ испорченнымъ (и, пожалуй, тенденціозно) текстъ 3-ей рѣчи (2, 10—16). Констатированіе и установка всѣхъ этихъ порчъ, а также и выясненіе ихъ значенія—дѣло комментарія. Теперь же мы привели нѣкоторые примѣры,—лишь забѣгая впередъ и вовсе не имѣя въ виду ихъ обсуждать. [1]) Какъ-бы то ни было, въ цѣломъ текстъ книги мы можемъ признать почти неповрежденнымъ. [2])

3) Положеніе въ канонѣ. Книга пророка Малахіи занимаетъ послѣднее мѣсто въ сборникѣ малыхъ пророковъ. Это положеніе ея, несомнѣнно, обусловлено временемъ ея происхожденія: пророкъ Малахія—позднѣйшій изъ всѣхъ пророковъ, оставившихъ намъ свои писанія [3]). По занимаемому имъ мѣсту въ תריסר іудеи называютъ нашего пророка חותם הנביאים (=„печать пророковъ“) или אחרון שבהם (=„послѣдній изъ нихъ“) [4]). У іудеевъ сложилось воззрѣніе, что и вообще съ Малахіей прекратилось пророчество [5]). Существованіе подобнаго воззрѣнія (не связаннаго, впрочемъ, еще съ именемъ Малахіи) подтверж-

---

[1]) Обсужденіе это см. частію въ комментаріи соотвѣтственныхъ мѣстъ, частію въ приложеніяхъ.

[2]) Несомнѣнно преувеличиваетъ это достоинство масоретскаго текста Рейнке, когда уклоненія отъ него переводовъ старается объяснить преимущественно изъ своеобразнаго чтенія, пониманія и грам. разбора переводчиками именно такого текста, какой сохранился до насъ въ масоретской редакціи, а варіанты еврейскіе, собранные у Кенникотта и де-Росси ставитъ гораздо ниже textus receptus (Vgl. *Reinke*, 54—55).

[3]) Относительно порядка, въ какомъ слѣдуютъ другъ за другомъ малые пророки, обыкновенно принимается, что въ общемъ это—порядокъ *хронологическій*, потому что пророки ассирійскаго періода (отъ Осіи до Наума) помѣщены раньше другихъ, пророки халдейской эпохи (Аввакумъ и Софонія) слѣдуютъ за ними и, наконецъ, три послѣплѣнныхъ пророка (Аггей, Захарія и Малахія) стоятъ въ концѣ книги. Но кромѣ хронологическаго принципа здѣсь, надо думать, имѣли значеніе и другія основанія,—напр., *объемъ* книги. По крайней мѣрѣ, хронологически, напр., Осія долженъ-бы слѣдовать за Амосомъ, а не предшествовать ему. У LXX порядокъ первыхъ шести пророковъ—иной, нежели въ евр. Библіи (именно: Осія, Амосъ, Михей, Іоиль, Авдій, Іона); здѣсь, повидимому, порядокъ опредѣляется объемомъ.—*Nowack*, 1.—*Keil*, 1—2 и др.

[4]) *Reinke*, 32

[5]) Подробное изслѣдованіе этого предмета и обстоятельныя выписки изъ относящейся сюда литературы см въ VI—XIV главахъ VI книги „Observationum sacrorum“ *Vitringae*, pp. 294—400.—См. также у *Корсунскаго*, стр. 86.

дается довольно раннимъ свидѣтельствомъ 1 Мак. 9, 27, гдѣ читаемъ: „и была великая скорбь въ Израилѣ, какой не бывало съ того дня, какъ не видно стало у нихъ пророка *(ἀφ' ἧς ἡμέρας οὐκ ὤφθη προφήτης αὐτοῖς)*". Повидимому, въ связи съ этимъ стояла вѣра въ пришествіе какого-то особенно великаго пророка (ср. 1 Мак. 4, 46: *μέχρι τοῦ παραγενηθῆναι προφήτην;* 14, 41: *ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν)* [1]). Не входя здѣсь въ обсужденіе этого воззрѣнія [2]), замѣтимъ только, что оно появилось, во всякомъ случаѣ, не вскорѣ послѣ Малахіи: по крайней мѣрѣ, при Нееміи и народъ, и самъ онъ не были убѣждены въ невозможности появленія новыхъ пророковъ; да въ это время и существовали даже пророки, хотя и не истинные (ср. Неем. 6, 7. 12. 14). Съ названіемъ חותם הנ' надо, мы полагаемъ, связывать ближе всего тотъ смыслъ, что Малахія былъ послѣднимъ пророкомъ, писанія котораго вошли въ канонъ. Но, съ другой стороны, не лишено значенія и то соображеніе Корниля, что собраніе пророческихъ писаній въ одинъ сборникъ (נביאים) могло имѣть поводомъ лишь убѣжденіе, что пророчество прекратилось, принадлежитъ всецѣло прошедшему, такъ что остается только собрать сохранившіеся литературные памятники его [3]). Принимая это во вниманіе, мы должны время канонизированія 12 пророковъ (а слѣдовательно, и Малахіи) полагать *не ранѣе* конца Нееміиной дѣятельности [4]).

Что касается болѣе точнаго опредѣленія того, сколь рано книга Малахіи стала считаться боговдохновенной пророческой книгой, т. е. вошла въ составъ канона, то на этотъ счетъ нельзя сказать ничего опредѣленнаго. Несомнѣнно только, что ко времени Іисуса сына Сирахова, т. е. *къ 3 или 2 в. до Р. Хр.*, уже существовалъ сборникъ двѣнадцати пророковъ (Ср. Сир. 49, 12 [10]—*καὶ τῶν ιβ' προφητῶν κτλ)* [5]). Въ частности, можно думать, что Сирахъ, пожалуй, читалъ именно и книгу пророка Малахіи. Въ 48, 10 онъ говоритъ, обращаясь къ Иліи пророку: „ты предназначенъ былъ на обличенія въ свои времена, чтобы утишить гнѣвъ,—прежде нежели обратится онъ въ ярость,—обратить сердце отца къ сыну и возстановить колѣна Іакова *(..... κοπάσαι ὀργὴν πρὸ θυμοῦ καὶ ἐπιστρέψαι καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱόν...)*". Это мѣсто можетъ считаться цитатой Мал. 3, 24, хотя и не видно, чтобы авторъ относилъ это *ἐπιστρ. καρδ.* къ будущему времени (какъ у Малахіи), а не къ прошедшему. Если, затѣмъ, справедливо, что дѣленіе всѣхъ священныхъ книгъ В. З. на три группы (законъ, пророки и писанія) имѣетъ историческое основаніе и со-

---

[1]) По мнѣнію Витринги, самъ Малахія смотрѣлъ на себя, какъ на послѣдняго пророка, полагая, что послѣ него остается притти только Предтечѣ Господню, Иліи пророку, и затѣмъ—Самому Господу *(ibid*, cap. XIV, pp. 293 sq).

[2]) Этого предмета намъ придется касаться въ толкованіи на Мал 3, 23

[3]) *Cornill*, 205.

[4]) Мѣсто 2 Мак 2, 13 (о библіотекѣ Нееміи) этого вывода не опровергаетъ, потому что самое письмо, содержащее это сообщеніе, признается неподлиннымъ и недостовѣрнымъ *(Driver*, XV).

[5]) См. выше, ч. I, стр. 39, пр. 5 и стр. 10, пр. 5. Что въ этомъ мѣстѣ говорится именно о 12 малыхъ пророкахъ, видно изъ того, что выше рѣчь шла объ Исаіи (48, 22—25), Іереміи (49, 8—9) и Іезекіилѣ (49, 10—11).

отвѣтствуетъ тремъ стадіямъ въ процессѣ образованія канона, [1]) т. е., если канонизированіе пророческаго сборника завершилось ранѣе, чѣмъ писаній, то можно будетъ допустить, что сборникъ 12 пророковъ существовалъ даже значительно ранѣе Сираха, потому что послѣдній въ прологѣ къ своей книгѣ уже различаетъ „законъ", „пророковъ" и „другія" или „остальныя" книги (*διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατ' αὐτοὺς ἠκολουθηκότων... εἰς τε τὴν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων ἀνάγνωσιν... ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων*) [2]). Другія, позднѣйшія свидѣтельства о составѣ ветхозавѣтнаго канона (у Іосифа Флавія, въ Талмудѣ, у Евсевія, Іеронима и др.) [3]) собственно для сужденія о канонизированіи 12 малыхъ пророковъ ничего существеннаго не даютъ, а относительно Малахіи—и подавно.

О каноническомъ авторитетѣ книги пророка Малахіи свидѣтельствуютъ цитаты изъ нея, дѣлавшіяся Спасителемъ, евангелистами и апостолами [4]).

4) Языкъ и переводы. Для полной характеристики книги пророка Малахіи имѣютъ значеніе также и *филологическія* ея особенности—въ словоупотребленіи, словосочетаніяхъ, синтаксическихъ оборотахъ. Но указаніе этихъ особенностей тѣснѣйшимъ образомъ связано съ выборомъ чтенія. Хотя масоретскій текстъ, какъ мы говорили, въ общемъ и представляетъ весьма мало поврежденный первоначальный текстъ, тѣмъ не менѣе, доколѣ не рѣшенъ вопросъ о правильномъ чтеніи того или иного мѣста или даже слова, пользоваться этимъ текстомъ для филологической характеристики нельзя. Самая же провѣрка и реставрація текста дѣлается въ большинствѣ случаевъ посредствомъ сличенія его съ древними *переводами*, которые являются свидѣтелями современнаго имъ состоянія еврейскаго текста; и тѣ случаи, когда мы можемъ съ увѣренностью сказать, что переводчикъ имѣлъ предъ своими глазами иной текстъ, нежѣли теперешній масоретскій,—чрезвычайно важны, потому что почти всѣ переводы на много столѣтій древнѣе самаго древняго изъ еврейскихъ рукописныхъ кодексовъ. Такимъ образомъ, первоначальный подлинный текстъ является, строго говоря, *искомымъ*, опредѣляемымъ, съ одной стороны, по теперешнему масоретскому тексту (и по еврейскимъ варіантамъ къ нему), съ другой,—по древнимъ переводамъ. Послѣдніе, въ свою очередь, нуждаются въ провѣркѣ ихъ собственнаго текста и въ оцѣнкѣ ихъ характерныхъ особенностей;—иначе ими нельзя будетъ воспользоваться для сужденія о первоначальномъ еврейскомъ текстѣ. Все это—такія задачи, которыя могутъ быть разрѣшены только въ связи съ *комментаріемъ* и нерѣдко на основаніи его. Въ виду этого, мы здѣсь и ограничиваемся лишь указаніемъ на нихъ, а разрѣшеніе ихъ даемъ во II-ой части своего изслѣдованія; самую-же характеристику языка и переводовъ—въ приложеніяхъ.

---

[1]) *Driver*, XIII.

[2]) *Swete*, II, 644.

[3]) См. о нихъ *Driver*, XVIII—XXI.—*Cornill*, 283.—*König*, 444 ff.

[4]) Подробнѣе объ этомъ см. въ приложеніяхъ.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ,

КОММЕНТАРІЙ.

Надписаніе.

Гл. 1, ст. 1.

מַשָּׂא דְבַר יְהוָה אֶל יִשְׂרָאֵל בְּיַד מַלְאָכִי׃

Λῆμμα λόγου Κυρίου ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ θέσθε δὴ ἐπὶ τὰς καρδίας ὑμῶν.

Бремя слова Іеговы къ Израилю чрезъ Малахію.

§ 1. מַשָּׂא. При изъясненіи надписанія книги пророка Малахіи, послѣ вопроса о значеніи имени מַלְאָכִי, о чемъ у насъ была рѣчь въ исагогической части, самымъ главнымъ является вопросъ о точномъ значеніи евр. слова מַשָּׂא, которое какъ древними такъ и новыми переводчиками и толкователями передается различно. Изъ древнихъ LXX перевели его чрезъ *λῆμμα*—„полученіе“, „принятіе“ (отъ кор. *λαβ*, гл. *λαμβάνω)* [1]; таргумъ переводитъ чрезъ מַטַל—„бремя“; сирскій переводъ усвояетъ ему значеніе *„видѣнія“;* бл. Іеронимъ передаетъ его чрезъ *„onus“*—„бремя“, „тяжесть“, „грузъ“. Въ новое время Лютеръ перевелъ „Last“—„ноша“, „бремя“ „тяжесть“; въ русскомъ синодскомъ переводѣ стоитъ *„пророческое* слово“. Что касается толкователей, то изъ древнихъ съ особенною настойчивостью утверждаетъ, что מַשָּׂא значитъ „бремя“, „тяжесть“, бл. Іеронимъ, а изъ новыхъ—Генгстенбергъ, Штраусъ, Рейнке, Кейль, Пьюзей и др. [2]). Съ другой стороны, собственно уже въ новѣйшее время сдѣлалось довольно обычнымъ усвоять слову מַשָּׂא значеніе „изреченія“, „пророчества“; такое пониманіе высказывалось, впрочемъ, не въ очень

---

[1]) Въ классическомъ греч. яз. *λῆμμα* значитъ „взятка“, „прибыль“, „доходъ“, „корысть“, „личная выгода“, „польза“, ос. деньги, получаемыя изъ государственной казны. Лат. „Lucrum“.

[2]) *Hieronymi* Comment. in Abacuc prophetam Prologus *(Migne,* Curs. patrol ser. l tom XXV', col. 1275). Com. in. Jes. 13, 1 (ibid. tom. XXIV', col. 155).—*Hengstenberg,* Christol zu Sach. 9, 1 (Цитатъ у *Keil'*я, S. 381).—*Strauss* zu Nah 1, 1 (Цитатъ у *Keil'*я a. a. O).—*Reinke,* SS. 153—163.—*Keil,* SS. 380—381 (zu Nah. 1, 1) —*Pusey,* p. 373 (толк. на Наум. 1, 1).

позднее время—Гитцигомъ, Деличемъ, Кёлеромъ, пр. Палладіемъ и др.; изъ новѣйшихъ-же писателей его принимаютъ: Штаде, Велльгаузенъ, Орелли, Гезеніусъ, Фюрстъ, Кёнигъ, Новакъ, близко къ нему стоитъ Грецовъ („передача“) и мн. др. [1]).

Чтобы рѣшить, какое значеніе должны мы придать этому спорному слову מַשָּׂא, разсмотримъ случаи его употребленія въ Библіи. Случаи эти—слѣдующіе: Ч. 4, 15; 4, 47; 11, 11; 4 Ц. 5, 17; 8, 9; 2 П. 17, 11; 20, 25; 35, 3; Пр. 31, 1; Неем. 5, 7; 13, 15. 19; Ис. 13, 1; 15, 1; 17, 1: 19, 1; 21, 1. 11. 13; 22, 1; 23, 1; 30, 6; 46, 1; 46, 2; Іер. 17, 21—27; 23, 33—38; Іез. 24, 25; Наум. 1, 1; Зах. 9, 1; 12, 1; Мал. 1, 1 (מַשָּׂא); Іер. 23, 36 (וּמַשָּׂא); 4 Ц. 9, 25; 1 П. 15, 27; 2 П. 24, 27; Неем. 5, 10; Пр. 30, 1; Ис. 14, 28; 22, 25; Іер. 23, 36; Іез. 12, 10; Авв. 1, 1 (הַמַּשָּׂא); Ч. 11, 17; 1 П. 15, 22 (בְּמַשָּׂא и בַּמַּשָּׂא); Пс. 37, 5 (כְּמַשָּׂא); 2 Ц. 15, 33; 19, 36; Іов. 7, 20 (לְמַשָּׂא); Ч. 4, 24 (וּלְמַשָּׂא); Ос. 8, 10 (מְמַּשָּׂא); Вт. 1, 12 (וּמַשַּׂאֲכֶם); Ч. 4, 19. 49 (מַשָּׂא) 4, 27. 31. 32 (מַשַּׂאָם); Пл. 2, 14 (מַשְׂאוֹת). Всматриваясь въ эти случаи, мы находимъ, что слово это въ своей простѣйшей формѣ—מַשָּׂא—кромѣ пророческихъ книгъ почти всюду употребляется въ значеніи „ноша“, „бремя“ [2]); только въ Неем. 5, 7, во 2 П. 17, 11 и Пр. 31, 1 оно употреблено въ другихъ значеніяхъ: въ первомъ случаѣ оно значитъ „лихва“, [3]) во второмъ „дань“ [4]) (оба эти значенія, конечно, весьма близко подходятъ къ выше приведенному общему значенію) и въ третьемъ, если только не является собственнымъ именемъ, имѣетъ значеніе, подобное разсматриваемому въ настоящемъ случаѣ Мал. 1, 1 [5]). Что касается пророческихъ книгъ, то и тамъ въ 7 изъ приведенныхъ случаевъ

---

[1]) *Hitzig*, Пер. Наум. 1, 1: Зах. 9, 1; 12, 1 Vgl. zu Іег. 23 (послѣдн. цит. у *Gesenius'a*, Wb u. d. W. מַשָּׂא).—*Delitzsch* (цитатъ у Гезеніуса a. a. O.).—*Köhler*, SS. 28—29—*Палладій*, стр. 1—*Stade*, Wb u d. W. מַשָּׂא.—*Wellhausen*, SS. 45. 48—переводъ Зах. 9, 1 и 12, 1.—*Orelli* S 212.—*Gesenius*, Wb u. d. W. מַשָּׂא—*Fürst*, Concord. v מַשָּׂא s. r. נָשָׂא—*König*, S 378—*Nowack*, 294—*Грецовъ*, стр. 44—45. Впрочемъ, воззрѣнія г. Грецова на этотъ предметъ довольно сбивчивы. Переводя „*передача* слова Іеговы“, онъ, очевидно, пріурочиваетъ происхожденіе מַשָּׂא къ глаголу נָשָׂא въ значеніи „произносить“ (ср. стр. 44). А затѣмъ самъ-же говоритъ, что „отдаетъ предпочтеніе переводу LXX, Сирскому (?) и другимъ подобнымъ“ (стр. 45). Что общаго между „*λῆμμα* (полученіе)“ и „передачей“ г. Грецова? Переводъ г. Грецова неудаченъ еще и потому, что изъ приведенныхъ имъ примѣровъ (стр. 44) מַשָּׂא ни въ одномъ не значитъ „передача“.

[2]) Для примѣра считаемъ не лишнимъ привести текстъ нѣкоторыхъ изъ этихъ мѣстъ. „Тогда сыны Кааѳовы подойдутъ, чтобы нести; но не должны они касаться святилища, чтобы не умереть. Вотъ что отъ скиніи собранія должны носить сыны Кааѳовы (אֵלֶּה מַשָּׂא בְנֵי-קְהָת.)“ (Ч. 4, 15). „Пусть рабу твоему дадутъ земли столько, сколько снесутъ два лошака (יִתֶּן-נָא לְעַבְדְּךָ מַשָּׂא צֶמֶד-פְּרָדִים אַדְמָה)“ (4 Ц. 5, 17). „Возятъ снопы и навьючиваютъ ими ословъ, а также виномъ, виноградомъ и смоквами и всякимъ грузомъ (וְכָל-מַשָּׂא)“... (Неем. 13, 15).

[3]) „Вы лихву берете съ братьевъ своихъ“.

[4]) „Отъ Филистимлянъ приносили Іосафату дары и серебро въ дань“.

[5]) Гитцигъ, Мюлау, Деличъ, Гезеніусъ и Штаде считаютъ въ данномъ случаѣ מַשָּׂא за собственное имя одного арабскаго царства (*Gesenius*, a. a. O.—*Stade*, a. a. O).

(Ис. 30, 6; 46, 1—2; Іер. 17, 21—27) оно тоже значитъ „вьюкъ“, „бремя“, „грузъ“ [1]) и въ одномъ (Іез. 24, 25) имѣетъ довольно неясный смыслъ, значитъ или „попеченіе“, или „отрада“ (LXX *ἔπαρσιν);*—въ остальныхъ-же всѣхъ мѣстахъ,—кромѣ Іер. 23, 33—38, имѣющаго въ нашемъ вопросѣ особое значеніе,—у Исаіи, Наума и Захаріи слово это употреблено въ одномъ и томъ-же значеніи, которое мы въ настоящемъ случаѣ и отыскиваемъ для Мал. 1, 1. Употребленіе מַשָּׂא съ союзомъ ו (וּמַשָּׂא) встрѣчается въ Іер. 23, 36, о чемъ, какъ мы сейчасъ сказали, будетъ у насъ рѣчь особо. Изъ случаевъ употребленія его съ членомъ (הַמַּשָּׂא) одинъ принадлежитъ къ тому-же мѣсту Іер. 23, 36, въ одномъ оно имѣетъ обычное значеніе „ноши“, „тяжести“ (Ис. 22, 25), въ одномъ значитъ „долгъ“ (Неем. 5, 10), въ одномъ (1 П. 15, 27) имѣетъ довольно необычное значеніе чего-то въ родѣ „пѣнія“ или „музыкальнаго устроенія“ [2]) и въ шести (4 Ц. 9, 25; 2 П. 24, 27; Пр. 30, 1 [3]); Ис. 14, 28; Іез. 12, 10 и Авв. 1, 1) имѣетъ значеніе однородное или близкое къ нашему случаю Мал. 1, 1. Изъ трехъ случаевъ употребленія съ предлогомъ ב (בְּמַשָּׂא и בַּמַּשָּׂא) въ одномъ (Ч. 11, 17) оно, повидимому, значитъ „бремя“ [4]), а въ двухъ (1 П. 15, 22) имѣетъ значеніе близкое къ только что указанному случаю 1 П. 15, 27 („пѣніе“ или „музыкальное устроеніе“) [5]). Въ формѣ כְּמַשָּׂא (Пс. 37 [8], 5) оно несомнѣнно значитъ „бремя“ [6]). Выраженіе לְמַשָּׂא всюду переводится „въ тягость“ (у LXX „*βάστιγμα*“ и „*φορτίον*“); ולְמַשָּׂא въ Ч. 4, 24 переводится: „при ношеніи“ скиніи. Такое-же значеніе „ноши“ имѣютъ и выраженія מַשָּׂאוֹ (Ч. 4, 19. 49) и מַשָּׂאָם (Ч. 4, 27. 31. 32). Значеніе „бремени“ сохраняется и въ מִמַּשָּׂא (Ос. 8, 10) и וּמִשָּׂאֲכֶם (Вт. 1, 12). Наконецъ, множественное число מַשָּׂאוֹת (Пл. 2, 14) по своему значенію примыкаетъ къ употребленію нашего слова у пророковъ. Итакъ, не считая случаевъ примѣненія къ пророчеству, מ большею частью употребляется въ значеніи „бремени“. Эта аналогія имѣетъ значеніе и при объясненіи случаевъ его примѣненія къ пророчеству, но только—въ связи съ другими данными въ пользу такого перевода.

---

[1]) Напр., Ис. 30, 6: „вотъ вьюки на животныхъ пустыни“ (или—„южной страны“). Впрочемъ, LXX переводятъ это мѣсто: „*ἡ ὅρασις τῶν τετραπόδων τῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ*“. 46, 1: „ваша ноша сдѣлалась бременемъ для утомленнаго животнаго“.

[2]) „Давидъ,—читаемъ мы въ этомъ мѣстѣ,—былъ одѣтъ въ виссонную одежду, а также и всѣ левиты, несшіе ковчегъ, и пѣвцы, и Хенанія הַשַּׂר הַמַּשָּׂא הַמְשֹׁרְרִים“ Послѣднее выраженіе LXX перевели: „*Ἰεχονίας ὁ ἄρχων τῶν ᾠδῶν τῶν ᾀδόντων*“. Передача הַשַּׂר чрезъ „*ἄρχων*“ и הַמְשֹׁרְרִים „*ᾀδόντων*“—совершенно правильна Но имѣетъ-ли здѣсь מַשָּׂא значеніе *ᾠδαί*, съ увѣренностью сказать нельзя.

[3]) Въ этомъ мѣстѣ, подобно Пр. 31, 1 тѣ-же ученые считаютъ מַשָּׂא за собств. имя

[4]) „Я сойду и буду говорить тамъ съ тобою, и возьму отъ Духа, который на тебѣ, и возложу на нихъ, чтобы они несли съ тобою бремя народа (וְנָשְׂאוּ אִתְּךָ בְּמַשָּׂא הָעָם), а не одинъ ты носилъ.“

[5]) Этотъ стихъ читается такъ: וּבְנָיָהוּ שַׂר-הַחֲלוּיִם בְּמַשָּׂא יָסַר בַּמַּשָּׂא כִּי מֻבְדָּל הוּא. LXX перевели его: „*Καὶ Κωνενιὰ ἄρχων τῶν λευειτῶν ἄρχων τῶν ᾠδῶν, ὅτι συνετὸς ἦν*“.

[6]) „Беззаконія мои превысили голову мою, какъ тяжелое бремя (כְּמַשָּׂא כָּבֵד) отяготѣли на мнѣ“.

Переходя теперь къ уясненію того значенія, какое имѣетъ מַשָּׂא въ примѣненіи къ пророчеству, мы должны прежде всего указать, какъ передаютъ это слово древніе переводы. Наибольшимъ постоянствомъ въ этомъ случаѣ отличается бл. Іеронимъ, который, согласно приведенному своему взгляду на это слово, всюду переводитъ его чрезъ „*onus*“. Затѣмъ таргумъ всюду,— кромѣ Іер. 23, 33—38, гдѣ онъ переводитъ чрезъ נְבוּאָתָא и נְבוּאָה („пророчество“),—употребляетъ, какъ и въ нашемъ случаѣ Мал. 1, 1, מַטַּל и иногда מַטּוּל—„бремя“. Сирскій переводъ колеблется, усвояя מַשָּׂא то значеніе „бремени“ (въ большинствѣ случаевъ), то „рѣчи“ (Іер. 23, 33—38), то „удара“ или „раны“ (Наум. 1, 1), то „видѣнія“ (Зах. 12, 1; Авв. 1, 1). Что касается LXX, то они отчасти переводятъ „*ὅρασις*“—„видѣніе“ (Иса. 13, 1; 19, 1; 30, 6), отчасти „*ὅραμα*“—„видѣніе“ (Ис. 21, 1; 21, 11), „*ῥῆμα*“—„слово“ (Ис. 15, 1; 14, 28; 17, 1; 22, 1; 23, 1), иногда „*βάσταγμα*“—„бремя“, „тяжесть“ (Іер. 17, 21. 22. 24), однажды „*φορτίον*“—„бремя“ (Ис. 46, 1), нерѣдко „*λῆμμα*“—„принятіе“, „полученіе“ [1]) (Іер. 23, 33—38; Наум. 1, 1; Авв. 1, 1; Зах. 9, 1; 12, 1; Мал. 1, 1). Отсюда ясно, что Палестинская традиція (таргумъ и Іеронимъ) стоитъ за „бремя“, разумѣя подъ нимъ пророческое прещеніе, возвѣщеніе несчастія. Александрійская-же традиція (LXX) за болѣе общее по своему значенію „видѣніе“, „слово“, „полученіе слова“. А Сирскій переводъ занимаетъ между ними какъ-бы среднее положеніе, что, конечно, легко объясняется его исторіей: сдѣланный съ еврейскаго языка, онъ однако еще самыми первыми переводчиками былъ выполненъ не безъ вліянія— отчасти іудейскихъ таргумовъ, а главнымъ образомъ LXX; впослѣдствіи-же онъ не разъ систематически переработывался въ духѣ LXX [2]). Это наблюденіе, несомнѣнно, имѣетъ свое значеніе; но было-бы большимъ преувеличеніемъ этого значенія, если-бы мы стали на этомъ основывать выводъ въ пользу предпочтительности того или иного перевода, какъ дѣлаетъ Рейнке. Онъ, защищая тотъ взглядъ, что מַשָּׂא слѣдуетъ переводить „бремя (Last)“, говоритъ: „Если-бы палестинскіе іудеи, которые обладали болѣе точнымъ знаніемъ еврейскаго языка, чѣмъ египетскіе, и старались сохранить его традиціонное пониманіе, не считали „бремя“ завѣщаннымъ по преданію значеніемъ для указанія на грозныя, возвѣщающія несчастія и наказаніе, пророчества, то Іеронимъ не принялъ-бы его для всѣхъ мѣстъ, а Іонаѳанъ для большинства“ [3]). Намъ кажется, что палестинское преданіе, вообще говоря, нѣтъ основаній предпочитать александрійскому. Для каждаго даннаго случая рѣшеніе должно получаться тщательнымъ изслѣдованіемъ всѣхъ pro и contra той или иной

---

[1]) Рейнке, разсматривая различные случаи перевода евр. מַשָּׂא, по поводу „*λῆμμα*“ у LXX замѣчаетъ, что оно обозначаетъ „полученное отъ Бога откровеніе“ и въ этомъ случаѣ по значенію своему совпадаетъ съ еврейскимъ לֶקַח—„ученіе“, отъ гл. לָקַח—„брать“, „получать“ (*Reinke*, S. 154).

[2]) *Cornill*, S. 310 —*Vatke*, S. 156.—Относительно степени этихъ вліяній замѣчаютъ, что переводъ Пятокнижія болѣе тѣсно примыкаетъ къ еврейскому тексту, а Исаіи и малыхъ пророковъ—къ LXX (*Riehm*, 525—526).

[3]) *Reinke*, S. 155.

традиціи. Въ нашемъ случаѣ въ пользу палестинской традиціи говоритъ лишь ея бо́льшая послѣдовательность (а не то, что она—палестинская); но это еще не составляетъ рѣшающаго момента.

Гораздо важнѣе для рѣшенія вопроса о значеніи מַשָּׂא въ примѣненіи къ пророчеству разсмотрѣть употребленіе этого слова въ самыхъ писаніяхъ пророческихъ. Здѣсь мы прежде всего должны обратить вниманіе на общій характеръ тѣхъ пророчествъ, какія озаглавливаются этимъ словомъ. Больше всего ихъ у Исаіи. Въ Ис. 13, 1 читаемъ: מַשָּׂא בָּבֶל אֲשֶׁר חָזָה יְשַׁעְיָהוּ. Съ грамматической стороны здѣсь слѣдуетъ отмѣтить, что מ׳ стоитъ въ st. constr. съ בָּבֶל, которое, такимъ образомъ, является или опредѣленіемъ для מ׳, или есть въ отношеніи къ нему genetivus objectivus. Со стороны содержанія пророчество всей 13 г. есть предвѣщаніе Вавилону всевозможныхъ бѣдствій и полной гибели. Въ 15, 1 стоитъ кратко: מַשָּׂא מוֹאָב. Грамматическое отношеніе этихъ именъ и содержаніе всей главы — вполнѣ аналогичны предыдущему случаю. То-же надо сказать и о 17, 1 (מ׳ דַּמֶּשֶׂק), 19, 1 (מ׳ מִצְרָיִם), [1]) 21, 1 (מ׳ מִדְבַּר-יָם), 21, 11 (מ׳ דוּמָה), 21, 13 (מ׳ בַּעְרָב), 22, 1 (מ׳ גֵּיא חִזָּיוֹן), и 23, 1 (מ׳ צֹר). Въ 14, 28 мы имѣемъ любопытный случай употребленія מַשָּׂא въ качествѣ техническаго термина для обозначенія пророческихъ откровеній извѣстнаго рода: בִּשְׁנַת-מוֹת הַמֶּלֶךְ אָחָז הָיָה הַמַּשָּׂא הַזֶּה,—„въ годъ смерти царя Ахаза было слѣдующее מַשָּׂא“. Содержаніе-же его, подобно предыдущимъ, состоитъ изъ грозныхъ предсказаній на землю филистимскую (ст. 29—32). Какъ видимъ, у Исаіи מַשָּׂא встрѣчается, какъ особый видъ пророчества, предрекающій бѣдствія—и, при томъ, чужеземнымъ народамъ и странамъ. Поэтому мы должны признать совершенно справедливымъ,—по крайней мѣрѣ, въ отношеніи къ Исаіи,—слѣдующее замѣчаніе бл. Іеронима, высказанное по поводу 13, 1 этого пророка: „Verbum hebraicum *massa* (въ подл. *messa*) vel *onus*, vel *pondus* intelligi potest. Et ubicunque praepositum fuerit, minarum plena sunt, quae dicuntur“. [2]) Съ заявленіемъ-же его: „unde miror LXX translatores in re tristi voluisse ponere *visionem*“, [3])—мы еще подождемъ соглашаться.

Если теперь мы перейдемъ къ позднѣйшимъ пророкамъ,—времени, непосредственно предшествовавшаго плѣну, и самаго перваго времени плѣна,—Науму, Аввакуму и Іереміи, то найдемъ, что изъ нихъ у первыхъ двухъ מַשָּׂא употребляется въ значеніи аналогическомъ тому, въ какомъ употребляетъ пр. Исаія (ср. Наум. 1, 1; Авв. 1, 1). У Наума стоитъ: מַשָּׂא נִינְוֵה סֵפֶר חֲזוֹן נַחוּם—„бремя на Ниневію; книга видѣній Наума“. У Аввакума-же стоитъ просто безъ означенія объекта: הַמַּשָּׂא אֲשֶׁר חָזָה חֲבַקּוּק הַנָּבִיא. Но изъ содержанія 1-ой главы этого пророчества открывается, что это—жалобы къ Іеговѣ

---

[1]) Въ послѣдней главѣ, впрочемъ, начиная съ ст. 18, грозное возвѣщеніе Египту всевозможныхъ бѣдствій смѣняется предсказаніемъ, что „Египтяне познаютъ Господа въ тотъ день и принесутъ жертву“ (ст. 21) и заканчивается даже благословеніемъ Египта (ст. 25).

[2]) *Hieronymus*, t VI (*Migne*, XXIV), col. 155.

[3]) *ibid.*

на тяжесть халдейскаго погрома. [1]) У LXX въ обоихъ случаяхъ—„λῆμμα“.

Что касается Іереміи, то у него самого мы уже не найдемъ употребленія מַשָּׂא въ смыслѣ техническаго термина, какъ у Исаіи, Наума и Аввакума. Хорошо зная такое употребленіе, онъ однако высказываетъ противъ него рѣшительный протестъ. Это—въ упомянутомъ нами уже не разъ мѣстѣ 23, 33—38. Вся эта глава содержитъ „горе пастырямъ, которые губятъ и разгоняютъ овецъ паствы“ Господней (ст. 1), и направлена главнымъ образомъ противъ іерусалимскихъ пророковъ, отъ которыхъ „распространяется нечестіе по всей землѣ“ (ст. 14—15). Переходъ къ разсматриваемому нами мѣсту образуютъ ст. 29—32: „*Развѣ слово Мое не то-же, что огонь? говоритъ Господь: не то-же-ли, что молотъ, разбивающій камень* (ст. 29)? Посему вотъ, Я на пророковъ, говоритъ Господь, которые *крадутъ слова мои другъ у друга* (30). Вотъ, Я на пророковъ, говоритъ Господь, которые ведутъ свою собственную рѣчь, между тѣмъ говорятъ: Богъ сказалъ (31). Вотъ, Я на пророковъ, видящихъ ложные сны, говоритъ Господь; они разсказываютъ ихъ и вводятъ народъ Мой въ заблужденіе обманами и безразсудствомъ своимъ, тогда какъ Я не посылалъ ихъ и не давалъ имъ повелѣнія, а пользы никакой они не приносятъ народу сему говоритъ Господь“ (ст. 32). Вслѣдъ затѣмъ онъ продолжаетъ: וְכִי-יִשְׁאָלְךָ הָעָם הַזֶּה אוֹ-הַנָּבִיא אוֹ-כֹהֵן לֵאמֹר מַה-מַּשָּׂא יְהוָה וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם אֵת-מַה-מַּשָּׂא וְנַטַּשְׁתִּי אֶתְכֶם נְאֻם יְהוָה: וְהַנָּבִיא וְהַכֹּהֵן וְהָעָם אֲשֶׁר יֹאמַר מַשָּׂא יְהוָה וּפָקַדְתִּי עַל-הָאִישׁ הַהוּא וְעַל בֵּיתוֹ: כֹּה תֹאמְרוּ אִישׁ עַל-רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶל-אָחִיו מַה-עָנָה יְהוָה וּמַה-דִּבֶּר יְהוָה: וּמַשָּׂא יְהוָה לֹא תִזְכְּרוּ-עוֹד כִּי הַמַּשָּׂא יִהְיֶה לְאִישׁ דְּבָרוֹ וְהִפַּכְתֶּם אֶת-דִּבְרֵי אֱלֹהִים חַיִּים יְהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵינוּ: כֹּה תֹאמַר אֶל-הַנָּבִיא מַה-עָנָךְ יְהוָה וּמַה-דִּבֶּר יְהוָה: וְאִם-מַשָּׂא יֹאמְרוּ הַנָּבִיא כֹּה אָמַר יְהוָה יַעַן אֲמַרְכֶם אֶת-הַדָּבָר הַזֶּה מַשָּׂא יְהוָה וְאֶשְׁלַח אֲלֵיכֶם לֵאמֹר לֹא תֹאמְרוּ מַשָּׂא יְהוָה: לָכֵן הִנְנִי וְנָשִׂיתִי אֶתְכֶם נָשׂא (ст. 33—39a).

Въ приведенномъ отрывкѣ слова ст. 33-го אֵת-מַה-מַּשָּׂא удобнѣе читать אַתֶּם הַמַּשָּׂא, т. е., сохраняя число и порядокъ согласныхъ, принять другое сравнительно съ масоретскимъ раздѣленіе на отдѣльныя слова и другую вокализацію. Въ пользу этой поправки говоритъ, во первыхъ, переводъ LXX „Ὑμεῖς ἐστε τὸ λῆμμα“ и оказанное этому переводу предпочтеніе предъ масоретскимъ текстомъ у бл. Іеронима—„*vos* estis onus“; во-вторыхъ, при такомъ чтеніи будетъ избѣгнуто немного неловкое повтореніе въ отвѣтѣ цѣликомъ вопроса [2]). Переводимъ мы этотъ отрывокъ такимъ образомъ: „И если спроситъ тебя народъ этотъ или пророкъ или священникъ, говоря: „„какое

[1]) По времени своего происхожденія пророчество Наума относится къ промежутку отъ 670 до 606 года до Р. Хр. (*Cornill*, S. 188), а пророчество Аввакума произнесено въ промежуткѣ между первымъ нападеніемъ Халдеевъ и разрушеніемъ Іерусалима, т. е. между 599 и 588 годами до Р. Хр. (*Vatke*, SS. 696—697).

[2]) Эта неловкость, впрочемъ, не очень велика. Смыслъ сохраняется и въ принятомъ масоретскомъ чтеніи: „Если спроситъ тебя .. какое бремя Іеговы? — то скажи имъ, *что это за бремя:* Я покину васъ, говоритъ Іегова“. А можно допустить и то, что Богъ просто повелѣваетъ Іереміи повторять предлагаемый ему вопросъ.

бремя Іеговы““?—то ты скажи имъ: „„вы—это бремя, и Я брошу васъ, говоритъ Іегова““ (ст. 33). А если пророкъ, или священникъ или народъ будетъ говорить „„бремя Іеговы““, то Я накажу [1]) человѣка того и домъ его (ст. 34). Такъ (впередъ) говорите каждый ближнему своему и брату своему: „„что отвѣчалъ Іегова?““ или—„„что сказалъ Іегова““ (ст. 35)? А „„бремени Іеговы““ впередъ не упоминайте, потому что бременемъ будетъ каждому (такое) его слово. Вы извращаете слова Бога живого, Іеговы Саваоѳа, Бога нашего (ст. 36). Такъ говори пророку: „„что отвѣтилъ тебѣ Іегова““? и—„„что сказалъ Іегова““ (ст. 37)? А если будете говорить „„бремя Іеговы““, то такъ говоритъ Іегова: за то, что вы говорите слово это, — „„бремя Іеговы““, а Я посылалъ къ вамъ сказать: не говорите „„бремя Іеговы““ (ст. 38), — за это вотъ, Я забуду васъ совсѣмъ“ (ст. 39)... LXX, опуская вторую половину 37 стиха, переводятъ такъ-же все, кромѣ מַשָּׂא, которое они передаютъ, какъ сказано раньше, чрезъ „*λῆμμα*“. Но если въ пророчествахъ Исаіи, Наума и Аввакума необходимость переводить „бремя“ не вполнѣ еще очевидна, то здѣсь на этотъ счетъ уже не остается сомнѣнія. Это прежде всего ясно для ст. 33. Когда пророкъ на вопросъ евреевъ о бремени Іеговы отвѣчаетъ, что это бремя—они, и Іегова броситъ ихъ, то образъ, заключающійся въ такомъ отвѣтѣ, совершенно ясенъ: долго носилъ Я васъ (ср. Исх. 19, 4 и др. под.),—какъ-бы такъ говоритъ Богъ,—но надоѣли вы Мнѣ (ср Мал. 2, 17 הוגעתם), и Я, наконецъ, брошу [2]) это бремя. Правда, образъ выдерживается отчасти и у LXX (получаю васъ и бросаю=*λαμβάνω καὶ ῥάσσω*=„*ὑμεῖς ἐστε τὸ λῆμμα καὶ ῥάξω ὑμᾶς*“), но—болѣе въ словесной формѣ, а смыслъ его—довольно неясенъ. Еще болѣе очевидно это для ст. 36. Запрещая употреблять выраженіе „бремя Іеговы“, пророкъ прибавляетъ угрозу, что „бременемъ будетъ каждому такое его слово“. Смыслъ этой угрозы совершенно понятенъ при снесеніи съ ст. 34: „я накажу того человѣка и домъ его“. Но греческое „*λῆμμα*“ — „получка“ вносило-бы въ эту угрозу большую неясность.

Весь разсматриваемый отрывокъ, прежде всего, ясно показываетъ, что ко времени пророка Іереміи מַשָּׂא сдѣлалось очень употребительнымъ техническимъ терминомъ въ примѣненіи къ пророчеству. Далѣе, ясно, что евреи этого времени жаждали получать и слышать эти מַשָּׂא. [3]) А если мы припомнимъ,

---

[1]) Въ слав. очень выразительно: „посѣщу местію“.

[2]) Глаголъ נָשָׂא нерѣдко имѣетъ значеніе „бросать на землю“, „повергать“ (ср. Ч. 11, 31; Іез. 31, 12), хотя для характеристики отношеній между Богомъ и Израилемъ чаще употребляется въ болѣе отвлеченномъ значеніи—„отвергать“, „покидать“, особенно съ פָּנִי פָּעַל (ср. Суд. 6, 13; 3 Ц. 8, 57; Ис. 2, 6. *Іер. 23, 39;* 15, 6; Вт. 32, 15). Подобное-же значеніе имѣетъ и гл. „*ῥάσσω*“ LXX, употребленный въ настоящемъ случаѣ (*Schleusner*, s. v.).

[3]) По времени своего происхожденія это обличеніе лжепророковъ, повидимому, принадлежитъ къ царствованію Седекіи (596—586). Это видно изъ того, что въ предыдущей главѣ (22, 11) пророкъ уже упоминаетъ объ отведеніи плѣнникомъ въ Египетъ Іоахаза, прозваннаго Шаллумомъ (608 г. до Р. Хр.); затѣмъ предсказываетъ (ст. 18—23) смерть Іоакима (царств. 607—597 гг.); наконецъ, ст. 24 можно считать основаніемъ для предположенія, что это предсказаніе уже исполнилось, потому что

что по Исаіи, Науму и Аввакуму מ׳ есть предвѣщаніе бѣдствій чужеземнымъ народамъ, и сопоставимъ это съ ст. 9. 14—18. 25—27 и др. настоящей главы, гдѣ обличаются пророки, успокоивающіе Израиля („не будетъ вамъ бѣды"— ст. 17) и разсказывающіе ему свои видѣнія („мнѣ снилось", — ст. 25), вѣроятно, составленныя наподобіе видѣній или מַשָּׂאוֹת Исаіи, Наума и Аввакума, [1]) то нашъ взглядъ на отношеніе современниковъ Іереміи къ מ׳ י׳ сдѣлается весьма вѣроятнымъ. Іерусалимскіе пророки временъ Іереміи были для евреевъ, mutatis mutandis, тѣмъ-же, чѣмъ для Аоинянъ софисты Сократовскаго времени. Это и заставило Іеремію бороться съ употребленіемъ этого техническаго термина. Не такое было время, чтобы возвѣщать, въ утѣшеніе евреямъ, מַשָּׂאוֹת на чужеземные народы, а надо было имъ самимъ почаще возвѣщать печальное будущее и приглашать опомниться. Вотъ ему Богъ и говоритъ, что если будутъ евреи спрашивать,—не открылъ-ли чего-нибудь Іегова о врагахъ іудеи, „какое бремя Іеговы",—отвѣчать имъ, что не о врагахъ ихъ открылъ Іегова, а о нихъ самихъ („вы—это бремя"), имъ самимъ объявляетъ бѣдствія. [2]) Подтвержденіе своему предположенію, что протестъ

здѣсь содержится уже прещеніе на Іехонію (царств. 3 мѣсяца въ 597 г.). Правда, слова этого стиха כְּנִיָהוּ בֶן-יְהוֹיָקִים מֶלֶךְ יְהוּדָה,—„Іехонія, сынъ Іоакима, *царь* іудейскій",—переводятся нѣкоторыми: „I., с. I, *царя* I." (напр. Вульг „Iechonias, filius Ioakim regis Iuda") Но намъ кажется предпочтительнѣе пониманіе LXX: *„Ἰεχονίας υἱὸς Ἰωακεὶμ βασιλεὺς Ἰούδα"*. Съ какой стати пророкъ сталъ-бы обличать сына царскаго? Что касается Седекіи, то извѣстно, что онъ, будучи поставленъ Навуходоносоромъ вмѣсто Іехоніи, вздумалъ,—въ 9-й годъ своего царствованія,—отложиться отъ Вавилонскаго царя, надѣясь на поддержку Египта; но Навуходоносоръ тогда осадилъ Іерусалимъ и, взявъ его, разрушилъ до основанія. Къ этому-то отложенію отъ Вавилона, повидимому, и подстрекали евреевъ лжепророки, обличаемые Іереміей. (Цифры хронологическихъ датъ для наст. прим см. *Köhler*, Bibl Gesch. II, 2, SS. 471—472).

[1]) Мы не хотимъ сказать, что лжепророки прямо брали себѣ за образецъ этихъ пророковъ,—мы назвали ихъ, только какъ извѣстные *намъ* библейскіе образцы;— вѣроятно, утѣшеніе Израиля путемъ מַשָּׂאוֹת на чужеземные народы сдѣлалось типичной и шаблонной формой этихъ ложныхъ прорицаній. Поэтому-то Богъ и говоритъ объ іерусалимскихъ пророкахъ: *„крадутъ слова мои другъ у друга"* (ст. 30).

[2]) Давая такое толкованіе отрывку Іер. 23, 33 и сл., мы расходимся съ распространеннымъ воззрѣніемъ на него, утверждающимъ, что поводъ къ запрещенію употреблять выраженіе מַשָּׂא יְהוָה дали насмѣшки іерусалимлянъ надъ пророкомъ Іереміей и надъ его угрожающими предсказаніями. Дѣло представляется такимъ образомъ, что народъ, привыкнувъ слышать грозныя предсказанія и не вѣря въ ихъ исполненіе, сталъ насмѣшливо спрашивать у пророка: „Какое еще бремя отъ Іеговы"? Такъ, напр., толкуетъ бл. Іероним *(Migne*, s. l, t. 24, c. 828) и вслѣдъ за нимъ Рейнке (*Reinke*, SS. 161—163). На русскомъ языкѣ мы встрѣчали такое толкованіе у *Якимова* (Толк. на Іер. 23, 33, стр. 399), Грецова *(Грецовъ*, стр. 45) и Лопухина *(Лопухинъ*, стр. 659). Противъ такого толкованія мы можемъ указать, во 1-хъ, на то, что у пророка Іереміи ни одна его рѣчь не озаглавлена מַשָּׂא יְהוָה и, слѣдовательно, онъ не могъ дать повода къ такимъ насмѣшкамъ іерусалимлянъ;—во 2-хъ, предполагать насмѣшку въ вопросѣ מַה-מַּשָּׂא יְהוָה не даетъ поводовъ контекстъ: въ предыдущемъ (32) стихѣ и ранѣе обличаются пророки Іерусалимскіе, „разсказывающіе ложные сны и вводящіе народъ въ заблужденіе обманами и безразсудствомъ своимъ";—ясно, что спра-

Іереміи противъ מ' י былъ вызванъ фантастическими предсказаніями (מַשְׂאוֹת) іерусалимскихъ лжепророковъ, мы находимъ въ книгѣ Плача Іереміи 2, 14: „Пророки твои (т. е. Іерусалима) предвѣщали тебѣ ложь и безсмыслицу и не открывали нечестія твоего, чтобы отвратить плѣненіе твое; они изрекали тебѣ *пророчества лживыя* (מַשְׂאוֹת שָׁוְא) и приведшія тебя къ изгнанію". [1])

Мы даже можемъ предположить, что этотъ протестъ пророка Іереміи противъ употребленія термина מַשָּׂא далъ поводъ послѣплѣннымъ пророкамъ употреблять этотъ терминъ въ одномъ новомъ сочетаніи, неизвѣстномъ до плѣна, именно,—מַשָּׂא דְּבַר-יְהוָה (Зах. 9, 1; 12, 1; Мал. 1, 1). Богъ устами Іереміи говоритъ: „Пророкъ, который видѣлъ сонъ, пусть и разсказываетъ его за сонъ; а тотъ, *кому открыто Мое слово, пусть говоритъ слово Мое вѣрно*. Какое дѣло соломѣ до чистаго хлѣба? говоритъ Іегова (ст. 28). Развѣ слово Мое не то-же, что̀ огонь? говоритъ Іегова; *не то-же-ли, что молотъ, разбивающій камень?* (ст. 29). Посему вотъ, Я на пророковъ"...—и т. д. до нашего отрывка включительно. Это требованіе различать свои сны отъ откровеній Божіихъ, „говоритъ слово Божіе вѣрно", по всей вѣроятности, и побудило послѣплѣнныхъ пророковъ, Захарію и Малахію, называть свои откровенія не просто מַשָּׂא („бремя"), а מַשָּׂא דְּבַר-יְהוָה—„бременемъ *слова Іеговы*". Іеремія требовалъ, чтобы вмѣсто выраженія „бремя Іеговы" употребляли „Іегова сказалъ" (דִּבֶּר י'), потому что *слово Іеговы* (דְּבַר-יְהוָה) — *„то-же, что молотъ, разбивающій камень"*, т. е. бо́лѣе, чѣмъ простая тяжесть, или מַשָּׂא; поэтому къ מַשָּׂא и стали прибавлять דְּבַר-יְהוָה. Далѣе,—Іеремія на желаніе народа еврейскаго услышать отъ него „бремя" на иноземцевъ объявляетъ имъ: *„вы*—это бремя", т. е. вы прежде иноземцевъ и не менѣе ихъ заслуживаете грозныхъ предсказаній. Отсюда для послѣплѣнныхъ пророковъ возникаетъ возможность произносить „бремя слова Іеговы" не только объ иноземцахъ (Зах. 9, 1), но *и объ Израилѣ* (Зах. 12, 1; Мал. 1, 1).

Начало-же примѣненія מַשָּׂא и къ евреямъ, но еще безъ прибавки דְּבַר-יְהוָה, мы находимъ у пророка Іезекіиля: „Такъ говоритъ Господь Іегова: это *бремя* (הַמַּשָּׂא) князю Іерусалима и всему дому Израилеву, находящемуся въ немъ" (12, 10). Этотъ случай тоже ясно показываетъ, что מ' и въ примѣненіи къ пророчеству ближайшимъ образомъ значитъ „бремя". Вотъ какъ читается это мѣсто въ контекстѣ: „Предъ глазами ихъ *возьми ношу* (תִּשָּׂא отъ гл. נָשָׂא, откуда и—מַשָּׂא) на плечо, въ потьмахъ вынеси ее, покрой лицо твое, чтобы

шивать מַה-מ' י пріучили народъ лжепророки, а Іеремія протестуетъ противъ этой вредной привычки;—въ 3-хъ, такое толкованіе мало гармонируетъ съ значеніемъ מ', какъ предсказанія бѣдствій не столько евреямъ, сколько чужеземцамъ (хотя, впрочемъ, это значеніе, какъ увидимъ, въ самомъ В. З. вообще не выдерживается строго); въ особенности это нужно сказать о времени Іереміи, современники котораго,—Наумъ и Аввакумъ,—употребляли מ' именно въ такомъ значеніи.

[1]) Въ принадлежности „Плача" пророку Іереміи высказываются въ наукѣ сомнѣнія; но сами ученые, отрицающіе авторство Іереміи, сознаются, что это произведеніе по духу очень близко къ подлиннымъ рѣчамъ пророка (*Cornill*, SS. 246—247.—*Vatke*, SS. 596—597). Во всякомъ случаѣ, оно написано не долго спустя послѣ разрушенія Іерусалима, т. е. послѣ 586 г. (ibid.).

не видѣть земли; ибо Я назначилъ тебя предзнаменованіемъ (מוֹפֵת) для дома Израилева (ст. 6) И я поступилъ такъ, какъ мнѣ было приказано .... въ потьмахъ вынесъ ношу и *поднялъ* ее (נְשָׂאתִי) на плечо предъ глазами ихъ (ст. 7). И было по утру слово Іеговы ко мнѣ такое (ст 8): Сынъ человѣческій! не спрашивалъ-ли тебя домъ Израилевъ, домъ непокорный: что ты дѣлаешь (ст. 9)? Скажи имъ: Такъ говоритъ etc." (см. выше). Переводить здѣсь (въ 10 ст) „предвѣщаніе" (какъ въ русск. синодск. пер.) нельзя, потому что слово „предвѣщаніе", „знакъ",—מוֹפֵת,—употреблено немного выше, и если-бы пророкъ хотѣлъ здѣсь говорить о „предвѣщаніи", то онъ, конечно, опять употребилъ-бы מוֹפֵת, а не הַמַּשָּׂא. А что הַמַּשָּׂא въ ст. 10 имѣетъ прямое и преднамѣренно подчеркиваемое авторомъ отношеніе къ תִּשָּׂא въ ст. 6 и נְשָׂאתִי въ ст 8, это ясно изъ всего развитія образа.

Намъ остается теперь сказать только о двухъ случаяхъ примѣненія מ къ пророчеству въ историческихъ книгахъ. Въ 4 Ц. 9, 25 читаемъ: „И сказалъ онъ (Іуй) Бидекару, сановнику своему: возьми, брось его (убитаго царя Іорама) на участокъ поля Навуѳея Изреелитянина; потому что вспомни, какъ мы съ тобою ѣхали парами сзади Ахава, отца его, и какъ Іегова изрекъ на него это бремя (נָשָׂא עָלָיו אֶת-הַמַּשָּׂא הַזֶּה),—буквально „поднялъ на него это бремя"). Здѣсь מ опять сохраняетъ свое общее значеніе—возвѣщенія несчастія: затѣмъ, вся фраза содержитъ явную игру словами נָשָׂא и מַשָּׂא, изъ которыхъ первое значитъ „поднимать", „носить", но въ настоящемъ случаѣ употреблено въ значеніи „изрекать", [1]) а второе какъ вообще, такъ и здѣсь (только въ переносномъ значеніи) значитъ „бремя", „ноша". Необычно только для доплѣннаго времени примѣненіе этого термина къ пророчеству не объ иноземцѣ, а о единоплеменникѣ; но это можетъ объясняться или тѣмъ, что священный повѣствователь смотрѣлъ на Іорама, какъ на врага Божія, или-же въ этомъ просто можно видѣть примѣръ отступленія отъ обычнаго словоупотребленія. Послѣднее намъ кажется болѣе вѣроятнымъ. Второе мѣсто изъ историческихъ книгъ—2 П. 24, 27: „О сыновьяхъ его и о множествѣ пророчествъ противъ него (הַמַּשָּׂא עָלָיו) ..... написано въ сказаніи книги о царяхъ." Этотъ случай совершенно однороденъ съ только что разсмотрѣннымъ. Здѣсь употребленіе מ въ отношеніи къ соплеменнику объясняется послѣплѣннымъ происхожденіемъ книгъ Паралипоменонъ, [2]) когда словоупотребленіе нѣсколько измѣнилось.

Итакъ, изслѣдованіе случаевъ употребленія מַשָּׂא въ книгахъ Ветхаго Завѣта въ примѣненіи къ пророчеству показываетъ намъ, что—1) до Іереміи оно употреблялось, какъ техническій терминъ для обозначенія пророческихъ откровеній касательно иноземцевъ;—2) совершенно соотвѣтствуетъ такому его значенію переводъ его чрезъ „бремя", переводъ-же какимъ-либо другимъ словомъ (а особенно словомъ „*λῆμμα*", какъ въ разбираемомъ нами мѣстѣ Мал. 1, 1)—менѣе удобенъ;—3) послѣ протеста Іереміи противъ злоупотребленія

[1]) Объ этомъ значеніи глагола נָשָׂא мы скажемъ нѣсколько ниже.

[2]) *Vatke*, SS. 480—481 *Cornill*, S 271 и др.

этимъ терминомъ и вслѣдствіе его разъясненій касательно его отношенія къ „слову Іеговы", входитъ въ употребленіе у послѣплѣнныхъ писателей терминъ מַשָּׂא דְּבַר-יְהוָה, который прилагается уже одинаково и къ евреямъ и къ чужеземцамъ, при чемъ значеніе термина, конечно, сохраняется то же самое.

При этомъ выводѣ, утверждающемъ за מ' значеніе „бремени", получаютъ вѣсъ, — въ качествѣ вспомогательныхъ доводовъ,—и ранѣе отмѣченное нами согласіе такого перевода съ значеніемъ этого слова въ многочисленныхъ другихъ случаяхъ, не въ примѣненіи къ пророчеству, и палестинская традиція, нашедшая своихъ выразителей въ таргумистѣ и бл. Іеронимѣ (переводъ чрезъ „onus" и מַטָּל). [1])

Кромѣ изслѣдованія того употребленія, какое имѣетъ у священныхъ писателей слово מַשָּׂא, для опредѣленія его значенія важно знать и его происхожденіе. Этимологически происхожденіе это совершенно безспорно. Всѣ изслѣдователи библейскаго текста и знатоки еврейскаго языка пріурочиваютъ его къ корню נָשָׂא. Такое словопроизводство подтверждается и Библіей,—ср. Іез. 12, 6. 7. 10; 4 Ц. 9, 25. Глаголъ נָשָׂא имѣетъ три главныхъ значенія: 1) „поднимать" или „возвышать", 2) „брать" и 3) „носить". Каждое изъ этихъ значеній можетъ быть подтверждено довольно большимъ числомъ примѣровъ изъ Библіи. [2]) Не трудно видѣть, что принятое нами для מַשָּׂא основное значеніе—„бремя", „ноша" вполнѣ соотвѣтствуетъ всѣмъ тремъ значеніямъ корня נָשָׂא. Этой справкой мы и могли-бы закончить свое филологическое объясненіе слова מַשָּׂא, если-бы происхожденіе его не давало главнаго основанія сторонникамъ отрицаемаго нами, но принятаго въ новѣйшее время взгляда,—что въ примѣненіи къ пророчеству его надо переводить „изреченіе". Объ этомъ взглядѣ мы теперь и сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній. Сторонники его стараются привязать свои объясненія къ одному изъ видовъ указаннаго нами перваго значенія глагола נָשָׂא. [3])

Въ Библіи не рѣдко можно встрѣтить сочетаніе נָשָׂא קוֹל=„возвышать голосъ", „голосить". Такъ напр., въ Б. 27, 38 читаемъ: „и возвысилъ Исавъ голосъ свой (וַיִּשָּׂא קֹלוֹ) и заплакалъ"; въ Суд. 9, 7 объ Іоѳамѣ говорится: „и возвысивъ голосъ свой кричалъ (וַיִּשָּׂא קוֹלוֹ וַיִּקְרָא)"; въ Ис. 24, 14—о „ликующихъ въ величіи Іеговы" сказано: „они возвысятъ свой голосъ (הֵמָּה יִשְׂאוּ קוֹלָם)". Кромѣ этого, встрѣчается въ Библіи נָשָׂא и безъ קוֹל въ подобномъ-же значе-

---

[1]) Г Грецовъ утверждаетъ, что если-бы מ' значило „бремя", то предъ יִשְׂרָאֵל стоялъ-бы предлогъ עַל, а не אֶל (*Грецовъ*, стр 46). Но такое возраженіе могло явиться только вслѣдствіе неяснаго представленія грамматическаго строя Мал. 1, 1: вѣдь אֶל יִשְׂרָאֵל подчинено не слову מַשָּׂא, а דְּבַר-יְהוָה, послѣднее-же совершенно естественно имѣетъ послѣ себя אֶל. Скорѣе нуждалось-бы въ объясненіи Зах. 12, 1, гдѣ מ' ד' י' עַל יִשְׂרָ'.

[2]) См. эти примѣры у *Gesenius*'а и *Stade* подъ словомъ נָשָׂא.

[3]) Vgl. *Gesenius, Siegfried u. Stade*, Wbb. u. d. WW. מַשָּׂא, נָשָׂא—*Якимовъ*, Толк. на Іер. 23, 33, стр. 399. Ср его-же, толк. на Ис. 13, 1, стр 216.

ніи,—напр, въ Ч. 14, 1 [1]) Іов. 21, 12, [2]) Ис. 42, 2. 11. [3]) Далѣе, встрѣчается נָשָׂא и просто съ дополненіемъ въ вин. пад. и съ значеніемъ „возносить", „возвышать", „произносить",—напр., въ Ч. 23, 7, [4]) Пс. 80 (81), 3, [5]) Исх. 20, 7, [6]) Ис. 14, 4 [7]) и т. п. Эти примѣры будто-бы и даютъ право и производное отъ נָשָׂא слово מַשָּׂא, въ примѣненіи къ пророчеству, переводить—„изреченіе", „произнесеніе", „торжественное возвѣщеніе (Hochspruch)". Но противъ этого объясненія могутъ быть выставлены слѣдующія возраженія.

1) Въ примѣненіи къ пророчеству употребленіе מַשָּׂא можетъ быть указано никакъ не ранѣе 881 года до Р. Хр. (годъ смерти Іорама,—ср. 4 Ц. 9, 25), между тѣмъ какъ въ смыслѣ „бремени", „ноши" оно употреблялось несравненно ранѣе (и продолжало употребляться позднѣе). Очевидно, до этого времени производное слово пріурочивалось главнымъ образомъ къ двумъ основнымъ значеніямъ своего корня נָשָׂא — и, при томъ, въ ихъ конкретномъ смыслѣ,—„поднимать", „носить". Переносное-же значеніе въ примѣненіи къ органу рѣчи человѣческой,—начиная отъ несомнѣнно древнѣйшаго נָשָׂא קוֹל и оканчивая נָשָׂא въ значеніи „произносить",—повидимому, не давало повода для образованія имени. Теперь, примѣняя слово מַשָּׂא къ пророчеству, народъ еврейскій и священные писатели едва-ли производили отъ корня נָשָׂא новое имя съ специфическимъ значеніемъ. Это могло-бы быть только въ томъ случаѣ, если-бы глаголъ נָשָׂא съ теченіемъ времени пріобрѣлъ преобладающее значеніе „говорить", „произносить", сдѣлался - бы синонимомъ глаголовъ אָמַר, דָּבַר, נְאָם; но этого на самомъ дѣлѣ нѣтъ; глаголъ נָשָׂא продолжаетъ сохранять прежнее значеніе, а употребленіе его въ смыслѣ „произносить" является довольно рѣдкимъ, [8]) а производное отъ него מַשָּׂא продолжаетъ употребляться въ смыслѣ „бремени", „ноши". Очевидно, примѣненіе этого термина къ пророчеству является видоизмѣненіемъ стариннаго конкретнаго значенія имени, а не производствомъ новаго имени отъ переноснаго значенія глагола. Слѣдовательно, и пріурочивать его значеніе къ נָשָׂא קוֹל и т. п. нѣтъ надобности.

2) Сами пророки, затѣмъ, какъ мы видѣли, пророческое מַשָּׂא ставятъ въ прямое отношеніе къ מַשָּׂא—„бремя„ и נָשָׂא—„носить", „поднимать".

---

[1]) „И подняло вопль (וַתִּשָּׂא) все общество, и плакалъ народъ въ ту ночь".

[2]) „Восклицаютъ (יִשְׂאוּ) подъ голосъ тимпана и цитры и веселятся при звукахъ свирѣли".

[3]) „Не возопіетъ и не возвыситъ голоса своего (וְלֹא יִשָּׂא)" (ст. 2). „Да возвысятъ голосъ (יִשְׂאוּ) пустыня и города ея" (ст. 11).

[4]) „И произнесъ притчу свою (וַיִּשָּׂא מְשָׁלוֹ) и сказалъ".

[5]) „Возьмите псаломъ", или „возвысьте пѣснопѣніе (שְׂאוּ זִמְרָה)".

[6]) „Не произноси имени (לֹא תִשָּׂא אֶת-שֵׁם) Господа Бога твоего напрасно".

[7]) „Ты выскажешь притчу сію (וְנָשָׂאתָ הַמָּשָׁל הַזֶּה)".

[8]) Кейль даже совсѣмъ оспариваетъ за נָשָׂא значеніе „говорить", „высказывать" (*Keil*. S. 381). Подобнаго-же взгляда держится Пьюзей (*Pusey*, p. 373, толк. на Наум. 1, 1).

3) Если-бы מַשָּׂא значило „изреченіе“, „произнесеніе“, то чѣмъ объяснить употребленіе этого термина *исключительно о тяжкихъ* прещеніяхъ и *грозныхъ предсказаніяхъ?* Вѣдь, глаголъ נָשָׂא въ тѣхъ примѣрахъ, какими хотятъ подтвердить такое значеніе, употребляется и относительно торжественнаго ликованія,—напр. Іов. 21, 12; Пс. 80, 3; Ис. 42, 11. Почему-же ни одно пророчество, возвѣщающее Израилю счастливую будущность, не названо מַשָּׂא? [1]) Очевидно, и пророческое מַשָּׂא ближайшимъ образомъ тоже значитъ „бремя“.

Итакъ, מַשָּׂא דְּבַר-יהוה въ надписаніи книги пророка Малахіи слѣдуетъ переводить „бремя слова Іеговы“. Можно, нисколько не нарушая точности, перевести также „тяжкое слово Іеговы“. Что касается всякихъ другихъ переводовъ, то, признавая ихъ филологически невѣрными, мы должны сказать, что сколько-нибудь существеннаго извращенія смысла они однако не производятъ. Они являются не столько переводами, сколько толкованіями,—правда, не всегда удачными, но, вообще говоря, имѣющими значеніе. Такъ, переводить словомъ „изреченіе“ можно-бы было, только съ прибавкой „грозное“ [2]). Переводить словомъ „видѣніе“ тоже можно,—только не у послѣплѣнныхъ пророковъ; и такой переводъ можетъ даже помочь намъ понять способъ полученія, напр, מַשְׂאוֹת Исаіи, у котораго однажды (13, 1) מ׳ является дополненіемъ къ глаголу חָזָה (букв. „видѣлъ“), а въ другой разъ (21, 1—2) сопровождено поясненіемъ: „грозное видѣніе было показано мнѣ (חָזוּת קָשָׁה הֻגַּד-לִי)“ [3]); подобнымъ-же образомъ и у Аввакума въ 1, 1 стоитъ הַמַּשָּׂא אֲשֶׁר חָזָה (LXX—„*τὸ λῆμμα, ὃ εἶδεν);* такой переводъ, далѣе, находилъ-бы нѣкоторое подтвержденіе и въ требованіи пророка Іереміи: „пророкъ, который видѣлъ сонъ, пусть и разсказываетъ его за сонъ“ и т. д. Весьма возможно, что первоначально מַשְׂאוֹת и были именно „видѣніями“, только грозными, тяжелыми;—русское „кошмаръ“ здѣсь вполнѣ годилось-бы, если-бы только у насъ содержаніе кошмара обыкновенно не относилось къ самому видящему тяжелый сонъ; но послѣ того, какъ пророкъ Іеремія отъ имени Божія рѣшительно потребовалъ, чтобы пророки своихъ сновъ не выдавали за „бремя Іеговы“, а говорили-бы, кому открыто, „слово Іеговы вѣрно“, потому что „слово“ это „молотъ, разбивающій камень“,—משא, сохраняя свое значеніе „бремени“, перестаетъ уже связываться съ „видѣніемъ“, а называется „бременемъ слова Іеговы“. Во всякомъ случаѣ, замѣчаніе бл. Іеронима—„miror LXX translatores in re tristi

---

[1]) Это обстоятельство особенно сильно подчеркиваютъ Рейнке *(Reinke,* SS. 156—159 u. a.) и Кейль *(Keil.* S. 381). Такого-же мнѣнія держится и преосв. Палладій *(Палладій,* стр. 1).

[2]) Не годилось-бы это „грозное изреченіе“ только для Авв. 1, 1; но „бремя“, т. е. „тяжкія сѣтованія“ годилось-бы и здѣсь.

[3]) Но и здѣсь קָשָׁה еще лишній разъ подтверждаетъ что слово משא надо понимать въ смыслѣ „бремени“, потому что קָשָׁה собственно значитъ *„тяжелый“* (ср. Исх. 1, 14; 6, 9; Вт 26, 6), а потомъ уже „жестокій“, „грозный“ (ср. 1 Ц. 20, 10; 2 Ц. 2, 17; 3 Ц. 12, 13).

voluisse ponere *visionem*," отъ сужденія о которомъ мы ранѣе воздержались, теперь мы можемъ признать неудобопріемлемымъ.

Менѣе другихъ удаченъ переводъ „*λῆμμα*". Что глаголъ נָשָׂא во многихъ случаяхъ правильно переводится греческимъ „*λαμβάνω*", это безспорно; но для даннаго мѣста производство существительнаго имени отъ „*λαμβάνω*" не годится. Тѣмъ не менѣе, никакой безсмыслицы этотъ переводъ не создаетъ: въ примѣненіи къ пророчеству, какъ видно изъ тѣхъ мѣстъ, гдѣ этимъ словомъ переведено משׂא, LXX разумѣли подъ „*λῆμμα*" „полученіе откровенія" или просто „откровеніе"; возможно, что послѣднее значеніе усвоялось по аналогіи съ еврейскимъ לָקַח—„наученіе" (отъ гл. לָקַח—„брать", отс. „воспринимать") [1]; впрочемъ, въ переводѣ מַשָּׂא דְּבַר יְהוָה чрезъ „*λῆμμα λόγου Κυρίου*" оно несомнѣнно значитъ только „полученіе", потому что понятіе „откровенія" въ этомъ сочетаніи словъ дано уже въ דְּבַר יְהוָה (*λόγος Κυρίου*) и подразумѣвать его нѣтъ надобности;—все-же выраженіе въ этомъ случаѣ обозначаетъ „полученное отъ Господа слово". Къ такому значенію пріурочиваются и толкованія св. отцовъ,—бл. Ѳеодорита и Кирилла Александрійскаго. Бл. Ѳеодоритъ толкуетъ такимъ образомъ: „умъ мой, будучи объятъ Божіею благодатію и ставъ внѣ всего человѣческаго, пріялъ въ себя предвѣщаніе объ Израилѣ не для того, чтобы одному имѣть вѣдѣніе сіе, но чтобы и іудеямъ возвѣстить объявленное" [2]). Св. Кириллъ тоже говоритъ: „воспріятіемъ слова (*λῆμμα τοῦ λόγου*) называетъ принятіе пророчества отъ Бога, ибо блаженные пророки чрезъ Святаго Духа получали знаніе будущаго, и какъ совѣты, такъ и укоризны дѣлали кому-либо, не сами изъ собственныхъ сердецъ извлекая слова, какія вздумается, или изрекая ложь на кого-либо, но изъясняя внушенія отъ Бога и чисто и безукоризненно передавая другимъ вышнія слова" [3]).

§ 2. מַשָּׂא דְּבַר-יְהוָה. Послѣ משׂא остальныя части въ надписаніи книги пророка Малахіи очень мало нуждаются въ толкованіи. Слѣдуетъ, впрочемъ, и здѣсь прежде всего отмѣтить грамматическое отношеніе между משׂא и דבר-יהוה. Нѣкоторые комментаторы считаютъ послѣднее просто приложеніемъ къ первому [4]), большинство-же другихъ, какъ старыхъ, такъ и новыхъ толкователей, признаютъ грамматическое подчиненіе послѣдняго первому, т. е. признаютъ מ׳ словомъ въ состояніи сопряженія (stat. constr.) [5]). Твердыхъ основаній для выбора между этими воззрѣніями указать нельзя. Но тѣмъ не менѣе намъ кажется предпочтительнѣе послѣднее. Въ пользу этого говоритъ поставленная масоретами мерха подъ словомъ מ׳, указывающая на тѣсное соединеніе этого слова съ другимъ [6]), а затѣмъ—и древніе переводы (LXX, Вульг., Сирск.).

---

[1]) Такую аналогію признаетъ Рейнке (*Reinke*, S 154).

[2]) *Бл. Ѳеодоритъ*, Толк на Мал. 1, 1 (Твор въ р. п. ч. 5, стр. 154)

[3]) *Кириллъ*, 236 По греч. 818.

[4]) *Orelli*, SS. 213 (толк. на Мал. 1, 1) u 193 (на Зах 9, 1); Орелли переводитъ: „Orakel, Wort Jahves" u s w. Vgl. *Hitzig*, Uebersetz., S. 361.

[5]) *Reinke*, SS. 163—164.—*Köhler*, S, 28.—*Keil*, S. 604.—*Pusey*, p. 593—*Kuenen*, p. 496 и др.

[6]) Рейнке ошибочно называетъ этотъ акцентъ магпахомъ (*Reinke*, a, a. O.).

§ 3. דְּבַר-יְהוָה. Рейнке останавливается въ надписаніи книги Малахіи еще на вопросѣ, почему пророкъ сказалъ דְּבַר-יְהוָה, а не דְּבַר-אֱלֹהִים [1]); но мы считаемъ этотъ вопросъ неудоборазрѣшимымъ,—по отсутствію какихъ-либо твердыхъ данныхъ для его рѣшенія. Да такое рѣшеніе и не представляетъ особеннаго научнаго интереса. Не все-ли равно,—Іегова или Элогимъ говорилъ чрезъ Малахію? Но не мѣшаетъ здѣсь напомнить, что въ переводѣ этихъ словъ у LXX чрезъ „*λόγου Κυρίου*“ мы имѣемъ древнѣйшее свидѣтельство о такъ называемомъ „Qere perpetuum“, т. е. объ обычаѣ евреевъ читать вмѣсто יְהוָה слово אֲדֹנָי.

Здѣсь же мы находимъ не лишнимъ сказать и о томъ, почему мы слово יהוה оставляемъ безъ перевода („Іегова“), отступая отъ принятой въ русской Библіи передачи его словомъ „Господь“ [2]). Послѣдняя, несомнѣнно, принята подъ вліяніемъ переводовъ—LXX и славянскаго (главнымъ образомъ), а также, вѣроятно,—и Вульгаты и Лютерова перевода. Въ основѣ этого обычая, безспорно, лежитъ примѣръ LXX, т. е., другими словами, *іудейская практика*, не имѣющая для насъ—христіанъ никакого обязательнаго значенія. Необязательность примѣра LXX признана уже въ самой Синодской-же Библіи, когда она צבאות переводитъ (по крайней мѣрѣ въ Малахіи) не „Вседержитель“ (= греч. „*Παντοκράτωρ*“), что̀ было-бы вполнѣ *правильно*, а оставляетъ безъ перевода „Саваоѳъ“. Зачѣмъ-же, въ такомъ случаѣ, мы будемъ слѣдовать завѣдомо *неправильному* переводу? Необходимость оставить י безъ перевода, а не переводить словомъ „Господь“ очевидна изъ того, что послѣднее значеніе необходимо для אדני;—иначе какъ могли-бы мы передать въ переводѣ разницу между יהוה и אדני? Вѣдь послѣднее ужъ безспорно значитъ „Господь“ и только такъ и можетъ переводиться. Какъ тогда перевести сочетаніе אדני יהוה въ *Иса. 28, 16*?—LXX остаются послѣдовательными и переводятъ *Κύριος Κύριος;*

---

[1]) Ссылаясь на свое изслѣдованіе „Ueber den Gottesnamen Jehova“, онъ утверждаетъ, что דְּבַר יְהוָה и есть собственно формула для обозначенія божественнаго откровенія, равно какъ и דִּבְרֵי יְהוָה. Выраженіе-же דְּבַר אֱלֹהִים встрѣчается чрезвычайно рѣдко. Причина этого—въ томъ, что Іегова въ В. З. является Богомъ откровенія, открывающимся Израилю и говорящимъ чрезъ пророковъ. Элогимъ-же есть имя Іеговы, какъ національнаго еврейскаго Божества *(Reinke,* S. 166). Намъ думается, что скорѣе יהוה есть спеціальное имя національнаго еврейскаго Божества, а אלהים обозначаетъ Божество вообще, не исключая и языческихъ боговъ (ср. Суд. 10, 14. 16 и особ 11, 24).

[2]) Это отступленіе, впрочемъ, мы почти не простираемъ дальше передачи текста книги пророка Малахіи. Въ прочихъ текстахъ,—кромѣ необходимыхъ случаевъ,—мы слѣдуемъ русской Синодской Библіи, текстъ которой сталъ всетаки довольно привычнымъ и для богослововъ, и вообще для образованныхъ читателей. Не можемъ не оговориться, что нѣкоторыя основанія въ свою пользу имѣетъ и передача словомъ „Господь“. Главнымъ изъ такихъ основаній мы считаемъ необходимость наблюсти согласіе между текстомъ Ветхаго Завѣта и Новозавѣтными цитатами изъ него, въ которыхъ принято *Κύριος*. Поэтому-то мы и не сочли удобнымъ въ текстахъ, не подлежащихъ нашему спеціальному научному изслѣдованію, производить поправку, принятую нами для текста Малахіи, спеціально изслѣдуемаго.

въ русской-же Библіи читаемъ—„Господь Богъ“, какъ будто-бы въ подлинникѣ стояло יהוה אלהים [1]).

§ 4. אל-ישראל. Въ словахъ אל-ישראל мы не будемъ останавливаться на томъ, почему LXX перевели „ἐπὶ Ἰσρ.“ (соотв. тарг. עַל-יִשְׂרָאֵל)—„*на* Израиля“, а не „πρὸς Ἰσρ.“—„*къ* Израилю“. Можетъ быть, они ошиблись, а можетъ быть, читали על; это—не особенно важно [2]). Бл. Іеронимъ видитъ въ употребленіи אל (= *ad*, къ) признакъ того, что пророчество Малахіи, хотя и—„бремя“, все-же содержитъ въ себѣ нѣчто и утѣшительное для Израиля, потому что произносится не „противъ“ Израиля, а только „къ“ Израилю [3]). Но не лишне обратить вниманіе на терминологію пророка. Въ его время всего Израиля въ Палестинѣ уже не существовало,—изъ плѣна вернулись, главнымъ образомъ, только потомки Іуды, Веніамина и Левія (Ездр. 1, 5). Что-же касается прочихъ колѣнъ, то они такъ и не вернулись изъ плѣна, и только нѣкоторые изъ нихъ вошли, какъ мы видѣли, въ составъ послѣплѣннаго царства еврейскаго. И вообще послѣ плѣна дѣлается обычнымъ названіе „Іуда“, „Іудеи“. Если-же пророкъ обращаетъ свою рѣчь всетаки „къ Израилю“, то это прежде всего объясняется тѣмъ, что въ его время вообще такая терминологія иногда допускалась. Въ книгахъ Ездры и Нееміи имя Израиля употребляется не рѣдко для обозначенія послѣплѣнныхъ евреевъ въ Палестинѣ (Ездр. 2, 2. 70; 3, 1; 4, 3; 6, 16. 21; 7, 10; 8, 25. 29; 9, 1; 10, 1. 2. 5. 10; Неем. 8, 1; 9, 1. 2; 11, 3. 20; 12, 47). И пророкъ Малахія вполнѣ сознательно употребляетъ названіе Израиля, какъ синонимъ Іуды (2, 11) [4]). Другой вопросъ—почему послѣплѣнные евреи усвояли себѣ такое имя. Здѣсь надо предположить, что, съ одной стороны, возвратившіеся изъ плѣна въ наслѣдіе отцовъ своихъ іудеи, веніамиты и левиты сознавали себя представителями уже всего народа еврейскаго, какъ именно богоизбраннаго народа, хранителя истинной религіи и носителя великихъ обѣтованій Іеговы; а остальныя 10 колѣнъ считались уже окончательно потерявшимися (какъ въ племенномъ, такъ и въ религіозномъ

---

[1]) Противъ нашей передачи словомъ „Іегова“ могутъ сдѣлать и одно научное возраженіе,—именно, что мы слѣдуемъ завѣдомо неправильной вокализаціи (заимствованной изъ אֲדֹנָי, при чемъ только *хатефъ-патахъ* подъ іодомъ замѣнился *простою шевой*);—что правильно слѣдовало-бы читать *Ягве* (יַהְוֶה, соотв. *Ἰαβε* у бл. Ѳеодорита и сокращеннымъ формамъ—יַהְוֹ [вм. יַהְוֹ] и יָהּ). Но эту уступку традиціонной вокализаціи и чтенію мы сочли нужнымъ сдѣлать въ виду ихъ весьма большой привычности. А затѣмъ, сколь ни высока вѣроятность чтенія „Ягве“, оно всетаки есть продуктъ ученыхъ догадокъ, которыя не могутъ-же претендовать на аподиктическую достовѣрность.

[2]) Есть, впрочемъ (Pars. 26), варіантъ *ἐν τῷ Ἰσρ.*

[3]) *Hieronymus*, l. c. col. 1543.

[4]) Но нужно замѣтить, что такая терминологія въ это время отнюдь не была исключительной. На ряду съ этимъ названіемъ употреблялось и названіе „Іудеи“, которое, какъ извѣстно, впослѣдствіи уже окончательно утвердилось за евреями. Ср. Ездр. 4, 12. 23; 5, 1. 5; 6, 7. 8. 14; Неем. 1, 2; 2, 16; 4, 4. 6; 5, 1. 8. 17; 6, 6. 17. 18; 12, 44; 13, 23. Часто это имя встрѣчается въ книгѣ Эсѳирь, а затѣмъ и въ книгахъ Маккавейскихъ.

смыслѣ) среди Ассиріянъ (ср. 4 Ц. 17, 18—23). Съ другой-же стороны, возможно, что пророкъ имѣлъ въ виду и тѣхъ немногихъ потомковъ 10 колѣнъ, которые вошли въ составъ новаго послѣплѣннаго общества еврейскаго. Уже пророкъ Іеремія, жившій послѣ отведенія въ плѣнъ 10 колѣнъ Израильскихъ, иногда обращаетъ свою рѣчь къ „дому Іаковлеву и всѣмъ семействамъ дома Израилева“ (Іер. 2, 4), у Іезекіиля—не рѣдкость обращеніе пророчества къ „дому Израилеву (בית ישראל)“ (ср. 3, 1; 4, 3; 5, 4; 12, 6). Исаія, современникъ Ассирійскаго плѣненія, называетъ однажды весь народъ еврейскій, уцѣлѣвшій въ Палестинѣ, „остаткомъ Израиля“ (שאר ישראל,—10, 20). Толкователи настоящаго надписанія согласно утверждаютъ, что послѣплѣнные евреи называли себя „Израилемъ“, какъ единственные уцѣлѣвшіе представители всего народа [1]). Такое воззрѣніе подтверждается и наблюденіемъ измѣненія въ терминологіи при наименованіи въ книгахъ В. З. народа еврейскаго: до раздѣленія царствъ этимъ именемъ назывались всѣ 12 колѣнъ [2]), послѣ-же раздѣленія названіе „Израиль“ перешло къ отдѣлившимся 10 колѣнамъ [3]), а колѣна, оставшіяся вѣрными дому Давидову, стали называться „Іудой“ [4]), хотя, впрочемъ, и послѣ раздѣленія, когда требовалось назвать весь народъ, употреблялось названіе „Израиль“, нерѣдко съ прибавкою „весь“ [5]). Если-же послѣ плѣна, какъ мы видѣли, названіе „Израиль“ начинаетъ примѣняться къ остаткамъ народа еврейскаго, вернувшимся изъ плѣна [6]), то въ этомъ нельзя не видѣть созна-

---

[1]) *Reinke,* SS. 170—173.—*Köhler,* S. 28.—*Грецовъ*, стр. 46.

[2]) Ср., напр., Б. 32, 33; 36, 31; 47, 27; Исх. 14, 5. 19. 25. 30; 15, 22; 16, 31; 17, 5 8; 18, 9—12; 19, 2; Лев. 16, 17; Ч. 3, 13; Вт. 1, 1. 38; 2, 12; 4, 1; Нав. 4, 14; 6, 16—18; 10, 15; 1 Ц. 2, 14. 28. 30; 3, 20; 4, 1; 2 Ц. 2, 9—10. 17; 3, 10. 18. 19 37—38; 4, 1; 5, 1—3. 12. 17; 6, 1. 15. 20; 3 Ц. 12, 1. 3. 18. 20. Обыкновенно въ этихъ случаяхъ употребляется בני ישראל. Эти и приводимыя ниже мѣста касательно наименованія евр народа собраны у Рейнке *(Reinke,* а. а. О.). Мы изъ приводимыхъ у него только опустили неподходящія и ошибочно указанныя.

[3]) Ср., напр., 2 П. 10, 18—19; 11, 1. 16; 13, 4, 13, 15. 17 18; 15, 9; 16, 1. 3. 4. 11; 17, 1. 4; 18, 3—5. 7—9. 17. 25. 28—34; 21, 6. 13; 22, 5; 25, 6 9. 17 18. 21. 22. 26; 27, 7; 28, 5. 13. 26; 30, 1. 5. 6. 25; 31, 1. 6; 34, 9 21; 35, 18. 27; Ос 4, 15—16; 5, 3 5; 6, 10; 7, 1; 8, 2. 3. 6. 8; 9, 1. 7; Ам. 1, 1; 2, 6; 3, 14; 5, 1; 7, 8; Мих. 1, 5; 3, 1; Ис 5, 7; 11, 12

[4]) Въ книгахъ Паралипоменонъ, когда идетъ рѣчь объ іудейскомъ царствѣ, въ противоположность десятиколѣнному, всегда употребляется или „Іуда“ (=„Іудея“ или „Іудеи“), или „весь Іуда“, или „Іуда и Іерусалимъ“, или-же „Іуда и Веніаминъ“. Ср 2 П. 11, 1. 5 10. 12 14. 17. 23; 12, 4. 5 12; 13, 1. 13—16. 18; 14, 4—7; 15, 2. 8. 9. 15; 16, 1. 6. 7. 11; 17, 2. 5—7. 9. 10. 12—14; 18, 3 9. 28; 19, 1. 5. 11; 20, 3—5 13. 15. 17. 18. 20. 22. 24. 27. 31. 35; 21, 3. 8 10 11. 13. 17; 22, 6. 8 10; 23, 2 8; 24, 6. 9. 17 18 23; 25, 5. 10. 12. 13. 17—19. 21—23. 25. 26. 28; 26, 1—2; 27, 4. 7; 28, 6. 9 10. 17—19. 25. 26; 29, 8. 21; 30, 6. 12 24. 25; 31, 1. 6 20; 32, 1. 8 9 12. 23. 25. 33; 33, 9. 14. 16; 34, 3. 5. 9. 11. 21. 24. 26. 29. 30. 32; 35, 18 21. 24. 27; 36, 4. 8. 10. 23

[5]) Ср. 2 П. 11, 13; 12, 13; 13, 5; 15, 4; 20, 10. 19. 29 34; 24, 6. 9; 28, 3. 23; 29, 7. 10. 24. 27; 30, 1. 5. 21. 26; 31, 1. 8; 32, 17; 33, 2. 7. 8. 9 16. 18; 34, 23 26. 33; 35, 3. 4. 17. 18 25. 27

[6]) Были и до плѣна случаи наименованія двухколѣннаго царства „Израилемъ“ (Ср. 2 П. 10, 17; 11, 3; 12, 1. 6; 15, 17; 20, 29; 21, 2; 24, 16; 28, 27, 31, 5; 34, 7; 35, 25);

тельнаго убѣжденія послѣплѣнныхъ евреевъ въ своемъ преимущественномъ правѣ на такое наименованіе [1]). Что-же касается того, что при наименованіи „Израиль" могли имѣться въ виду и малочисленные остатки другихъ колѣнъ, то и эта мысль имѣетъ своихъ защитниковъ [2]).

§ 5. בְּיַד מַלְאֲכִי. Въ словахъ בְּיַד מַלְאֲכִי надо только отмѣтить, какъ чистый гебраизмъ בְּיַד, который совершенно правильно долженъ переводиться „чрезъ"; но и LXX и бл. Іеронимъ перевели его безъ надобности слишкомъ буквально „въ рукѣ" („ἐν χειρί", „in manu"). Намъ нѣтъ нужды приводить многочисленныхъ мѣстъ св. писанія, доказывающихъ, что это сочетаніе имени въ stat. constr. съ предлогомъ вполнѣ получило характеръ предлога [3]) и только въ немногихъ случаяхъ сохраняетъ свое именное значеніе. Достаточно указать, что, употребляясь обыкновенно предъ названіями людей и нерѣдко Божества, оно до того пріобрѣло характеръ предлога, что именное его значеніе совершенно стало упускаться изъ виду, и оно даже стало употребляться предъ неодушевленными и отвлеченными предметами. Примѣромъ послѣдняго служитъ мѣсто Іов. 8, 4: וַיְשַׁלְּחֵם בְּיַד-פִּשְׁעָם—„и онъ покинулъ ихъ *за беззаконіе ихъ*" (рѣчь идетъ о томъ, что Богъ попустилъ погибнуть сыновьямъ Іова) [4]).

§ 6. *(Θέσθε δὴ ἐπὶ τὰς καρδίας ὑμῶν).* Эти слова въ масоретскомъ текстѣ не имѣютъ соотвѣтственныхъ, равно какъ нѣтъ ихъ еще и ни въ одномъ переводѣ, кромѣ арабскаго, гдѣ читается „положите въ сердцахъ вашихъ". Уже блаженный Іеронимъ высказалъ догадку, что эти слова заимствованы изъ Аггея 2, 15, и сближаетъ ихъ съ евангельскимъ - „имѣяй уши слышати да слышитъ (Лук. 8, 8)" [5]). Въ новое время Фаберъ считаетъ ихъ заимствованными изъ 2, 2 у самого-же Малахіи [6]). Грецъ-же предполагаетъ, что въ оригиналѣ, съ котораго переводили LXX, стояло: שִׂימוּ-נָא עַל לְבַבְכֶם [7]). Намъ кажется, что признавать эти слова подлинными нѣтъ основаній, а съ большею вѣроятностью можно при-

---

но это можетъ быть объяснено нѣкоторыми сознательными мотивами писателя, а не неопредѣленностью терминологіи.

[1]) Самымъ типичнымъ выразителемъ такого толкованія считается *Кальвинъ*, который по поводу Мал. 1, 1 говоритъ: „Qui dispersi habitabant inter exteras gentes et profanas, etsi non prorsus desciverant a puro Dei cultu et pietate, tamen quasi suum nomen perdiderant. Ergo per excellentiam vocati sunt Israëlitae, qui iterum collecti fuerunt in terra sancta, ut illic fruerentur haereditate sibi divinitus promissa" (Цит. у *Köhler*'а, SS. 28—29 и *Reinke*, S. 169, Anm.).

[2]) *Rosenmüller*, 742. *Палладій*, стр. 1. Ср у насъ ч I, стр. 47—48.

[3]) Желающій можетъ прослѣдить эти мѣста по любой конкорданціи. Такъ-какъ בְּיַד часто употребляется при глаголахъ обозначающихъ повелѣніе (צִוָּה) и посольство (שָׁלַח), то Бахманъ полагаетъ, что полною формой ст. 1 была-бы слѣдующая: מַשָּׂא דְּבַר יְהוָה אֶל-יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר שָׁלַח מַלְאָכִי *(Bachmann*, S. 5 Anm 2).

[4]) Бл Іеронимъ, переведя „in manu", разъясняетъ, что „въ рукѣ" Аггея, Іереміи, Моисея и подобныхъ святыхъ людей бываетъ слово Божіе, но въ рукахъ злодѣевъ, которыя полны крови, слово Божіе не бываетъ *(Hieronymus*, l. c. col. 1544) Очевидно, онъ считалъ свой переводъ совершенно правильнымъ

[5]) *Hieronymus*, l. c. col. 1544—1545

[6]) *Faber*, S. 105.

[7]) *Grätz*, S. 26

знать въ нихъ просто пояснительную прибавку самихъ переводчиковъ, заимствованную изъ Мал. 2, 2. Думать такъ насъ побуждаютъ два основанія.

1) Слова эти звучатъ слишкомъ явнымъ комментаріемъ къ переводу משא чрезъ „*λῆμμα*“ и ביד чрезъ „*ἐν χειρί*“ и слишкомъ очевидно образуютъ переходъ отъ объективной рѣчи надписанія (въ третьемъ лицѣ) къ личному обращенію ст. 2 и слѣд.—„я возлюбилъ *васъ*“. Дѣйствительно, безъ этой прибавки переводъ—„полученіе слова Господня въ рукѣ Ангела Его“ долженъ былъ казаться переводчикамъ невразумительнымъ и невольно вызывающимъ вопросы: полученное слово Божіе и находящееся въ рукѣ Ангела Его—для чего-же оно предназначается?—зачѣмъ оно получено?—зачѣмъ оно въ рукѣ? Естественнымъ отвѣтомъ на эти вопросы было, что получено оно для передачи Израилю, ибо и произнесено-то оно на Израиля (*ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ*), и находится въ рукѣ, какъ орудіи передачи, а предназначается на то, чтобы Израиль „положилъ его на сердцахъ своихъ“;—такому толкованію благопріятствуетъ и логическое отношеніе понятій *λῆμμα—θέσθε*. получка для васъ, такъ вы и складывайте ее въ хранилищѣ своего сердца. Такое отношеніе „*θέσθε κτλ*“ къ предыдущему подтверждается и толкованіемъ Бл. Θеодорита, который, какъ мы видѣли, говоритъ, что пророкъ „пріялъ въ себя предвѣщаніе объ Израилѣ не для того, чтобы одному имѣть вѣдѣніе сіе, но чтобы и іудеямъ возвѣстить объявленное“, а разсматриваемыя слова толкуетъ: „со всею тщательностью внимайте словесамъ Божіимъ“ [1]). Отсюда становится естественнымъ переходъ и къ „*ὑμᾶς*“ 2-го стиха.

2) Необходимость такого поясненія и именно изъ 2, 2 будетъ тѣмъ болѣе очевидна, если мы примемъ во вниманіе, что отрывокъ Мал. 1, 1—2, 7 имѣетъ богослужебное употребленіе у евреевъ,—образуетъ „гафтару“ къ 6-ой „парашѣ“ (תּוֹלְדוֹת יִצְחָק, Б. 25, 19), т. е. публично прочитывается вмѣстѣ съ отрывкомъ изъ закона [2]); вообще склонные нѣсколько комментировать священный текстъ, переводчики могли находить въ этомъ обстоятельствѣ особое побужденіе. Какъ извѣстно, переводъ LXX былъ вызванъ въ значительной мѣрѣ богослужебными нуждами, дѣлавшими до нѣкоторой степени вообще неизбѣжными извѣстныя измѣненія текста—въ смыслѣ пояснительныхъ дополненій, сокращеній и т. п. [3]). А если допустить, что первоначально переводъ дѣлался изустно при синагогальномъ употребленіи св. писанія [4]), и если записывался, то не для оффиціальнаго употребленія,—въ такомъ случаѣ будетъ весьма вѣроятно появленія переводовъ на гафтары раньше переводовъ всѣхъ вообще пророческихъ книгъ [5]);—значитъ, возможно, что переводчики внесли въ текстъ

[1]) Бл. *Θеодоритъ*, стр 154.

[2]) См у *Stier*'а и *Theile*, B. I, S 1010: „tabula parascharum et respondentium haphtararum“ —Ср. *v. Til*, p. 9

[3]) *Корсунскій*. стр. 87—88.

[4]) Vgl. *Riehm*, S. 482.

[5]) Время-же происхожденія самыхъ теперешнихъ гафтаръ, конечно, невозможно опредѣлить съ точностію; но ничего невѣроятнаго въ себѣ не заключаетъ предположеніе, что оно только немного позднѣе парашъ. И когда образовался александрійскій переводъ Пятокнижія, вѣроятно, переведены были вмѣстѣ и гафтары

Малахіи такой переводъ 1, 1—2, 7, какой выработался уже раньше при богослужебномъ употребленіи этого отрывка. А при богослужебномъ употребленіи св. текста пояснительная прибавка въ неясномъ переводѣ дѣлается въ высшей степени вѣроятной, и заимствовать ее естественнѣе всего изъ той-же самой гафтары,—въ данномъ случаѣ, изъ 2, 2. Что касается того, помѣщалась-ли эта прибавка первоначально на поляхъ, а потомъ уже переписчикомъ внесена въ текстъ, какъ думаетъ Рейнке [1]) и вслѣдъ за нимъ г. Грецовъ [2]), или-же она внесена въ текстъ уже самими переводчиками, рѣшить трудно. Но послѣднее кажется намъ болѣе вѣроятнымъ, если допускать, что переводчики воспользовались уже ранѣе существовавшимъ переводомъ гафтары.

[1]) *Reinke*, S. 190.
[2]) *Грецовъ*, стр. 47.

Рѣчь первая (1, 2—5).

ЛЮБОВЬ ІЕГОВЫ КЪ ІАКОВУ И НЕНАВИСТЬ КЪ ИСАВУ.

Гл. 1, ст. 2.

אָהַבְתִּי אֶתְכֶם אָמַר יְהוָה וַאֲמַרְתֶּם בַּמָּה אֲהַבְתָּנוּ הֲלוֹא-אָח עֵשָׂו לְיַעֲקֹב נְאֻם-יְהוָה וָאֹהַב אֶת-יַעֲקֹב׃

Ἠγάπησα ὑμᾶς, λέγει Κύριος· καὶ εἴπατε ἐν τίνι ἠγάπησας ἡμᾶς; οὐκ ἀδελφὸς ἦν Ἡσαὶ τοῦ Ἰακώβ; λέγει Κύριος· καὶ ἠγάπησα τὸν Ἰακώβ.

Я возлюбилъ васъ, говоритъ Іегова. А вы говорите: „въ чемъ Ты насъ возлюбилъ?“ Не братъ-ли Исавъ Іакову?—изрекъ Іегова; однако Я возлюбилъ Іакова.

§ 7. אָהַבְתִּי אֶתְכֶם. Со стороны перевода слова эти почти не представляютъ затрудненія. Вопросъ здѣсь можетъ быть только въ томъ, переводить-ли אָהַבְתִּי прошедшимъ временемъ—„Я возлюбилъ“, какъ дѣлаютъ большинство переводчиковъ и комментаторовъ, древнихъ и новыхъ [1]), или-же вмѣстѣ съ нѣкоторыми, напр, Рейнке [2]) и Эвальдомъ [3]), переводить въ настоящемъ времени—„я люблю“. Для смысла, въ сущности, довольно безразлично, какъ ни перевести, потому что любовь Божія къ избранному народу простирается и на прошедшее, и настоящее, и на будущее время [4]). Но если мы примемъ во внима-

---

[1]) Ср у LXX „*ἠγάπησα*“, въ Вульг „dilexi“, въ тарг, сир. и араб. тоже „возлюбилъ“; у Лютера „ich hab' euch lieb“, въ слав. „возлюбихъ“ и въ русск. синодск. „Я возлюбилъ“. Въ новое время—у Гитцига „ich hab' euch geliebt“ *(Hitz.*, Uebers, S. 361), у Кёлера „ich habe euch geliebt“ *(Köhler,* S. 29), у Кейля (S. 685), Орелли (S. 212) и Пресселя (S 376)—тоже, у Пьюзея (p. 596) и Смита (S. 352) „I have loved you“, у Новака—„ich habe euch mit meiner Liebe umfasst“ (S. 394) и т. д.

[2]) *Reinke,* S 191: „ich liebe euch!“

[3]) *Ewald,* S. 217: „ich liebe euch!“

[4]) Cf. *Pusey,* p. 596. Впрочемъ, Бл. Іеронимъ держится на этотъ счетъ другого воззрѣнія и думаетъ, что прошедшее время глагола отрицаетъ любовь Божію къ Израилю въ настоящемъ: „Dicendo *dilexi*, praesens negat, dum praeteritum confitetur.“—*Hironymus*, col, 1545.

ніе, что, на основаніи дальнѣйшихъ словъ этого-же стиха, рѣчь здѣсь идетъ о любви не только въ смыслѣ чувства, но и въ смыслѣ нѣкотораго внѣшняго проявленія [1]), а затѣмъ въ ст. 3—5 указывается историческій фактъ, къ которомъ выразилась любовь Божія, то мы должны будемъ предпочесть переводъ „я возлюбилъ“. Намъ думается, что для выраженія наст. вр. болѣе годилось-бы сочетаніе причастія אֹהֵב съ мѣстоименіемъ אָנֹכִי, пожалуй, предшествуемое הִנֵּה или-же просто сочетаніе причастія съ הִנְנִי (ср. Б. 32, 12; 1 Ц. 23, 3; Б. 16, 11; Исх. 34, 11). Вельгаузенъ переводитъ: „ich habe euch meine Liebe zugewandt (=„я обратилъ къ вамъ мою любовь“) [2]); но такой переводъ намъ кажется очень искусственнымъ и неточнымъ. Столь-же неточнымъ находимъ мы и переводъ Новака—„Я обнялъ васъ Моею любовью“.

Со стороны стилистической Рейнке здѣсь обращаетъ вниманіе на то, что пророкъ употребилъ глаголъ אָהַב (собств. „желать“, „жаждать“ чего-л,—„wünschen“, „begehren“), а не חָפֵץ („быть благосклоннымъ“), и объясняетъ это тѣмъ, что א' болѣе, чѣмъ ח' выражаетъ любвеобильное расположеніе и заботу о комъ-либо, независимо отъ его достоинствъ и заслугъ; при ח' будто-бы причина любви лежитъ въ объектѣ любимомъ, а при א' въ любящемъ субъектѣ, почему, напр, причастіе אֹהֵב употребляется о любящихъ друзьяхъ (Пр. 18, 24; Есѳ. 5, 10. 14). [3]) Но мы не думаемъ, чтобы пророкъ въ данномъ случаѣ руководился такимъ сознательнымъ выборомъ между синонимами и связывалъ съ своимъ אֲהַבְתִּי такой точный смыслъ, тѣмъ болѣе, что первоначальный-то смыслъ этого слова не особенно и подходитъ къ достоинству вседовольнаго и всеблаженнаго Бога. Да и самое различіе-то между א' и ח' далеко не такъ строго проводится въ Библіи (ср. для א' Б. 27, 4. 9; 2 П. 26, 10; Еккл. 5, 9; Іер. 5, 31; Ос. 9, 1).

Что касается смысла и значенія, какое имѣетъ въ данномъ случаѣ это заявленіе о любви Божіей,—אֲהַבְתִּי,—то толкователи со стороны исторической справедливо видятъ здѣсь указаніе на всѣ безчисленныя благодѣянія Іеговы своему народу, начиная съ временъ патріарховъ и оканчивая послѣдними днями, когда Онъ расположилъ къ нимъ сердце царей Персидскихъ, дозволившихъ отстроить храмъ и укрѣпить Іерусалимъ и вообще относившихся къ нимъ благосклонно. [4]) А затѣмъ, несомнѣнно, что существенною чертою Своей любви къ Израилю Іегова въ данномъ случаѣ считаетъ разницу въ отношеніяхъ Своихъ къ Израилю и къ другимъ народамъ (ср. 1, 2—5).

Съ логической стороны толкователи, признающіе всю книгу пророка Малахіи за единое планомѣрное цѣлое, видятъ въ словахъ אֲהַבְתִּי אֶתְכֶם указаніе основанія, почему ниже слѣдуютъ такія грозныя прещенія на Израиля,

---

[1]) Vgl. *Kohler*, S. 30.—*Keil*, S. 685.

[2]) *Wellhausen* S. 51.

[3]) *Reinke*, S. 193.

[4]) *Reinke*, S. 191—192.—*Палладій*, стр. 2. *Hieronymus*, col. 1545—*Henry-Scott*, 510. Розенмюллеръ на основаніи Иса. 43, 4 видитъ любовь Божію въ самомъ избраніи евреевъ и дарованіи имъ земли Хананской (*Rosenmüller*, 742).

равно какъ и еще ниже обѣтованія для благочестивыхъ среди него. [1]) Любовь Божія обязывала Израиля къ исполненію заповѣдей Божіихъ и къ отвѣтной сыновней любви и благодарности (ср. 1, 6 и слѣд. 3, 7). [2]) Подобнымъ-же образомъ толкуетъ Кириллъ Александрійскій, ссылаясь при этомъ на Пс 115, 12. [3]) Блаженный Іеронимъ и нѣкоторые другіе толкователи нѣсколько иначе понимаютъ логическое отношеніе этого указанія на любовь Іеговы ко всей вообще проповѣди Малахіи. По его мнѣнію, указаніе на любовь Божію имѣетъ отношеніе къ מַשָּׂא въ ст. 1: Израиль, которому раньше Іегова открывалъ слово Свое и посылалъ видѣнія Свои, теперь вынуждается переносить бремя тяжкихъ наказаній и прещеній, чтобы сложилъ онъ съ себя еще болѣе тяжкіе грѣхи и хоть-бы чрезъ страданія почувствовалъ то, чего не чувствовалъ чрезъ благодѣянія; а чтобы наказаніе не казалось несправедливымъ, Господь прибавляетъ—„я возлюбилъ васъ“, ибо Господь кого любитъ, того наказываетъ, бьетъ-же всякаго сына, котораго принимаетъ (Евр. 12, 6; ср. Пр. 3, 11—12). [4]) Подобнымъ образомъ Абарбанель толкуетъ: „съ тѣхъ поръ, какъ Я узналъ васъ, Я полюбилъ васъ постоянною любовью, и если вы грѣхами предо Мной побуждали Меня наказывать васъ, Я однако постоянно любилъ васъ, ибо Я наказывалъ васъ, какъ отецъ сына своего“. [5]) Но такое толкованіе намъ кажется неудобнымъ, ибо при немъ выходило-бы, что Богъ какъ будто извиняется предъ Израилемъ, что изрекаетъ на него „бремя слова Своего“. Въ частности, относительно бл. Іеронима надо замѣтить, что такимъ толкованіемъ онъ становится въ противорѣчіе съ собственнымъ уже отмѣченнымъ нами заявленіемъ, будто любовь Іеговы къ Израилю утверждается только относительно прошедшаго времени, а въ настоящемъ отрицается. А затѣмъ, считаемъ нужнымъ напомнить, что мы вообще не признаемъ логическаго отношенія Мал. 1, 2—5 къ послѣдующему. [6])

§ 8. נְאֻם יְהוָה. Слова эти не переведены въ арабскомъ, — по мнѣнію Фабера, [7]) просто по ошибкѣ, потому что въ томъ-же стихѣ есть еще „изрекъ Іегова“ (נְאֻם יְהוָה); но это, во всякомъ случаѣ, не имѣетъ значенія для критики масоретскаго текста Мы уже говорили о діалогической формѣ изложенія, какъ одной изъ главныхъ особенностей въ литературныхъ пріемахъ Малахіи. Формула נְאֻם יְהוָה или נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת (ср. 1, 2. 4. 6. 8. 9. 10. 11. 13; 2, 2. 4. 8. 16; 3, 1. 5. 7. 10. 11. 12. 13. 17. 19. 21) является обычнымъ сред-

---

[1]) Ср. ч. I, стр. 89—90

[2]) Келеръ, въ подтвержденіе такого толкованія, ссылается на Іоан. 14, 15: 15, 10; 1 Іоан. 5, 3 (*Köhler*, S 30) Такая ссылка, конечно, можетъ имѣть доказательное значеніе лишь тогда, если допускать, что Христосъ говорилъ, намекая отчасти своимъ слушателямъ на это именно мѣсто пророка и, такимъ образомъ, какъ-бы давая толкованіе его.

[3]) *Cyrillus*, p. 819.

[4]) *Hieronymus*, col 1545.

[5]) При этомъ онъ ссылается на Вт. 8, 5. Цит у *Reinke*, S. 193.

[6]) См. выше, стр. 90.

[7]) *Faber*, 105

ствомъ для введенія рѣчей Іеговы въ діалогъ Его съ своимъ народомъ. Ванъ-Тиль видитъ въ употребленіи этой формулы доказательство того, что пророкъ во всемъ изложеніи вообще смотритъ на себя, какъ на посредника между переговаривающимися сторонами, — Іеговою и Израилемъ: „пророкъ здѣсь, по его словамъ, принимаетъ на себя роль посланника Божія (personam sustinet legati Dei)", который услышанное въ тайномъ совѣтѣ Божіемъ объявляетъ публично. [1]) Намъ кажется это объясненіе вполнѣ правдоподобнымъ, тѣмъ болѣе, что намекъ на подобное значеніе своего имени и на характеръ своей миссіи пророкъ Малахія и самъ дѣлаетъ, какъ мы видѣли, въ 3, 1. Въ качествѣ посланника или легата Іеговы, онъ при каждой репликѣ указываетъ на высочайшаго Виновника этихъ словъ, довѣрившаго ему „бремя слова Своего". Что послы въ то время объяснялись подобнымъ образомъ, можно видѣть изъ рѣчи Рабсака къ осажденнымъ іудеямъ (4 Ц. 18, 19 — 35). Объясненіе Рейнке, что слова эти вводятся для большей выразительности, принадлежитъ просто въ числу ничего не объясняющихъ общихъ мѣстъ. Вполнѣ возможно предположить, что кромѣ всего этого, пророкъ своимъ אָמַר יְהוָה желалъ напомнить іудеямъ знакомыя имъ мѣста: Втор. 7, 8; 10, 15.

§ 9. וְאָמַרְתֶּם. При переводѣ этого слова, возникаетъ вопросъ о значеніи союза ו. LXX переводятъ здѣсь „καὶ εἴπατε", Вульг. „*et* dixistis", тарг. „*если*-же вы говорите (ואִם תֵּימְרוּן)", сир. „*но* вы говорите", араб. „*и* вы сказали", Лютеръ „So sprechet ihr", слав. „и рѣсте", русск. синодск. „а вы говорите", ванъ Тиль „*etiamsi* vos dixeritis", Кимхи вставляетъ предъ וְאַתֶּם союзъ אִם, Гитцигъ „*und* ihr sprechet," Эвальдъ „fragt ihr", Рейнке „*und* ihr sagt", Кёлеръ „*und* ihr sprechet", Кейль—тоже, Велльгаузенъ и Новакъ „Ihr sagt", Орелли „und saget Ihr", Пьюзей „Yet ye sai", Смитъ—„*but* ye say" [2]). Не трудно видѣть, что переводчики, не желающіе и въ переводѣ уже вносить комментарій, ограничиваются простымъ буквальнымъ „и" (LXX, Вульг., араб., слав, Гитц., Рейнке, Кёлеръ, Орелли и др.); переводчики-же, желающіе, чтобы переводъ воспроизводилъ не букву только оригинала, но и логическое отношеніе между его частями, переводятъ ו согласно понимаемому ими синтаксическому отношенію וְאָמַרְתֶּם къ предыдущему, при чемъ это отношеніе понимается четырьмя различными способами: какъ условное (тарг., Кимхи Эвальдъ), противоположительное (сир., русск. синодск., Пьюзей, Смитъ), уступительное (в. Тиль) и, наконецъ, какъ отсутствіе всякой грамматической связи,—начало новаго самостоятельнаго предложенія (Велльг. и Нов.). Что касается того, какой изъ этихъ переводовъ предпочтительнѣе, то мы прежде всего высказываемся противъ перевода просто чрезъ „и": союзъ ו имѣетъ слишкомъ многообразныя значенія, и въ нѣкоторыхъ случаяхъ явнымъ образомъ не можетъ переводиться чрезъ соединительное „и" (ср., напр., Суд. 16, 15; Іер. 14, 15,

---

[1]) v. *Til*, p. 32

[2]) v. *Til*, p. 30 —Цит. изъ Кимхи у *Reinke*, 194 и *Rosenm*, 742.—*Hitzig*, Uebers. S. 361.—*Ewald*, S. 217.—*Reinke*, S 193.—*Köhler*, S 29.—*Keil*, S 685.—*Wellhausen*, S. 51.—*Nowack*, 394.—*Orelli*, S 212—*Pusey*, p. 596.—*Smith*. 352

гдѣ онъ обозначаетъ противоположеніе или уступленіе), такъ что послѣдовательное сохраненіе за нимъ значенія соединительнаго союза, съ отнесеніемъ на долю комментарія установки его истиннаго смысла въ каждомъ данномъ случаѣ, повело-бы къ значительнымъ и ненужнымъ уродливостямъ въ переводѣ. Затѣмъ, оставлять его безъ перевода (какъ Велльгаузенъ и Новакъ) нѣтъ надобности, хотя при этомъ смыслъ переводимаго и не нарушается: это значило-бы обходить задачу, а не разрѣшать ее. Далѣе, переводъ чрезъ уступительный союзъ слишкомъ сильно подчиняетъ это предложеніе предыдущему и отдѣляетъ отъ послѣдующаго, между тѣмъ какъ оно не менѣе тѣсно связано и съ послѣдующимъ: вы спрашиваете — такъ знайте-же. Это отношеніе къ послѣдующему и выражаютъ переводящіе условнымъ союзомъ „если“ (Эвальдъ, Кимхи) или—„и если“ (тарг.); но при такомъ переводѣ, въ первомъ случаѣ уже игнорируется отношеніе къ предыдущему, а во второмъ нарушается основное требованіе хорошаго перевода—передавать каждый терминъ оригинала, по возможности, однимъ терминомъ. Такимъ образомъ, остается только одна возможность—перевести чрезъ союзъ противоположительный „а“ или „но“ (какъ сирск., русск. синодск, Смитъ и Пьюзей) Такой переводъ, дѣйствительно, годится какъ въ настоящемъ случаѣ, такъ равно оправдывается и въ дальнѣйшемъ построеніемъ подобныхъ обличительныхъ діалоговъ. Обыкновенно въ нихъ, какъ мы уже говорили, встрѣчаются: возраженіе (ואמרתם) и отвѣтъ на возраженіе (ср. 1, 2. 6 7; 2, 13—14. 17; 3, 8. 13—15).

Другой вопросъ при переводѣ ואמרתם состоитъ въ томъ, какое время удобнѣе употребить, настоящее или прошедшее, — „говорите“ или „сказали“. Намъ кажется, что удобнѣе переводить настоящимъ временемъ (т. н. „praesens abstractum“),—по крайней мѣрѣ, въ данномъ случаѣ, потому что, какъ увидимъ, пророкъ не имѣетъ въ виду какой-либо фактъ прошлаго, а обличаетъ общее кощунственное настроеніе своихъ современниковъ.

§ 10. בַּמָּה אֲהַבְתָּנוּ. LXX и бл. Іеронимъ правильно переводятъ בַּמָּה „въ чемъ“ („ἐν τίνι“, „in quo“); и по смыслу своему вопросъ, очевидно, равносиленъ вопросу: „въ чемъ проявилась Твоя любовь?“ Бл. Іеронимъ самую возможность такого вопроса обусловливаетъ забвеніемъ благодѣяній Божіихъ [1]). Такъ понимаетъ вопросъ и бл. Θеодоритъ, когда толкуетъ: „обличаетъ симъ непризнательность сердца ихъ; потому что, пользуясь такою любовію Бога всяческихъ, не только пребывали неблагодарными Благодѣтелю, но даже не познали и того самаго, что возлюблены. Посему-то пророкъ обличаетъ неблагодарное ихъ сердце, доказывая избытокъ любви, явленной издревле еще предкамъ“. [2]) Подобнымъ-же образомъ понимаетъ и Кириллъ Александрійскій: „такъ-какъ при словахъ Бога, что онъ возлюбилъ ихъ, было весьма естественно вспомнить о бѣдствіяхъ плѣна и было возможно сказать: въ чемъ возлюбилъ Ты насъ?—то... приводитъ Онъ доказательство своей любви“. Не-

---

[1]) *Hieronymus*, col. 1545: „Illique respondent temeritate qua peccant, *obliti beneficiorum ejus*: „„in quo dilexisti nos?““

[2]) Бл. *Θеодоритъ*, стр. 154—155.

правильный переводъ даетъ Абарбанель, полагающій, по аналогіи съ 2 П. 7, 21, что בַּמָּה въ настоящемъ случаѣ значитъ—„за что?“ „почему?“ („propter quod?“). Не точно переводятъ Вельгаузенъ („какъ такъ?“—„wieso?“), Рейнке, Эвальдъ, („wodurch“, по аналогіи съ Б. 15, 8: בַּמָּה עָרַע כִּי אִוַּרְשָׁנָה), Гитцигъ („womit“) [1] и др. Что касается אֲהַבְתָּנוּ, то переводъ его въ общемъ соотвѣтствуетъ переводу אֲהַבְתִּי у каждаго переводчика, только съ небольшими иногда варіаціями: такъ, напр., русск. синодск. передаетъ описательно „явилъ Ты любовь къ намъ“—не соотв. раннѣйшему своему „возлюбилъ“, у Эвальда прош. вр. вмѣсто настоящаго и т. п. Былъ-ли дѣйствительно предлагаемъ народомъ подобный вопросъ?—Бл. Ѳеодоритъ высказывается на этотъ счетъ отрицательно: „не потому сказалъ сіе пророкъ, что дѣйствительно народомъ былъ предложенъ такой вопросъ, но обличаетъ симъ непризнательность сердца ихъ“... [2] Бл. Іеронимъ какъ будто признаетъ историческую дѣйствительность такого вопроса: „а они по своему грѣховному безразсудству, забывая о благодѣяніяхъ Его, отвѣчаютъ: въ чемъ Ты возлюбилъ насъ?“ [3] Но здѣсь не ясно, указываетъ-ли толкователь историческое положеніе дѣла, какъ оно ему рисовалось на основаніи Малахіина пророчества, или только воспроизводитъ логическое движеніе мысли пророка. Св. Кириллъ Александрійскій ставитъ этотъ вопросъ въ связь съ испытанными евреями бѣдствіями, которыя могли поколебать у народа вѣру въ любовь и попечительность Іеговы. „Нѣкогда Іудеи, какъ многообразно нечествовавшіе, подверглись ударамъ Божественнаго гнѣва: они были угнаны въ плѣнъ, при чемъ страна у нихъ подверглась опустошенію, дома были разорены, и Іерусалимъ вмѣстѣ съ Божественнымъ храмомъ сожжены (4 Ц. 25, 9 и слл.). Подъ предлогомъ такихъ страданій своихъ, они, говоритъ, рѣшались уклоняться отъ (исполненія) того, что свойственно Богу, и совсѣмъ малаго значенія удостоивали уваженіе къ закону. Итакъ, поелику при словахъ Бога, что Онъ возлюбилъ ихъ, весьма было естественно вспомнить о бѣдствіяхъ плѣна и было возможно сказать: въ чемъ Ты возлюбилъ насъ?—то Богъ всяческихъ ..... доказательство любви возводитъ къ началу племени“ и т. д. [4] Но, какъ видимъ, по его мнѣнію, Богъ только предупреждаетъ возможное со стороны евреевъ возраженіе, а не отвѣчаетъ на дѣйствительно бывшее возраженіе. Изъ новыхъ толкователей, касавшихся этого вопроса, Рейнке примыкаетъ къ воззрѣнію бл. Ѳеодорита, что евреи просто не чувствовали благодѣяній, и влагаемый въ уста ихъ вопросъ только выражаетъ ихъ кощунственный образъ мыслей и неблагодарное настроеніе. Соотвѣтственно этому, онъ и אָמַר въ отношеніи къ народу понимаетъ не въ смыслѣ произносимой рѣчи, а въ смыслѣ помышленій, какъ въ Исх. 2, 14; 2, Ц. 21, 16, и указываетъ при этомъ на частое соединеніе אָמַר съ בִּלְבּוֹ (=„въ сердцѣ своемъ“),—напр. въ

---

[1] *Кириллъ*, 239 (греч 820). Абарбанель у *Reinke*, S. 194—195.—*Wellhausen*, S 51. *Reinke*, a. a. O.—*Ewald*, S. 217.—*Hitzig*, Uebers. S. 361

[2] *Ѳеодоритъ*, 154

[3] *Hieronymus*, l. c.

[4] *Кириллъ*, l. c

Б. 17, 17; Пс. 9 (10), 27 (6); 13 (14), 1; Ис. 47, 8. [1]) Пр. Палладій выражается неувѣренно: съ одной стороны, прямо говоритъ, что евреи дѣйствительно задавали такой вопросъ: „евреи не только не питали любви и благодарности къ Богу, но даже не понимали, какія благодѣянія Господь Богъ оказалъ имъ, въ чемъ выразилъ имъ любовь Свою, припоминая, можетъ быть, одни наказанія, какими Господь Богъ вразумлялъ отцовъ ихъ,—войны, плѣнъ, опустошенія, голодъ и т. п: о чемъ возлюбилъ еси ны, *говорили Іудеи*“; [2]) съ другой-же стороны, онъ какъ будто считаетъ вопросъ только вложеннымъ въ уста евреевъ: „сіи слова, *сказанныя отъ лица народа*, выражаютъ крайнюю неблагодарность іудеевъ къ Богу“ и пр. [3]) Намъ кажется, что можно допустить и дѣйствительно предлагавшійся подобный вопросъ. При этомъ мы вполнѣ присоединяемся къ св. Кириллу и преосв. Палладію въ указаніи поводовъ къ такому вопросу. А его историческая возможность уясняется намъ, съ одной стороны, условіями происхожденія книги пророка Малахіи, а съ другой, отношеніемъ этого вопроса къ другимъ возраженіямъ евреевъ, приводимымъ пророкомъ Мы говорили, что книга пророка Малахіи представляетъ собою конспективное воспроизведеніе нѣсколькихъ,—вѣроятно, въ разное время произносившихся,—обличительныхъ рѣчей его, при чемъ въ письмени воспроизведены не только самыя рѣчи, но отчасти и тѣ дебаты, которые приходилось пророку послѣ каждаго обличенія вести съ нечестивымъ и жестоковыйнымъ народомъ [4]) Возможно, что когда пророкъ изустно увѣщевалъ евреевъ обратиться къ Іеговѣ, указывая на любовь Его къ своему народу, обличаемые,—въ ожесточеніи и упрямствѣ,—дѣйствительно спрашивали: „да въ чемъ это такое возлюбилъ-то насъ Іегова? Что̀ мы видѣли отъ Него, кромѣ войнъ, опустошенія, плѣна и т. п.“? Что этотъ вопросъ могъ быть дѣйствительно предлагаемъ пророку, доказывается его аналогіей съ ниже приводимыми возраженіями іудеевъ (1, 6. 7. 12; 2, 14. 17; 3, 7. 8. 13. 14), о которыхъ можно съ большею увѣренностью думать, что они дѣйствительно высказывались пророку. А что послѣплѣннымъ пророкамъ приходилось вообще считаться съ возраженіями упорствующихъ іудеевъ, видно изъ приводившагося уже нами обличенія пророкомъ Аггеемъ областеначальника Зоровавеля и первосвященника Іисуса. [5])

§ 11. הֲלוֹא-אָח עֵשָׂו לְיַעֲקֹב. Древніе и новые переводчики передаютъ эти слова болѣе или менѣе одинаково, и только нѣкоторые,—LXX, Вульг.,—передаютъ אָח съ гл. прошедшаго времени („ἀδελφὸς ἦν“, „frater *erat*“), изъ новыхъ то-же дѣлаетъ Гитцигъ („war Bruder“), [6]) да затѣмъ еще Эвальдъ почему-то переводитъ: „не побратался-ли Исавъ съ Іаковомъ (ist nicht verbrüdert Esau

---

[1]) *Reinke*, S. 194
[2]) *Палладій*, стр. 3, курсивъ нашъ.
[3]) ibid.
[4]) См выше, стр. 106 и слѣд
[5]) Ср. выше, стр. 28.
[6]) *Hitzig*, Uebers. a a. O

mit Jacob)"? [1]) Но еврейскій текстъ не даетъ основанія для такого перевода: а установка болѣе точнаго смысла текста и отнесеніе этого братства къ прошедшему или настоящему есть уже дѣло комментарія, а не перевода — Что касается пониманія разсматриваемаго мѣста, то всѣ комментаторы видятъ въ немъ начало историческаго доказательства любви Божіей къ Израилю. На сомнѣніе народа въ любви къ нему Іеговы Послѣдній отвѣчаетъ указаніемъ одного изъ историческихъ фактовъ, въ которыхъ наглядно сказалась эта любовь. Своимъ вопросомъ—„не братъ-ли Исавъ Іакову"?—Іегова, по мнѣнію Келера, указываетъ на то, что Исавъ an und für sich имѣетъ одинаковое право на благоволеніе Божіе, что по природѣ оба стоятъ въ одинаковомъ отношеніи къ Нему (ср. Рим. 9, 10—13), и потому можно-бы было ожидать, что Іегова, caeteris paribus, будетъ относиться къ нимъ одинаково; но, какъ видно изъ дальнѣйшихъ словъ Божіихъ, этого не случилось—по причинѣ любви Іеговы къ Израилю, предъизбравшей его еще во чревѣ матери (Б. 25, 23). [2]) Это толкованіе мы, безспорно, должны принять, потому что его держится и апостолъ Павелъ, ссылающійся въ цитируемомъ у Келера мѣстѣ на разсматриваемые стихи Малахіи. Относительно того, разумѣть-ли подъ Исавомъ и Іаковомъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ ближайшимъ образомъ сыновей Исаака, носившихъ эти имена, или-же—происшедшіе отъ нихъ народы, Израильтянъ и Эдомлянъ, толкователи не всѣ думаютъ одинаково. Такъ бл. Θеодоритъ разумѣетъ ближайшимъ образомъ родоначальниковъ, а отношеніе Іеговы къ происшедшимъ отъ нихъ двумъ народностямъ считаетъ выраженнымъ въ дальнѣйшемъ 3 стихѣ. [3]) Бл. Іеронимъ, не отрицая отношенія этого мѣста къ родоначальникамъ, однако комментируетъ такъ: „in Jacob vos dilexi, in Esau Idumaeos odio habui (въ Іаковѣ Я васъ возлюбилъ, а въ Исавѣ возненавидѣлъ Идумеевъ)". [4]) Ефремъ Сиринъ рѣшительно разумѣетъ только народности [5]). Кириллъ Александрійскій удерживаетъ за названіемъ Исава и Іакова ближайшимъ образомъ значеніе родоначальниковъ, говоря, что Богъ „*ἀνακομίζει τὴν τῆς ἀγάπης ἀπόδειξιν ἐπὶ τὴν τοῦ γένους ἀρχὴν, φησὶ δὴ τὸν Ἰακώβ. ὃν ἀγαπῆσαι μὲν ἰσχυρίζεται* (сводитъ доказательство любви на начало рода, именно на Іакова, о которомъ утверждаетъ, что возлюбилъ его)", а судьбу потомковъ онъ, подобно бл. Θеодориту, ставитъ въ связь съ отношеніемъ Господа къ родоначальникамъ уже на основаніи дальнѣйшихъ словъ пророческаго текста. [6]) Въ новое время нѣкоторые, напр., Гроцій, Корн. а Ляпиде,

---

[1]) *Ewald*, 217.

[2]) *Kohler*, S 31 Подобное-же толкованіе,—и тоже со ссылкою на приведенное мѣсто ап. Павла,—даетъ и бл Іеронимъ *(Hieronymus*, col. 1545).

[3]) *Θеодоритъ*, стр. 155

[4]) *Hieronymus*, ibid.

[5]) *Ефремъ Сир*, стр. 236—237: „Малахія пророчествуетъ, что Богъ возлюбилъ сыновъ Іаковлевыхъ и возненавидѣлъ сыновъ Исавовыхъ. Хотя и всѣ пророки предсказывали гибель Идумеи, но одинъ Малахія пророчествуетъ о погибели ея въ самое время гибели."

[6]) *Cyrillus Alex.*, p. 820. Этотъ св. отецъ тоже ссылается на указанныя выше слова ап. Павла въ Рим. 9, 10—13.

Михаэлисъ, [1]) опираясь на то, что „Исавъ“ и „Іаковъ“ въ пророческихъ книгахъ и псалмахъ весьма часто употребляются въ качествѣ именъ народовъ,—вм. „Израиль“ и „Эдомъ“,—разумѣютъ и здѣсь исключительно только названныя народности. По нашему мнѣнію, это—не вѣрно. Конечно, въ ст. 3—5 рѣчь идетъ о народѣ — Эдомлянахъ; несомнѣнно, что любовь и ненависть Іеговы (ст. 2—3) тоже имѣютъ въ виду потомковъ Іакова и Исава, хотя, можетъ быть, и не исключительно; но въ указаніи на братство Іакова и Исава едва-ли имѣются въ виду потомки, а не родоначальники. Какъ народности, Израиль и Эдомъ никогда не стояли въ братскихъ отношеніяхъ, братьями они были только по своимъ родоначальникамъ, каковыхъ, слѣдовательно, и надо разумѣть подъ עֵשָׂו и יַעֲקֹב въ ст. 2.

Интереснымъ представляется, почему пророкъ для доказательства любви Іеговы къ Своему народу избралъ именно этотъ историческій примѣръ Исава и Іакова. По мнѣнію Эвальда, для Малахіи въ данномъ случаѣ поводомъ было то, что извѣстный старинный взаимный антагонизмъ Израиля и Эдома, по возобновленіи Іерусалима, не только не прекратился, а еще болѣе обострился. И многое при этомъ, начиная еще съ разрушенія Іерусалима, когда Эдомляне злорадствовали по поводу несчастія Израильтянъ, и вплоть до дней пророка,—многое могло евреевъ наводить на подозрѣніе, что не Израиль, а Эдомъ—болѣе любимый народъ у Бога. Противъ такого предположенія и возстаетъ пророкъ [2]). Но такое толкованіе не годится уже потому, что изображаемое ниже опустошеніе Идумеи отнюдь не могло давать повода думать, будто Іегова любитъ Эдома больше, чѣмъ Іакова. Гораздо вѣроятнѣе, что недавно совершившійся,—можетъ быть, на глазахъ слушателей пророка,—разгромъ исконнаго врага евреевъ Эдома и далъ поводъ Малахіи подчеркнуть это событіе, какъ доказательство любви Божіей къ Израилю [3]).

§ 12. נְאֻם יהוָה. Весьма часто встрѣчающееся въ книгахъ В. З. при сообщеніи пророческихъ откровеній נְאֻם есть stat. constr. страдательнаго причастія (נָאוּם) по виду каль отъ глагола נָאַם. Какъ verbum finitum, этотъ глаголъ употребляется только однажды у Іер. 23, 31 въ формѣ imperf. по виду каль וְיִנְאֲמוּ („а они говорятъ“). Обыкновенно-же онъ употребляется именно въ формѣ נְאֻם, такъ что нѣкоторые и въ приведенномъ мѣстѣ Іереміи считаютъ его отъименнымъ глаголомъ (основаніе—въ томъ, что при וְיִנְאֲמוּ стоитъ дополненіе נְאֻם). При немъ обыкновенно ставится имя виновника изв. изреченія: чаще всего נְאֻם-יהוָה (Б. 22, 16; Ч. 14, 28; Ис. 30, 1; Іер. 1, 8; Ос. 2, 15; Ам. 2, 11), особенно у прор. Іереміи и малыхъ пророковъ, иногда נְאֻם-יְהוָה צְבָאוֹת (Ис. 14, 22; Іер. 48, 15), иногда נְאֻם-אֲדֹנָי יְהוִה (Ис. 3, 15; Ам. 4, 5), рѣдко съ именемъ пророка (Ч. 24, 3. 15 о Валаамѣ, 2 Ц. 23, 1 о Давидѣ,

[1]) Цит. у *Reinke*, S. 196.

[2]) *Ewald*, S. 219.

[3]) Странную догадку по поводу разсматриваамаго текста высказываетъ Бахманъ. Ему кажется, что текстъ испорченъ (это будто-бы видно изъ неправильной разстановки словъ—הלוא-אח עשו ליעקב вмѣсто והלוא עשו אח ליעקב. что правильнымъ вопросомъ былъ-бы. „не обманутъ-ли Исавъ Іаковомъ“ *(Bachmann*, S. 6, Anm. 1)?

Пр. 31, 1). Съ именемъ אֱלֹהִים не встрѣчается ни разу. Что касается первоначальнаго значенія этого неупотребительнаго глагола נָאַם, то одни, сближая его съ созвучнымъ арабскимъ корнемъ *наама*– „шептать“ (или „ржать?“), усвояютъ ему значеніе „говорить тихо“. Другіе-же, соотнося его съ санскритскимъ корнемъ *nam* (=„говорить“, „loqui“), утверждаютъ, что онъ просто значитъ „говорить“, соотв. אָמַר. Третьи, наконецъ, не пускаясь въ отысканія этого первоначальнаго значенія, основываются на употребленіи въ Библіи נְאֻם и переводятъ его просто „изреченіе“ [1]).

§ 13. וְאֶהֱב אֶת-יַעֲקֹב. Мы переводимъ וְאֶהֱב—„*однако* я возлюбилъ“ потому, что это утвержденіе является очевиднымъ противоположеніемъ предыдущему Собственно говоря, и русскій союзъ „и“ могъ-бы въ данномъ случаѣ въ достаточной мѣрѣ выразить противоположительное отношеніе этого предложенія къ предыдущему; но мы уже видѣли, что еврейскій союзъ וְ имѣетъ столь разнообразныя значенія, что переводъ его по руководству контекста можетъ быть принятъ за общее правило. Относительно смысла, какой вообще имѣетъ указаніе на любовь Іеговы, мы уже отчасти говорили. Теперь надо выяснить, какое историческое значеніе имѣетъ это противоположеніе, въ данномъ случаѣ, любви къ Іакову и упоминаемой въ слѣдующемъ стихѣ ненависти къ Исаву. Ниже, въ качествѣ проявленій ненависти Іеговы къ Исаву, указывается на окончательное опустошеніе Идумеи. Ясно, что противоположное отношеніе къ Іакову выразилось, ближайшимъ образомъ, въ томъ, что съ нимъ не случилось того-же. Намъ кажется, что здѣсь удачно истолковалъ мысль пророка Штэелинъ, который утверждаетъ, что отвѣтъ Іеговы на вопросъ іудеевъ,—„въ чемъ Ты возлюбилъ насъ“?—кратко значитъ: въ томъ, что „вы еще не погибли совсѣмъ (mit euch ist es noch nicht gar aus)“, какъ погибла Идумея. „Во всякомъ случаѣ, говоритъ онъ, Іудѣ тогда плохо приходилось, если для доказательства любви Божіей оставалось только сказать, что вы де еще не совсѣмъ погибли. Между тѣмъ пророку нужно было что-нибудь сказать“ [2]). Кёлеръ возражаетъ противъ этого толкованія,—что не въ обычаѣ пророковъ было говорить не имѣющія значенія вещи, чтобы только что-нибудь сказать [3]). Но, по нашему мнѣнію, этотъ смыслъ пророческаго отвѣта является совершенно естественнымъ и, вопреки Кёлеру, не содержитъ въ себѣ ничего „неимѣющаго значенія (Ungewichtiges)“,—если принять во вниманіе историческія обстоятельства того времени. Мы видѣли, какъ тяжело должны были отзываться на Палестинскихъ іудеяхъ почти непрерывныя войны персидскихъ царей—Дарія, Ксеркса и Артаксеркса. Поборы деньгами и натурой на содержаніе войскъ, наборы въ войска молодыхъ людей, составлявшихъ цвѣтъ и надежду націи,—все это сильно разоряло молодую еврейскую общину [4]). А если сюда прибавить еще разныя физическія бѣдствія, постигавшія страну (на что

[1]) См *Gesenius, Siegfried u Stade, Fürst*, s. v נְאֻם Vgl *Reinke*, S 197—198.

[2]) Цитатъ у *Köhler*'а, S. 31, Anm

[3]) *ibid.*

[4]) См выше, ч. I, стр. 49 и сл.

есть указанія у пророка—въ 3, 11), то ропотъ со стороны народа будетъ не удивителенъ. Но здѣсь-то и было совершенно естественно со стороны Малахіи—указать евреямъ, что сосѣдямъ ихъ, Идумеянамъ, пришлось еще хуже. Если не принимать такого толкованія, то будетъ непонятно, почему для доказательства любви Іеговы къ своему народу пророкъ беретъ именно различную судьбу братьевъ—Исава и Іакова и ихъ потомковъ—Эдомлянъ и Израильтянъ [1]).

Разсматриваемое мѣсто пророка Малахіи даетъ поводъ толкователямъ къ нѣкоторымъ разсужденіямъ, имѣющимъ догматическій интересъ; но объ этомъ мы скажемъ нѣсколько словъ въ приложеніяхъ.

Гл. 1, ст. 3.

וְאֶת-עֵשָׂו שָׂנֵאתִי וָאָשִׂים אֶת-הָרָיו שְׁמָמָה [2] וְאֶת-נַחֲלָתוֹ לְתַנּוֹת [3] מִדְבָּר׃

Τὸν δὲ Ἡσαὺ ἐμίσησα, καὶ ἔταξα τὰ ὄρια αὐτοῦ εἰς ἀφανισμὸν καὶ τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ εἰς δόματα [4]) *ἐρήμου.*

А Исава Я возненавидѣлъ и сдѣлалъ горы его пустынею и владѣнія его—степнымъ пастьбищемъ.

§ 14. ואת-עשו שנאתי Подъ Исавомъ здѣсь, какъ мы уже видѣли, надо разумѣть и въ буквальномъ смыслѣ Исава, сына Исаака и брата Іакова, потому что намекъ на исторію полученія первородства Іаковомъ видитъ въ этихъ словахъ ап. Павелъ, и—Эдомлянъ, потомковъ Исавовыхъ, потому что наказанія, перечисляемыя ниже, несомнѣнно постигли современную пророку Идумею [5]). Относительно-же שָׂנֵאתִי („Я возненавидѣлъ“) надо прежде всего замѣтить, что при объясненіи этого слова, равно какъ и וְאֹהֵב въ ст. 2, нѣкоторые толкователи задаются вопросами о совмѣстимости съ понятіемъ Божества чувства „ненависти“ къ собственнымъ созданіямъ и объ отношеніи этого мѣста изъ пророка Малахіи къ догматическому ученію о предопредѣленіи. Но, какъ уже ска-

[1]) Среди евреевъ нашего времени такое толкованіе тоже имѣетъ приверженцевъ: только они расширяютъ его смыслъ за предѣлы историческаго кругозора Малахіи и видятъ здѣсь пророчество о судьбахъ Израиля вообще, вплоть до нашихъ дней. „Противъ сильнаго, опирающагося на свой мечъ *Исава-Эдома*, говоритъ Гиршъ, стоитъ цѣлыя тысячелѣтія *Іаковъ;* онъ видѣлъ расцвѣтъ и паденіе всѣхъ могущественныхъ Эдомовыхъ царствъ, бывалъ у всѣхъ у нихъ въ подчиненіи и пережилъ всѣхъ ихъ: это мы теперь высказываемъ на основаніи ретроспективнаго историческаго опыта, а провидящему взгляду пророка это предносилось, какъ результатъ будущаго“ *(Hirsch,* 508).

[2]) Вмѣсто этого мы принимаемъ чтеніе—לְשַׁמְמָה

[3]) Мы предпочитаемъ чтеніе לְנָאוֹת

[4]) Слѣдуетъ читать *δώματα.*

[5]) Ср. также *v. Til,* p. 37. *Reinke,* S 201. Бл. Іеронимъ сообщаетъ, что въ его время іудеи подъ Эдомомъ разумѣли римлянъ и мечтали, по разрушеніи Рима, получить власть надъ міромъ *(Hieronymus,* col. 1546).

зано, этихъ вопросовъ мы коснемся впослѣдствіи. Теперь-же достаточно замѣтить, что такія весьма антропоморфическія и антропопатическія представленія о Богѣ вообще въ В З. довольно обычны и находятъ свое общее объясненіе въ характерѣ отношеній между Богомъ и ветхозавѣтнымъ человѣчествомъ и въ степени развитія послѣдняго. Относительно-же предопредѣленія достаточно пока сказать, что если оно здѣсь и имѣется въ виду пророкомъ, то, во всякомъ случаѣ,—не безусловное (ср. ст. 4: גבול רשעה).

Что касается объясненія этого שְׂנֵאתִי, то здѣсь,—не безъ вліянія, конечно, догматическихъ предубѣжденій,—нѣкоторые комментаторы стараются смягчить смыслъ еврейскаго שָׂנֵא Изъ древнихъ переводовъ LXX (*τὸν δὲ Ἠσαῦ ἐμίσησα*), Вульгата (Esau autem odio habui) и Пешито („Я возненавидѣлъ Исава“) сохраняютъ за этимъ глаголомъ значеніе „ненавидѣть“; но уже таргумъ переводитъ „отвергъ“. Въ новое-же время нѣкоторые довольно рѣшительно стали утверждать и даже пытались доказывать библейскими параллелями, что שָׂנֵא здѣсь не значитъ ненавидѣть въ собственномъ смыслѣ, а только „менѣе любить“. Такого мнѣнія держатся: Розенмюллеръ, Корн. а Ляпиде, Кле, Аккерманъ, Алліоли, Рейнке и др. [1]). Ссылаются при этомъ на слѣдующія мѣста. Лук. 14, 26: „если кто приходитъ ко Мнѣ, и не возненавидитъ отца своего и матери, и жены и дѣтей, и братьевъ и сестеръ, а при томъ и самой жизни своей, тотъ не можетъ быть моимъ ученикомъ“. Какой смыслъ надо здѣсь соединять съ словомъ „возненавидитъ“, показываетъ параллельное мѣсто въ Мат. 10, 37: „кто любитъ отца или мать болѣе, нежели Меня, недостоинъ Меня; и кто любитъ сына или дочь болѣе, нежели Меня, недостоинъ Меня“; отсюда видно, что слово „ненавидѣть“ Спаситель въ данномъ случаѣ употреблялъ въ смыслѣ „любить менѣе“. Мат. 6, 24: „никто не можетъ служить двумъ господамъ: ибо или одного будетъ ненавидѣть, а другого любить; или одному станетъ усердствовать, а о другомъ нерадѣть“ (ср. Лук. 16, 13);—здѣсь ненависть берется, какъ синонимъ „нерадѣнія“. Изъ В. З. ссылаются на Б. 29, 31: „и узрѣлъ Господь, что Лія была нелюбима (כִּי-שְׂנוּאָה לֵאָה), и отверзъ утробу ея; а Рахиль была неплодна“. Этотъ стихъ соотносятъ съ ст. 30, гдѣ сказано, что Іаковъ „вошелъ и къ Рахили, и любилъ Рахиль больше, нежели Лію“. Затѣмъ указываютъ еще на Притч. 14, 20: „бѣдный ненавидимъ даже ближнимъ своимъ, а у богатаго много друзей“. Здѣсь тоже будто-бы יְשֻׂנָא значитъ „менѣе любимъ“. По нашему мнѣнію, всѣ эти мѣста дѣйствительно могутъ доказывать, что глаголъ שָׂנֵא не всегда обозначаетъ высшую степень вражды и отвращенія, такъ что не всегда точно соотвѣтствуетъ глаголу „ненавидѣть“ въ нашемъ смыслѣ. Но остается несомнѣннымъ, что онъ всетаки обозначаетъ чувство или настроеніе, противоположное любви [2]), и мы должны удержать его именно въ этомъ значеніи [3]). Въ этомъ смыслѣ слово это употребляется и объ отношеніяхъ Іеговы къ Израилю, когда послѣдній дѣлался недостойнымъ любви Божественной. Такъ, напр., въ Іер. 12, 8

[1]) *Rosenmüller*. 742—3 —*Reinke*. SS 201—204. Прочія цитаты—у *Reinke*, a. a O

[2]) Vgl. *Köhler*, S. 32 Anm.

[3]) На этомъ настаиваетъ и Кейль (*Keil*, S. 685).

читаемъ: „Избранный въ наслѣдіе Мое сталъ какъ левъ въ лѣсу, возревѣлъ на Меня; за то Я возненавидѣлъ его“. Ос 9, 15: „Все зло ихъ въ Галгалѣ: тамъ Я возненавидѣлъ ихъ за злыя дѣла ихъ; выгоню ихъ изъ дома Моего; не стану больше любить ихъ“. Поэтому, если отношеніе Іеговы къ Іакову выражено словомъ „возлюбилъ“, то противоположное отношеніе къ Исаву естественно должо быть выражено глаголомъ „возненавидѣлъ“ [1]). Конечно, только въ обоихъ случаяхъ любовь и ненависть должны быть мыслимы безъ допускаемаго рѣчью антропопатическаго характера [2]).

§ 15. וַיָּשֶׂם אֶת-הָרָיו שְׁמָמָה. Начинается описаніе того, въ чемъ проявилась ненависть Іеговы къ Исаву. וַיָּשֶׂם есть форма 1 л. ед. ч. imperf. kal отъ глагола שׂוּם или שִׂים. Глаголъ этотъ значитъ „ставить“, „класть“, „производить что-л.“, а съ двойнымъ винительнымъ, какъ въ настоящемъ случаѣ,—„дѣлать чѣмъ л.“, „превращать во что-л.“ שְׁמָמָה прежде всего значитъ „пустыня“ (ср. Исх. 23, 29) въ смыслѣ не обработываемой земли; прилагается это названіе и къ опустошенной землѣ (ср. Ис. 1, 7; Іер. 4, 27) или городу (Іер. 49, 33); въ этихъ значеніяхъ оно соединяется съ глаголами נָתַן, שׂוּם, הָיָה и עָשָׂה; затѣмъ שְׁמָמָה значитъ и „ужасъ“, (ср. Іез. 7, 27). Въ разсматриваемомъ мѣстѣ оно, очевидно, употреблено въ первомъ значеніи. Переводъ, такимъ образомъ, долженъ быть слѣдующій: „и сдѣлалъ горы его пустынею“. Мы переводимъ וַיָּשֶׂם прошедшимъ временемъ, а не будущимъ, каковое значеніе imperf. имѣетъ часто,—потому, что, какъ видно изъ контекста (ср. ст. 4), пророкъ указываетъ на совершившійся фактъ опустошенія, отъ котораго Идумея тщетно будетъ пытаться оправиться. LXX перевели „*καὶ ἔταξα τὰ ὄρια αὐτοῦ εἰς ἀφανισμόν*“, чему совершенно соотвѣтствуетъ славянское—„и учинихъ предѣлы его во исчезновеніе“. Очевидно, LXX слишкомъ буквально держались значенія שׂוּם „ставить“. Что-же касается передачи הָרָיו чрезъ „*ὄρια*“,—совершенно такъ-же, какъ ниже въ ст. 4 передается גְּבוּל,—то не трудно допустить, что здѣсь мы имѣемъ не ошибку переводчиковъ, [3]) а погрѣшность переписчика, поставившаго „*τὰ ὄρια*“ вм. „*τὰ ὄρεια*“, или „*τὰ ὄρη*“, или „*τὰ ὀρεινά*“. [4]) Прочіе древніе большею частію ближе стоятъ къ еврейскому, кромѣ

---

[1]) Нѣкоторые, чтобы избѣжать послѣдняго, и любовь къ Іакову понимаютъ не въ смыслѣ простого утвержденія любви, а въ значеніи лишь бо́льшаго благоволенія (vgl. *Reinke*, S. 200).

[2]) Бл Іеронимъ пишетъ: „Odisse autem Deum *ἀνθρωποπάθως* dicitur: ut flere, ut dolere, ut irasci: ut quando audimus odium eius in malos, ea quae Deum inteligimus odisse, fugiamus“ (col. 1546 D).

[3]) Такъ думаетъ Рейнке (*Reinke*, S. 61)

[4]) Cf. *Faber*, 105. Фоллерсъ, впрочемъ, находитъ возможнымъ дать здѣсь и другое объясненіе,—именно, что LXX старались еврейское слово передать *подобозвучнымъ* греческимъ. Въ подтвержденіе этой возможности онъ ссылается на наблюденія, сдѣланныя Велльгаузеномъ въ книгахъ Самуила и Вихельгаузомъ въ 31 (38), 20 (21) Іереміи (гдѣ תַּמְרוּרִים=τιμωρία), и на замѣчаніе, по поводу послѣдняго случая, Монфокона: „*sonum* vocis hebraicae magis quam *significationem* respexisse videntur LXX, quod abibi non infrequenter notavimus“ (*Vollers*, 73). Но, не отрицая вообще этой тенденціи въ переводѣ LXX, мы въ данномъ случаѣ не видимъ, чтобы ею можно было

арабскаго, который ближе къ LXX: („и привелъ предѣлы его въ разореніе"). То-же надо сказать и о новыхъ переводахъ: Лютеръ—„und habe sein Gebirge öde gemacht", русск. син. — „и предалъ горы его опустошенію", Рейнке, Келеръ, Кейль, Эвальдъ, Гиршъ—„und machte seine Berge zur Oede", Гитцигъ—„machte seine Berge zur Wüstenei", Новакъ — „u. ich h. s. B. zur Einöde gemacht" и т. п. [1])

Сличеніе съ древними переводами даетъ нѣкоторымъ ученымъ поводъ предполагать и въ еврейскомъ текстѣ небольшую порчу. Во всѣхъ переводахъ שְׁמָמָה передается *съ предлогомъ*: LXX „*εἰς ἀφανισμόν*", Вульг. „*in* solitudinem", тарг. „въ опустошеніе", сир.—„въ разрушеніе". И дальнѣйшее имя, подчиненное тому-же глаголу וְאֹשִׁים, стоитъ съ предлогомъ לְתַנּוֹת : לְ. Это и заставляетъ думать, что и שְׁמָמָה было подчинено подобнымъ-же образомъ: לְשְׁמָמָה. [2]) Эту догадку, по нашему мнѣнію, можно признать справедливой, если дѣйствительно дальнѣйшее לְתַנּוֹת подчинено וְאֹשִׁים совершенно такъ-же, какъ и שְׁמָמָה.

Мы уже упомянули, что глаголъ שׂים можетъ имѣть при себѣ дополненіемъ двойной винительный пад. и въ этомъ случаѣ значитъ „превращать что-л. во что-л." Совершенно такое-же значеніе этотъ глаголъ сохраняетъ, когда это двойное дополненіе выражено не посредствомъ двухъ винительныхъ, а посредствомъ винительнаго и дательнаго, т. е. имени съ предлогомъ לְ. Напримѣръ: Б. 21, 13. 18 לְגוֹי אֲשִׂימֶנּוּ—„сдѣлаю его (Измаила) народомъ" (т. е. произведу отъ него народъ); Іов. 17, 12 לַיְלָה לְיוֹם יָשִׂימוּ—„они превращаютъ ночь въ день"; 24, 25 וְיָשֵׂם לְאַל מִלָּתִי — „и въ ничто обратитъ рѣчь мою"; Мих. 1, 6 וְשַׂמְתִּי שֹׁמְרוֹן לְעִי הַשָּׂדֶה—„и я сдѣлаю Самарію грудой развалинъ"; Ис. 13, 9 לָשׂוּם הָאָרֶץ לְשַׁמָּה—„чтобы обратить землю въ пустыню". Въ Библіи есть примѣры того, что если въ первомъ членѣ параллелистическаго стиха находятся предлоги בְּ, לְ и מִן, которые должны быть повторены предъ соотвѣтственнымъ словомъ и второго члена, то во второмъ членѣ этотъ предлогъ пропускается. Напр., въ Ис. 48, 14 יַעֲשֶׂה חֶפְצוֹ בְּבָבֶל וּזְרֹעוֹ כַּשְׂדִּים—„онъ исполнитъ волю свою на Вавилонѣ (בְּבָבֶל) и могущество свое на халдеяхъ (כַּשְׂדִּים вм. בְּכַשְׂדִּים); Іов. 34, 10 חָלִלָה לְאֵל מֵרִשְׁעַ וְשַׁדַּי מֵעָוֶל—„далекъ Богъ (לְאֵל) отъ неправды, и Вседержитель (וְשַׁדַּי вм. וּלְשַׁדַּי) отъ неправосудія"; [3]) ср. Ис. 28, 6. Но обратныхъ примѣровъ,—чтобы пропускался предлогъ въ первомъ членѣ,—мы не знаемъ, да это было-бы и довольно неестественно. Правда, глаголъ שׂים при двойномъ дополненіи не непремѣнно требуетъ сочетанія винительнаго съ дательнымъ, а можетъ, какъ сказано, имѣть и два винительныхъ, такъ что

объяснить предпочтеніе невѣрнаго *ὄρια* вѣрному—и *созвучному съ нимъ* (если не принимать въ разсчетъ придыханія) *и съ еврейскимъ* הרין—*ὄρεια* или *ὄρη*.

[1]) *Reinke*, S. 201.—*Kohler*, S. 29 —*Keil*, S. 685 —*Ewald*, S. 217.—*Hirsch*, 508.—*Hitzig*, Uebers. 361.—*Nowack*, 394.

[2]) *Faber*, S 106. Подобную догадку высказывалъ и Розенмюллеръ (*Rosenmüller*, 743).

[3]) Прилаг. חָלִי לְ (далекій) употребляется только съ ה_ locale (и потому—*мильель*) и значитъ собственно „въ даль". Подлежащее ставится при немъ съ предл. לְ, а предметъ удаленія съ מִן.

וְאֶשִּׁים אֶת-הָרָיו שְׁמָמָה будетъ синтаксически совершенно правильно; но синтаксическій характеръ параллельнаго члена заставляетъ и здѣсь ожидать не двойнаго винительнаго, а винительнаго съ дательнымъ. Древніе-же переводы подтверждаютъ, что такъ и было. Возражать противъ этой поправки можно (и дѣйствительно возражаютъ) только въ томъ случаѣ, если слову תַּנּוֹת придавать такое значеніе, которое несовмѣстимо съ значеніемъ второго дополненія къ שׂים при נַחֲלָתוֹ: но для такого толкованія, какъ увидимъ, нѣтъ достаточно вѣскихъ основаній.

Пророкъ говоритъ о „горахъ“ Эдомовыхъ—потому, что Идумея была страной по преимуществу гористой и этой чертой обыкновенно характеризовалась въ Библіи (ср. Б. 14, 6; 36, 8, 9; Вт. 1, 2; 2, 1, 4. 5; Нав. 15, 10; 24, 4; 1 П. 4, 42; Ис. 34, 3; 2 П. 20, 10. 22. 23; Іез. 35, 2. 3. 7. 15). Какъ надо понимать это опустошеніе Идумеи, зависитъ отъ толкованія дальнѣйшихъ словъ пророка.

§ 16. וְאֶת-נַחֲלָתוֹ לְתַנּוֹת מִדְבָּר. Не трудно видѣть, что слова эти являются поясненіемъ предыдущаго. На это указываетъ параллелизмъ значенія נַחֲלָתוֹ съ הָרָיו и מִדְבָּר съ שְׁמָמָה. Имя נַחֲלָה значитъ прежде всего „владѣніе“, „имущество“, „удѣлъ“ (ср. Ч. 18, 21; Вт. 4, 21; Нав. 13, 23), затѣмъ—„наслѣдство“ (ср. 3 Ц. 21, 3; Пр. 19, 14) и, наконецъ, „жребій“, „судьба“ (ср. Іов. 20, 29; 27, 13; 31, 2). „Горы“ Исавовы и называются здѣсь „владѣніемъ“ его. Слово מִדְבָּר значитъ „пустыня“. Съ этимъ словомъ находится въ состояніи сопряженія לְתַנּוֹת. Что касается значенія послѣдняго, то оно довольно спорно, потому что самое слово תַּנּוֹת является въ Библіи ἅπαξ λεγόμενον. LXX переводятъ все выраженіе — „*καὶ τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ εἰς δώματα* [1]) *ἐρήμου*“, чему соотвѣтствуетъ славянскій переводъ—„и достояніе его *въ нырища* [2]) пустынна“, а также и сирскій—„въ жилища пустынныя“. Акила—*εἰς σειρῆνας*, [3]) Симм. и Ѳеодот.—*εἰς ἀνεπίβατα*. Вульгата переводитъ — „et haereditatem eius *in dracones* deserti“ („и наслѣдіе его—для змѣй пустыни“), таргумъ — „и владѣнія его *въ опустошеніе* (לצדות) пустыни“, арабскій—„и наслѣдіе его *въ дары* пустыни“, очевидно, слѣдуя греческому чтенію „*εἰς δόματα*“. Въ новое время Лютеръ перевелъ согласно съ бл. Іеронимомъ „und sein Erbe *den Drachen* zur Wüste“ (и его наслѣдіе—драконамъ въ пустынѣ), такъ-же переводитъ и Пьюзей—„*for the dragons* of the wilderness“ [4]). Подобнымъ-же образомъ переводятъ: Михаэлисъ („in dracones“), Бохартъ, Шольцъ („den или für die Schlangen“), [5]) Кальвинъ, Кокцей, Буркъ.

---

[1]) Такое чтеніе принято въ Сикстинск. изданіи. Кодексы ват., алекс. и син. читаютъ *δόματα*; но, повидимому, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ погрѣшностью переписки. Блаж. Іеронимъ читалъ *domata* (=*δώματα*), Кириллъ Ал. *δῶματα* (*Hieronymus*, col 1545. *Cyrillus*, p. 819). Надо думать, что *δόματα* читалъ и Оригенъ (*Field*, 1031).

[2]) „Нырища“=развалины башни (отъ слова „*ныръ*“—башня), *πύργος*). Впрочемъ, въ *ψ*. 101, 7 *на нырищи*=*ἐν οἰκοπέδῳ*.

[3]) О значеніи слова *σειρήν* у Акилы см. *Sleusner*, IV, 18

[4]) *Pusey*, p 596.

[5]) *Reinke*, 217.

Гецель, [1]) Розенмюллеръ [2]) и др. Но болѣе распространенъ въ настоящее время переводъ תַּנּוֹת чрезъ „шакалы". Такъ передаетъ русск. син. — „и владѣнія его *шакаламъ* пустыни", также переводятъ Ружемонтъ, Рейнке, Орелли, Кейль, Эвальдъ, Кёлеръ, Велльгаузенъ, Гитцигъ и др. [3]) Не лишено сторонниковъ, впрочемъ, и мнѣніе, что תַּנּוֹת значитъ „жилища": такъ, напр., думаютъ де-Ветте, [4]) Фюрстъ [5]) Мауреръ, Гессельбергъ, Редигеръ, Бунзенъ [6]) и др. Разсмотримъ тѣ основанія, какія могутъ имѣть значеніе при выборѣ перевода для разбираемаго мѣста

Прежде всего, интересно было-бы выяснить, какое производство слова תַּנּוֹת лежитъ въ основѣ переводовъ LXX и сирскаго. По мнѣнію Рейнке, эти переводы производятъ отъ неупотребительнаго въ еврейскомъ языкѣ глагола תָּנָא, который, по аналогіи съ однокоренными арабскими словами (отъ основы *tanu'a*), значитъ „жить", „проживать", „обитать". Форма תַּנּוֹת явилась вмѣсто תַּנָּאוֹת (съ Dagesch forte euphonicum), которое, въ свою очередь, является замѣной תַּנָּאוֹת. Что касается א, то онъ выпалъ, какъ это нерѣдко бываетъ въ еврейскомъ и арабскомъ языкахъ (изъ еврейскаго приводятся примѣры: מִכְלָה=„ограда", — вм. מִכְלְאָה, מִקְשָׁה=„огуречное поле", — вм. מִקְשְׁאָה). [7]) По мнѣнію Редигера, תַּנּוֹת есть множественное число отъ существительнаго תַּנָּה=„жилище", которое происходитъ отъ корня תָּנַן — „extendit" (распростеръ), такъ что תַּנָּה получаетъ значенія „жилища"—„sive ab extensione tractuum habitatorum, sive a duratione mansionis et commoratione". [8]) Такое-же производство принимаетъ и Фюрстъ. [9]) Противъ обоихъ указанныхъ производствъ (отъ תָּנָא и תָּנַן) Рейнке и Келеръ высказываютъ свои возраженія. По словамъ Рейнке, производство отъ תָּנָא вообще возможно; но всетаки принять его неудобно, потому что, „во-первыхъ, глаголъ תָּנָא въ еврейскомъ языкѣ совершенно не встрѣчается, а объясненіе изъ языка арабскаго слишкомъ смѣло (sehr gewagt), и, во-вторыхъ, совершенно невѣроятно, чтобы Малахія предъ תַּנּוֹת, если-бы оно здѣсь имѣло значеніе *жилища*, поставилъ предлогъ לְ, опустивъ его предъ שְׁמָמָה, ибо если שְׁמָמָה стоитъ въ винительномъ падежѣ, то этого надо ждать и относительно תַּנּוֹת въ значеніи *жилища*". [10]) Оба эти возраженія повторяетъ и Келеръ, прибавляя только еще указаніе на слишкомъ большую искусственность этого производства, вынужденнаго принимать, что תַּנּוֹת есть сокращенная (syncopirte) форма для תַּנָּאוֹת,

---

[1]) *Köhler*, 33.

[2]) *Rosenmuller*, 743

[3]) *Reinke*, S. 201—*Kohler*, S 29—*Keil*, S 685.—*Orelli*, 213.—*Hitzig*, Ueber. S 361—*Wellhausen*, S 51.—*Ewald*, S 217.

[4]) *Reinke*, S. 217.

[5]) *Fuerstius*, Concord. S. v. תַּנָּה.

[6]) *Kohler*, a. a. O.

[7]) *Reinke*, S. 217.

[8]) *Köhler*, a a. O.

[9]) *Fuerstius*, loc. cit. p. 1230

[10]) *Reinke*, SS. 217—218.

а это послѣднее, въ свою очередь,—снабженная дагешемъ (D. dirimens) особая форма для תַּנָּאוֹת [1]). Что-же касается производства отъ תָּנַן, то отъ него Кеперъ отдѣлывается голословнымъ замѣчаніемъ, что оно „неестественно (unnatürlich)“. [2]) Изъ этихъ возраженій то, что̀ выставляется противъ производства отъ תָּנָא, намъ кажется правильнымъ. Только аргументъ, основанный на употребленіи предлога ל теряетъ свою силу, если для שִׁמָּמָה принять указанную нами выше поправку—въ לְשִׁמָּמָה (оказывается petitio principii). Производство-же отъ תָּנַן заслуживаетъ нѣсколько болѣе вниманія. Правда, этотъ глаголъ тоже не встрѣчается въ еврейскомъ языкѣ; [3]) но производство отъ него не является въ грамматическомъ отношеніи столь искусственнымъ, какъ отъ תָּנָא.

Переводы бл. Іеронима, Лютера, Кальвина и др., передающіе תַּנּוֹת чрезъ „змѣи“ или „драконы“, очевидно, сближаютъ это слово съ תַּנִּינִים, отъ תַּנִּין= „змѣя“ (ср. Исх. 7, 9. 12; Вт 32, 33; Пс. 90, 13), „драконъ“ (Іер. 51, 34) [4]). Но для такого сближенія трудно подыскать вѣскія основанія, кромѣ нѣкоторыхъ сравнительно-филологическихъ аналогій,—опять съ помощью экскурсій въ область арабскаго языка [5]).

Наиболѣе распространенный переводъ чрезъ „шакалы“ разсматриваетъ תַּנּוֹת, какъ форму множеств. числа жен. рода отъ сущ. תַּן, которому усвояетъ значеніе „шакалъ“. Въ ед. ч. это имя въ Библіи не встрѣчается. Во множественномъ-же числѣ оно имѣетъ форму תַּנִּים и встрѣчается въ слѣдующихъ мѣстахъ: Ѱ. 43, 20; Ис 34, 13; 35, 7; 43, 20; Іер. 9, 10; 10, 22; 49, 33; 51, 37 (תַּנִּים); Ис. 13, 22 (וְתַנִּים); Іер. 14, 6; Іез. 32, 2; Мих 1, 8 (כַּתַּנִּים); Іов. 30, 29 (לְתַנִּים) и Пл. 4, 3 (תַּנִּין—plur. aram., а по масор. קרי תנים). Во всѣхъ этихъ мѣстахъ оно удобно выдерживаетъ значеніе „шакалы“, хотя, впрочемъ, въ нѣкоторыхъ учеными и предполагается порча текста—תַּנִּים вм. תַּנִּין (напр. Іез. 32, 2) [6]). И это значеніе будто-бы оправдывается его производствомъ—отъ глагола תָּנַן, „монотонно кричать“; родственные по корню арабскіе глаголы значатъ „звенѣть“, „ворчать“. Соотвѣтственно этому производству, а равно и употребленію въ В. З, подъ תַּן, которое собственно должно значить „вопленникъ“, „завыватель“ (Klager), надо разумѣть млекопитающее животное (Пл. 4, 3), которое водится въ пустыхъ мѣстахъ и между развалинами (Ис. 34, 13; 35, 7; 43, 20; Іер. 9, 11; 10, 22; 49, 33; 51, 37) и издаетъ жалобный вой (Ис. 13, 22;

---

[1]) *Kohler*, а. а. О. Келеръ къ сторонникамъ разсматриваемаго объясненія относитъ и Фюрста, что невѣрно, потому что Фюрстъ прямо называетъ такое производство *сонными мечтаніемъ*: „תַּנָּה non pro תַּנְאָה ut nonnulli somniarunt“ (loc. cit.).

[2]) ibid

[3]) Фюрстъ находитъ лексическое сродство корня תַּן съ корнями многихъ древнихъ языковъ. евр. טַן-בָּ-טַן-אָ, יָ-תַן, и נָתַן, санскр. *tan*, греч. *τείν—ειν*, *τανύ—ειν*, лат. *ten—dere* и проч. (Concord. loc. cit.).

[4]) תַּנִּין обозначаетъ еще большую морскую рыбу, греч. *κῆτος* (Б. 1, 21; Іов. 7, 12; Ис. 27, 1; Пс. 147, 7).

[5]) *Köhler*, а. а. О.

[6]) *Stade*, Wb. s v. Сюда-же Кёлеръ относитъ и мѣсто Іер. 14, 6 (*Köhler*, S. 34, Anm. 2).

Мих. 1, 8),—признаки, въ достаточной мѣрѣ опредѣляющіе понятіе „шакала" *(canis aureus)* [1]). Что касается формы множ. числа въ ж. р.—תַּנּוֹת, то это думаютъ объяснить тѣмъ, что здѣсь разумѣются самки шакаловъ. Если-же въ Пл. 4, 3 тѣ-же самки называются תַּנִּים (форма муж. рода), то это объясняютъ тѣмъ, что для многихъ именъ животныхъ родъ не дифференцировался ни въ единственномъ, ни во множ. числѣ [2]). Въ пользу того, что תַּנּוֹת въ Мал. 1, 3 значитъ „шакалы", сторонники этого мнѣнія указываютъ на параллельныя мѣста. Келеръ указаваетъ на Ис. 34, 13, гдѣ содержатся угрозы противъ Эдома; здѣсь читается: „И будутъ рости во дворцахъ ея (т. е. Идумеи) колючій кустарникъ и репейникъ, и на укрѣпленіяхъ ея терновникъ, и она будетъ жилищемъ шакаловъ (נָוֶה תַּנִּים), пристанищемъ страусовъ". Гитцигъ говоритъ, что о תַּנּוֹת можно судить по Іер. 49, 2. 3 [3]); но это мѣсто скорѣе годится для сужденія о характерѣ опустошенія Идумеи и ничего не даетъ для рѣшенія занимающаго насъ теперь вопроса. Что-же сказать намъ объ этомъ мнѣніи насчетъ значенія תַּנּוֹת?—Не касаясь словопроизводства имени תַּן (на нашъ взглядъ, не лишеннаго нѣкоторой фантастичности) и не оспаривая значенія формы мн. ч. отъ него תַּנִּים—„шакалы", мы должны отмѣтить, какъ непонятное исключеніе изъ этого способа образованія множ. ч., нашу форму תַּנּוֹת. Непонятно, во-первыхъ и главнымъ образомъ, почему это Идумея сдѣлается обиталищемъ шакаловъ именно *самокъ*, и, во-вторыхъ, почему пророкъ избралъ окончаніе וֹת для такого не типичнаго въ отношеніи именно самокъ упоминанія о шакалахъ, когда и въ безспорномъ-то случаѣ упоминанія самокъ употребляется ־ִים [4]). Во всякомъ разѣ, по степени своей объективной вѣроятности это мнѣніе не стоитъ нисколько выше мнѣнія Фюрста и Редигера, что תַּנּוֹת есть множ. ч. отъ תַּנָּה „жилище".

Мы полагаемъ, что только контекстъ и анализъ синтаксическихъ условій могутъ помочь намъ съ наибольшею вѣроятностью остановиться на томъ или иномъ переводѣ.

Въ предложеніи ואשים את-תריו שממה ואת-נחלתו לתנות מדבר всего только одинъ глаголъ—ואשים, который управляетъ двумя парами дополненій—את-תריו שממה и ואת-נחלתו לתנות מדבר. Въ высшей степени естественно предполагать, что эти обѣ пары дополненій, соединенныя союзомъ ו, одинаково въ синтаксическомъ отношеніи подчинены управляющему ими глаголу. Въ пользу этого говоритъ уже параллелизмъ смысла этихъ двухъ частей предложенія, очевидный даже и безъ точнаго знанія значенія слова תנות, и пропускъ глагола предъ נחלתו. Глаголъ ואשים при этомъ сохраняетъ для обоихъ параллельныхъ членовъ одно и то же значеніе—„превращать что-л. во что-л.". Слѣдовательно, и לתנות מדבר должно обозначать то, во что̀ превратилъ Іегова נחלתו—„вла-

---

[1]) *Köhler*, S. 34. Vgl. *Reinke*, S. 218 *Keil*, S. 686.

[2]) *Ewald*, Ausführl. Lehrbuch der hebr. Spr. 7 Ausg. § 175 b., S 455. На этотъ именно § Эвальда ссылается (впрочемъ, сов. голословно) *Кёлеръ* (a. a. O).

[3]) *Köhler*, a a. O —*Hitzig*, 417.

[4]) Этотъ послѣдній случай и Беттхеръ считаетъ отрицательной инстанціей противъ отожествленія תנות въ Мал 1, 2 съ תַּנִּים *(Böttcher*, B. I, § 660, S. 456).

дѣнія“ Исава. Ясно, что значеніе „шакалы“, „змѣи“, „драконы“ здѣсь не годится,—по крайней мѣрѣ, безъ нѣкоторыхъ спеціальныхъ предположеній: странный смыслъ имѣло-бы предложеніе—„я превратилъ владѣнія его въ шакаловъ (или драконовъ)“. Этой неловкости избѣгаетъ, напр., русскій синодскій переводъ тѣмъ, что ואשים передаетъ глаголомъ „предалъ“, который, вслѣдствіе своей двусмысленности, можетъ управлять и дополненіемъ „шакаламъ“, а слову שממה придаетъ отвлеченное значеніе „опустошеніе“. Такой переводъ первой параллели, конечно, вполнѣ возможенъ; но тогда и во 2-ой параллели слову לתנות надо усвоить какое-либо отвлеченное-же значеніе;—выходитъ, что „шакалы“ опять не годятся. Вообще, нельзя не чувствовать неловкости прямого подчиненія לתנות глаголу ואשים; и если сохранять значеніе „шакалы“, то придется предполагать между לתנות и נחלתו подразумѣваемое מָעוֹן (жилище) или מָקוֹם (мѣсто);—сочетаніе מעון תַּנִּים („жилище шакаловъ“), дѣйствительно, встрѣчается въ Библіи нерѣдко (напр, Іер. 9, 10; 10, 22; 49, 33), точно также и מקום תַּנִּים см. въ *Ѱ.* 43, 20; — или-же надо будетъ утверждать, что простое לתנות равносильно сочетанію מעון תַּנִּים. Очевидная искусственность такого толкованія, а равно и то, что оно косвенно приходитъ къ признанію отвергаемаго его сторонниками перевода LXX „*εἰς δώματα*“,—тѣмъ, что подразумѣваетъ מָעוֹן или מָקוֹם,—невольно толкаетъ на попытку реабилитировать переводъ LXX—признаніемъ-ли, что תַּנָּה значитъ „жилище“, или предположеніемъ нѣкоторой порчи въ масоретскомъ текстѣ.

Что касается предполагаемаго производства отъ תַּנָּה, то мы уже говорили, что въ сравненіи съ нимъ гипотеза, будто תַּנּוֹת=תַּנִּים, нисколько не вѣроятнѣе. Поэтому, не пускаясь въ спорную область вопросовъ о возможномъ происхожденіи и значеніи этого תַּנָּה, мы не очень погрѣшили-бы противъ требованій критической осторожности, если-бы просто изъ двухъ одинаково проблематичныхъ производствъ предпочли то, которое имѣетъ въ свою пользу такого все-таки довольно авторитетнаго свидѣтеля, какъ переводъ LXX.

Но намъ кажется болѣе правдоподобнымъ допустить въ разсматриваемомъ мѣстѣ порчу масоретскаго текста, признать, что LXX имѣли въ своемъ оригиналѣ другое слово. Это мнѣніе въ настоящее время, дѣйствительно, имѣетъ своихъ защитниковъ. Предполагаютъ, что вмѣсто теперешняго תַּנּוֹת въ еврейскомъ текстѣ стояло נאוֹת (וְאֶת-נַחֲלָתוֹ לְנָאוֹת מִדְבָּר) [1]). Слово נָאָה въ Библіи употребляется только въ формѣ status constr. мн. ч. נאות и въ этомъ видѣ встрѣчается всего 12 разъ, изъ коихъ 6 разъ съ מִדְבָּר, въ томъ числѣ однажды съ הַמִּדְבָּר (*Ѱ.* 64, 13; Іер. 9, 9 [2]); 23, 10; Іоиль 1, 19. 20; 2, 22), такъ что это сочетаніе נאות מדבר можно считать довольно обычнымъ. Относительно значенія этого слова надо замѣтить, что оно колеблется между двумя смыслами: „мѣсто жительства“ и „лугъ“, „пастбище“ (ср. Іо. 1, 19; *Ѱ.* 22, 2; 73, 20; Ам. 1, 2). Что-же касается до сочетанія נְאוֹת מִדְבָּר, то оно обыкно-

[1]) *Stade*, Wb u. d. W. תַּנָּה.—*Grätz*, S 26—*Nowack*, 395.

[2]) По евр Библіи.

венно значитъ „пажити“ или „пастбища пустынныя“ или—„степныя“ (*Ѱ.* 64, 13; Іер. 23, 10; Іоиль 1, 19. 20; 2, 22). Только Іер. 9, 9 можетъ вызывать споръ,—не значитъ-ли здѣсь это сочетаніе „шалаши степные“; намъ, впрочемъ, кажется, что и здѣсь значеніе „пастбища степныя“ вполнѣ гармонируетъ съ контекстомъ: „о горахъ подниму плачъ и вопль, и о степныхъ пастбищахъ (וְעַל-נְאוֹת מִדְבָּר)—рыданіе, потому что они выжженны, такъ что никто тамъ не проходитъ, и не слышно блеянія стадъ: отъ птицъ небесныхъ до скота всѣ разсѣялись, ушли“. Предположеніе, что вмѣсто לְתַנּוֹת стояло въ масоретскомъ текстѣ לִנְאוֹת представляется намъ весьма правдоподобнымъ. Переводъ-же LXX „*εἰς δώματα*“, очевидно, пріуроченъ къ тому значенію имени נָאָה, которое встрѣчается въ Пс. 73, 20 [1]) („жилища“), 82, 13 („селенія“) [2]), Пл. 2, 2 („жилища“) [3]). Къ признанію справедливости такой поправки въ масоретскомъ текстѣ насъ приводитъ, какъ мы уже говорили, прежде всего возможность объяснить при ней греческое „*δώματα*“ и затѣмъ—обычность этого сочетанія נְאוֹת מִדְבָּר; между тѣмъ תַּנִּים מִדְבָּר не встрѣчается ни разу [4]).

Попытки исправить масоретскій текстъ или, по крайней мѣрѣ, объяснить, какъ его читали (хотя-бы и неправильно) LXX, дѣлались и въ другомъ направленіи [5]), но онѣ не заслуживаютъ серьезнаго вниманія. Гораздо важнѣе было-бы объяснить другое чтеніе LXX „*εἰς δόματα*“, съ которымъ согласенъ и арабскій переводъ и которое сохранили авторитетнѣйшіе изъ кодексовъ—ватиканскій, александрійскій и синайскій. Но что касается кодексовъ, то мы склонны считать въ нихъ, какъ уже сказали, *δόματα* простою погрѣшностію писца: что въ первоначальномъ текстѣ LXX стояло *δώματα*, это доказывается чтеніемъ бл. Іеронима и св. Кирилла, а также еще и Ѳеодора Мопс. и бл. Ѳеодорита [6]). Сирскій переводъ („жилища пустынныя“),—будемъ-ли мы его въ данномъ случаѣ считать зависимымъ отъ LXX, или нѣтъ,—тоже благопріятствуетъ выбору *δώματα* вм. *δόματα:* въ первомъ случаѣ, онъ являлся-бы древнѣйшимъ свидѣтелемъ принятаго у LXX чтенія, а во второмъ доказывалъ-бы, что въ еврейскомъ подлинникѣ стояло слово, близкое къ *δώματα*, а не къ *δόματα*. Относительно-же арабскаго перевода необходимо замѣтить, что напечатанный въ Вальтоновой Полиглоттѣ повторяетъ текстъ Полиглотты Парижской, послѣдній-же сдѣланъ по LXX александрійской редакціи и еврейскаго текста въ

---

[1]) „Призри на завѣтъ Твой, ибо наполнились всѣ мрачныя мѣста земли жилищами насилія (נְאוֹת חָמָס)“.

[2]) „Возьмемъ себѣ во владѣніе селенія Божіи (נְאוֹת אֱלֹהִים)“.

[3]) „Погубилъ Господь всѣ жилища Іакова (כָּל-נְאוֹת יַעֲקֹב)“.

[4]) Даже въ тѣхъ самыхъ мѣстахъ, гдѣ встрѣчается נְאוֹת מִדְבָּר или просто מִדְבָּר, תַּנִּים употребляется въ совершенно другихъ комбинаціяхъ (ср. Іер. 9, 9—10; 10, 22 и др.).

[5]) *Schleusner*, p 2, p. 215—216. Напр., предполагалось, что LXX читали לְחַנִּית (отъ חֲנוּת=лавка, хижина).

[6]) *Theodorus*, 600.—*Theodoretus*, 1964.

разсчетъ не принималъ; значитъ, мы здѣсь имѣемъ лишь повтореніе *δόματα* LXX, а не какое-либо новое свидѣтельство о первоначальномъ еврейскомъ текстѣ. Какъ обстоитъ дѣло въ другихъ арабскихъ переводахъ, сдѣланныхъ съ еврейскаго, мы не знаемъ; но a priori можемъ предполагать, что переводы эти, явившіеся сравнительно поздно (въ X в. и позднѣе) [1]), уже имѣли въ своихъ оригиналахъ לתנות, потому что къ 10 вѣку это чтеніе, безспорно, оставалось общепризнаннымъ: его, напр., имѣетъ и Codex Petropolitanus 916 года.

Считая маловѣроятнымъ, чтобы въ первоначальномъ текстѣ LXX стояло *δόματα*, мы всетаки абстрактной возможности этого случая отрицать не можемъ, а потому и считаемъ умѣстнымъ сказать,—какъ-же, въ такомъ разѣ, понимать отношеніе перевода къ подлиннику. По нашему мнѣнію, тогда можно допускать, что въ подлинникѣ дѣйствительно стояло לתנות, и что переводчикъ, сообразивши грамматическую форму этого слова, отнесъ ее къ основѣ имѣющей значеніе—„дарить“. Существуетъ-ли въ В. З. основа съ такимъ значеніемъ?—Таковою является תָּנָה въ Ос. 8, 10, гдѣ יתנו переводятъ словомъ „давали подарки“ (LXX, впрочемъ,—*παραδοθήσονται*). Велльгаузенъ желаетъ производить эту форму отъ נָתַן [2]); не споря о дѣйствительномъ производствѣ, необходимо согласиться, что пунктированный текстъ для такого производства основаній не даетъ, ибо тогда въ ת былъ-бы сильный дагешъ;—при теперешней пунктуаціи, надо производить отъ תָּנָה (verb. ל״ה, 3 л. мн. ч. impf. по виду каль), а разъ масоретамъ такое чтеніе и такое производство не казались неестественными, то почему-бы не могло того-же случиться и съ LXX? Въ Ос. 8, 9 תָּנָה въ формѣ 3 л. мн. ч. perf. по виду гиф. (אפרים התנו אהבים= „Ефремляне давали любовные подарки“, LXX *δῶρα ἠγάπησαν*) тоже значитъ „дарить“. Отъ этой-то основы inf. constr. по виду піель будетъ תַּנּוֹת, а съ предл. ל—לתַנּוֹת. Форма לתַנּוֹת,—тоже отъ תָּנָה, только въ другомъ значеніи (протягивать голосъ, говорить, воспѣвать, *оплакивать*),—встрѣчается въ Библіи, именно, въ Суд. 11, 40: „ежегодно дочери Израилевы ходили оплакивать (לתַנּוֹת) дочь Іефѳая“. Допустить, что переводчикъ произвелъ לתַנּוֹת въ Мал. 1, 3 отъ תָּנָה въ первомъ вышеуказанномъ значеніи (по аналогіи съ Ос. 8, 9—10), вполнѣ возможно, и тогда переводъ „*въ дары* пустыни“ будетъ понятенъ [3]). Такимъ образомъ переводъ *εἰς δόματα* можетъ быть пріуроченъ къ формѣ לתַנּוֹת; но синтаксическая конструкція לְתַנּוֹת מִדְבָּר будетъ противоестественной и трудно объяснимой, а потому и самый переводъ не можетъ претендовать на правильность.

---

[1]) Vgl *Riehm*, S. 529 —*Vatke*, SS. 158—159.

[2]) *Gesenius*, 1899, s. v תנה, I.

[3]) *Reinke*, SS. 97—101.

[3]) Соображеніе Шлейснера,—что переводчикъ могъ пріурочивать свой переводъ къ слову אַתָּנָה (отъ той-же основы תנה), во мн. אתנות *(Schleusner*, p. 2, p. 216), трудно принять, потому что тогда не выйдетъ формы לתַנּוֹת; а если предполагать, что переводчикъ не доглядѣлъ, то ужъ за одно—можно приписать ему производство и отъ נָתַן *(давать)*

Установивши грамматическій и логическій смыслъ ст 3, мы должны спросить, какой-же историческій фактъ указывается этимъ стихомъ? О какомъ разгромѣ и опустошеніи Идумеи идетъ здѣсь рѣчь? Большинство комментаторовъ согласны, что трудно съ несомнѣнностью пріурочить это указаніе къ какому-либо опредѣленному историческому факту [1]). Разгромъ Идумеи былъ любимою темой для угрозъ не одного пророка. Еще Амосъ говорилъ, что не будетъ отъ Іеговы пощады Эдому за его братоненавистничество въ отношеніи Израиля (Ам. 1, 11—12); Исаія въ гл 34 очень подробно предсказываетъ опустошеніе Идумеи; Іеремія предсказывалъ Эдому всевозможныя бѣдствія и совершенное опустошеніе,—погибель, подобную гибели Содома и Гоморры (Іер 49, 7—22) Злобная радость Эдомлянъ по поводу бѣдствій Іерусалима, при завоеваніи его Навуходоносоромъ, дала новую пищу грознымъ прещѐніямъ пророковъ: Іезекіиль (25, 12—14; 35, 2—15), авторъ псалма 136, Авдій (ср. особ. ст. 11 и сл.)—возвѣщали всяческія бѣдствія этому непримиримому врагу Израиля. Не имѣемъ-ли мы и въ разсматриваемомъ мѣстѣ Малахіи варіаціи на эту-же излюбленную тему, т. е. не являются-ли слова нашего пророка объ опустошеніи Идумеи лишь указаніемъ на кару, которая неизбѣжно должна постигнуть Эдома въ будущемъ? Такое предположеніе дѣйствительно дѣлалось нѣкоторыми комментаторами [2]). Но этого не позволяетъ допустить уже отношеніе къ предыдущему: ст. 3, по ходу рѣчи пророка, является фактическимъ подтвержденіемъ любви Іеговы къ Израилю, историческимъ примѣромъ:—развѣ могло быть убѣдительно для народа, кощунственно спрашивавшаго, въ чѣмъ Іегова возлюбилъ его, указаніе на *будущую* судьбу Эдома?—это указаніе могло дать только новую пищу для кощунства и глумленія. А затѣмъ и отношеніе къ послѣдующему (указаніе на то, что Богъ не допуститъ, чтобы Идумея оправилась и возстановила разрушенное) показываетъ, что рѣчь идетъ о дѣйствительно бывшемъ разгромѣ, отъ котораго Идумея во время пророка еще не успѣла оправиться [3]). Это-же отношеніе къ ст. 4 не позволяетъ принять и другого толкованія, порожденнаго, повидимому, трудностью указать опредѣленный историческій фактъ опустошенія Идумеи,—что пророкъ Малахія здѣсь просто указываетъ на безплодность страны [4]); послѣднее толкованіе, впрочемъ, и фактически невѣрно, потому что, пустынная и безплодная въ западной своей части, Идумея въ восточной части не лишена была плодородія (Б. 27, 39) [5]).

Необходимость разумѣть въ Мал. 1, 3 какой-либо опредѣленный историческій фактъ сознается большинствомъ толкователей; но въ указаніи его они расходятся. Одни (Кейль, Пьюзей, Палладій, Рейнке, Смирновъ) склонны думать, что пророкъ говоритъ о разгромѣ Идумеи Навуходоносоромъ [6]) или

---

[1]) *Köhler*, S. 35.—*Orelli*, S 213.—*Hitzig*, S 417.—*Keil*, S. 686.—*Nowack*, 394.

[2]) См. у *Reinke*, S. 209.

[3]) Vgl. *Hitzig*, 417

[4]) Такое толкованіе предлагаетъ, напр, *Раши* (vgl. *Hitzig*, a. a O., *Keil*, S. 683).

[5]) *Keil*, a. a. O

[6]) *Keil*, a. a. O —*Pusey*, p 597.—*Reinke*, SS 209—212 —*Палладій*, стр 5.—*Смирновъ*, стр. 7.

боровшимися противъ Навуходоносора Египтянами, Моавитянами и Аммонитянами (Мауреръ) [1]); другіе (Кёлеръ, Орелли, Штаде) приписываютъ этотъ разгромъ Персамъ или воевавшимъ съ ними Египтянамъ [2]); третьи (Гитцигъ, Янъ) утверждаютъ только, что разгромъ былъ позднѣе Навуходоносора, ибо иначе ко времени Малахіи Идумея уже успѣла-бы оправиться [3]); четвертые (Велльгаузенъ, Cheyne и др.) видятъ здѣсь указаніе на опустошеніе Идумеи кочевниками Аравіи [4]); пятые (Грецовъ) утверждаютъ, что пророкъ говоритъ о всѣхъ когда-либо бывшихъ опустошеніяхъ Идумеи [5]).

Въ пользу того предположенія, что пророкъ разумѣетъ разгромъ Навуходоносора, выставляютъ слѣдующее основаніе: въ ст. 2—3 явно проводится мысль, что въ то время какъ Іаковъ, по любви къ нему Іеговы, успѣлъ оправиться отъ пораженія при Навуходоносорѣ,—Исавъ, по ненависти Іеговы, отъ *этого-же*, т. е Навуходоносорова, пораженія не оправился, и страна его остается въ развалинахъ [6]). Указываютъ, затѣмъ, на то, что, по пророчеству Іереміи, Навуходоносоръ былъ покорителемъ Идумеи (25, 21; 27, 2—7; 49, 7—22) [7]). Но что касается того, будто ст. 2—3 содержатъ мысль объ одинаковомъ первоначальномъ пораженіи Эдома и Израиля,—это совершенно произвольное утвержденіе. Мы видѣли, что примѣръ Эдома пророкъ приводитъ, просто какъ ближайшій наглядный, можно сказать, первый попавшійся (въ смыслѣ иллюстраціи любви Іеговы), а не видитъ въ немъ основной черты, характеризующей отношеніе Іеговы къ Своему народу и нарочито поддерживаемой Промысломъ параллельно со всей исторіей Израиля отъ начала плѣна Ссылка-же на пророчество Іереміи есть довольно двусмысленный аргументъ: вѣдь пророкъ предсказываетъ *будущія* событія;—развѣ нужно признать это за vaticinium post eventum?... Противъ вѣроятности разгрома Идумеи Навуходоносоромъ указываютъ на дружественное и сочувственное отношеніе Эдома къ покорителю Іерусалима (ср. Пс. 136; Іез. 25, 12; 35, 15) [8]). Кейль справедливо замѣчаетъ, что это не сильное возраженіе, потому что неизвѣстно, добровольно-ли покорилась Идумея Навуходоносору и была-ли его союзницей [9]). Гораздо важнѣе то возраженіе, что отъ разгрома при Навуходоносорѣ ко времени Малахіи Идумея уже успѣла бы оправиться [10]), между тѣмъ какъ, по пророку, она остается въ разгромѣ и безъ надежды возстановленія. Справедливо, затѣмъ, указываютъ и на то, что по Малахіи судьба Эдома противо-

---

[1]) *Kohler*, a a O

[2]) a a O. u *Stade*, 112

[3]) *Hitziy*, a. a. O. Vgl *Keil*, a. a. O

[4]) *Wellhausen*, S. 207 —*Cheyne*, Malachi and the Nabatheans (Z. f d a. W. 1894. S 142).

[5]) *Грецовъ*, стр. 55.

[6]) *Keil*, a. a. O. (Кейль въ этомъ случаѣ повторяетъ соображеніе Каспари, высказанное послѣднимъ въ изслѣдованіи о пророкѣ Авдіи)

[7]) ibid. Ср *Грецовъ*, стр. 55 *Смирновъ*, стр. 7. *Reinke*, 210 *Pusey*, l. c и др.

[8]) Vgl *Orelli*, a. a. O. *Köhler*, a a O.

[9]) *Keil*, a. a O

[10]) *Hitzig*, *Kohler*, a a O.

поставляется положенію Іакова, что было-бы непонятно, если-бы разгромъ Идумеи произведенъ былъ Навуходоносоромъ, который разгромилъ и Іудею [1]).

Мнѣніе, относящее разгромъ Идумеи ко времени Навуходоносора, но приписывающее его союзу Египтянъ, Аммонитянъ и Моавитянъ, основывается на сообщеніи Іосифа Флавія, что въ пятый годъ послѣ разоренія Іерусалима, въ двадцать третій годъ своего царствованія, Навуходоносоръ воевалъ съ Аммонитянами, Моавитянами и Египтянами. [2]) Мнѣніе это предполагаетъ, что въ въ названной войнѣ Эдомъ былъ союзникомъ Вавилонскаго царя, что однако ни откуда не видно. Затѣмъ, по разсказу Іосифа, нападающей стороной былъ Навуходоносоръ, и съ Египтомъ война велась на Египетской территоріи; нападеніе-же союзниковъ на Идумею предполагаетъ другую картину войны. Пьюзей предполагаетъ даже, что разгромъ совершенъ, хотя въ эту войну, но самимъ Навуходоносоромъ, потому что Идумея лежала ему на дорогѣ въ Египетъ. [3]) За отсутствіемъ точныхъ данныхъ, какъ видимъ, объ этой войнѣ можно предполагать все что угодно. Кейль поэтому гипотезу Маурера прямо называетъ „висящею на воздухѣ (ganz in der Luft schwebende Annahme)“. [4]) Соглашаясь съ этимъ приговоромъ, мы должны однако прибавить, что по существу дѣла, такою окажется и всякая другая гипотеза; поэтому нельзя быть очень требовательнымъ, и абстрактную возможность разгрома въ эту войну допустить можно. Но противъ предположенія, что на этотъ разгромъ указываетъ Мал. 1, 3, должно быть выставлено то-же возраженіе, что и противъ предыдущаго мнѣнія: ко времени Малахіи Идумея уже успѣла-бы оправиться отъ своего пораженія. [5])

Что касается мнѣнія Велльгаузена, будто пророкъ указываетъ на опустошеніе Идумеи набѣгами аравійскихъ кочевниковъ, то намъ кажется, что совершенно справедливо возражаетъ противъ него Орелли, полагающій, что Малахія выразился-бы иначе, если-бы хотѣлъ сказать о рядѣ набѣговъ и, такъ сказать, „продолжающейся оккупаціи страны иноплеменниками“. [6]) Текстъ предполагаетъ именно разгромъ, военное нашествіе, оставившее послѣ себя вмѣсто городовъ, нивъ и садовъ только „пустыню“ и „пастбища степныя“. А затѣмъ и самыя доказательства, которыми думаетъ подкрѣпить себя это мнѣніе [7]), далеко не могутъ быть признаны сколько-нибудь убѣдительными. Велльгаузенъ указываетъ на пророчество Іезекіиля объ истребленіи Моавитянъ и Аммонитянъ Арабами (Іез. 25, 4. 5. 10). Но мало-ли что прежніе пророки могли предсказывать? Какое это имѣетъ значеніе для установки историческихъ фактовъ? Мы полагаемъ, что исполненіе пророчествъ должно

---

[1]) Vgl. *Nowack*, 395.

[2]) *Іосифа Флавія*, Древности іудейскія, кн X, гл 9, отд. 7 (рус. пер. ч. II, стр. 156—157. Греч. текстъ, стр. 345 C—F).

[3]) *Pusey*, loc. cit.

[4]) *Keil*, a. a. O.

[5]) Vgl. *Köhler*, a. a. O

[6]) *Orelli*, a. a. O.

[7]) *Wellhausen*, 206—207 Vgl. *Nowack*, 395.—*Smith*, 351.

подтверждаться историческими фактами, а не факты удостовѣряться пророчествами. Но если даже и опираться на Іезекіиля, то вѣдь Аммонитяне и Моавитяне всетаки—не Эдомляне. Потомъ онъ ссылается на упоминаніе Нееміей въ числѣ своихъ политическихъ противниковъ Гешема Аравитянина (ср. Неем. 2, 19; 6, 1 и, мож. быть, 6, если גשמו=גשם). Но если и существовали во 2-ой половинѣ 5 в. арабы, то отсюда отнюдь не слѣдуетъ, что они непремѣнно должны были въ 1-ой половинѣ этого вѣка опустошить Идумею. Главнымъ доводомъ служитъ извѣстіе Діодора (19, 94), относящееся къ 312 г.,—что въ главномъ идумейскомъ городѣ Петрѣ жили арабы. Но вѣдь этотъ фактъ отдѣленъ отъ описываемаго Малахіей разгрома промежуткомъ болѣе чѣмъ въ полтора столѣтія. Какіе-же тутъ возможны выводы?

Предположеніе Грецова, будто пророкъ имѣетъ въ виду всѣ когда-либо постигавшія Идумею бѣдствія непріятельскаго нашествія, есть отказъ отъ всякаго мнѣнія, плохо замаскированное признаніе невозможности сказать что-либо болѣе опредѣленное.

Такимъ образомъ, намъ остается только послѣднее предположеніе, — что пророкъ говоритъ о разгромѣ Идумеи во время персидскихъ войнъ. Мы видѣли, что всѣ три царя персидскихъ, на время которыхъ можетъ падать дѣятельность Малахіи,—Дарій Гистаспъ (521—485 г. до Р. Х.), Ксерксъ (485—465 гг.) и Артаксерксъ I (465—424 гг.),—воевали съ Египтомъ. Ни одинъ изъ нихъ въ своемъ движеніи на Египетъ не могъ миновать Идумеи, лежавшей на югѣ и юго-востокѣ Палестины; точно также, — если допускать, что война не сразу переносилась на территорію Египта,—можно думать, что разгромъ произвели и Египтяне. Возможно даже, что Идумея въ этихъ столкновеніяхъ была театромъ войны;—тогда, несомнѣнно, опустошали ее обѣ воюющія стороны. Хотя объ этихъ войнахъ чрезвычайно мало извѣстно, но въ пользу этой гипотезы говоритъ главнымъ образомъ близость указываемаго времени къ дѣятельности Малахіи. И пророкъ, и іудеи вполнѣ могли имѣть передъ глазами опустошеніе своего давнишняго врага, равно какъ могли видѣть и тщетныя усилія его оправиться отъ разгрома. Въ пользу такого толкованія можетъ говорить еще и вотъ что. Любовь Іеговы къ Израилю въ положительномъ смыслѣ, какъ мы видѣли, выразилась между прочимъ, въ томъ, что Онъ расположилъ къ іудеямъ сердце царей персидскихъ, дозволившихъ имъ отстроить храмъ и укрѣпить Іерусалимъ и вообще относившихся къ нимъ благосклонно. Возстановленіе Іерусалима и Израиля было дѣломъ персидскихъ царей. Чтобы отрицательное выраженіе любви Іеговы, состоящее въ ненависти къ Исаву, могло вполнѣ стоять на ряду съ положительнымъ выраженіемъ, надо допустить, что вмѣстѣ съ благоволеніемъ къ Іакову, тѣ-же персидскіе цари явились виновниками бѣдствій для Исава. Мы здѣсь пользуемся тѣмъ-же принципомъ, какимъ руководился Кейль, приписывая разгромъ Идумеи Навуходоносору; но только намъ думается, что такое примѣненіе этого принципа болѣе умѣстно: ссылка на далекія событія всегда предполагаетъ, что память объ этомъ событіи стала однимъ изъ основныхъ элементовъ историческаго міросозерцанія автора; примѣръ-же и сопоставленіе событій ближай-

шихъ подсказываются непосредственнымъ наблюденіемъ дѣйствительности и, оставаясь только случайнымъ примѣромъ, не сообщаютъ односторонности общей мысли.

Герцфельдъ и Смендъ даже полагаютъ, что предъ возвращеніемъ іудеевъ изъ плѣна персы очистили для ихъ поселенія мѣсто въ Палестинѣ, захваченное эдомлянами. Штаде находитъ это вполнѣ возможнымъ и въ разсматриваемомъ нами мѣстѣ Малахіи видитъ указаніе на это [1]) Несомнѣнно, что для поселенія іудеевъ, занимавшихся земледѣліемъ, нужно было очистить территорію отъ заселившихъ ее иноплеменниковъ. Весьма вѣроятно, что эта территорія была захвачена Эдомлянами (ср. Іез. 35, 10; 1 Мак. 5, 65). Но вѣдь Малахія-то говоритъ о пораженіи Эдома въ его собственныхъ предѣлахъ, въ исконныхъ его владѣніяхъ, а не объ изгнаніи его изъ чужихъ (іудейскихъ) владѣній. [2]) Поэтому лучше предполагать разгромъ въ одну изъ персидскихъ войнъ съ Египтомъ.

Какая именно изъ персидскихъ войнъ съ Египтомъ имѣется здѣсь въ виду пророкомъ, сказать трудно. Если допустить, что рѣчь идетъ объ усмиреніи возстанія Инара, то получится время ужъ слишкомъ близкое къ прибытію Ездры, пожалуй, совпадающее съ нимъ [3]); между тѣмъ отъ проповѣди Малахіи до Ездры должно было пройти нѣкоторое время [4]). Поэтому удобнѣе разумѣть войну Ксеркса, окончившуюся въ 484 году [5]).

Гл. 1, ст. 4.

כִּי-תֹאמַר אֱדוֹם רֻשַּׁשְנוּ וְנָשׁוּב וְנִבְנֶה חֳרָבוֹת כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת הֵמָּה יִבְנוּ וַאֲנִי אֶהֱרוֹס וְקָרְאוּ לָהֶם גְּבוּל רִשְׁעָה וְהָעָם אֲשֶׁר-זָעַם יְהוָה עַד-עוֹלָם׃

Διότι ἐρεῖ ἡ Ἰδουμαία κατέστραπται, καὶ ἐπιστρέψωμεν καὶ ἀνοικοδομήσωμεν τὰς ἐρήμους. Τάδε λέγει Κύριος Παντοκράτωρ· Αὐτοὶ οἰκοδομήσουσιν καὶ ἐγὼ κατορθρέψω· καὶ ἐπικληθήσεται αὐτοῖς ὅρια ἀνομίας, καὶ λαὸς ἐφ' ὃν παρατέτακται Κύριος ἕως αἰῶνος.

Если скажетъ Эдомъ: „мы разорены, но мы снова выстроимъ разрушенное“, то такъ говоритъ Іегова Саваоѳъ: они выстроятъ, а Я разрушу; и прозовутъ ихъ областью нечестія и народомъ, на который прогнѣвался Іегова навсегда.

§ 17. כִּי-תֹאמַר אֱדוֹם. При переводѣ этихъ словъ, прежде всего возникаетъ между переводчиками разногласіе въ передачѣ כִּי. LXX переводятъ союзомъ причиннымъ — *διότι* („потому что“) и, очевидно, подчиняютъ предложеніе

---

[1]) *Stade*, 112.
[2]) *Smith*, 351.
[3]) Ср выше стр. 49
[4]) Ср. выше, стр. 68—70
[5]) Такое мнѣніе мы находимъ у *König*'а, S 377

כִּי-תֹאמַר предыдущему; а дальнѣйшее, начиная съ слова אֱדוֹם, разсматриваютъ, какъ новое предложеніе, подчиненное глаголу תֹּאמַר; при этомъ естественно אֱדוֹם уже оказывается подлежащимъ, а רֻשַּׁשְׁנוּ сказуемымъ при немъ, почему этотъ глаголъ и переданъ въ 3 л. ед. ч. вмѣсто 1 л. мн. ч. Какъ видимъ, LXX понимали ст. 4 въ связи съ 3 такимъ образомъ: „Я сдѣлаю, говоритъ Іегова,... владѣнія его степнымъ пастбищемъ (ст. 3), *потому что онъ скажетъ* [1]): Идумея разгромлена, но“... Вульгата передаетъ условнымъ союзомъ—quod si („если“, „но если“) и разсматриваетъ ст. 4, какъ начало новаго предложенія, не подчиненнаго предыдущему. Подобнымъ-же образомъ (какъ Вульг.) переводятъ таргумъ и сирскій переводъ („если скажутъ Идумеи“) Арабскій слѣдуетъ LXX: „потому что онъ говоритъ“. Изъ позднѣйшихъ и новыхъ переводовъ славянскій слѣдуетъ въ передачѣ כִּי LXX,—чтенію „*διότι ἐὰν εἴπε*, [2])—а можетъ быть, и подвергся вліянію вульгаты: „зане аще речетъ: Идумея разорися“. Остальные согласны съ вульгатой: Лютеровъ—„und ob Edom sprechen würde“, русскій синодскій—тоже согласно съ вульг. „если“. Подобнымъ-же образомъ чрезъ условный союзъ, какъ начало новаго, независимаго отъ предшествующаго предложенія, передаютъ: Рейнке (wenn), Кёлеръ (ob E. spräche), Кейль (wenn), Гитцигъ (sollte E. sprechen), Орелли Велльгаузенъ, Бахманъ (wenn), Новакъ, Гиршъ, Грецовъ (если) и т. д. [3]) Близко къ этому—чрезъ союзъ времени—передаютъ: Эвальдъ (wann=когда), Пьюзей (whereas=между тѣмъ какъ) и ванъ Тиль (quando dicturus est). [4]) Такой переводъ чрезъ „если“ и надо признать правильнымъ. Дальнѣйшее כֹּה אָמַר יְהוָה естественнѣе всего выглядитъ отвѣтомъ Іеговы на предполагаемыя самонадѣянныя заявленія Эдома. [5]) Случаевъ употребленіи כִּי въ такомъ смыслѣ Библія представляетъ не мало (ср. Б 12, 12; Л. 21, 9; Мих. 5, 4; *ψ*. 89, 4; Б. 4, 12; Вт. 14, 24). Главнымъ-же недостаткомъ въ переводѣ LXX является передача רֻשַּׁשְׁנוּ чрезъ 3 л. ед. ч. Помимо того, и логически представляется страннымъ подчинять ст. 4 предыдущему предложенію.

Согласованіе תֹּאמַר съ אֱדוֹם представляется нѣсколько страннымъ, такъ-какъ אֱדוֹם мужескаго рода [6]) Можно-бы и תֹּאמַר считать мужскимъ родомъ 2-го л. ед ч;—но тогда надо-бы אֱדוֹם признать обращеніемъ (звательный падежъ) и переводить: „если ты, Эдомъ, скажешь“ и т. д.; между тѣмъ нѣтъ никакихъ основаній предполагать обращеніе пророка съ рѣчью къ самимъ

---

[1]) При תֹּאמַר подлежащимъ подразумѣвается Исавъ, указанный въ ближайшихъ частяхъ 3-го ст. мѣстоименными суффиксами словъ חָרְבּוֹתָיו и נַחֲלָתוֹ или даже אֱדוֹם въ смыслѣ страны (ж. р.)

[2]) *Holm. et Pars*. №№ 22 36 51. 62. 86 95 147 185. 238 240.

[3]) *Reinke*, S. 219—*Köhler*, S. 29—*Keil*, S. 685—*Hitzig*, Uebers S 361—*Orelli*, S. 213.—*Wellhausen*, S. 51.—*Bachmann*, S. 18.—*Nowack*, 395—*Hirsch*, S. 509.—*Грецовъ*, стр. 54.

[4]) *Ewald*, S. 217—*Pusey*. p. 597.—*v. Til*, p. 40.

[5]) Подобнымъ соображеніемъ руководился и в. Тиль (loc. c.)

[6]) Фоллерсъ думаетъ, что LXX читали не תֹּאמַר, а יֹאמַר (*Vollers*, 73). Но *ἐρεῖ* годится и для ת А что они дѣйствительно читали ת, т. е. въ ж. р., видно изъ перевода אֱדוֹם женскимъ именемъ *ἡ Ἰδουμαία*

Эдомлянамъ;—онъ говоритъ іудеямъ объ Эдомѣ и, слѣдовательно, говоритъ о немъ въ 3 лицѣ. Женскій родъ 3-го л. תאמר при подлежащемъ אדום надо объяснять тѣмъ, что подъ этимъ именемъ разумѣется страна Идумея, „какъ мать и воспитательница своихъ обитателей“, что подтверждается дальнѣйшимъ גבול רִשְׁעָה [1]). Аналогичный случай мы имѣемъ у нашего-же пророка во 2, 11: בְּגִדָה יְהוּדָה. Названіе страны синекдохически употреблено вмѣсто названія обитателей, какъ видно изъ употребленія въ дальнѣйшемъ לָהֶם и הַמָּה. [2]) Смитъ объясняетъ женскій родъ тѣмъ, что имѣется въ виду населеніе Идумеи. [3]) Но въ такомъ случаѣ, должно-бы стоять בת אדום (ср. Пл. 4, 21; ψ. 44, 13; Ис. 1, 8; 10, 32; ψ. 136, 8; Зах. 2, 11; Іер. 46, 11. 19. 24).

Дѣйствительно-ли говорили Эдомляне то, что влагаетъ въ ихъ уста пророкъ, или это только его предположеніе, рѣшить нельзя. Вѣрнѣе, впрочемъ, послѣднее. Желаніе возстановить разрушенное—совершенно естественно. Предвидя это, пророкъ и возвѣщаетъ: „если скажетъ Эдомъ“ и пр.

§ 18. רֻשַּׁנוּ Уже въ древнихъ переводахъ замѣтна разница при передачѣ этого слова. LXX переводятъ *κατέστραπται* („разорена“ Идумея), точно также арабскій („разорена“) и Вульгата—destructi sumus („мы разорены“). Но таргумъ и сирскій переводъ передаютъ: „мы доведены до нищеты“. Это различіе объясняется производствомъ отъ разныхъ основъ. Таргумъ и сирскій переводъ, очевидно, производили רֻשַּׁנוּ отъ гл. רוּשׁ „обнищать“, „быть бѣднымъ“, встрѣчающагося въ ψ. 33, 11; 1 Цар. 18, 23; Прч. 14, 20; 18, 23; 19, 1. 7. 22; 28, 3. 6; 29, 13; Еккл. 4, 14; 5, 7 и др. LXX и Вульгата, наоборотъ, пріурочиваютъ свой переводъ къ гл. רָשַׁשׁ, встрѣчающемуся въ Іер. 5, 17: „разрушитъ (ירשׁ) мечемъ укрѣпленные города твои, на которые ты надѣешься“. Въ этомъ послѣднемъ мѣстѣ глаголъ יִרְשׁשׁ, несомнѣнно, имѣетъ значеніе „разрушитъ“, что подтверждается и древними переводами, кромѣ сирскаго, который и здѣсь производитъ отъ רוּשׁ („мечемъ доведетъ до нищеты“); вульг. передаетъ—conteret, targ. и араб.—„разрушитъ“, LXX—*ἀλοήσουσιν* („вымолотятъ“). [4]) Этотъ переводъ и надо признать правильнымъ. Въ пользу такого признанія говоритъ усвояемое Эдомлянамъ заявленіе וְנָשׁוּב וְנִבְנֶה חֳרָבוֹת (пер. см. ниже, § 19), явно относящееся къ постройкамъ [5]). Форма רֻשַּׁנוּ есть пуаль отъ гл. רָשַׁשׁ. Глаголъ этотъ нѣкоторыми признается родственнымъ глаголу רָצַץ („разбивать“, „разламывать“), [6]) а нѣкоторыми

---

[1]) *Köhler*, S. 36 —*Keil*, S. 686.—*Nowack*, 395.

[2]) Vgl. *Keil*, a. a. O.

[3]) *Smith*, 352 Ann 1.

[4]) По мнѣнію Якимова, LXX здѣсь ошибочно читали יִרְשְׁשׁוּ (*Якимовъ*, Отнош греч. пер. и пр., стр. 105).

[5]) Vgl. *Hitzig*, S. 417

[6]) Vgl. *Kohler*, S. 36. Грецъ предлагаетъ, на основаніи сличенія съ Іер. 5, 17, исправить чтеніе нашего мѣста—רֻצַּצְנוּ вм. רֻשַּׁנוּ (*Grätz*, p. 26); но мы не видимъ основаній для такого исправленія. Затѣмъ, не совсѣмъ ясно, какимъ образомъ мѣсто Іер. 5, 17 можетъ давать основаніе для такого исправленія. Впрочемъ, Велльгаузенъ тоже почему-то утверждаетъ, что „чтеніе, произношеніе и значеніе רֻשַּׁנוּ не установлены твердо“ (*Wellhausen*, S. 196).

сближается и съ רוש. [1]) Принимаемый нами переводъ принимается и всѣми новыми переводчиками и толкователями, кромѣ іудейскихъ толкователей (напр., Раши), слѣдующихъ таргуму, [2]) ванъ Тиля, который переводитъ „depauperati sumus“, и Велльгаузена, передающаго „wir sind herabgekommen (мы пришли въ упадокъ)“. [3]) Нѣкоторыя еще довольно мелкія различія, — напр., Кейль и Бахманъ переводятъ „wir sind zerschmettert (мы разгромлены)“, [4]) Грецовъ переводитъ настоящимъ временемъ „насъ разрушаютъ“ [5]) и т. п.,—не заслуживаютъ вниманія.

§ 19. וְנָשׁוּב וְנִבְנֶה חֳרֵבוֹת. Сочетаніе נָשׁוּב וְנִבְנֶה значитъ „мы снова выстроимъ“. Форма נָשׁוּב есть 1 л. мн. ч. imperf. по виду каль отъ гл. שׁוּב, который значитъ „поворачиваться“, „возвращаться“, въ соединеніи-же съ другимъ глаголомъ обозначаетъ повтореніе дѣйствія послѣдняго и переводится уже нарѣчіемъ „снова“ (ср. 1 Ц. 3, 5 и сл.; 1, 19; Пл. 3, 3; Иса. 21, 12: Іер. 18, 4). [6]) וְנִבְנֶה—1 л. мн. ч. imperf. по виду каль отъ гл. בָּנָה „строить“. Союзъ ו при וְנִבְנֶה служитъ для соединенія его съ гл. וְנָשׁוּב. При послѣднемъ-же онъ долженъ имѣть значеніе не соединительнаго союза „и“, а противоположительнаго „но“, въ чемъ убѣждаетъ самый характеръ предложенія, присоединяемаго къ רְשַׁשְׁנוּ: „мы разорены, *но* мы снова выстроимъ“... Излишнимъ буквализмомъ въ передачѣ этихъ словъ и въ то-же время произвольностью въ сообщеніи имъ увѣщательнаго значенія отличается переводъ LXX: „*καὶ ἐπιστρέψωμεν καὶ ἀνοικοδομήσωμεν*“. [7]) Правильнѣе вульгата: „sed revertentes aedificabimus“. Таргумъ вноситъ толкованіе и придаетъ увѣщевательное значеніе: „теперь обогатившись, давайте обратимся и — выстроимъ“. Сирскій правильно—„снова выстроимъ“, но онъ совсѣмъ опускаетъ въ началѣ союзъ. Арабскій близокъ къ LXX. Изъ новыхъ переводовъ и комментаріевъ одни сообщаютъ разбираемому выраженію увѣщевательное значеніе, а другіе просто переводятъ изъявительнымъ наклоненіемъ будущаго времени. Къ первымъ принадлежатъ: Рейнке („doch lässt uns wieder ausbauen“), Эвальдъ (то-же) и др.; ко вторымъ—русскій синодскій переводъ („но мы возстановимъ“), Велльгаузенъ („doch werden wir wieder aufbauen“), Гитцигъ (то-же), Кёлеръ („aber wir wollen wiederum bauen“) и др. [8]) По нашему мнѣнію, увѣщевательное значеніе не имѣетъ для себя никакихъ основаній.

Что касается значенія имени חָרְבָה, въ ед. ч. חָרְבָה, то оно можетъ обозначать сухую, пустынную мѣстность (какъ, напр., въ Иса. 48, 21), затѣмъ

---

[1]) *van Til*, p. 41.—*Vollers*, 73—74.

[2]) *Reinke*, S 26.

[3]) *Wellhausen*, S. 51.—*v. Til*, 40.

[4]) *Keil*, S. 685.—*Bachmann*, S. 18.

[5]) *Грецовъ*, стр. 36.

[6]) Vgl *Stade*, Wb. s. v. *Gesenius*, s v.

[7]) Есть, впрочемъ, варіанты, передающіе просто будущимъ: *καὶ ἐπιστρέψομεν καὶ ἀνοικοδομήσομεν* (*Holmes et Parsons* №№ 95 и 185).

[8]) *Reinke*, S. 228.—*Ewald*, S. 217.—*Wellhausen*, S. 51.—*Hitzig*, Uebers. S 361.—*Köhler*, S. 29.

разрушеніе или опустошенную страну (Іез. 25, 13), далѣе кучу развалинъ (Лев. 26, 31). Выраженіе בָּנָה חֳרָבוֹת значитъ „возстановлять опустошенное", частнѣе—вновь отстраивать разрушенное (Іез. 36, 10. 33). Въ Іез. 38, 12 חָרְבוֹת נוֹשָׁבוֹת обозначаетъ опустошенную первоначально, но потомъ снова заселенную мѣстность. Противорѣчитъ указаннымъ значеніямъ только мѣсто Іов. 3, 14: „спалъ-бы... съ царями,... строющими себѣ пирамиды (חֲבֹנִים חָרָבוֹת לָמוֹ)", если только въ немъ масоретскій текстъ не поврежденъ. [1]) Въ переводахъ разсматриваемаго мѣста Малахіи это слово передается или „развалины", или вообще „разрушенное", „опустошенное": LXX — „τὰς ἐρήμους" (ват код.), [2]) вульг. „quae destructa sunt", тарг. „разрушенное", сир „руины", араб. „пустыню", Лют. „das Wuste", русск. син. „разрушенное", Рейпке „die Oeden", Келеръ „die Trümmer", Велльгаузенъ—тоже [3]) и т. д.

§ 20. כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת. Формула כֹּה אָמַר יְהוָה весьма обычная въ Библіи и значитъ: „такъ говоритъ Іегова". Пророкъ Малахія вмѣсто имени יְהוָה предпочитаетъ употреблять יְהוָה צְבָאוֹת (1, 4. 6. 8. 9. 10. 11. 13. 14; 2, 2, 4. 7. 8. 12. 16; 3, 1. 5. 7. 10. 11. 12. 14. 17. 19. 21). Послѣднее чрезвычайно часто употребляется пророками Исаіей, Іереміей, Амосомъ, Аггеемъ и Захаріей. [4]) Вѣроятно, нашъ пророкъ въ этомъ случаѣ слѣдовалъ указанной традиціи пророческаго словоупотребленія. Что касается значенія имени Іагова Саваоѳъ, то оно уже многократно и обстоятельно было изслѣдуемо экзегетами, и наиболѣе правильнымъ пониманіемъ его намъ представляется то, по которому „словомъ צְבָאוֹת въ сочетаніи съ именемъ יְהוָה обозначается *Іегова всемогущій*, не въ томъ смыслѣ, какъ именами שַׁדַּי или צוּר, которыя обозначаютъ Бога, какъ Творца и Владыку міра вообще (Б. 17, 1; 28, 3; Исх. 6, 3; Вт. 32, 18. 30 и др.), но какъ всемощный устроитель Своего царства среди міра человѣческаго". [5]) Входить, въ свою очередь, въ нарочитое изслѣдованіе этого вопроса и въ опроверженіе неправильныхъ мнѣній на этотъ счетъ мы не видимъ надобности, тѣмъ болѣе, что для толкованія пророка Малахіи это существеннаго значенія имѣть не можетъ, такъ-какъ онъ, повторяемъ, по всей вѣроятности, употреблялъ это наименованіе, руководясь пророческой традиціей и не стараясь вкладывать въ него какое-либо особенное значеніе, обусловливаемое цѣлями его собственно пророчества. [6]) Замѣтимъ

---

[1]) Ольсгаузенъ въ Іов. 3, 14 предлагаетъ вм חָרְבוֹת читать אַרְמֹנֹת (отъ אַרְמוֹן-гора, укрѣпленіе, дворецъ),—См *Gesenius* Wb. u d W. חָרְבָה.

[2]) Син. код. *ἐρημωμένας αὐτῆς*, алекс. *ἠρημωμένας*. Есть варіанты—*τὰς πόλεις ἠρημωμένας* (См. у *Holmes et Pars*).

[3]) *Reinke*, S. 228.—*Kohler*, S 29—*Wellhausen*, S. 51.

[4]) Изъ прочихъ пророковъ оно однажды употреблено Михеемъ, и по 2 раза Наумомъ и Софоніей

[5]) *И. Тюрнинъ*, книга пророка Софоніи, 1897. Стр. 123. „צְבָאוֹת, замѣчаетъ авторъ въ поясненіе изложеннаго воззрѣнія, всегда употребляется съ именемъ יְהוָה, и тѣ немногія мѣста, въ которыхъ צְבָאוֹת стоитъ вмѣстѣ съ אֱלֹהִים или אָדוֹן, признаются или требующими исправленія, или исключеніями" (ibid, прим)

[6]) Отсылаемъ желающихъ за болѣе подробными разъясненіями кромѣ упомяну-

только, что слово צְבָאוֹת есть форма множ. числа отъ сущ. צָבָא (=„военный походъ“, „войско“), и יְהוָה צְבָאוֹת значитъ собственно „Богъ воинствъ“ (вульг.—„Dominus exercituum“, LXX иногда—„*ὁ Κύριος δυνάμεων*“, Акила, Ѳеодотіонъ и Симмахъ—„*ὁ Κύριος στρατιῶν*“). Первоначальный смыслъ этого наименованія помогаетъ уяснить снесеніе ст. 10 и 8 въ Пс. 23: здѣсь выраженію יְהוָה צְבָאוֹת (ст. 10) соотвѣтствуетъ въ ст. 8, параллельномъ по мысли, יְהוָה גִּבּוֹר מִלְחָמָה („сильный въ брани“) А послѣднее выраженіе, какъ замѣчаетъ г. Тюрнинъ, „несомнѣнно служитъ поэтическимъ образомъ для обозначенія всемощной силы Іеговы, обнаруживающейся, между прочимъ, въ защитѣ членовъ Своего царства отъ враговъ; подобный же смыслъ должно имѣть въ Пс 23, 10 и выраженіе יְהוָה צְבָאוֹת“ [1]). Въ пророческихъ книгахъ твердо установилось употребленіе этого наименованія, и соединяемый съ нимъ смыслъ удачнѣе всего передаютъ LXX, которые въ большинствѣ мѣстъ В. З. переводятъ его „*κύριος παντοκράτωρ*“ (2 Ц. 5, 10; 7, 8 25. 26. 27; 3 Ц. 19, 10. 14; 1 П. 11, 9; 17, 7. 24; Ам. 3, 13; 4, 13; 5, 8. 14. 15 16. 27; 9, 5. 6. 15; Мих. 4, 4; На. 2, 13; 3, 5; Соф. 2, 10; Аг. 1, 2. 5. 6. 7. 9. 14; 2, 5; 2, 5. 7. 8. 12. 24; Зах. 1, 3. 4. 6. 12. 13. 14. 16. 17; 2, 9. 11; 3, 8 10. 11; 4, 9; 5, 4; 6, 12. 15; 7, 3. 9. 12. 13; 8, 1. 2. 3. 4 6. 7. 9. 11. 14. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23; 9, 14. 15; 10, 3. 5; 12, 5; 13, 7; 14, 16. 17. 21; Іер. 5, 14; 15, 16; 23. 16; 27, 34; 28, 5. 57; 32, 27;—цитаты изъ Іереміи по греческому счету). Мы предпочитаемъ оставлять это слово безъ перевода (подобно тому, какъ оставляемъ безъ перевода и יְהוָה) и транскрибируемъ „Саваоѳъ“, какъ принято въ греческой, славянской и русской Библіи, потому что, по нашему мнѣнію, спеціальныя имена Божіи и вообще лучше не переводить; всякій переводъ, какъ-бы онъ ни былъ удаченъ, вноситъ нѣкоторый элементъ субъективнаго пониманія. Только такія имена, какъ אלהים и אדני, имѣющія себѣ вполнѣ соотвѣтственныя въ другихъ языкахъ, слѣдуетъ переводить.

О значеніи въ устахъ пророка, когда онъ говоритъ отъ имени Божія, этой формулы נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת мы уже говорили при толкованіи נְאֻם-יְהוָה въ 1, 2.

§ 21. הֵמָּה יִבְנוּ וַאֲנִי אֶהֱרוֹס. Первая половина этого выраженія значитъ „они выстроятъ“ или „они будутъ строить“. Переводъ совершеннымъ видомъ („они выстроятъ“) намъ кажется правильнѣе, потому что мысль пророка не та, что Іегова не дастъ Эдомлянамъ достроить, а та, что когда они выстроятъ, Онъ опять разрушитъ. И мы изъ позднѣйшей исторіи видимъ, что у нихъ бывали крѣпкіе города, хотя всетаки конечною судьбою ихъ и ихъ городовъ было разрушеніе и исчезновеніе [2]). Такъ переводятъ: LXX *(αὐτοὶ οἰκοδομήσουσιν)*, вульгата (isti aedificabunt), тарг., сир., арабск. („они построятъ“), славянск. („тіи созиждутъ“), русск. синод. („они построятъ“), Рейнке, Велльгаузенъ,

---

той книги г Тюрнина (стр. 119—123) къ комммент. на Малахію Рейнке (*Reinke*, SS. 229—240) и къ статьямъ въ библейскихъ словаряхъ.

[1]) *Тюрнинъ*, стр. 121.

[2]) См ниже приводимыя историческія свидѣтельства

Кёлеръ, Эвальдъ, Кейль („sie werden bauen“) [1]), Пьюзей („they shall build“) [2]). Но Лютеръ передаетъ условнымъ предложеніемъ—„если они будутъ строить“ („werden sie bauen“); подобный-же оттѣнокъ сообщаютъ своему переводу Орелли и Гитцигъ („sie mögen bauen“) [3]). Первый переводъ мы находимъ правильнѣе, хотя смыслъ не измѣняется и при второмъ.

Вторую половину LXX переведятъ „*καὶ ἐγὼ κατασιρέψω*“, вульг.—„et ego destruam“, араб. и сир.—„а я разрушу“, тарг.—„а я разорю“, Лютеръ—„so will ich abbrechen“, славянск.—„и Азъ разорю“, русск.—„а Я разрушу“. Комментаторы тоже переводятъ глаголомъ „разрушать“ („niederreissen“, „zerstören“, „einreissen“ и т. п.) [4]). Форма אֶהֱרוֹס есть 1 л. ед. ч. imperf. по виду каль отъ гл. הָרַס, который значитъ „разрывать“, „разрушать“ (ср. Іов. 12, 14; Исх. 15, 7; Пл. 2, 17; Іер. 45, 4; Пр. 14, 1; Суд. 6, 25; 3 Ц. 18, 30; 2 Ц. 11, 25; Иса. 14, 17). Союзъ וְ при אֲנִי, по смыслу рѣчи, слѣдуетъ переводить противоположительнымъ союзомъ „а“.

Общій смыслъ разсмотрѣнной части ст. 4 состоитъ въ усиленіи мысли, выраженной въ ст. 3. Тамъ ненависть Іеговы къ Эдому доказывалась совершившимся окончательнымъ разореніемъ Идумеи. Здѣсь пророкъ говоритъ, что этимъ дѣло не ограничивается, что если Эдомляне и попытаются возстановить разрушенное, то Іегова этого не допуститъ. Это предсказаніе будущности Эдома оправдалось потомъ и исторіей этой страны. Хотя исторія Идумеи въ общемъ и мало извѣстна, но насколько извѣстно, на этой странѣ дѣйствительно всегда тяготѣло бремя отверженія ея Богомъ, провозглашенное пророкомъ Малахіей и другими еще раннѣйшими пророками. Что происходило вскорѣ послѣ Малахіи, неизвѣстно. Правдоподобнымъ представляется предположеніе Бунзена и Рейнке, что Идумея не миновала разгрома въ войнѣ, начатой персидскимъ царемъ Даріемъ II Охомъ или, по гречески, Нотомъ (423—404 г.) противъ Египтянъ. Египетскій царь Амиртей, основатель 28 династіи, побѣдилъ персовъ, прогналъ ихъ изъ Египта и побѣдоносно прошелъ до Финикіи [5]). Эдомъ, по всей вѣроятности, былъ союзникомъ персовъ и, конечно, поплатился за это союзничество. Бунзенъ пріурочиваетъ этотъ разгромъ Идумеи къ 403 году и настолько увѣренъ въ правдоподобіи своей догадки, что старается даже, какъ мы видѣли [6]), выставить 404 годъ, какъ „terminus, a quo“ при опредѣленіи времени дѣятельности пророка Малахіи.

Дальнѣйшія свѣдѣнія о судьбѣ Идумеи сохранились уже въ книгахъ Маккавейскихъ. Въ 1 Мак. 5, 3. 65 сообщается: „Тогда Іуда ополчился противъ сыновъ Исава въ Идумеѣ, въ Акравимѣ, такъ какъ они держали въ осадѣ Израиля, и поразилъ ихъ великимъ пораженіемъ и смирилъ ихъ, и взялъ до-

---

[1]) *Reinke*, S. 240. *Wellhausen*, S 51. *Köhler*, S. 29. *Ewald*, 217. *Keil*, 685.
[2]) *Pusey*, p. 597.
[3]) *Orelli*, S. 213. *Hitzig*, Uebers., S 361.
[4]) *Reinke*, *Wellhausen*, *Köhler*, *Ewald*, *Keil*, *Orelli*, *Hitzig* a. a. O.
[5]) По Рейнке это случилось въ 410 г (S. 220).
[6]) См. выше, стр. 39

бычи ихъ (ст. 3)... Послѣ того вышелъ Іуда и братья его и воевали противъ сыновъ Исава въ землѣ, лежащей къ югу, и поразилъ Хевронъ и селенія его и разрушилъ укрѣпленіе его и сжегъ башни его вокругъ него“ (ст. 65). Это было около 165 года до Р. Х. [1]). Во 2 Мак. 10, 14—18 сообщается: „Горгій-же [2]), сдѣлавшись въ тѣхъ мѣстахъ военачальникомъ, содержалъ наемныя войска и непрерывно поддерживалъ войну противъ Іудеевъ. Вмѣстѣ съ нимъ и Идумеи, владѣвшіе удобными укрѣпленіями, тревожили Іудеевъ и, принимая къ себѣ изгнанныхъ изъ Іерусалима, предпринимали войны. Бывшіе-же съ Маккавеемъ, совершая моленіе и прося Бога быть помощникомъ имъ въ войнѣ, устремились на укрѣпленія Идумеевъ. И, сдѣлавши на нихъ сильное нападеніе, они овладѣли этими мѣстами, отмстили всѣмъ сражавшимся на стѣнахъ, умерщвляли всѣхъ попадавшихся на встрѣчу и побили не менѣе двадцати тысячъ. Не менѣе десяти тысячъ бѣжали въ двѣ весьма крѣпкія башни, снабженныя всѣмъ противъ осады“. Окончательно уничтожилась Идумея, въ качествѣ особой національности и особой страны, при Іоаннѣ Гирканѣ. Іосифъ Флавій повѣствуетъ (кн. 13, гл. 9, § 1): „Гирканъ завоевалъ Идумейскіе города Адору и Мариссу и, покоривъ всѣхъ Идумеевъ, позволилъ имъ жить въ землѣ своей, ежели они примутъ обрѣзаніе и законы Іудейскіе. Идумеи, жалѣя оставить отечество свое, допустили совершить надъ собою обрѣзаніе и приняли всѣ обычаи Іудейскіе. Съ того времени сдѣлались они Іудеями“ [3]). Это было около 130 или 120 г. до Р. Х. [4]). Послѣ этого уже вмѣстѣ съ Іудеями Идумеи подпадаютъ римскому владычеству; но самобытность ихъ, какъ народа, должна считаться прекратившеюся еще при I. Гирканѣ. Св. Ефремъ Сиринъ исполненіе пророчества настоящаго стиха видитъ именно въ побѣдахъ Іуды Маккавея и Іоанна Гиркана [5]).

§ 22. וְקָרְאוּ לָהֶם גְּבוּל רִשְׁעָה. Выраженіе וְקָרְאוּ לָהֶם слѣдуетъ переводить „и назовутъ ихъ“, или лучше—„прозовутъ ихъ“. Глаголъ קָרָא (קָרְאוּ—3 л. мн. ч. perf. по виду kal) значитъ 1) „кричать“; 2) „звать“, „кликать“, 3) „называть“, „именовать“, 4) „читать (вслухъ)“ [6]). Третье изъ этихъ значеній и имѣетъ мѣсто въ нашемъ случаѣ. Въ этомъ значеніи гл. קָרָא соединяется съ дополненіемъ въ винительномъ падежѣ для обозначенія имени, которымъ называютъ, и въ дательномъ для обозначенія лица называемаго. Такъ все это и есть въ разсматриваемомъ мѣстѣ пророка Малахіи. Мы переводимъ קָרְאוּ будущимъ временемъ потому, что выражаемое всѣмъ этимъ предложеніемъ содержаніе представляется слѣдствіемъ упомянутыхъ передъ тѣмъ неудачныхъ попытокъ Эдома возстановить разрушенное, а послѣднія, какъ мы видѣли, имѣли совершиться въ будущемъ по отношенію къ пророку Малахіи.

---

[1]) *Лопухинъ*, ср. 930 934. 935

[2]) Одинъ изъ полководцевъ, избранныхъ Лисіемъ, намѣстникомъ Антіоха Епифана, для пораженія и истребленія Израильтянъ (1 Мак. 3, 32—36. 38—39).

[3]) *І. Флавій*, Древн. ч. II, стр. 321—322. По греч. р. 450.

[4]) Ср. *Солярскаго*, т. II, стр. 54. *Reinke*, S. 221.

[5]) *Ефремъ*, стр. 237.

[6]) *Gesenius*, s. v.

Подобнымъ-же образомъ переводятъ: LXX (*„καὶ ἐπικληθήσεται αὐτοῖς“*), вульгата („et vocabuntur“), таргумъ („и назовутъ“), сирскій (тоже), арабскій (какъ LXX), Лютеръ („und soll heissen sie“), славянскій („и нарекутся имъ“), русскій („и прозовутъ ихъ“) и др.

גְּבוּל רִשְׁעָה во всѣхъ переводахъ передается болѣе или менѣе сходно: LXX—*„ὅρια ἀνομίας“*, вульг.—„termini impietatis“, тагр —„предѣломъ нечестиваго народа“, сирск. — „предѣлы грѣха“, араб. — „предѣлы неправды“, Лют —„die verdammte Grenze“, слав —„предѣлы беззакония“, русск.—„областью нечестивою“, в Тиль—„terminus improbitatis“, Рейнке—„Gebiet der Bosheit (Frevel-Gebiet)“, Кёлеръ—„eine Marke des Frevels“, Грецовъ—„областію нечестія“, Кейль—„Marke des Frevels“, Велльгаузенъ—„das Land der Schuld“, Орелли—„Mark der Gottlosigkeit“, Бахманъ—„Mark der Bosheit“, Пьюзей—„the border of wickedness“, Новакъ—„Land des Frevels“ [1]). Какъ видимъ, значеніе גְּבוּל колеблется между „предѣлы“ и „область“ или „страна“, что, въ сущности, почти одно и то-же (ср. лат. „fines“); евр. גְּבוּל,—отъ гл. גָּבַל „ограничивать“, „дѣлать границу“ (говорится какъ о самой границѣ, — ср Нав. 18, 20,—такъ и о томъ, кто опредѣляетъ границу,—ср. Вт. 19, 14), — допускаетъ то и другое значеніе (ср. Ч. 34, 3; Вт. 3, 16. 17; Нав. 13, 23 27; Исх. 10, 14; 3 Ц. 1, 3); но такъ-какъ переводъ чрезъ „область“ или „страна“ является уже истолкованіемъ заключающейся въ употребленіи גְּבוּל синекдохи, то, въ интересахъ точности именно перевода, лучше было-бы значеніе „предѣлъ“, въ интересахъ же литературнаго русскаго языка, лучше оставить „область“. Что-же касается רִשְׁעָה, то изъ усвояемыхъ ему значеній, весьма близкихъ другъ къ другу,—„беззаконіе“, „нечестіе“, „грѣхъ“, „неправда“, „непотребство“, „злоба“, „преступленіе“, „безбожіе“,—удобнѣе всего удержать „нечестіе“.

§ 23. וְהָעָם אֲשֶׁר-זָעַם יְהוָה עַד-עוֹלָם. При переводѣ этихъ словъ слѣдуетъ отмѣтить только нѣсколько особенную передачу זָעַם у LXX, которые переводятъ *„παρατέτακται“*, т. е. „ополчился“,—отъ гл. *παρατάσσω*, который въ ср. з. значитъ „строиться въ боевой порядокъ“ [2]). Переводу LXX слѣдуетъ и славянскій—„ополчися“. Остальные переводы, древніе и новые, большею частію передаютъ правильно—„прогнѣвался“. Такъ, вульг.—„iratus est“ (прогнѣвался), сир. — „вознегодовалъ“, араб. — „прогнѣвался“, Лютеръ — „zürnet“, русск.—„прогнѣвался“ и т. д. Отступленія, — въ родѣ „наведу проклятіе“ (араб.) или „проклялъ“ (Велльгаузенъ) пріурочиваются къ другому значенію זָעַם, вгрѣчающемуся, напр., въ Ч. 23, 7. Все выраженіе надо перевести: „и народомъ, на который прогнѣвался Іегова навсегда“.

Конецъ ст. 4 (עוֹלָם ... וְנִקְרְאוּ) по мысли параллеленъ первой части стиха, т. е. утверждаетъ, что никогда Эдому не удастся возстановиться изъ разва-

---

[1]) *Köhler*, S 29.—*v. Til*, 42.—*Грецовъ*, стр. 60.—*Reinke*, 241.—*Keil*. S. 685 —*Wellhausen*, S. 51.—*Nowack*, 395 —*Orelli*, S. 213.—*Bachmann*, S. 18 —*Pusey*, p. 497.

[2]) Ср. *Бензелеръ*, s. v *Schleussner*, s. v. (t 4, p. 221). Гезихій объясняетъ, что *παρατέτακται* значитъ *ἡτοίμασται* („приготовился“,—*ibid*). Капеллусъ предлагалъ въ данномъ мѣстѣ читать *παρατετάραχται (ibid)*, но для этого нѣтъ серьезныхъ основаній.

линъ; но эта мысль здѣсь пополнена двумя чертами, изъ которыхъ первая („и прозовутъ ихъ областью нечестія“) показываетъ, что осужденіе Іеговы не безпричинно, не задаромъ постигаетъ Эдома, а за его „нечестіе (רִשְׁעָה)“; другая-же („и народомъ“ и пр.) усиливаетъ значеніе угрозы, высказанной въ первой части стиха („они выстроятъ, а Я разрушу“), превращая фактъ конечной дѣйствительности (историческое происшествіе съ Идумеей, разгромъ ея и въ теченіе исторіи же имѣвшіе произойти новые погромы) въ вѣчное опредѣленіе суда Божія. Это, такъ сказать, разсматриваніе историческихъ событій sub specie aeternitatis едва-ли можетъ быть относимо въ данномъ случаѣ исключительно на счетъ литературныхъ пріемовъ пророка Малахіи [1]). Здѣсь мы снова сталкиваемся съ догматическимъ вопросомъ о предопредѣленіи.

Гл. 1, ст. 5.

וְעֵינֵיכֶם תִּרְאֶינָה וְאַתֶּם תֹּאמְרוּ יִגְדַּל יְהוָה מֵעַל לִגְבוּל יִשְׂרָאֵל׃

Καὶ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν ὄψονται, καὶ ὑμεῖς ἐρεῖτε· Ἐμεγαλύνθη Κύριος ὑπεράνω τῶν ὁρίων τοῦ Ἰσραήλ.

И глаза ваши увидятъ это, и вы скажете: „великъ Іегова надъ предѣлами Израиля!“

§ 24. ועיניכם תִּרְאֶינָה. Переводъ этихъ словъ не вызываетъ недоумѣній или разногласій. Всѣ древніе и новые переводчики одинаково передаютъ ихъ: „и глаза ваши увидятъ“. Большинство переводчиковъ новаго времени присоединяютъ сюда дополненіе „это“, очевидно, относя разсматриваемыя слова къ предыдущему. Оспаривать законность подобной прибавки невозможно, потому что въ новыхъ языкахъ отсутствіе дополненія при глаголѣ „увидятъ“ было-бы весьма большой стилистической несообразностью. Точно также можно не возражать и противъ отнесенія этихъ словъ къ предыдущему [2]). Такъ дѣлали и древніе комментаторы. Св. Кириллъ такъ перифразируетъ: „когда вы надлежащимъ образомъ устроите дѣла и какъ-бы открытыми очами ясно увидите то, о чемъ я только что сказалъ, тогда вы“ и пр.; къ предыдущему-же относятъ и св. Ефремъ, бл. Ѳеодоритъ, бл. Іеронимъ и Ѳеодоръ М. [3]). Къ чему именно изъ предыдущаго относится „и глаза ваши увидятъ“, на этотъ счетъ не всѣ комментаторы одинаковаго мнѣнія. Такъ блаженный Іеронимъ понимаетъ это относительно любви Іеговы къ Израилю. Богъ, по его мнѣнію, гово-

---

[1]) О его „гиперболахъ“ см. въ исагогич. части, гл. III, стр. 122—123.

[2]) Впрочемъ, надо согласиться, что условія еврейской рѣчи не препятствуютъ отнесенію этихъ словъ и къ послѣдующему. Тогда смыслъ будетъ слѣдующій: „и глаза ваши увидятъ такое, что вы скажете“ и т. д. Но этотъ смыслъ вполнѣ согласенъ и съ принимаемымъ нами.

[3]) *Кириллъ*, стр. 245.—*Ефремъ*, стр. 237.—*Ѳеодоритъ*, стр. 156.—*Hieronymus*, col. 1546.—*Theodorus*, 601 A.

ритъ: „ненависть къ Исаву показалъ Я дѣлами (прошлаго и настоящаго), любовь-же къ вамъ, т. е. къ Израилю, Я докажу послѣдующимъ“ [1]). Большинство-же прочихъ комментаторовъ разумѣютъ, что „увидятъ“ глаза іудеевъ тѣ бѣдствія, какія предсказаны Эдому въ ст. 4 [2]). И такое толкованіе болѣе естественно, съ точки зрѣнія контекста. Оно-же оправдывается и историческимъ примѣромъ самихъ Эдомлянъ, злорадствовавшихъ по поводу бѣдствій Іерусалима (Пс. 136, 7). Теперь очередь будетъ за іудеями, глаза которыхъ увидятъ всѣ бѣдствія, предсказанныя въ ст. 4 [3]).

§ 25. וְאַתֶּם תֹּאמְרוּ יִגְדַּל יְהוָה מֵעַל לִגְבוּל יִשְׂרָאֵל. При переводѣ этой части стиха мы встрѣчаемся съ большими различіями. Различія эти касаются, во-первыхъ, пониманія синтаксической конструкціи фразы; во-вторыхъ,—пониманія слова יִגְדַּל; въ-третьихъ,—пониманія предлоговъ מֵעַל לְ.

а) Абенъ-Эзра относитъ מֵעַל לִגְבוּל יִשְׂרָאֵל къ אַתֶּם и объясняетъ такимъ образомъ: „и вы, возстановившіе, предѣлы Израиля, скажете: великъ Іегова!“ Кимхи эти-же слова относитъ къ תֹּאמְרוּ и переводитъ: „и вы скажете по причинѣ предѣловъ Израиля“, т. е. за то, что вы послѣ плѣна опять живете въ границахъ земли Израильской [4]). Такому пониманію, повидимому, положено основаніе таргумомъ, который передаетъ разсматриваемое мѣсто пророка: „да умножится слава Господня, ибо Онъ расширилъ предѣлы Израиля“. Поводъ-же къ нему, можетъ-быть, подала неопредѣленность значенія מֵעַל. Но такое пониманіе трудно примирить съ разстановкой словъ масоретскаго текста, гдѣ слова יִגְדַּל ... יִשְׂרָאֵר представляются всѣ относящимися תֹּאמְרוּ, какъ будущая рѣчь, влагаемая въ уста іудеямъ. Послѣдній взглядъ и усвоенъ какъ прочими переводами,—древними и новыми,—такъ и комментаторами: LXX—„*καὶ ὑμεῖς ἐρεῖτε· ἐμεγαλύνθη κτλ.*“; вульг.—„et vos dicetis: magnificetur etc“; сирск. и арабскій—тоже; Лютеръ—„und ihr werdet sagen: der Herr ist herrlich u. s. w.“; славянск.—„и вы речете: возвеличися Господь“; русск.—„и вы скажете: возвеличился Господь“.

б) Что касается יִגְדַּל, то насчетъ его расходятся въ истолкованіи его грамматической формы. Основа—глаголъ גָּדַל, „быть великимъ“. Форма יִגְדַּל есть imerf. 3 л. ед. ч. по виду каль. Но въ то время, какъ одни считаютъ ее обыкновенной формой imperfectum, другіе видятъ въ ней требовательную форму (modus jussivus). Этимологическихъ признаковъ для разрѣшенія этого спора нѣтъ, потому что въ твердыхъ глаголахъ требовательная форма ореографически ничѣмъ не отличается отъ обыкновенной. Остается руководиться только соображеніями контекста.

---

[1]) *Hieronymus*, loc. cit. Впрочемъ, бл Іеронимъ проявленіе этой любви видитъ уже и въ противоположности судьбы двухъ братьевъ, Іакова и Исава (1545) Подобнаго-же мнѣнія держится и Ѳеодоръ М. (loc. cit.).

[2]) Свв. *Кириллъ*, *Ѳеодоритъ*, *Ефремъ*, l. c.—*v. Til*, p 44—45.—*Reinke*, S. 246.—*Köhler*, S. 37.—*Палладій*, стр. 6—7 —*Грецовъ*, стр. 61.—*Keil*, S. 786.—*Pusey*, p. 597.

[3]) Ср. *Pusey*, loc cit.

[4]) *Köhler*, S. 37.—*Reinke*, S. 248.

Изъ древнихъ переводовъ только LXX усвояютъ יִגְדַּל значеніе обыкновеннаго imperf. и переводятъ „ἐμεγαλύνθη (возвеличился)“. Прочіе-же переводы передаютъ, какъ modus jussivus: вульг.—„magnificetur (да возвеличится)“, тарг. „да умножится слава“, араб. и сир.—„да возвеличится“. Изъ новыхъ церковные переводы—славянскій, Лютеровъ и русскій синодскій—передаютъ согласно съ LXX изъявительнымъ наклоненіемъ. Такъ-же поступаютъ и большинство комментаторовъ: ванъ Тиль („magnificabitur“), Рейнке („gross ist“), Палладій, Грецовъ („великъ“), Кейль („gross ist“), Гитцигъ („gross ist“), Эвальдъ, Орелли, Велльгаузенъ, Бахманъ, Пьюзей, Новакъ [1]). Но Кёлеръ, Розенмюллеръ и нѣкоторые другіе настаиваютъ, что лучше переводить, какъ jussivus,—„gepriesen sey (да прославится)“, „magnus sit“ и т. п. [2]). Основаніемъ для послѣднихъ служатъ примѣры—Пс. 34, 27; 39, 17; 69, 5) [3]). Но во всѣхъ этихъ случаяхъ нѣтъ никакой надобности переводить требовательной формой, а не только можно, но и должно переводить: „великъ Господь“. Въ частности, для значенія „прославляться“, принимаемаго Кёлеромъ, по справедливому замѣчанію Рейнке [4]), нельзя привести ни одного мѣста въ доказательство.

По нашему мнѣнію, переводъ LXX и большинства новѣйшихъ комментаторовъ безусловно предпочтительнѣе. Вѣдь рѣчь идетъ о будущихъ *событіяхъ*, которыя іудеи *увидятъ* и по поводу ихъ *скажутъ*: יִגְדַּל יְהוָה и пр. Когда они будутъ говорить это, названныя событія уже будутъ совершившимся *фактомъ*;—къ чему-же тутъ „да возвеличится“, когда уже „возвеличился“? Только мы при переводѣ יִגְדַּל предпочитаемъ употреблять не глаголъ „возвеличился“, а прилагательное „великъ“. Это болѣе подходитъ къ принимаемому нами ниже значенію מעל ל.

в) Наконецъ, относительно предл. מעל ל переводчики и комментаторы расходятся въ томъ, что одни усвояютъ ему значеніе „надъ“ или „на“ (LXX—„ὑπεράνω“, вульг.—„super“, сир. и араб.—„надъ“, слав. — „превыше“, Лютеръ—„in“, русск.—„надъ“, Кейль, Келеръ и Бахманъ—„über“) [5]), другіе—„за“ (ванъ Тиль—„ultra“, Рейнке, Гитцигъ, Эвальдъ, Орелли, Велльгаузенъ—„über die Grenze hinaus“) [6]) или „и за“ (Грецовъ—„и за предѣлами“) [7]).

Въ пользу перваго значенія этого сочетанія предлоговъ можно привести достаточное число библейскихъ примѣровъ: Б. 1, 7 (מַעַל לָרָקִיעַ — „надъ твердію“), Іез. 1, 25 (מֵעַל לָרָקִיעַ—„надъ сводомъ“), Іон. 4, 6 (מֵעַל לְיוֹנָה—„надъ Іоною“), 2 П. 13, 4 (מֵעַל לַהַר „на горѣ“), Неем. 12, 31 (מֵעַל לַחוֹמָה — „на стѣну“); но примѣры, подтверждающіе второе значеніе, найти трудно.

---

[1]) *v. Til*, S. 44.—*Reinke*, S. 246.—*Палладій*, стр. 6.—*Грецовъ*, стр. 61.—*Keil*, S. 685 — *Hitzig*, Uebers. S 361.—*Ewald*, S. 217.—*Orelli*, S. 213.—*Wellhausen*, S. 51.—*Bachmann* S. 19.—*Pusey*, p. 597.

[2]) *Kohler*, S. 33.—*Rosenmüller*, 744.

[3]) ibid. Vgl. *Reinke*, 248.

[4]) *Reinke*, a. a. O.

[5]) *Keil, Köhler, Bachmann*, a. a. O.

[6]) *v. Til, Reinke, Hitzig*, Uebers., *Ewald, Orelli, Wellhausen*, a. a. O.

[7]) *Грецовъ*, loc. cit.

Рейнке ссылается на *ψ.* 15, 2 и Б. 49, 22; [1]) но тамъ мы имѣемъ предлогъ עַל, да и то сомнительно, чтобы—въ желательномъ для Рейнке значеніи; подобный-то, даже болѣе подходящій, примѣръ можно указать и съ מֵעַל въ 3 Ц. 13, 4;—но требуется-то указать сочетаніе מֵעַל съ ל въ требуемомъ значеніи. То-же надо сказать и о приводимомъ Гитцигомъ параллельномъ мѣстѣ Мих. 5, 3. [2]) Принимая это во вниманіе, мы и предпочитаемъ переводъ „надъ".

Попытку сторонниковъ перевода „за" отстоять свой взглядъ ссылками на контекстъ мы должны отвергнуть, потому что для перевода контекстъ можетъ имѣть рѣшающее значеніе только въ случаѣ совершенной неопредѣленности переводимаго слова и возможности перевести его такъ и иначе. Указываютъ на то, что въ предыдущемъ (ст. 4) содержится обѣщаніе разрушить начинанія Эдома, т. е. обѣщается проявленіе воли Божіей за предѣлами Израиля; затѣмъ еще указываютъ на ст. 11, гдѣ говорится о прославленіи имени Іеговы между всѣми народами отъ востока солнца до запада. [3]) Но послѣдняя ссылка неумѣстна потому, что взята совсѣмъ изъ другой рѣчи, и доказать параллельность мысли въ ст. 5 и 11 совершенно невозможно. Первая-же грѣшитъ поспѣшнымъ допущеніемъ, что возвеличеніе Іеговы состоитъ именно въ разрушеніи Идумеи. Надо еще рѣшить, въ чемъ величіе Іеговы,—въ ненависти-ли къ Исаву, или въ любви къ Іакову. Первая есть только средство для иллюстраціи послѣдней. Значитъ, смыслъ тотъ, что, видя неизмѣнность суда Божія надъ Исавомъ, Израиль признаетъ, что Іегова, въ противоположность этому, дѣйствительно и неизмѣнно любитъ свой народъ, и скажетъ: „великъ Іегова надъ предѣлами Израиля", другими словами: „великъ Богъ земли Израильской!" Такое пониманіе находитъ свое оправданіе и въ заключительномъ характерѣ этихъ словъ по отношенію ко всей рѣчи: тема рѣчи—любовь Іеговы къ Израилю („Я возлюбилъ васъ",—ст. 2); слѣдовательно, и въ заключеніи мы должны встрѣтить со стороны Израиля, убѣжденнаго всѣми доказательствами прошлаго и будущаго, признаніе этой любви:—Іегова дѣйствительно любитъ свой народъ, „великъ Іегова надъ предѣлами Израиля!" Выраженіе מֵעַל לִגְבוּל יִשְׂרָאֵל является, такимъ образомъ, опредѣленіемъ, выраженнымъ въ видѣ обстоятельства мѣста, при יְהוָה. Келеръ примѣры аналогичныхъ опредѣленій указываетъ въ Б. 40, 17; Іер. 8, 7; Іез. 32, 8; Пл. 3, 41. [4])

Сдѣланное нами толкованіе въ смыслѣ признанія іудеями дѣйствительности любви Іеговы, оправдывающее, поэтому, переводъ מֵעַל ל чрезъ предл. „надъ", мы находимъ и въ древнихъ святоотеческихъ комментаріяхъ. Такъ св. Кириллъ толкуетъ: „когда вы надлежащимъ образомъ устроите дѣла и какъ-бы открытыми очами ясно увидите то, о чемъ я только что сказалъ, тогда вы, согласившись, конечно, скажете, что прославился и возвеличился Богъ въ предѣлахъ Израиля. Происшедшіе отъ Іакова, т. е. іудеи, прогнѣ-

[1]) *Reinke*, S 247.
[2]) *Hitzig*, S. 417.
[3]) *Reinke*, a. a. O.
[4]) *Köhler*, S 39.

вавъ, какъ я сказалъ, Бога величайшимъ своимъ нечестіемъ, сдѣлались изгнанниками, плѣнниками и добычею враговъ. Поелику-же Богъ, послѣ того какъ они подверглись бѣдствіямъ и достаточно были наказаны, помиловалъ ихъ, они возвратились къ прежнему, съ переходомъ у нихъ дѣлъ къ лучшему. Страна ихъ пришла въ хорошее состояніе, они населили города, воздвигли храмъ, обстроили стѣнами Іерусалимъ и оказались опять въ такомъ состояніи, какого хотя и желали, но не надѣялись имѣть". [1]) Бл. Іеронимъ говоритъ, что слова „magnificetur Dominus" значатъ: „изъ сравненія бѣдствій, которыя терпитъ братъ вашъ, вы познаете благодѣянія Божіи къ вамъ". [2]) Подобное-же толкованіе даетъ и бл. Ѳеодоритъ: „увидѣвъ это, вы узнаете, какимъ промышленіемъ о васъ пользовались вы отъ Меня Такъ показавъ, какую имѣлъ къ нимъ любовь, обличаетъ великую ихъ неблагодарность". [3])

Св. Ефремъ, принимая выше приведенное толкованіе, кромѣ того видитъ въ изъясненныхъ словахъ предсказаніе расширенія предѣловъ іудейскихъ владѣній: „Возвеличится Господь превыше предѣлъ Израилевыхъ; Господь будетъ прославляемъ во всѣхъ предѣлахъ Израилевыхъ. Но пророкъ провидитъ, что предѣлы владѣній іудейскихъ будутъ расширены; и сіе совершено трудами Іуды Маккавея и бывшихъ послѣ него правителей". [4])

---

[1]) *Кириллъ*, стр 245.
[2]) *Hieronymus*, col. 1546
[3]) *Ѳеодоритъ*, стр 156
[4]) *Ефремъ*, стр 237.

Рѣчь вторая (1, 6—2, 9).

ОБЛИЧЕНІЕ СВЯЩЕННИКОВЪ, ПРЕЗИРАЮЩИХЪ ИМЯ ІЕГОВЫ.

Гл. 1, ст. 6.

בֵּן יְכַבֵּד אָב וְעֶבֶד [1] אֲדֹנָיו וְאִם-אָב אֲנִי אַיֵּה כְבוֹדִי וְאִם-אֲדֹנִים אֲנִי אַיֵּה מוֹרָאִי אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת לָכֶם הַכֹּהֲנִים בּוֹזֵי שְׁמִי וַאֲמַרְתֶּם בַּמֶּה בָזִינוּ אֶת-שְׁמֶךָ׃

Υἱὸς δοξάζει πατέρα καὶ δοῦλος [2]) *τὸν κύριον αὐτοῦ, καὶ εἰ πατήρ εἰμι ἐγώ, ποῦ ἐστιν ἡ δόξα μου; καὶ εἰ κύριός εἰμι ἐγώ, ποῦ ἐστιν ὁ φόβος μου; λέγει Κύριος Παντοκράτωρ. ὑμεῖς οἱ ἱερεῖς οἱ φαυλίζοντες τὸ ὄνομά μου, καὶ εἴπατε· ἐν τίνι ἐφαυλίσαμεν τὸ ὄνομά σου;*

Сынъ чтитъ отца и рабъ боится своего господина; но если Я—Отецъ, то гдѣ почтеніе ко Мнѣ? и если Я—Господь, то гдѣ страхъ предо Мною? говоритъ Іегова Саваоѳъ вамъ, священники, презирающіе имя Мое. И вы говорите: „въ чемъ мы презираемъ имя Твое“?

§ 26. בן יכבד אב ועבד אדניו. Въ древнихъ переводахъ наблюдается разница при передачѣ יְכַבֵּד: LXX переводятъ—„славитъ *(δοξάζει)*“, а вслѣдъ за ними и араб.—„прославляетъ“; вульгата (honorat) и сирск.—„чтитъ“; таргумъ почему-то превращаетъ это все предложеніе въ цитацію пророкомъ какого-то предписанія и передаетъ длиннымъ перифразомъ: „вотъ о сынѣ повелѣно, чтобы онъ чтилъ отца, и о рабѣ, чтобы чтилъ лицо хозяина своего“. Изъ позднѣйшихъ переводовъ славянскій, вслѣдъ за LXX,—„славитъ“, Лютеръ—„soll ehren“, русскій—„чтитъ“. Комментаторы—одни переводятъ „чтитъ“ (Рейнке, Палладій, Грецовъ, Эвальдъ, Пьюзей, Велльгаузенъ, Бахманъ, Кейль) [3]).

---

[1]) Послѣ ועבד мы предполагаемъ пропускъ יירא.

[2]) Здѣсь мы предполагаемъ пропускъ *φοβηθήσεται*.

[3]) *Reinke*, S. 253: „ehret“. *Палладій* (стр 7) и *Грецовъ* (стр. 36): „почитаетъ“. *Ewald*, 218: „ehrt“. *Pusey*, 597: „honoureth“. *Wellhausen*, 51: „ehrt“. Тоже—*Bachmann*, 19 и *Keil*, 687.

другіе, вслѣдъ за Лютеромъ, „долженъ чтить“ (Кёлеръ, Гитцигъ) [1]), третьи—„будетъ чтить“ (Орелли) [2]), четвертые—„не будетъ-ли чтить?“ (ванъ Тиль) [3]). Относительно глагола כָּבַד (יְכַבֵּד—imperf. піель, 3 л. ед. ч. м. р.) въ піель, какъ видимъ, всѣ, кромѣ LXX и зависимыхъ отъ него переводовъ, сходятся на значеніи „чтить“, которое дѣйствительно здѣсь вполнѣ и годится. Переводъ-же LXX δοξάζει, помимо того, что онъ соотвѣтствуетъ довольно обычной для LXX манерѣ передавать піель отъ כבד чрезъ δοξάζειν (ср. Суд. 9, 9; 13, 17; 1 Ц. 2, 29. 30; 15, 30; 2 Ц. 10, 3; 1 П. 19, 3; Пс. 21, 23; 49, 15. 23 и др.), очевидно, подсказанъ дальнѣйшимъ вопросомъ настоящаго стиха: אַיֵּה כְבוֹדִי. Въ громадномъ большинствѣ случаевъ употребленному у LXX слову δόξα соотвѣтствуетъ евр. כָּבוֹד, сочетаніе-же כבוד יהוה всегда переводится δόξα κυρίου; а въ указанномъ вопросѣ подъ כבודי и разумѣется именно כבוד יהוה. Впрочемъ, существеннаго нарушенія смысла этотъ переводъ LXX не создаетъ [4]). Что касается значенія imperfectum, то таргумистъ, Лютеръ и слѣдовавшіе его переводу комментаторы, очевидно, считали это за m. jussivus и понимали, какъ этическое требованіе. Келеръ даже старается доказать это, во-первыхъ, тѣмъ соображеніемъ, что дѣти, какъ показываетъ опытъ, не всегда чтутъ родителей, а рабы господъ, и что, слѣдовательно, нельзя здѣсь видѣть у пророка указаніе на обыкновенно имѣющій мѣсто фактъ: во-вторыхъ,—тѣмъ, что по логическому положенію этого предложенія, оно должно указывать нравственную норму, съ которой оказываются въ противорѣчіи обличаемые ниже священники, а не обычное только отношеніе [5]). Но намъ думается, что именно логическое-то отношеніе настоящаго предложенія къ послѣдующему и не позволяетъ переводить יְכַבֵּד чрезъ m. jussivus. Если-бы пророкъ желалъ, какъ полагаетъ Келеръ, выставить нравственную обязанность, какъ общее основоположеніе, а потомъ, примѣняя это къ священникамъ, упрекнуть послѣднихъ въ ея нарушеніи, то ему совершенно незачѣмъ было-бы указывать ни на обязанности сына къ отцу, ни раба къ господину, а было-бы проще и прямѣе указать на обязанности священниковъ къ Іеговѣ и сказать: „вы должны Меня чтить, но гдѣ почтеніе ко Мнѣ?“ Разъ дѣло шло-бы объ обязанности, то никакая аналогія съ отцомъ и господиномъ не нужна, ибо обязанность къ Богу не становится крѣпче отъ того, что аналогичныя обязанности существуютъ и у людей другъ къ другу. Сила обличенія пророческаго въ томъ-то и состоитъ, что берется обычно встрѣчающійся фактъ (могущія быть изъ него исключенія, — справедливо замѣчаетъ Кейль, — пророкъ въ разсчетъ не принимаетъ) [6]), въ нормальности и обычности котораго никому и въ

[1]) *Köhler*, S. 39.—*Hitzig*, Uebers. 361.

[2]) *Orelli*, 213

[3]) *v. Til.* p. 63.

[4]) Cf. *Hieronymi* col. 1547: „Quod autem *gloriam* diximus, vel honorem, et apud Graecos *δόξα* et apud Hebraeos *chabod* unum verbum est; sed nos pro Latinae linguae proprietate, honorem posuimus“.

[5]) *Köhler*, S. 40 Сходное толкованіе даетъ и преосв. *Палладій*, стр. 7. Cf. *Rosenmüller*, 744.

[6]) *Keil*, S. 687.

голову не приходитъ сомнѣваться:—затѣмъ, рядомъ съ нимъ ставится другой фактъ, который тоже не долженъ въ глазахъ еврея подлежать ни малѣйшему сомнѣнію (Іегова—Отецъ и Владыка Израиля);—изъ этихъ фактовъ самъ собою подсказывается выводъ, что и Израиль чтитъ Іегову;—но.. .. послѣдняго-то и не оказывается! אַיֵּה כְבוֹדִי?—съ горечью спрашиваетъ пророкъ отъ имени Іеговы. Контрастъ между отношеніями Израиля къ Іеговѣ (—отношенія высшаго порядка) и отношеніями сыновей и рабовъ къ отцамъ и господамъ (—отношенія низшаго порядка),—вотъ что желалъ указать пророкъ, а не выводить высшія обязанности изъ низшихъ. Соглашаясь опять съ Кейлемъ, мы должны сказать, что יִכַּבֵּד, какъ jussivus, только ослабило-бы аргументацію пророка [1]). Совершенно справедливое толкованіе этому мѣсту даетъ Пьюзей: „сынъ по природному инстинкту, по неписанному закону, написанному въ сердцѣ, чтитъ своего отца; если онъ не исполняетъ этого, онъ считается нарушившимъ законъ природы“ [2]). Противъ Келера мы можемъ еще привести параллельное мѣсто изъ Иса. 1, 3: „Волъ знаетъ владѣтеля своего, и оселъ ясли господина своего; а Израиль не знаетъ Меня, народъ Мой не разумѣетъ“. Развѣ здѣсь къ волу и ослу предъявляется этическое требованіе? Imperfectum здѣсь—не modus jussivus. Но оно не означаетъ и будущаго, какъ думаетъ Орелли. Какой логическій смыслъ имѣло-бы будущее? Еще будущее въ quaestio rhetorica, какъ у ванъ-Тиля, болѣе годилось-бы; но, во-первыхъ, въ конструкціи фразы нѣтъ никакихъ явныхъ признаковъ вопроса, и, во-вторыхъ, положительный-то смыслъ вопроса все равно значилъ-бы „чтитъ“. Imperf. здѣсь имѣетъ значеніе настоящаго времени для обозначенія дѣйствія обычно повторяющагося и встрѣчающагося, какъ фактъ опыта [3]).

При ועבד, очевидно, подразумѣвается сказуемымъ тоже יִכַּבֵּד. Но сличеніе съ дальнѣйшимъ даетъ поводъ нѣкоторымъ предполагать здѣсь пропускъ въ текстѣ слова יִירָא („боится“). Думаютъ, что если въ данномъ предложеніи одно сказуемое יִכַּבֵּד, то и въ логически соприналежномъ съ нимъ слѣдующемъ должно-бы быть лишь одно имя, произведенное отъ корня כבד,—כְּבוֹדִי. Между тѣмъ тамъ еще стоитъ מוֹרָאִי („страхъ“),—отъ гл. יָרֵא („бояться“);—слѣдовательно, и въ данномъ предложеніи при подлежащемъ עֶבֶד должно быть сказуемое въ одной изъ формъ глагола יָרֵא [4]). Для этой догадки можно указать и основаніе,—во-первыхъ, въ таргумѣ и, во-вторыхъ, въ синайскомъ кодексѣ LXX, гдѣ (впрочемъ, корректорами 7-го вѣка) послѣ *αὐτοῦ* поставлено *φοβηθήσεται* (потомъ выскобленное). Затѣмъ, по свидѣтельству бл. Іеронима, и въ его время у LXX читалось: „filius glorificat patrem, et servus dominum suum timebit“ [5]). Прибавку *φοβηθήσεται* читали также бл. Θеодоритъ, Θеодоръ Мопс., св. І. Златоустъ и нѣк. др. [6]). Далѣе, нашъ славянскій переводъ,

[1]) ibid.

[2]) *Pusey*, p. 597.

[3]) Примѣры см. у *Gesenius-Kautzsch*, 25 Aufl., § 107, 2, S. 299 u. 26 Aufl S. 305.

[4]) *Wellhausen*, S. 196. *Nowack*, S. 395. Vgl. *Reinke*, S 255.

[5]) *Hieronymus*, col. 1546.

[6]) *Theodorus*, 601.—*Theodoretus*, 1964. Прочія ссылки у *Муретова*, стр. 245.

очевидно, имѣлъ въ своемъ оригиналѣ *φοβηθήσεται*, потому что гласитъ: „и рабъ господина своего *убоится*“. Нельзя не признать этой догадки весьма правдоподобной. И мы можемъ принять предлагаемую Велльгаузеномъ поправку въ еврейскомъ текстѣ. Надо, впрочемъ, замѣтить, что и безъ этой поправки смыслъ текста никакого ущерба не терпитъ.

Форма אֲדֹנָיו есть множ. ч. съ суфф. 3 л. ед. ч. отъ существ. אָדוֹן („господинъ“). Это—такъ называемое pluralis excellentiae sive majestaticus, имѣющее всетаки значеніе единственнаго числа. Въ такой формѣ у евреевъ это имя прилагалось не къ Богу только (ср. Б. 39, 2; 42, 30; Вт. 10, 17; 2 Ц. 11, 9; Ос. 12, 15) [1]).

§ 27. ואם-אָב אֲנִי אַיֵּה כְבוֹדִי ואם-אֲדֹנִים אֲנִי אַיֵּה מוֹרָאִי. При переводѣ этихъ словъ таргумъ, сирск пер. и вульгата не читаютъ въ первомъ случаѣ ו, а сирскій—и во второмъ. Изъ новыхъ переводовъ не передаютъ его: Лютеровъ (въ обоихъ случаяхъ), русскій и нѣкоторые слѣдовавшіе имъ комментаторы; затѣмъ, таргумъ все предложеніе передаетъ дов. длиннымъ перифразомъ: „если Я—какъ-бы Отецъ, то гдѣ вы оказываете честь Мнѣ? и если Я—какъ-бы господинъ, то гдѣ вы почитаете присутствіе Мое“? Сирскій אַיֵּה כְבוֹדִי и אַיֵּה מוֹרָאִי переводитъ: „какъ вы чтите Меня?“ и „какъ вы боитесь Меня?“ Помимо этого, почти всѣ переводы древніе и новые болѣе или менѣе согласно передаютъ: „и (но) если Я отецъ, то гдѣ почтеніе ко Мнѣ? и если Я Господь, то гдѣ страхъ (благоговѣніе) предо Мною?“ Разница касается только перваго ו, которое одни передаютъ союзомъ „и“ (Кейль, Орелли) [2]), другіе „но“ (Рейнке, Келеръ, Эвальдъ), [3]) и—מוֹרָאִי, которое одни переводятъ ближе къ первоначальному значенію, выдерживая параллелизмъ съ предыдущимъ предложеніемъ,—„страхъ“ (Рейнке, Келеръ, Кейль, Пьюзей, славянск. пер., Орелли, Велльгаузенъ, Новакъ, Бахманъ) [4]), а другіе—„благоговѣніе“ (Эвальдъ, русскій перев.) [5]) или „уваженіе“ (Гитцигъ) [6]). Всѣ эти различія весьма несущественны. Относительно союза ו мы уже имѣли случай говорить, что онъ можетъ принимать весьма разнообразныя значенія, смотря по смыслу;—здѣсь, по свойствамъ русской рѣчи, удобнѣе „но“. Что-же касается מוֹרָאִי, то нѣтъ основаній оставлять „страхъ“ въ пользу „благоговѣнія“: въ Библіи „страхъ Божій“ (יִרְאַת-יְהוָה) есть одно изъ обыкновенныхъ понятій.

Разсматриваемое предложеніе вмѣстѣ съ предыдущимъ образуетъ, такъ сказать, основоположительное начало введенія къ обличительной рѣчи противъ священниковъ. Соотвѣтственно своему обыкновенію ставить во главу рѣчи какое-либо общее положеніе или общій принципъ и уже отъ него переходить къ фактическимъ укорамъ, пророкъ и здѣсь начинаетъ рѣчь съ указанія на

---

[1]) Vgl. *Keil*, a. a. O. *Reinke*, S. 255.

[2]) *Keil*, 687. *Orelli*, S. 213.

[3]) *Reinke*, S. 253 („doch“). *Köhler*, 39 („aber“). *Ewald*, a. a. O

[4]) *Reinke*, a. a. O. *Köhler*, a. a. O. *Keil*, a a. O. *Pusey*, p. 598 *Orelli*, a. a O. *Wellhausen*, S. 51. *Nowack*, 395. *Bachmann*, 19.

[5]) *Ewald*, a. a. O.

[6]) *Hitzig*, Uebers, S. 362.

естественныя проявленія чувствъ низшихъ къ высшимъ въ сферѣ чисто человѣческихъ отношеній,—нравственныхъ (בֵּן) и юридическихъ (עבד): тѣмъ болѣе,—разумѣетъ онъ,—проявленія этихъ чувствъ можно ожидать и требовать, когда высшимъ-то является уже не человѣкъ, а Самъ Богъ, вступающій съ людьми въ аналогичныя двумъ указаннымъ отношенія—отеческое (אָב) и владычественное (אֲדֹנִים);—но, вопреки всѣмъ аналогіямъ и естественнымъ ожиданіямъ, этого не оказывается;—вопросъ אַיֵּה („гдѣ?“) показываетъ, что къ Богу со стороны обличаемыхъ нѣтъ ни почтенія, ни страха. Этой аналогіей съ естественными человѣческими отношеніями, которыя, конечно, менѣе важны и чрезвычайно ниже въ сравненіи съ отношеніями къ Богу, *отягчается* вина обличаемыхъ. Подобный-же пріемъ у пророка Малахіи мы находимъ въ этой-же рѣчи въ 1, 8: „поднеси-ка это твоему штатгальтеру“ и т. д.

Указаніе на отеческое и владычественное отношеніе Бога къ Своимъ людямъ приводится безъ всякихъ дальнѣйшихъ поясненій или доказательствъ, какъ нѣкоторое самодостовѣрное и безспорное положеніе, могущее служить основой для дальнѣйшихъ выводовъ и требованій. Дѣйствительно, это—одинъ изъ основныхъ пунктовъ ветхозавѣтнаго религіознаго міровоззрѣнія. Израиль, какъ богоизбранный народъ, стоялъ къ Богу въ двоякомъ отношеніи: вопервыхъ, въ общеловѣческомъ отношеніи рабовъ, обязанныхъ бояться своего Владыки, и, затѣмъ, въ особомъ (вслѣдствіе завѣта) отношеніи сыновъ, обязанныхъ почитать своего Отца. Поэтому-то Богъ и называетъ Себя אָב и אֲדֹנִים. Послѣднее названіе, дѣйствительно, самоочевидно и безспорно для всякаго человѣка, а не еврея только. Первое-же имѣло спеціальное значеніе для евреевъ и напоминало имъ нѣкоторыя извѣстныя мѣста писанія,—напр., Вт. 32, 6; Иса. 63, 16; 64, 7; Іер. 3, 19; 31, 8 и др.

Обвиненіе въ разсматриваемой рѣчи направляется противъ священниковъ, но оно выводится изъ основаній, имѣющихъ болѣе общее значеніе—для всего народа. Поэтому-то пророкъ ниже и указываетъ точнѣе, къ кому онъ примѣняетъ свое обвиненіе: אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת לָכֶם הַכֹּהֲנִים. Впрочемъ, слова עבד יִרְא אֲדֹנָיו могутъ имѣть и болѣе близкое отношеніе къ священникамъ, какъ исполнителямъ порученныхъ имъ отъ Бога богослужебныхъ обязанностей. Новакъ и нѣкоторые другіе думаютъ, что, повидимому, священниковъ пророкъ называетъ рабами и сынами Іеговы въ отличіе отъ прочаго народа, и видятъ здѣсь доказательство высокаго положенія іерархіи въ послѣплѣнномъ обществѣ. [1]) Но для такого узкаго пониманія первой половины ст. 6 нѣтъ достаточныхъ основаній.

Въ святоотеческихъ комментаріяхъ мы находимъ подобное нашему пониманіе 1-ой пол. ст. 6. Бл. Ѳеодоритъ пишетъ: „Двоякаго вида расположенія имѣютъ мѣсто во всѣхъ подчиненныхъ, любовь и страхъ; но любовь прилична сынамъ, страхъ-же рабамъ. А Я (говоритъ Богъ) присвоилъ вамъ то и другое именованіе, потому что нарекъ васъ не только рабами, но и сынами... (Пс. 81, 6; Иса. 1, 2; Исх. 4, 22). Посему, если любезно вамъ наименованіе сынами, то окажите честь, какую спѣшите воздавать отцу. Если-же сами себя

[1]) *Nowack*, S. 395. Cf. *Henry a. Scott*, 510.

почитаете рабами, то почему-же не имѣете страха, какой надобно имѣть рабамъ, и притомъ имѣя такого Владыку, Который обладаетъ вкупѣ всѣмъ видимымъ и невидимымъ?“ [1]) У св. Кирилла читаемъ: „Повсюду указываетъ на тѣхъ, кои выходятъ изъ предѣловъ долга и рѣшаются пренебрегать тѣмъ, чѣмъ менѣе всего подобаетъ. Вѣдь достойнымъ сынамъ подобаетъ, — и это вполнѣ законно,—стараться всѣми силами о славѣ родителя своего, дабы и именоваться дѣтьми славнаго отца. А если-бы кто былъ и вѣрнымъ слугою, то и онъ, безъ сомнѣнія, пожелаетъ, чтобы собственный владыка его былъ знаменитый и славный, а не неизвѣстный и презрѣнный; ибо такимъ образомъ и самъ получитъ въ этомъ счастіе, сдѣлаетъ предметомъ похвалы для себя и найдетъ высочайшее удовольствіе. Вы-же, говоритъ, хотя и должны были прославлять Меня какъ Отца и бояться какъ Владыку, безмѣрно погрѣшили въ отношеніи къ тому и другому. Вы окажетесь не воздающими Мнѣ ни славы какъ Отцу, ни страха какъ Владыкѣ“. [2])

§ 28. אָמַר יהוה צְבָאוֹת. Объясненіе этихъ словъ см. въ нашихъ раннѣйшихъ толкованіяхъ (§§ 8. 20). [3])

§ 29. לָכֶם הַכֹּהֲנִים בּוֹזֵי שְׁמִי. Указываются лица, къ которымъ пророкъ обращаетъ свою обличительную рѣчь, — священники. Для перевода важно выяснить только значеніе בּוֹזֵי; объ остальномъ-же не можетъ быть и вопроса. Непонятно, почему LXX перевели именительнымъ ὑμεῖς οἱ ἱερεῖς и отнесли это къ слѣдующему предложенію (καὶ εἴπατε), вслѣдствіе чего конструкція послѣдняго оказывается довольно неестественной. Вѣроятно, это объясняется необычностью самой еврейской конструкціи: нигдѣ въ остальныхъ 24 случаяхъ употребленія у Малахіи формулы אמר יהוה (Ср. 1, 2. 2. 4. 6. 8. 9. 10. 11. 13. 13; 2, 2. 4. 8. 16. 16; 3, 1. 5. 7. 10. 11. 12. 13. 17. 19. 21) она не имѣетъ при себѣ дополненія въ дат. пад. для обозначенія лица, которому говорятъ. Къ слѣдующему относитъ и бл. Іеронимъ. [4]) Можетъ быть, и аналогія съ ст. 7, гдѣ причастіе соединяется посредствомъ ו съ изъяв. накл., подала поводъ для перевода LXX. Что-же касается בּוֹזֵי, то греческая передача φαυλίζοντες (презирающіе), латинская qui despicitis (которые презираете), халдейск. тоже „презираете“—совершенно точно подходятъ къ глаголу בָּזָה. Вездѣ въ Библіи онъ встрѣчается именно въ этомъ значеніи. [5]) А самое значеніе прекрасно выясняется какъ контекстомъ употребляющихъ его мѣстъ и снесеніемъ параллелей, такъ въ особенности Иса. 53, 3 и Іер. 22, 28, гдѣ параллелизмъ фразы ясно раскрываетъ смыслъ בָּזָה. [6]) Почти всѣ перевод-

---

[1]) *Θεοδορητъ*, стр. 156.

[2]) *Кириллъ*, стр. 246.

[3]) Стр. 161. 188.

[4]) *Hieronymus*, col. 1548.

[5]) Впрочемъ, сочетанія этого глагола съ дополн. שֵׁם нигдѣ кромѣ настоящаго мѣста не встрѣчается.

[6]) Ис. 53, 3: „Онъ былъ презрѣнъ (נִבְזֶה) и отвергнутъ людьми, страдалецъ, испытавшій болѣзнь, и какъ человѣкъ, отъ котораго отвращали мы лицо; Онъ былъ

чики употребляютъ здѣсь глаголъ „презирать“ (не исключая и славянскаго), только русскій переводитъ: „безславящіе“. Послѣдній переводъ можетъ находить свое оправданіе въ томъ, что LXX иногда глаголъ בָּזָה передаютъ чрезъ ἀτιμάζειν (1 Цар. 10, 27; 17, 42; Пр. 14, 2; Иса. 53, 3; Іез. 16, 59; 17, 18), и въ томъ еще соображеніи, что по свойствамъ русской рѣчи къ „имени“ скорѣе приложимо „безславіе“, а „презрѣніе“ болѣе касается самаго предмета, носящаго то или другое имя. Но еврейское שֵׁם, какъ извѣстно, имѣетъ болѣе глубокое значеніе, чѣмъ наше „имя“, и презирать, любить, познавать.. имя Божіе—тоже, что презирать, любить, познавать... Самого Бога (ср. Пс. 5, 12; 9, 11; 33, 4; 79, 19; 90, 14; 98, 3; 137, 2). [1]) Что בָּזָה здѣсь значитъ „презирать“, это подтверждается противоположеніемъ употребленному выше יְכַבֵּד. Подобное противоположеніе см. и въ 1 Ц. 2, 30. [2])

Въ чемъ проявляется со стороны священниковъ презрѣніе къ имени Іеговы? Это пророкъ объясняетъ въ ст. 7. Но, повидимому, сами священники не соглашались признать себя презрителями имени Іеговы, какъ это открывается изъ приводимаго вслѣдъ за этимъ ихъ возраженія.

§ 30. וַאֲמַרְתֶּם בַּמֶּה בָּזִינוּ אֶת-שְׁמֶךָ „И вы говорите: въ чемъ мы презираемъ имя Твое“? Мы видѣли, что есть основанія признавать, что Малахія дѣйствительно произносилъ свои рѣчи публично и дѣйствительно велъ съ обличаемыми тѣ пренія, какія въ сокращенномъ видѣ изложилъ въ своей книгѣ. Надо, поэтому, допустить что и приведенное возраженіе дѣйствительно дѣлали пророку обличаемые имъ священники. Дѣйствительно, упрекъ въ презрѣніи имени Божія могъ весьма живо напомнить имъ законъ Лев. 24, 10—16, по которому за злословіе имени Іеговы положена смертная казнь чрезъ побіеніе камнями. Понятно, съ какой энергіей они должны были протестовать противъ подобнаго обвиненія. И можно думать, что, напр., хулы на Іегову или какихъ-либо внѣшнихъ выраженій своего презрѣнія къ имени Іеговы священники себѣ не позволяли. Какъ ни велика была тогда общая распущенность, а до этого дѣло дойти всетаки не могло;—внѣшнимъ то образомъ (хотя и нерадиво) священники исполняли предписанія закона, а такого практически безполезнаго и, при томъ, опаснаго преступленія, какъ хула, они, вѣроятно, не позволяли себѣ. И услышавъ обвиненіе пророка, они спѣшатъ оправдаться, ибо инкриминируемый фактъ, буде онъ выразился-бы въ какихъ-либо словахъ ихъ, грозилъ имъ смертною казнью: „въ чемъ мы презираемъ имя Твое“? Блаженный Іеронимъ видитъ въ этомъ вопросѣ сходство съ запирательствомъ

презрѣнъ (נִבְזֶה), и ни во что ставили мы Его“. Іер. 22, 28: „Ужели сей, Хонія, есть созданіе презрѣнное (נִבְזֶה), сокрушенное? развѣ онъ сосудъ нелюбимый? за что-же они брошены, онъ и племя его извержены въ страну, которой они не знали?“

[1]) Vgl. *Reinke*, 260. И у самого пророка Малахіи ниже ст. 7 показываетъ, что обвиненіе понималось священниками въ смыслѣ презрѣнія Самого Іеговы, — ср גְּאָלָנוּ-הָ. Этотъ взглядъ подтверждается и раввинскимъ правиломъ: הוּא שְׁמוֹ וְשִׁמּוֹ הוּא (*ibid.*, S. 261, Anm.).

[2]) *Orelli*, 213.

Каина (Б. 4, 9—10), какъ-бы желаніе скрыться отъ вѣдающаго все тайное Бога, „безстыдствомъ притворства прикрыть рану совѣсти (ut dissimulationis impudentia vulnus conscientiae protegatis)“. [1]) И бл. Θеодоритъ, признавая, что ни въ какихъ словахъ презрѣніе къ имени Божію священники не выражали, полагаетъ это презрѣніе въ ихъ образѣ мыслей и главнымъ образомъ въ соблазнительномъ для народа пренебреженіи культомъ Іеговы: „небреженіе ваше о священническомъ служеніи внушаетъ народу, будто Я малозначителенъ и не стою никакого вниманія. Но вы не чувствуете этого и не хотите знать преступленія. Ибо сіе означаетъ сказанное: и рѣсте: о чесомъ презрѣхомъ имя Твое? Если и не дѣйствительно произносили вы подобныя слова, то имѣли такія помышленія“. [2])

Гл. 1, ст. 7.

מַגִּישִׁים עַל-מִזְבְּחִי לֶחֶם מְגֹאָל וַאֲמַרְתֶּם בַּמֶּה גְּאַלְנוּךָ בְּאָמְרְכֶם שֻׁלְחַן יְהוָה נִבְזֶה הוּא׃

Προσάγοντες πρὸς τὸ θυσιαστήριόν μου ἄρτους ἠλισγιμένους. Καὶ εἴπατε· ἐν τίνι ἠλισγήσαμεν αὐτούς; ἐν τῷ λέγειν ὑμᾶς· τράπεζα Κυρίου ἠλισγημένη ἐστιν, καὶ τὰ ἐπιτιθέμενα ἐξουδενώσατε.

Вы приносите на жертвенникъ Мой скверный хлѣбъ и говорите: „чѣмъ мы оскверняемъ Тебя“? — Тѣмъ, что говорите: „трапеза Іеговы—презрѣнна“!

§ 31. מַגִּישִׁים עַל-מִזְבְּחִי לֶחֶם מְגֹאָל. Передачу מַגִּישִׁים чрезъ *προσάγοντες* и עַל чрезъ *πρὸς* надо признать не совѣмъ правильной и подходящей къ смыслу. Вѣдь рѣчь идетъ, по крайней мѣрѣ, по буквѣ текста, [3]) не о жертвенныхъ животныхъ, которыя „приводятся къ“ жертвеннику, а о хлѣбѣ, который „приносится на“ что-либо. Это значеніе и даютъ всѣ древніе и новые переводы. מַגִּישִׁים есть причастіе мн. ч. гиф. отъ глагола נָגַשׁ „приближаться“ (въ гиф.— „заставить приблизиться“, т. е. „привести“ или „принести“, смотря по смыслу). Употребленіе здѣсь причастія является или замѣной verbum finitum, спрягаемой формы [4]) (=„вы приносите“), или замѣной infin. constr. съ предлогомъ ב (בְּהַגִּישׁ). Въ послѣднемъ случаѣ, здѣсь заключался-бы тѣсно примыкающій (эллиптическое предложеніе) къ предыдущему стиху отвѣтъ на вопросъ священниковъ—בַּמֶּה בָזִינוּ אֶת-שְׁמֶךָ, равносильный полному предложенію: בְּזִיתֶם אֶת שְׁמִי בְּהַגִּישׁ וגו׳. Это пониманіе ближе выражаетъ смыслъ пророческой рѣчи; но для перевода „тѣмъ что приносите и т. д.“ или просто „принося“ [5]) — нѣтъ

---

[1]) *Hieronymus*, col. 1548.

[2]) *Θеодоритъ*, 157.

[3]) По смыслу, какъ увидимъ, подъ לֶחֶם надо разумѣть всякія вообще жертвы— и кровавыя и безкровныя.

[4]) Ср. Еккл. 1, 4 7; Б. 4, 10; 32, 12; Ис. 5, 5, Іов 1, 16 и др

[5]) Ср. *Köhler*, 39. *Reinke*, 262 („darbringend“). *Keil*, 687 (die ihr darbringt). *Orelli* 213. *Bachmann*, 19

достаточно оправдывающихъ библейскихъ примѣровъ; [1]) поэтому лучше перевести чрезъ verbum finitum: „вы приносите“. [2]) Смыслъ отъ этого нисколько не измѣняется,—предложеніе все равно остается отвѣтомъ на вопросъ священниковъ въ концѣ ст. 6; но за то мы въ переводѣ не отступаемъ отъ аналогій, даваемыхъ Библіей, которая не даетъ очевидныхъ примѣровъ того, чтобы причастіе было равнозначно неопредѣленному накл. съ предл. בְּ.

עַל-מִזְבְּחִי (מִזְבֵּחַ=„жертвенникъ“—отъ гл. זָבַח „заколоть“, „убить“, „заколоть для жертвы“, отс. „приносить жертву“) согласно и древними и новыми совершенно правильно переводится „на жертвенникъ Мой“.

Подъ לֶחֶם („хлѣбъ“) бл. Іеронимъ разумѣетъ хлѣбы предложенія (panes propositionis) и презрѣніе къ Іеговѣ полагаетъ въ нарушеніи тѣхъ обычаевъ, какіе должны были наблюдаться относительно этихъ хлѣбовъ [3]). Но хлѣбы предложенія никогда не приносили на жертвенникъ (מִזְבֵּחַ); для нихъ существовалъ особый столъ, называвшійся שֻׁלְחָן (=„столъ“, Исх. 25, 23; 26, 35) или שֻׁלְחַן הַפָּנִים (=„столъ предложенія“, Ч. 4, 7), и этотъ столъ никогда не называется жертвенникомъ. [4]) Нѣкоторые, въ виду этого затрудненія, предлагаютъ подъ לֶחֶם разумѣть безкровное приношеніе, מִנְחָה [5]). Такого мнѣнія держится, повидимому, и св. Кириллъ. [6]) Но Кёлеръ, Кейль, Рейнке и др основательно доказываютъ, что здѣсь разумѣется всякая вообще жертва, и ссылаются на Лев. 21, 6. 8. 17. 21. 22; 22, 25: Ч. 28, 2; Лев. 3, 11. 16. [7]) Изъ этихъ мѣстъ дѣйствительно видно, что всякія вообще жертвы называются „хлѣбомъ Іеговы“. Ссылаются еще на слѣдующій стихъ нашего-же пророка (Мал. 1, 8), гдѣ онъ, раскрывая далѣе свою мысль, перечисляетъ виды не-

---

[1]) *Кёлеръ* ссылается на собранные Эвальдомъ примѣры: Ч 16, 27; Суд. 8, 4: Іер. 41, 6; 43, 2; 1 П. 21, 1; Ездр 10, 1; Ав. 2, 15. Аг. 1, 4; Пс. 7, 3; 77, 4; Іов. 14, 20; 24, 5; 29, 12. Но эти примѣры не доказываютъ того, что нужно Келеру.

[2]) Бл. Іеронимъ (offertis), тарг., русскій пер. *Wellhausen*, 51. *Nowack*, 395 и др.

[3]) *Hieronymus*, col 1548: „Vultis ergo scire, in quo despexistis nomen meum? offertis super altare meum panem pollutum: panes videlicet propositionis, quos, juxta traditiones Hebraicas, ipsi serere, ipsi demetere, ipsi molere, ipsi coquere debebatis: et nunc sumitis quoscumque de medio et voce temeraria respondetis et dicitis: *in quo polluimus eos*, sive *te*? Dum enim sacramenta violantur, ipse cuius sunt sacramenta violatur“.

[4]) *Pusey*, p. 598.

[5]) Vgl. *Kohler*, 43. *Reinke*, 265.

[6]) *Кириллъ*, 249: „*Оскверненнымъ* называетъ хлѣбъ нечистый. Необходимо знать, что по волѣ Законодателя при совершаемыхъ жертвахъ приносились и хлѣбы, впрочемъ безквасные и чистые,—одну только жертву хваленія повелѣлъ совершать съ хлѣбами квасными (Лев. 7, 13)... Хлѣбъ неквашеный можетъ быть символомъ жизни безквасной и чистой. Такъ и божественный Павелъ оправданнымъ въ вѣрѣ говоритъ въ посланіи: *тѣмже да празднуемъ не въ квасѣ ветсѣ ни въ квасѣ злобы и лукавства, но въ безквасіихъ чистоты и истины* (1 Кор. 5, 8). И еще: *очистите убо ветхій квасъ, да будетъ ново смѣшеніе, якоже есте безквасни* (—ст. 7). Увѣщеваетъ и Христосъ святыхъ апостоловъ, говоря такъ: *блюдитеся отъ кваса фарисейска и саддукейска* (Мат. 16, 6). Посему сей хлѣбъ есть символъ чистой, освященной и безквасной жизни.“

[7]) *Köhler*, 43.—*Keil*, 688.—*Reinke*, 265.

угодныхъ Іеговѣ жертвъ,—и здѣсь все оказываются животныя: слѣпое, хромое, больное. [1]) Основаніе для такого словоупотребленія לחם указываютъ въ томъ обстоятельствѣ, что терминъ этотъ не пріуроченъ строго къ „хлѣбу“ въ нашемъ смыслѣ (да и у насъ то хлѣбомъ нерѣдко называется вообще пропитаніе, точно также и въ молитвѣ Господней), а обозначаетъ вообще пищу, содержаніе людей или животныхъ,—ср Б. 47, 12; Лев. 3, 11; Пс. 40. 10; 101, 5; 146, 9; Іов. 20, 14; 24, 5; Ис. 65, 25. [2]) Въ арабскомъ даже слово, соотвѣтствующее еврейскому לחם значитъ „мясо“. [3]) Руководясь такими соображеніями, Гитцигъ даже въ переводѣ передалъ לחם — „пища (Speise)“, а въ комментаріи прямо разумѣетъ мясо, сылаясь на Лев. 21, 8, Ч. 28, 2 и Мал. 1, 8. [4]) Но это — уже крайность. Таргумъ даетъ переводъ слишкомъ общій: „гнусное приношеніе“. Переводъ „пища“ можно-бы было принять, но всетаки лучше этого не дѣлать, дабы безъ надобности не вносить въ самый переводъ уже толкованія.

Жертва, по мнѣнію Келера, называется „хлѣбомъ (или пищей) Іеговы“,—съ одной стороны, потому, что она какъ-бы съѣдается Іеговой посредствомъ огня (Лев. 9, 24; Суд. 6, 21; 2 II. 7, 1; 3 Ц. 18, 38. Ср. Лев. 10, 1. 2 съ 6, 2. 5;—посему для выраженія этого и употребляется глаголъ אָכַל = „ѣсть“), подобно тому, какъ человѣкъ съѣдаетъ пищу; съ другой-же стороны, потому, что какъ человѣкъ нуждается въ пищѣ, чтобы оставаться въ живыхъ, такъ и Богъ какъ-бы нуждался въ жертвахъ, чтобы оставаться милостивымъ къ Израилю. [5]) Вполнѣ соглашаясь съ первымъ основаніемъ, мы относительно второго должны замѣтить, что смыслъ этой послѣдней аналогіи, несомнѣнно присущей ветхозавѣтному религіозному міросозерцанію (ср. у самого прор. Малахіи, 1, 8), въ значительной мѣрѣ долженъ быть ограниченъ такими мѣстами, какъ 1 Ц. 15, 22; ψ. 49, 8—13; 50, 18; Іер. 7, 22; Ос. 6, 6. Цитаты эти есть и у Келера, и онъ совершенно справедливо по поводу ихъ разсуждаетъ, что жертвы, будучи необходимымъ средствомъ взаимообщенія съ Богомъ, символизируютъ со стороны приносителя послушаніе, страхъ и преданность Богу, а когда символизируемое настроеніе отсутствуетъ, то и жертва въ глазахъ Божіихъ теряетъ всякую цѣну. [6]) Но по нашему мнѣнію, здѣсь не ясно выраженъ моментъ непремѣнной обязательности жертвъ. Проще и вѣрнѣе будетъ сказать, что жертвы въ В. З. составляли conditio, sine qua non пріемлемости духовнаго служенія; и какъ пища поддерживаетъ жизнь тѣла, такъ и жертвы питали, союзъ между Богомъ и человѣкомъ, были внѣшнимъ выраженіемъ этого союза. Отсюда одинаково слѣдуетъ какъ 1) безсмысленность жертвъ при фактическомъ отпаденіи человѣка отъ этого союза (т. е.

---

[1]) ibid. Vgl. *Nowack*, a. a. O.
[2]) *Reinke*, a. a. O.—*Pressel*, 386.
[3]) *Gesenius*, Wb. 1899 s. v.
[4]) *Hitzig*, 417. Vgl. Uebers. 362.
[5]) *Köhler*, a. a. O.
[6]) a. a. O. Anm.

при образованіи въ человѣкѣ богопротивнаго душевнаго настроенія), ибо союзъ уже становился мертвъ, и продолженіе жертвъ походило-бы на кормленіе трупа,—такъ равно 2) и богоотступническое значеніе прекращенія жертвъ или нерадѣнія въ ихъ приношеніи (ибо неисправность въ жертвахъ знаменовала-бы разрывъ союза).

מְגֹאָל—прич. пуаль отъ глагола גָּאַל. Глаголъ этотъ въ каль значитъ „выкупать“ (ср. Лев. 25, 25. 33. 48) и для этого значенія имѣетъ соотвѣтственный нифаль (Л. 25, 30; 27, 20; 25, 49); но въ піель онъ встрѣчается только въ Мал. 1, 7, въ пуаль прич. тоже въ Мал. 1, 7. 12 съ значеніемъ совсѣмъ инымъ, — повидимому, аналогичнымъ съ Соф. 3, 1 и Ис. 59, 3 (нифаль, только совершенно не соотвѣтвующій по смыслу уже упомянутымъ каль и нифаль),—„быть нечистымъ“, „дѣлать нечистымъ“, „осквернять“ и „пятнать“; въ подобномъ-же значеніи онъ встрѣчается однажды въ гифиль (Ис. 63, 3) и однажды гитпаэль (Дан. 1, 8); кромѣ того, есть два случая impert. пуаль (Ездр. 2, 62 и Неем. 7, 64) съ значеніемъ „исключить“ откуда-либо. [1]) Такое чрезвычайное различіе значеній и невозможность произвести смыслъ actionis intensivae (піель и пуаль) отъ каль дали поводъ думать, что это два различныхъ глагола, при чемъ גאל № 2 считается не имѣющимъ формы каль. [2]) Мы не имѣемъ необходимости входить въ обсужденіе этого грамматическаго вопроса, потому что для нашего случая это ничего не дастъ, и намъ все равно придется значеніе этого глагола устанавливать по немногочисленнымъ случаямъ его употребленія въ аналогичномъ смыслѣ, а также и по контексту объясняемаго мѣста. Общій смыслъ слова מְגֹאָל указывается случаями аналогичнаго употребленія этого глагола у другихъ библейскихъ писателей. Это—„оскверненный“, „нечистый“ и, пожалуй, „негодный“ (въ смыслѣ „подлежащій отверженію“,—соотв. Ездр. 2, 62 и Неем. 7, 64). Частнѣе-же значеніе его мы должны опредѣлять контекстомъ и параллельнымъ употребленіемъ у самого Малахіи (въ 1, 12).

Обращаясь къ контексту, мы прежде всего должны отмѣтить, что въ томъ-же ст. 7 есть піель отъ гл. גאל (גְּאַלְתֶּם), т. е. форма дѣйствительнаго залога по отношенію къ пуаль, и при немъ--суффиксъ 2-го л. ед. ч., относящійся къ Іеговѣ. Піель этотъ не можетъ имѣть того же значенія, какъ въ Ездр. 2, 62 и Неем. 7 64 („исключать“ откуда-л., какъ признанное нечистымъ), ибо это значеніе къ Іеговѣ неприменимо. Затѣмъ, здѣсь-же въ отвѣтѣ пророка на בַּמֶּה גְּאַלְנוּךָ содержится указаніе на то, что לֶחֶם מְגֹאָל дѣлаетъ столъ Іеговы „презрѣннымъ“ (נִבְזֶה). Далѣе, въ ст. 8 перечисляются виды לחם מגאל: „слѣ-

---

[1]) Это послѣднее значеніе, впрочемъ, сводятъ къ значенію „быть нечистымъ“: „исключать какъ нечистое“.

[2]) *Gesenius*, Wb. s. v—Штаде (Wb. s. v), напротивъ, считаетъ за одинъ глаголъ; тоже—и *Фюрстъ (Fuerstius*, Concord. s. v.). Этотъ глаголъ вообще возбуждаетъ споры, особенно относительно своей формы нифаль, къ чему поводъ подаютъ Соф. 3, 4 и Ис 59, 3 Обозрѣніе сужденій объ этомъ см. у *König*'а, Hist.-krit. Lehrgeb., SS. 265—266. Нѣкоторые сближаютъ его съ гл. געל—„гнушаться“ *(Ges.* Wb. 13 Aufl. 1899. S. 158—*Orelli*, S. 213).

пое", „хромое" и „больное". Какъ теперь соединить всѣ эти признаки? Значеніе „негодный" (т. е. подлежащій отверженію) не можетъ быть принято, потому что оно не примѣнимо къ Іеговѣ. Остаются два значенія: „оскверненный" или „скверный" (болѣе общее значеніе) и „нечистый" (значеніе специфически ритуальное). Обращаясь теперь къ параллельному мѣсту въ ст. 12, мы видимъ, какъ пророкъ упрекаетъ священниковъ въ томъ, что они говорятъ: שֻׁלְחַן אֲדֹנָי מְגֹאָל הוּא (буквально: „столъ Господень מְגֹאָל"). Здѣсь מגאל является прямо замѣной слова נְבוּה въ ст. 7. А далѣе נבוה употреблено вмѣсто וְיִבּוּ נְבוּה אָכְלֹה: מגאל. Ясно, что въ устахъ пророка מגאל является синонимомъ נבוה. Поэтому-то онъ לחם מגאל и приводитъ въ отвѣтъ на вопросъ священниковъ (ст. 6): במה בזינו את שמך. Съ этой точки зрѣнія еще нѣтъ твердыхъ основаній для выбора между терминами „скверный" и „нечистый". Но мы должны предпочесть первый, потому что для выраженія специфически ритуальной „нечистоты" въ В. З. есть уже твердо установленный и обычный терминъ—טָמֵא (какъ глаголъ,—„быть или дѣлаться нечистымъ", а какъ имя,—„нечистый") и производное отъ него טֻמְאָה („нечистота"). [1]) Терминъ этотъ употреблялся и въ послѣплѣнное время,—напр., пророкомъ Аггеемъ (2, 13. 14), и пророку Малахіи ничто не мѣшало употребить его. Но онъ, видимо, желалъ сдѣлать удареніе на томъ, что „хлѣбъ", приносимый на жертвенникъ Іеговы, самъ по себѣ презрѣнный и безъ стѣсненія трактуется таковымъ и со стороны священниковъ.

LXX для передачи מגאל изобрѣли глаголъ *ἀλισγεῖν* [2]); значеніе послѣдняго „осквернять" подтверждается лексикографомъ IV в. Исихіемъ [3]). Только почему они читали во множ. ч. *ἄρτους ἠλισγημένους*,—неизвѣстно;—возможно, что они, подобно бл. Іерониму, понимали это мѣсто Малахіи о хлѣбахъ предложенія. Бл. Іеронимъ переводитъ тоже „оскверненные хлѣбы (panes pollutos)". Вслѣдъ за LXX и арабскій—„оскверненные хлѣбы", и славянскій—„хлѣбы скверны". Но сирскій переводъ употребляетъ единств. ч.—„скверный хлѣбъ". Акила, Симмахъ и Ѳеодотіонъ—тоже во мн. ч. *μεμολυσμένους* [4]). Другіе переводы пе-

---

[1]) Ср. въ примѣненіи къ лицамъ и животнымъ Лев. 11, 1—31; 12, 2;—къ вещамъ Л. 11, 32 и сл. Ср. также Лев. 13, 3. 8. 11 и сл. 5, 2 и др.

[2]) *Корсунскій*, Пер. LXX, стр. 186: „*ἀλισγέω* (въ сродствѣ съ *ἀλείνω*, *ἀλινω*, *ἀλείφω*—*намазываю, мажу, пачкаю*, производятъ также отъ *ἅλω*, *ἀλίω*—*ворочаюсь*, напр, въ грязи)—*оскверняю* (Мал. 1, 7. 12. Дан. 1, 8 и по разночтеніямъ Сир. 40, 29). Слово, по образованію своему, принадлежащее преимущественно и даже почти исключительно библейскому языку и до LXX никѣмъ изъ греческихъ писателей не было употребляемо. Впослѣдствіи мы встрѣчаемъ его уже лишь въ христіанское время, напр., у Стобея въ его собраніи изреченій (Florilegium), въ устахъ Залевка, и у Исихія; происходящее отъ разсматриваемаго слова и образовавшееся на основаніи его существительное *ἀλίσγημα*—*оскверненіе* встрѣчается также впервые лишь въ Новомъ Завѣтѣ (Дѣян. 15, 20).

[3]) *ibid.*, стр. 610.

[4]) *Field*, 1031. Бл. Ѳеодоритъ полагаетъ, что гл. *μολύνω (осквернять, намазывать*,—сf. *Scleusner*, III, 573) указываетъ на ритуальную нечистоту: „*τοὺς ἠλισγημένους οἱ περὶ τὸν Ἀκύλαν καὶ Σύμμαχον μεμολυσμένους ἡρμηνεύκασιν, ἀντὶ τοῦ, οὐ κατὰ νόμον εἰργασμένους, ἀλλὰ παρανόμως*" (*Theodoritus*, 1965 A).

редаютъ—частію „оскверненный“ (Рейнке, Кёлеръ, Орелли, Новакъ и др.) [1]), частію „нечистый“ (Лютеръ, русск. синодск.).

Слова пророка въ разсматриваемомъ стихѣ מגישים וגו׳ являются, какъ мы говорили, отвѣтомъ на возраженіе священниковъ: „въ чемъ мы презираемъ имя Твое?“ Презрѣніе это состоитъ въ томъ, что на жертвенникъ Іеговы приносятся „скверныя“ жертвы. Пророкъ уже не говоритъ о томъ, что эти жертвы противны прямымъ предписаніямъ закона, а о томъ, что сами по себѣ онѣ скверны,—съ совершеннно объективной точки зрѣнія, съ точки зрѣнія самихъ священниковъ, которые сознательно принимали и приносили въ жертву скверное и дрянное: хромыхъ, слѣпыхъ и больныхъ животныхъ. Въ этомъ обнаруживается сознательное пренебреженіе святостью своего служенія, презрѣніе имени Божія, или презрѣніе Самого Бога. Очевидно, священники разсуждали, что въ жертву Богу сойдетъ и плохое. Этотъ видъ религіознаго лицемѣрія весьма распространенъ. Въ особенности легко этому искушенію поддаются глупые и жадные люди. Хорошаго пожертвованія имъ жалко, и они думаютъ обмануть Бога,—и религіозную обязанность исполнить, и выгоду свою соблюсти. А у священниковъ могла даже выработаться нѣкоторая наглая увѣренность въ умѣстности такого образа дѣйствій. Вѣдь Богъ обыкновенно молчитъ и не протестуетъ (если не считать нѣкоторыхъ сравнительно рѣдкихъ случаевъ чудеснаго проявленія перста Божія, тяжко вразумляющаго беззаконниковъ въ нерадѣніи ихъ);—въ нихъ могла инстинктивно внѣдриться мысль, что, стало быть, Богъ удовлетворяется такимъ служеніемъ Вотъ здѣсь-то пророкъ Малахія и выступаетъ съ своимъ тяжкимъ обвиненіемъ, „бременемъ слова Божія“, какъ-бы исполняя слово Псалма (отъ имени Божія) грѣшнику: „Ты это дѣлалъ, Я молчалъ; ты подумалъ, что Я таковъ-же, какъ ты. Обличу-же Я тебя и предъ глаза твои представлю грѣхи твои“ (Пс. 49, 21)...

§ 32. וַאֲמַרְתֶּם בַּמֶּה גְאַלְנוּךָ. Переводъ LXX суффиксъ ךָ почему-то передалъ 3 л. мн. αὐτούς и отнесъ, очевидно, къ хлѣбамъ. Подобнымъ образомъ поступаетъ и таргумъ, который переводитъ: „въ чемъ гнусное (т. е. приношеніе)?“ Изъ новыхъ переводовъ то-же встрѣчаемъ у Лютера: „womit opfern wir Dir Unreines?“ Едва-ли въ подлинникѣ стояло גְּאַלְנוּהוּ, какъ думаетъ Грецъ [2]). Вѣроятно, переводчики нашли неудобнымъ относить къ Богу „оскверненіе“ [3]). Не точенъ и переводъ русскій син.: „безславимъ Тебя“. Прочіе переводы передаютъ правильно—„оскверняемъ“ или „осквернили“: вульгата („polluimus te“), сирскій („осквернили Тебя“) и т. д.

וַאֲמַרְתֶּם въ данномъ случаѣ не образуетъ отвѣта священниковъ пророку, а есть только ихъ разсужденіе при принесеніи на жертвенникъ Іеговы „скверная хлѣба“. Совершая такое приношеніе, священники въ своемъ ослѣпленіи сами про себя разсуждали: что тутъ скверная для Іеговы? развѣ мы чѣмъ-

---

[1]) *Reinke*, S. 262 *Köhler*, S. 39. *Orelli*, S. 213. *Nowack*, S. 395.

[2]) *Gratz*, S. 26.—Cf. *Rosenmüller*, 745: „ך positum pro לחמך vel לחם מובחך“.

[3]) Ср. у Reinke мнѣніе Фишера: „Causa correctionis videtur fuisse, quod crederet emendator, durum esse dicere, a sacerdotibus, qui deo liba non legitima facerent, numen eius sanctum pollui“ *(Reinke*, S. 268).

нибудь его оскверняемъ, принося такія жертвы? Можетъ быть, въ этомъ разсужденіи заключалась даже такая софистическая мысль, что Всесвятой Богъ не можетъ осквернiться скверною пищею, какъ человѣкъ. Отсюда и вопросъ: „чѣмъ мы оскверняемъ Тебя?“

Понимая ואמרתם не въ смыслѣ отвѣта пророку, а въ смыслѣ разсужденія про себя, мы усвояемъ глаголу אמר значеніе, какое онъ имѣетъ въ 2 Ц. 21, 16; Исх. 2, 14; Б. 44, 28; 1 Ц. 20, 4; Пс. 4, 5 и др., т. е. *думать*, говорить въ сердцѣ своемъ. Но, объясняя такимъ образомъ, мы, разумѣется, въ переводѣ должны оставить „говорите“, а не „думаете“.

Пророкъ однако не соглашается съ этимъ возраженіемъ и, указывая ниже фактъ, опровергающій мнѣніе священниковъ (באמרכם וגו׳), очевидно, считаетъ, что они дѣйствительно „оскверняютъ“ Іегову. Какимъ-же образомъ „скверный хлѣбъ“ можетъ „осквернять“ Всесвятого?—Ясно, что Малахія здѣсь настаиваетъ на аналогіи пищи Іеговы (לחם יהוה) съ пищей человѣческой. Какъ скверная или нечистая пища и даже прикосновеніе къ нечистому оскверняетъ человѣка (ср. выше о טָמֵא), такъ и Іегову оскверняетъ скверный хлѣбъ. Но какой-же смыслъ имѣетъ такая аналогія? Развѣ Богъ можетъ сдѣлаться „нечистымъ“, подобно человѣку? Мы полагаемъ, что эта аналогія въ такой-же мѣрѣ умѣстна, въ какой умѣстно и наименованіе жертвы „пищей“ Іеговы, и должна быть понимаема съ точки зрѣнія этого наименованія. Пища бываетъ чистая и нечистая. Нечистая оскверняетъ вкушающаго ее, т. е. дѣлаетъ его недостойнымъ союза со Святымъ Богомъ (Лев. 11, 44—45). Скверная пища для Іеговы какъ-бы дѣлаетъ его недостойнымъ собственной святости, несвятымъ и ненадежнымъ союзникомъ;—разумѣется, дѣлаетъ не въ дѣйствительности, а лишь съ точки зрѣнія поступковъ человѣческихъ, составляющихъ оскверненіе Іеговы. Это подобно тому, какъ ложная клятва дѣлаетъ Бога соучастникомъ лжи,—не на самомъ дѣлѣ, а въ намѣреніяхъ ложно клянущагося человѣка. Велльгаузенъ и Новакъ разсматриваемыя слова считаютъ неподлинными [1]); но мы не видимъ для этого рѣшительно никакихъ основаній.

§ 33. בְּאמַרכֶם שֻׁלחַן יהוָה נִבזֶה הוּא,—„тѣмъ, что говорите: трапеза Іеговы презрѣнна!“ LXX здѣсь глаголъ נִבזֶה (נבוה—прич. ед. ч. нифаль) вмѣсто *φαυλίζειν*, какъ въ ст. 6, перевели глаголомъ *ἀλισγεῖν*, которымъ переводятъ и גָּאַל; это, вѣроятно,—по сознанію весьма большой синонимичности этихъ глаголовъ. „Столомъ“ или „трапезой“ Іеговы называется здѣсь жертвенникъ,—вѣроятно, въ соотвѣтствіе съ לֶחֶם, какъ названіемъ жертвы. Подобное словоупотребленіе кромѣ Мал. 1, 12 мы встрѣчаемъ еще въ Іез. 41, 22: „деревянный алтарь (חַמִּזבַּח עֵץ) былъ въ три локтя вышины..... и сказалъ онъ мнѣ: это трапеза предъ лицомъ Господа (הַשֻּׁלחָן אֲשֶׁר לִפנֵי יהוָה)“. Ср. также Іез. 44, 16.

Какъ понимать, что священники называли трапезу Іеговы презрѣнной? Одни (Умбрейтъ) видятъ презрѣніе священниковъ къ жертвеннику въ томъ, что они считали его простымъ столомъ [2]). Другіе (Эвальдъ) полагаютъ, что священники приносимыя бѣдными людьми жертвы признавали слишкомъ пло-

[1]) *Wellhausen*, 197. *Nowack*, 396.

[2]) *Köhler* 46.

хими, оскверняющими священную трапезу (Эвальдъ, очевидно, подъ שלחן разумѣетъ не жертвенникъ, а обѣденный столъ священниковъ) и не хотѣли ѣсть отъ нихъ то, что, по закону, оставалось имъ для съѣденія, между тѣмъ какъ съ своей стороны, отъ себя, они не стѣснялись приносить „хромое“, „слѣпое“ и „больное“ (ст. 8) [1]). Слѣдъ такого пониманія Кёлеръ видитъ и въ прибавкѣ къ ст. 7 у LXX: *καὶ τὰ ἐπιτιθέμενα ἐξουδενώσατε* [2]). Третьи (Келеръ, Рейнке, Новакъ и др.) видятъ презрѣніе къ жертвеннику въ самомъ фактѣ принесенія на него скверныхъ жертвъ, въ томъ, что священники полагали, будто въ жертву Іеговѣ сойдетъ и похуже, и, соотвѣтственно этому, не боялись и народу внушать подобныя-же мысли, молчаливымъ-ли согласіемъ на принятіе негодныхъ приношеній, или открыто говоря приносящимъ, что Іеговѣ можно давать что угодно [3]). Четвертые наконецъ (бл. Іеронимъ, преосв. Палладій) думаютъ, что священники „не уважали храма Божія, можетъ быть, за его скудость противъ храма Соломонова, уничижали трапезу Господню, оказывали къ ней пренебреженіе, ябо думали, что эта трапеза *осквернена есть*, т. е. презрѣнна, не стоитъ уваженія, есть вещь маловажная, а потому и приносили жертвы нечистыя и негодныя“ [4]). Первое изъ этихъ предположеній совершенно не годится, въ виду того, что въ самомъ В. З. жертвенникъ называется столомъ (שלחן). Второе не соотвѣтствуетъ контексту и вводитъ въ мысль пророка новый, не содержащійся въ текстѣ элементъ—потребленіе жертвенныхъ остатковъ священниками. Третье кажется намъ вполнѣ справедливымъ. Что-же касается четвертаго, то оно вполнѣ соединимо съ третьимъ, какъ гипотеза, довольно правдоподобно объясняющая то, какимъ образомъ у священниковъ могло выработаться пренебрежительное отношеніе къ своимъ обязанностямъ.

§ 34. *Καὶ τὰ ἐπιτιθέμενα ἐξουδενώσατε.* Эта прибавка LXX читается такъ въ Ватиканскомъ кодексѣ, въ Александрійскомъ-же и Мархаліанскомъ—*καὶ τὰ ἐπιτιθέμενα βρώματα ἐξουδενωμένα*, въ Синайскомъ—*καὶ τὰ ἐπιθέμενα βρώματα ἐξουδενῶνται*. Изъ этихъ разночтеній трудно сдѣлать выборъ. Ватиканское чтеніе засвидѣтельствовано бл. Іеронимомъ; Фаберъ отдаетъ предпочтеніе Александрійскому, [5]) но безъ достаточныхъ основаній. Славянскій переводъ („и возложенная брашна уничижили есте“) слѣдуетъ Александрійскому, но, повидимому, испыталъ вліяніе и Ватиканскаго чтенія. Уже бл. Іеронимъ основательно замѣтилъ по поводу этой прибавки: „Quod autem sequitur: *et quae superposita sunt despexistis*, obelo praenotavimus, quia in Hebraico non habetur, et de sequentibus additum est“, [6])—т. е., разумѣетъ онъ, изъ Мал. 1, 12. Подобнаго-же мнѣнія держатся и новѣйшіе изслѣдова-

[1]) *Ewald*, 220.

[2]) *Köhler*, a. a. O.

[3]) *Köhler*, S 47. *Reinke*, S. 268. *Nowack*, a. a. O.

[4]) *Палладій*, стр. 9—10. Cf. *Hieronymus*, col. 1548: „possumus ita interpretari: quod reversi de Babylone, necdum templo aedificato, manentes in casulis, et in ruinis urbis antiquae altare tantum exstruerant, non eiusdem gloriae, cuius pristinum fuerat, et putabant deesse religionis sanctimoniam, quia deerat aedificationis ambitio“.

[5]) *Faber*, S. 107.

[6]) *Hieronymus*, col. 1548.

тели [1]). Надо признать, что прибавка эта стоитъ въ связи съ передачей גאלנוך чрезъ *ἠλισγήσαμεν αὐτούς:* отнеся גאלנו къ לחם, переводчики и присоединили сюда для поясненія слова изъ ст. 12, оправдывавшія, по ихъ мнѣнію, такое пониманіе. Поводъ къ такому поясненію могъ быть тотъ-же, что и къ прибавкѣ *θέσθε δὴ ἐπὶ τὰς καρδίας ὑμῶν* въ ст. 1 (§ 6).

Гл. 1, ст. 8.

וְכִי-תַגִישׁוּן עִוֵּר לִזְבֹחַ אֵין רָע וְכִי-תַגִישׁוּ פִּסֵּחַ וְחֹלֶה אֵין רָע הַקְרִיבֵהוּ נָא לְפֶחָתֶךָ הֲיִרְצְךָ
אוֹ הֲיִשָּׂא פָּנֶיךָ אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת׃

Διότι ἐὰν προσαγάγητε τυφλὸν εἰς θυσίαν, οὐ κακόν; καὶ ἐὰν προσαγάγητε χωλὸν ἢ ἄῤῥωστον, οὐ κακόν; προσάγαγε δὴ αὐτὸ τῷ ἡγουμένῳ σου, εἰ προσδέξεταί σε, εἰ λήμψεται πρόσωπόν σου, λέγει Κύριος Παντοκράτωρ.

И когда приводите слѣпое для жертвоприношенія, развѣ это не худо? И когда приводите хромое и больное, развѣ это не худо? Поднеси-ка это твоему областеначальнику, — будетъ-ли онъ къ тебѣ благосклоненъ? или приметъ-ли милостиво тебя?

§ 35. וכִי-תַגִישׁוּן עִוֵּר לִזְבֹחַ אֵין רָע וְכִי-תַגִישׁוּ פִּסֵּחַ וְחֹלֶה אֵין רָע. Приводятся наглядные примѣры того, какъ священники приносятъ на жертвенникъ Іеговы „скверный хлѣбъ“. LXX וכי передали чрезъ *διότι ἐὰν* („ибо если“), надо думать, руководясь логическимъ отношеніемъ приводимыхъ примѣровъ къ предыдущему. На самомъ-же дѣлѣ כִּי здѣсь значитъ „когда“ (=*ὅταν* или просто *ἐάν*), а союзъ ו (Кенн. 150 и 294 его опускаютъ), оттѣняя связь съ предыдущимъ, соотвѣтствуетъ нашему: „вотъ, напримѣръ“. Правильно переводятъ таргумъ („и когда“), сирской („и когда“), бл. Іеронимъ („Si“). Форма תגישון (2 л. м. р. мн. ч. impf. гифиль) представляетъ случай архаическаго окончанія ון вм. ו въ impf. мн. ч. всѣхъ видовъ (ср. Исх. 15, 14; Вт. 1, 17; Б. 18, 28. 29. 30—32); [2]) значеніе глагола—не совсѣмъ то-же, что и въ ст. 7, какъ видно изъ לִזְבֹחַ и изъ дальнѣйшаго הַקְרִיבֵהוּ;—здѣсь лучше „приводите“, какъ; LXX (*προσαγάγητε*,—было-бы правильнѣе *προσάγητε*). Вульгата, таргумъ и сирскій не точно: „приносите“. עִוֵּר значитъ „слѣпой“ (ср. Л. 21, 18; Ис. 43, 8; 42, 7 и др.). Здѣсь не указано предмета, къ которому относится это прилагательное; но по контексту ясно, что рѣчь идетъ о жертвенныхъ животныхъ. לִזְבֹחַ — отъ гл. זָבַח (=„убивать“, „заколать“, „заколать для жертвы“, „приносить въ жертву“) inf. constr. каль съ предл. ל (=„къ“, „для“)—указываетъ цѣль приведенія животныхъ. LXX читали לזבח (=*εἰς θυσίαν*) [3]), Сир.—למובח (=къ жертвеннику) [4]). Выраженіе אין רע (=„нѣтъ худа“,

[1]) *Faber*, l. c. *Reinke*, 271—272. *Köhler*, a. a. O. и др.

[2]) Въ perf. такое окончаніе сравнительно рѣдко.

[3]) Vgl. *Vollers*, 74.

[4]) Cf. *Gratz*, 26. Муретовъ полагаетъ, что сирскій переводчикъ могъ и לזבח перевести существительнымъ (*Муретовъ* 18, 2).

„не дурно", буквально „небытіе худого") всѣми древними переводчиками передается въ видѣ вопроса: „развѣ не худо?" Такой переводъ дѣлаютъ и славянскій („не зло-ли"), русскій синодскій („не худо-ли это?"), ванъ Тиль („nonne malum est?"), Велльгаузенъ („schadet es nichts?"), Пьюзей („is it not evil?") и др. [1]) Но большинство новѣйшихъ толкователей не видитъ здѣсь вопроса, а считаетъ это за слова священниковъ, — или съ пропускомъ глагола אמרתם, или съ подчиненіемъ глаголу באמרכם въ ст. 7, или-же просто приводимыя въ ироническомъ смыслѣ (Лютеръ, Келеръ, Кейль, Гитцигъ, Орелли, Новакъ, Эвальдъ). [2]) Близкое къ пониманію въ смыслѣ іроніи даетъ толкованіе Рейнке, считающій эти слова негодующимъ восклицаніемъ Іеговы. [3]) Обосновать свое пониманіе не берется ни одинъ изъ этихъ комментаторовъ; они, большею частью, ссылаются на то, что при ихъ пониманіи рѣчь пророка выходитъ выразительнѣе или естественнѣе, а при другомъ теряетъ въ выразительности. [4]) Но надо согласиться, что выразительность — въ высшей степени субъективный критерій. Конечно, пониманіе אין רע въ смыслѣ ироническаго повторенія заявленій священническихъ, которыми они сопровождали принесеніе въ жертву слѣпого животнаго,—про себя-ли они это говорили, или внушали народу, приводившему такихъ животныхъ,—даетъ большую экспрессію пророческой рѣчи; и мы, если-бы не имѣли древнихъ переводовъ въ формѣ вопроса, предпочли-бы такое пониманіе. Но почему-нибудь древніе переводили-же вопросомъ; а вѣдь они, во всякомъ случаѣ, по духу и складу мышленія (особенно LXX и таргумъ) стояли ближе къ пророку и его стилю, чѣмъ мы. При отсутствіи твердыхъ данныхъ для рѣшенія вопроса, мы предпочитаемъ если и ошибиться, то ужъ лучше вмѣстѣ съ древними авторитетами, чѣмъ новѣйшими... Поэтому всю фразу мы и переводимъ: „и когда приводите слѣпое, развѣ это не худо?" [5])

Совершенно аналогичная конструкція и слѣдующаго предложенія. Въ немъ только нѣтъ לובח, которое здѣсь подразумѣвается на основаніи предшествующаго предложенія. פסח значитъ „хромой" (ср. Л. 21, 18; 2 Ц. 19, 27; 9, 13; Вт. 15, 21), а חלה (part. отъ гл. חָלָה „быть больнымъ")—„болящій" или „больной". Все предложеніе надо перевести: „и когда приводите хромое и больное, развѣ это не худо?"

Что указываемые факты противозаконны, объ этомъ пророкъ Малахія даже и не говоритъ, какъ о вещи, которая сама собою разумѣется. Священники не могли не знать закона (ср. Мал. 2, 7). Въ Торѣ самымъ яснымъ и опредѣленнымъ образомъ указаны и положительныя, и отрицательныя требованія касательно жертвенныхъ животныхъ. „Никакого животнаго, гласитъ

---

[1]) *v Til*, p. 76 *Wellhausen*, 52 *Pusey*, 599.

[2]) *Köhler*, 48. *Keil*, 687 *Hitzig*, Uebers. 362. *Orelli*, 213—214. *Nowack*, 396. *Ewald*, 218.

[3]) *Reinke*, 274.

[4]) Ср. *Pusey, Köhler, Reinke, Keil*,—loci cit. *Rosenmüller*, 746.

[5]) Да въ сущности и разницы-то большой между этими переводами нѣтъ. Смыслъ безусловно остается тотъ-же. Вѣдь и вопросъ пророка подразумѣваетъ, что священники думали, будто это—„не худо".

Л. 22, 20—24, на которомъ есть порокъ, не приносите, потому что это не пріобрѣтетъ вамъ благоволенія. И если кто приноситъ мирную жертву Господу, исполняя обѣтъ или по усердію, изъ крупнаго скота или изъ мелкаго: то жертва должна быть безъ порока (תָּמִים), чтобы быть благоугодною; никакого порока не должно быть на ней. Животнаго слѣпого (עִוֵּר) или поврежденнаго, или уродливаго, или шелудиваго, или коростоваго, или паршиваго, такихъ не приносите Господу; и въ огненную жертву не давайте ихъ на жертвенникъ Господень. Также вола и агнца съ членами, несоразмѣрно длинными или короткими, въ жертву усердія принести можешь; а если по обѣту, то это неблагоугодно будетъ". Подобное-же требованіе читается и во Вт. 15, 21: „Если-же будетъ на немъ порокъ, хромота (פִּסֵּחַ) или слѣпота (עִוֵּר), какой-нибудь порокъ нехорошій: то не приноси его въ жертву Господу Богу твоему". Эти требованія объединяетъ и обобщаетъ Вт. 17, 1: „не приноси Господу Богу твоему вола или овцы, на которой будетъ порокъ или что-нибудь худое (כָּל דָּבָר רָע), потому что это мерзость для Господа Бога твоего". Священники, конечно, эти требованія прекрасно знали. Они, разумѣется, знали, что въ жертвенномъ животномъ не должно быть כָּל דָּבָר רָע; и, можетъ быть, Малахія на это-то требованіе закона и указываетъ своимъ вопросомъ: אִין רָע? А можетъ быть, пророкъ, упомянувши „слѣпое", „хромое" и „больное", тѣмъ самымъ напоминалъ священникамъ, какъ они принимали отъ народа эти приношенія, приговаривая—אִין רָע. [1]) Во всякомъ случаѣ, къ закону, какъ вещи общеизвѣстной, но, видимо, уже для священниковъ малоубѣдительной, пророкъ не апеллируетъ. Онъ обращается къ ихъ здравому смыслу и поясняетъ требованіе чистой жертвы аналогіей съ приношеніемъ штатгальтеру (вторая половина стиха). [2]) Но прежде чѣмъ перейти къ этой части стиха, мы должны спросить себя, какъ стали возможны такія ненормальныя явленія въ культѣ ветхозавѣтномъ, какія въ настоящемъ случаѣ указываетъ пророкъ.

Несомнѣнно, что не одни священники были въ этомъ виноваты. Это ясно уже и a priori: вѣдь не требовали-же они нарочно плохихъ животныхъ; это и само по себѣ не имѣло смысла, да и для нихъ было невыгодно, потому что вѣдь они сами по закону пользовались нѣкоторыми остатками жертвъ (ср. Л. 2, 10; 6, 19. 22; 7, 6. 32—34). Затѣмъ, изъ другой рѣчи нашего пророка (3, 6—12) мы знаемъ, что и дѣйствительно народъ самъ „обманывалъ" Іегову „въ приношеніяхъ" (ст. 8). А что въ настоящемъ стихѣ идетъ рѣчь именно о

[1]) Дѣло тогда надо представлять такимъ образомъ, что кто-нибудь изъ народа, приводя по какой-нибудь причинѣ (по бѣдности, или по корысти) неудовлетворительное животное, освѣдомлялся у священниковъ, нѣтъ-ли тутъ כָּל דָּבָר רָע, запрещеннаго закономъ (Вт. 17, 1), а они отвѣчали: אִין רָע (Мал. 1, 8) Вотъ теперь Малахія, напоминая имъ подобные факты, и спрашиваетъ: „развѣ это не худо?"

[2]) Насколько естественно и для простого здраваго смысла, даже не просвѣщеннаго богооткровенной религіей, приносить Богу только лучшихъ и чистыхъ животныхъ, это доказывается сообщеніями о жертвенныхъ требованіяхъ у египтянъ, аѳинянъ и римлянъ (*Reinke*, 274;—авторъ ссылается на Герод, кн. 2 гл 38 и Плинія, ест. ист, кн. 8, гл. 45).

приношеніяхъ отъ народа, а не личныхъ жертвахъ священниковъ, это доказывается снесеніемъ съ 1, 14. Какъ-же народъ дошелъ до того, чтобы приводить въ жертву слѣпое, хромое, больное? Здѣсь, мы полагаемъ, надо допустить вліяніе бѣдственнаго экономическаго состоянія. Недавно сравнительно возвратившись изъ плѣна, народъ еще не успѣлъ достигнуть зажиточности. Этому мѣшала также вражда и зависть сосѣдей. Изъ позднѣйшей исторіи, до прибытія въ Іерусалимъ Нееміи, мы знаемъ до чего доходила эта вражда. [1]) Далѣе, смутныя политическія обстоятельства,—постоянныя войны и приготовленія къ войнамъ, провіантная и постойная повинность,—до крайности истощали экономическія силы народа. [2]) Мы видѣли затѣмъ, что народъ былъ почти не въ состояніи содержать храмъ, и Ездра, въ силу царскаго эдикта, сталъ получать на это казенныя средства. [3]) А Малахія дѣйствовалъ раньше этой субсидіи. Видѣли мы также, что Неемія ясно свидѣтельствуетъ о крайней бѣдности народа, заставившей его отказаться отъ „хлѣба областеначальническаго“, чего прежніе штатгальтеры,—въ томъ числѣ и тотъ, при которомъ дѣйствовалъ Малахія,—не дѣлали. Принимая все это во вниманіе, мы приходимъ къ предположенію, что не вполнѣ по доброй волѣ народъ дошелъ до „обмана“ Іеговы, что къ этому его въ значительной мѣрѣ подвинулъ тяжелый гнетъ внѣшнихъ обстоятельствъ. Разумѣется, нельзя всего объяснять внѣшними обстоятельствами. Горькая нужда заставила въ началѣ,—можетъ быть, послѣ тяжелой душевной борьбы и сердечнаго сокрушенія,—рѣшиться посвятить Богу не совсѣмъ безпорочное животное. За этимъ первымъ шагомъ скрывалась сильная душевная драма; и можетъ быть, священникъ, впервые принявшій такую жертву, и не былъ очень преступенъ въ глазахъ Іеговы, ибо имъ руководило не презрѣніе къ жертвеннику, а состраданіе къ безысходной бѣднотѣ; можетъ быть, первое сказанное священникомъ אֵין רָע лучше истолковало духъ закона, чѣмъ его букву... Но извѣстно, что нужда и крайняя бѣдность не только мучатъ человѣка, а и развращаютъ его. Труденъ первый шагъ нищенства, а потомъ люди входятъ во вкусъ и уже безъ нужды, лицемѣрно пользуются прерогативой бѣдности. Замѣчательно, что пророкъ Малахія въ 1, 14 не сказалъ, что проклятъ всякій, приносящій негодную жертву, а „проклятъ лживый, у котораго въ стадѣ есть неиспорченный самецъ, и онъ далъ обѣтъ, а приноситъ въ жертву Господу испорченнаго“. Пророкъ, очевидно, не желалъ отягощать бѣдности и нужды еще проклятіемъ Божіимъ; но лицемѣрное нищенство онъ, отъ имени Іеговы, проклинаетъ. Только, повидимому, въ его время это лицемѣріе уже слишкомъ широко распространилось. И священники его времени, вѣроятно, уже привыкли принимать въ жертву животныхъ съ порокомъ и, вслѣдствіе этой привычки, подмѣнили въ своемъ сознаніи первоначальный нравственный мотивъ состраданія раціоналистическимъ разсужденіемъ, что Богу все равно сойдетъ и плохое приношеніе, что שִׁלְחֵן יְהוָה נִבְזֶה הוּא. Вотъ съ этой-то точкой зрѣнія, усвоенной священниками, и борется про-

[1]) См. выше въ Исагог. ч. гл. II, стр. 56 и слѣд

[2]) См. стр. 49 и сл

[3]) Стр. 52.

рокъ. Что ихъ жертвенная практика противозаконна, это они прекрасно знали, и пророкъ не напоминаетъ имъ въ данномъ случаѣ требованій закона. А такъ-какъ они на мѣсто закона поставили свое развращенное разсужденіе, то Малахія и аппеллируетъ къ тому остатку здраваго смысла, чувства мѣры и совѣсти, какой остается у всякаго, даже закоренѣлаго злодѣя. А что священники не были атеистами, это само собою понятно. Они только были дрянные и глупые люди, упускавшіе,—по обычаю всѣхъ людей этого сорта,—изъ виду то обстоятельство, что Богъ не подобенъ человѣку, и Его обмануть нельзя. Вотъ пророкъ и вразумляетъ ихъ аналогіей съ приношеніемъ даровъ областеначальнику.

§ 36. הַקְרִיבֵהוּ נָא לְפַחֲתֶךָ הֲיִרְצֶךָ אוֹ הֲיִשָּׂא פָנֶיךָ אָמַר יהוה צְבָאוֹת. Историческій смыслъ этой аналогіи мы уже разъяснили въ исагогической части своего изслѣдованія; поэтому здѣсь ограничимся лишь незначительными филологическими замѣчаніями.

הַקְרִיבֵהוּ (2 л. муж. р. ед. ч. пов. гифиль съ мѣст. суфф. 3 л. ед. ч. м. р. отъ глагола קָרַב=„быть близко“, „приближаться“, а въ гиф.—„приносить“ или „приводить“) есть форма, только однажды встрѣчающаяся во всемъ В. З. Значеніе ей мы здѣсь усвояемъ „поднеси“, а не „приведи“, хотя рѣчь идетъ и о животныхъ, — потому, что „подношеніе“ или „приношеніе“ вообще лучше идетъ къ понятію пожертвованія въ пользу начальства. הֲיִרְצֶךָ (вопросит. част. הַ+3 л. ед. ч. м. р. impf. каль отъ гл. רָצָה+мѣст. суфф. 2 л. ед. ч. м. р. ךָ), соотвѣтственно значенію гл. רָצָה („быть благосклоннымъ“, „благоволить“, затѣмъ „быть милостивымъ“ и, наконецъ, „удовлетворить“,—напр., кредитора,—„заплатить“), надо перевести: „будетъ-ли онъ къ тебѣ благосклоненъ?“—Ср. Б. 33, 10. Не совсѣмъ точенъ русскій переводъ: „будетъ-ли онъ доволенъ тобою?“ Древніе переводы измѣняютъ частію конструкцію, а частію и смыслъ этого глагола: LXX, переводятъ *εἰ προσδέξεταί σε* („приметъ-ли тебя“),—вѣроятно, они разумѣли принятіе самаго приношенія; [1]) бл. Іеронимъ почему-то перевелъ безличнымъ предложеніемъ—„si placueret ei.“ הֲיִשָּׂא есть соединеніе съ вопросит. הַ imperf. 3 л. ед. ч. м. р. каль отъ глагола נָשָׂא (=„поднимать“,—корень слова מַשָּׂא въ Мал. 1, 1). Глаголъ נָשָׂא въ соединеніи съ дополненіемъ פָּנִים („лицо“) имѣетъ нѣкоторое спеціальное значеніе. נ׳ פ׳ значитъ „поднимать чье-либо лицо“ и употребляется о царяхъ и судьяхъ въ различныхъ, хотя и близкихъ другъ къ другу смыслахъ, въ основѣ которыхъ лежитъ значеніе—„поднимать понравившагося на видъ“: *α*) *принимать чье-либо посѣщеніе;* отсюда נשׂא פָּנִים—*наперсникъ, придворный,* а также—*принятый на аудіенцію* (Ср. 4 Ц. 5, 1; Ис. 3, 3; 9, 14; Іов. 22, 8); *β*) *снисходить къ кому-л., угождать* (Б. 19, 21; 1. Ц. 25, 35; Іов. 42, 9); *γ*) *быть къ кому-либо милостивымъ* (Б. 32, 21); *δ*) *обращать вниманіе на кого-л.* (Іов. 32, 21; 42, 8); *ε*) *покровительствовать кому-либо,*—in malam partem (Л. 19, 15; Вт. 10, 17; Іов. 13, 8).

Предлагаемый пророкомъ опытъ, конечно, далъ-бы отрицательные резуль-

[1]) Въ синайскомъ кодексѣ (гдѣ потомъ возстановлено *σέ*), въ Александрійскомъ и въ Мархаліанскомъ стоитъ вмѣсто *σέ—αὐτό*, что̀ соотвѣтствуетъ смыслу фразы на греч. языкѣ. Славянскій—тоже „еда пріиметъ е“

таты, и священники это, разумѣется, знали. Областеначальникъ, по меньшей мѣрѣ, прогналъ-бы такого подносителя, а вѣрнѣе всего—жестоко наказалъ-бы, потому что приношеніе-то, какъ мы видѣли, [1]) было обязательной данью. Такимъ образомъ вопросы הֲיִרְצְךָ אוֹ תִשָּׂא суть quaestiones rhetoricae, т. е. предполагаютъ несомнѣнно отрицательный отвѣтъ. Отсюда со всею очевидностью самъ собою слѣдуетъ выводъ: ужъ если къ областеначальнику,—человѣку,—нельзя являться съ подобными приношеніями, не навлекая его гнѣва, то тѣмъ болѣе дерзко и безразсудно приносить такія жертвы Самому Богу.

Гл. 1, ст. 9.

וְעַתָּה חַלּוּ-נָא פְנֵי-אֵל וְיחנֵנוּ מִיֶּדְכֶם הָיְתָה זֹאת הֲיִשָּׂא מִכֶּם פָּנִים אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת׃

Καὶ νῦν ἐξιλάσκεσθε τὸ πρόσωπον τοῦ Θεοῦ ὑμῶν καὶ δεήθητε αὐτοῦ· ἐν χερσὶν ὑμῶν γέγονεν ταῦτα· εἰ λήμψομαι ἐξ ὑμῶν πρόσωπα ὑμῶν; λέγει Κύριος Παντοκράτωρ.

И теперь умолите-ка Бога, чтобы Онъ помиловалъ насъ! Вами это дѣлается; приметъ-ли Онъ милостиво васъ?—говоритъ Іегова Саваоѳъ.

§ 37. וְעַתָּה חַלּוּ-נָא פְנֵי-אֵל וְיחנֵנוּ. Переводъ этихъ словъ не представляетъ затрудненія. Глаголъ חָלָה въ каль значитъ „быть слабымъ“, „б. больнымъ“, въ піель—„сдѣлать слабымъ“, „смягчать“, „усмирять“. Въ послѣднемъ смыслѣ онъ употребляется только съ дополненіемъ פְּנֵי (=„чье-либо лицо) и значитъ „умилостивить“, „умолить“;—говорится какъ о людяхъ (ср. Іов. 11, 19; Пр. 19, 6; Пс. 44, 13), такъ и о Богѣ (ср. Исх. 32, 11; 1 Ц. 13, 12; 3 Ц. 13, 6; 4 Ц. 13, 4; Іер. 26, 19; Зах. 7, 2; 8, 21; 2 П. 33, 12). וְ=וְיחנֵנוּ (=„и“=„чтобы“)+impf. 3 л. ед. ч. м. р. каль отъ гл. חָנַן (=„быть милостивымъ“, „умилосердиться“)+мѣст. суфф. 1 л. мн. ч. נוּ. Вся фраза должна быть переведена: „И теперь умолите-ка Бога, чтобы Онъ помиловалъ насъ!“

Но въ древнихъ переводахъ оказывается разница. Такъ LXX прибавили отъ себя ὑμῶν, а וְיחנֵנוּ передали чрезъ καὶ δεήθητε αὐτοῦ (=„и молитесь Ему“). Славянскій переводъ воспроизводитъ греческій, пополняя однако его еще чтеніемъ, соотвѣтствующимъ еврейскому [2]): „и нынѣ умилостивите лице Бога вашего, и помолитеся Ему, да помилуетъ вы“; слѣды подобнаго чтенія сохранилъ и синайскій греческій кодексъ;—вѣроятно, оно явилось плодомъ исправленія греческаго текста чрезъ сличеніе съ еврейскимъ, но справщикъ не рѣшился замѣнить одно чтеніе другимъ, а поставилъ ихъ рядомъ. Но какъ могло получиться чтеніе: „καὶ δεήθητε αὐτοῦ“?—Дате и Фоллерсъ предполагаютъ, что LXX читали וְיִתְחַנְּנוּהוּ, [3]) но это совершенно произвольно. Фаберъ допускаетъ, что LXX дважды прочитали אֵל и одинъ разъ перевели τοῦ θεοῦ,

---

[1]) Стр. 46.

[2]) Кромѣ суфф. נוּ,—въ слав. „вы“.

[3]) *Faber*, S 108. Cf *Vollers*, 74

прибавивши для ясности ὑμῶν, а въ другой разъ прочитали слитно съ слѣдующимъ текстомъ и при этомъ переставили буквы, такъ что у нихъ получилось: אֵלָיו חָנְנוּ=אלויחננו. [1]) Конечно, предположить все можно; но доказать это предположеніе (аналогичными примѣрами изъ другихъ мѣстъ Библіи)—трудно. Нѣкоторую долю вѣроятія за этимъ предположеніемъ мы, впрочемъ, согласны признать.

Вульгата, правильно передавши почти все предложеніе („et nunc deprecamini vultum Dei, ut misereatur vestri"), почему-то въ соотвѣтствіе суфф. נו имѣетъ „vestri". Фаберъ, по нашему мнѣнію, вѣрно догадывается, что „vestri" бл. Іеронимъ прибавилъ отъ себя—въ соотвѣтствіе „deprecamini", а ו отнесъ къ слѣдующему предложенію и перевелъ чрезъ „enim" („de manu enim vestra factum est hoc") [2]).

Таргумъ передаетъ: „чтобы онъ принялъ моленіе наше". Едва-ли мы имѣемъ здѣсь свидѣтельство объ иномъ чтеніи подлинника, а, вѣроятно,—просто перифразъ.

Смыслъ разсматриваемаго предложенія долженъ быть изъясняемъ въ связи со второй половиной предыдущаго стиха. На эту связь указываетъ, во-первыхъ, וְעַתָּה („и теперь"), которое какъ-бы берется подвести итогъ предшествующему или сдѣлать выводъ изъ приведенной тамъ аналогіи съ приношеніями областеначальнику; во вторыхъ, на то-же указываетъ и пригласительная частица נָא (=„quaeso", „пожалуйста", „ну-ка"), дѣлающая חַלוּ-נָא настоящаго стиха совершенно параллельнымъ съ הַקְרִיבֶהָ נָא въ ст. 8б; въ третьихъ, на этотъ-же параллелизмъ указываетъ и вопросъ הֲיִשָּׂא въ дальнѣйшей части настоящаго стиха (соотв. הֲתִרְצֵהוּ אוֹ הֲיִשָּׂא פָנֶיךָ въ ст. 8б). Смыслъ получается такой: „ну-ка, попробуйте теперь умолить Бога, чтобы Онъ помиловалъ насъ!"—Подразумѣвается, что нечего и пытаться, потому что Богъ не менѣе областеначальника способенъ прогнѣваться на негодное приношеніе и, разумѣется, не приметъ милостиво такихъ приносителей. Въ словахъ пророка, такимъ образомъ, звучитъ явная иронія. Подобное толкованіе даютъ Рейнке, Келеръ, Кейль, Эвальдъ, Орелли, Грецовъ, Пьюзей, Ружемонтъ, Смирновъ и др. [3]).

Святые отцы,—Кириллъ, Ѳеодоритъ, Іеронимъ,—а также и нѣкоторые новѣйшіе комментаторы,—напр., Гитцигъ, Новакъ и др. [4]),—понимаютъ эти слова въ смыслѣ положительнаго приглашенія къ покаянію. Этотъ-же смыслъ старается, между прочимъ, выразить и русскій синодск. переводъ: „Итакъ, молитесь Богу, чтобы помиловалъ насъ". „Совершившихъ нечестіе, говоритъ св. Кириллъ, призываетъ къ покаянію и говоритъ, что перемѣною къ лучшему долженъ быть отвращенъ гнѣвъ Божій на неистовствовавшихъ, ибо Онъ—благъ и возставляетъ низверженныхъ, и исцѣляетъ сокрушенное, и обращаетъ заблудившееся". „Совѣтуетъ Богъ, говоритъ бл. Ѳеодоритъ, прибѣгнуть къ покаянію,

[1]) ibid

[2]) ibid

[3]) *Reinke*, 278. *Köhler*, 50—51. *Ewald*, 220 *Keil*, 689. *Orelli*, 214. *Грецовъ*, 82 *Pusey*, 599—600. *Ружемонтъ*, 253. *Смирновъ*, 9

[4]) *Кириллъ*, 252—253. *Ѳеодоритъ*, 158. *Hieronymus*, 1549—1550. *Hitzig*, 419. *Nowack*, 396

и обѣщаетъ свое благоволеніе". „Sumite penitentiam, si quomodo misereatur vestri Deus", перифразируетъ мысль пророка бл. Іеронимъ. Гитцигъ, вполнѣ присоединяясь къ мнѣнію бл. Іеронима, мотивируетъ его страннымъ соображеніемъ,—что иначе рѣчь пророка должна-бы быть ироніей, что, однако, невозможно. Новакъ полагаетъ, что отрицательный смыслъ аналогіи съ областеначальникомъ исчерпанъ въ ст. 8, и „увѣщаніе חלו וגו׳ получаетъ свой смыслъ благодаря слѣдующему ויחננו: доселѣ они приносили жертвы такъ, что могли заслужить только гнѣвъ Іеговы, теперь они должны это дѣлать иначе", т. е. чтобы заслужить Его помилованіе. Мнѣніе это мы должны признать справедливымъ лишь въ томъ смыслѣ, что вообще цѣль обличительной рѣчи пророка Малахіи—вызвать раскаяніе. Что-же касается даннаго мѣста, то, разумѣется, въ общемъ и оно имѣетъ ту-же цѣль; но это—уже не ближайшій его смыслъ. Ближайшимъ же образомъ пророкъ проводитъ начатую имъ въ ст. 8 аналогію съ областеначальникомъ и говоритъ, что и Бога *съ подобными приношеніями* (слѣпое, хромое, больное) нечего и думать умилостивить, ибо въ нихъ обнаруживается презрѣніе къ имени Іеговы (ст. 6—7) Иронической смыслъ требованія не содержитъ въ себѣ предположенія, будто Богъ не приметъ и искренно раскаявшагося;—объ этомъ и рѣчи нѣтъ (само собою разумѣется, что приметъ), рѣчь идетъ о томъ, что тщетны и лицемѣрны старанія священниковъ умилостивить Бога „сквернымъ хлѣбомъ". Пониманіе-же въ смыслѣ прямого приглашенія къ покаянію не гармонируетъ ни съ ближайшимъ предыдущимъ, ни съ послѣдующимъ.

Изъ частностей въ разсматриваемомъ мѣстѣ слѣдуетъ отмѣтить употребленіе имени אֵל, а не יהוה или אלהים и под. Имя אל употребляется въ В. З. какъ нарицательное наименованіе Божества вообще,—истиннаго-ли Бога, или какого-либо языческаго, все равно,—и, въ частности, употребляется въ тѣхъ случаяхъ, когда нужно оттѣнить противоположность между Богомъ и человѣкомъ (אָדָם) (Ос. 11, 9; Іез. 28 2; ср. Ис. 31, 3) [1]). Послѣднее и имѣетъ мѣсто въ нашемъ случаѣ: въ ст. 8 указано, что къ областеначальнику (человѣку) рискованно являться съ приношеніемъ изъ животныхъ слѣпыхъ, хромыхъ и больныхъ; здѣсь-же говорится, что тѣмъ несравненно тягчайшее преступленіе стараться умилостивить такими жертвами Бога.

Затѣмъ, не излишне отмѣтить, что принимаемое нами пониманіе חַלו въ смыслѣ попытки умилостивить Бога жертвами подтверждается словоупотребленіемъ Зах. 7, 2: „Веѳиль послалъ Сарецера и Регемъ-Мелеха и спутниковъ его помолиться предъ лицомъ Господа" (לְחַלּוֹת אֶת-פְּנֵי יְהוָה). Это посольство съ цѣлію לְחַלּוֹת פְּנֵי יְהוָה, конечно, принесло жертвы, потому что безъ приношенія предъ Іеговой нельзя было являться (Исх. 23, 15; 34, 20; Вт. 16, 16. Ср. также 1 Ц. 13, 12) [2]).

§ 38. מִיֶּדְכֶם הָיְתָה זֹּאת. Буквально эти слова слѣдуетъ перевести: „изъ руки вашей было это". Подъ „этимъ (זאת)" разумѣется, конечно, то, что про-

---

[1]) См. также наше толкованіе Мал. 2, 11.

[2]) Vgl *Nowack*, a. a. O. u. S. 339. *Orelli*, a. a. O

рокъ описывалъ въ ст. 7—8, т. е. принесеніе на жертвенникъ Іеговы „сквернаго хлѣба“, слѣпыхъ, хромыхъ и больныхъ животныхъ, презрѣніе къ трапезѣ Іеговы. Выраженіе מִידְכֶם есть одинъ изъ случаевъ употребленія имени יָד („рука“) съ мѣстоименными суффиксами, когда оно бываетъ равнозначуще съ тѣмъ личнымъ мѣстоименіемъ (pronomen separatum), какого лица суффиксъ при немъ стоитъ: יָדִי („моя рука“)=„я“ (ср. Исх. 9, 15; 2 Ц. 3, 12); בְּיָדִי („чрезъ мою руку“)=„чрезъ меня“ (ср. Суд. 6, 36); תְּנָה בְיָדִי=„дай мнѣ“ (1 Ц. 21, 4); יָדְךָ („твоя рука“)=„ты“ (Ср. 1 П. 4, 10); מִיָּדְךָ („изъ твоей руки“)=„отъ тебя“ и т. д. Такимъ образомъ, разсматриваемое предложеніе слѣдуетъ перевести: „отъ васъ было это“. Параллельное выраженіе мы находимъ въ Ис. 50, 11: מִיָּדִי הָיְתָה זֹּאת לָכֶם=Я сдѣлалъ это для васъ. Точно также и въ нашемъ случаѣ слѣдуетъ понимать: „вы дѣлаете это“ или, удерживая синтаксическій характеръ подлинника, — „вами это дѣлается“. Такъ переводитъ и сирскій,—только онъ употребляетъ прошедшее время („сдѣлано“); но по смыслу рѣчи הָיְתָה указываетъ на фактъ, продолжающій повторяться.

Что касается другихъ переводовъ, то относительно древнихъ надо замѣтить, что они стараются съ буквальною точностью передать еврейское выраженіе. Только LXX почему-то переводятъ *ἐν χερσίν* [1]), а таргумистъ во мн. ч. „отъ вашихъ рукъ“. Изъ новыхъ переводовъ Лютеровъ сообщаетъ предложенію винословный характеръ: „denn solches ist geschehen von euch (ибо таковое произошло отъ васъ)“; русскій передаетъ условнымъ предложеніемъ, соединяя съ послѣдующимъ: „а когда такое исходитъ изъ рукъ вашихъ, то можетъ-ли Онъ etc.“;—такой переводъ, очевидно, обусловленъ пониманіемъ начала стиха въ смыслѣ прямого приглашенія къ покаянію. Остальные переводы тоже разнятся другъ отъ друга или передачею מידכם, или пониманіемъ синтаксическаго отношенія этого предложенія къ предыдущему и послѣдующему.

Въ логическомъ отношеніи это предложеніе образуетъ переходъ къ слѣдующему ниже вопросу и посылку, соединяющую этотъ вопросъ съ ст. 8а. Схема разсужденія въ ст. 8—9 представляется намъ въ такомъ видѣ:

1) Развѣ хорошо приводить въ жертву слѣпое, хромое и больное (ст. 8а)?

2) Принеси-ка это своему областеначальнику (ст. 8b.*α*),—

3) Онъ на тебя прогнѣвается (ст. 8b.*β*).

4) Попробуй-ка умилостивить Бога подобными приношеніями (ст. 9а);

5) А вы именно это и дѣлаете (ст. 9b).

6) Ясно, что и Богъ на васъ прогнѣвается и не приметъ васъ съ такими приношеніями (ст. 9c).

§ 39. הֲיִשָּׂא מִכֶּם פָּנִים אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת. Вопросъ הישא וגו׳ у LXX переданъ въ 1 лицѣ и, очевидно, отнесенъ къ Іеговѣ: *εἰ λήμψομαι ἐξ ὑμῶν πρόσωπα ὑμῶν;*—въ остальномъ переводъ рабски вѣренъ еврейскому оригиналу. Такъ-же, конечно, переводятъ и славянскій съ арабскимъ. Неизвѣстно, читали-ли LXX אֶשָּׂא, или мы имѣемъ здѣсь дѣло съ простой ошибкой. Можетъ быть, вліяніе LXX сказалось и на сирскомъ переводѣ: „не приму Я лицъ вашихъ“. Возможно,

[1]) Фоллерсъ полагаетъ, что они читали вм. ב—מ (*Voll.* 74).

что на такой переводъ въ 1 лицѣ повліяло стоящее ниже—„говоритъ Іегова Саваоѳъ“, которое заставило въ предыдущемъ видѣть буквальныя слова Божіи.

Возбуждаетъ между комментаторами разногласіе מִכֶּם (=„отъ васъ“, „изъ васъ“). Одни,—напр., Келеръ, Кейль,—понимаютъ это, какъ обстоятельство причины (=„изъ-за васъ“) и толкуютъ все предложеніе: будетъ-ли теперь Іегова изъ-за васъ (т. е. изъ-за вашихъ грѣховъ) милостиво принимать насъ? [1]) Другіе-же,—напр., Новакъ,—видятъ въ מכם, слово, поставленное единственно для параллелизма съ מירכם, полагаютъ, что все выраженіе מכם פניכם=פניכם (ср. ст. 8б.) [2]). Послѣднее намъ кажется вѣроятнѣе. Рѣчь идетъ не о томъ, что изъ-за священниковъ Іегова и къ другимъ не будетъ милостивъ, а о томъ, что они сами вызываютъ противъ себя гнѣвъ Іеговы. Соотвѣтственно концу ст. 8, этотъ вопросъ надо перевести: „приметъ-ли Онъ милостиво васъ“?

אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת служитъ здѣсь для удостовѣренія въ томъ, что хотя пророкъ и говоритъ о Іеговѣ въ 3 лицѣ, но говоритъ по Его внушенію (Ср. объ этомъ выше).

Отвѣтъ на предложенный здѣсь вопросъ подразумѣвается отрицательный (quaestio rhetorica). Въ этомъ и состоитъ для священниковъ „бремя“ слова Іеговы (Мал. 1, 1). Конечно, цѣль этого бремени—вызывать покаяніе. Такъ толкуетъ св. Кириллъ [3]). Бл. Ѳеодоритъ кратко резюмируетъ весь стихъ: „ужели безъ покаянія вашего умилостивлюсь надъ вами“ [4])?

Гл. 1, ст. 10.

מִי גַם-בָּכֶם וְיִסְגֹּר דְּלָתַיִם וְלֹא-תָאִירוּ מִזְבְּחִי חִנָּם אֵין-לִי חֵפֶץ בָּכֶם אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת וּמִנְחָה לֹא-אֶרְצֶה מִיֶּדְכֶם׃

Διότι καὶ ἐν ὑμῖν συγκλεισθήσονται θύραι, καὶ οὐκ ἀνάψεται τὸ θυσιαστήριόν μου δωρεάν· οὐκ ἔστιν μου θέλημα ἐν ὑμῖν, λέγει Κύριος Παντοκράτωρ, καὶ θυσίαν οὐ προσδέξομαι ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν.

Лучше-бы ужъ кто-нибудь изъ васъ заперъ двери, чтобы не зажигали вы огня на Моемъ жертвенникѣ напрасно. Нѣтъ Моего благоволенія къ вамъ, говоритъ Іегова Саваоѳъ, и приношенія изъ рукъ вашихъ не приму.

§ 40. מִי גַם-בָּכֶם וְיִסְגֹּר דְּלָתַיִם וְלֹא-תָאִירוּ מִזְבְּחִי חִנָּם. По всей вѣроятности, LXX вмѣсто מִי прочитали въ первой половинѣ этого предложенія כי *(=διότι)*, а глаголу *συγκλεισθήσονται* соотвѣтствовало-бы чтеніе יִסָּגְרוּ (нифаль). Подъ вліяніемъ LXX, славянскій переводитъ: „зане и въ васъ затворятся двери“; тоже и арабскій: „ибо чрезъ васъ запираются двери“. Хотя въ одномъ еврейскомъ кодексѣ и есть варіантъ כִּי вм. מִי (Кенник. 30), все-же подобное чте-

[1]) *Köhler*, 52 *Keil*, 689.
[2]) *Nowack*, 396.
[3]) *Кириллъ*, 253.
[4]) *Ѳеодоритъ*, 158.

ніе въ подлинникѣ мало вѣроятно. Вульгата, сирскій и таргумъ свидѣтельствуютъ въ пользу масоретскаго чтенія. Надо думать, что согласно съ масоретскимъ читали также Симмахъ и Θеодотіонъ [1]). Но и масоретскій текстъ представляетъ нѣкоторыя трудности для перевода, что̀, вѣроятно, и было для LXX поводомъ къ ошибкѣ. Буквально слѣдуетъ перевести: „кто также въ васъ и запретъ двери?“ Фраза—съ крайне своеобразной синтаксической конструкціей. Каучъ признаетъ здѣсь случай собственно предложенія желательнаго (Wunschsatz), координированнаго съ вопросительнымъ предложеніемъ [2]). Примѣрами желательныхъ предложеній, выражаемыхъ въ формѣ вопроса, являются слѣдующіе. 2 Ц. 15, 4: מִי-יְשִׂמַנִי שֹׁפֵט („кто поставитъ меня судьею?“=„о, если-бы кто поставилъ меня судьею!“). 2 Ц. 23, 15: מִי יַשְׁקֵנִי מַיִם („кто напоитъ меня водою?“). Суд. 9, 29: מִי יִתֵּן אֶת-הָעָם הַזֶּה בְּיָדִי („кто дастъ этотъ народъ въ руки мои?“) и др. Особенно часто употребляется въ этомъ смыслѣ מִי יִתֵּן („кто дастъ“=„о, если-бы кто-нибудь далъ!“) для всякаго рода желательныхъ предложеній. Если-бы въ нашемъ случаѣ стояло מִי יִסְגֹּר, а не וְיִסְגֹּר ... מִי, то переводъ былъ-бы весьма простъ: „кто изъ васъ запретъ двери?“=„о, если-бы кто-нибудь изъ васъ заперъ двери!“ Но союзъ ו значительно осложняетъ конструкцію. Комментаторы стараются найти для этого оборота аналогіи въ другихъ книгахъ В. З. Такъ Гитцигъ указываетъ на Ездр. 1, 3 [3]). Это мѣсто читается: ... מִי-בָכֶם מִכָּל-עַמּוֹ וְיַעַל לִירוּשָׁלִַם. Противъ этой параллели возражаетъ Кёлеръ,—что здѣсь, во первыхъ, нѣтъ ו copulativum и, во вторыхъ, מִי является мѣстоименіемъ не вопросительнымъ, а неопредѣленнымъ [4]). Первое, какъ видимъ, совершенно неосновательно: Келеръ, очевидно, слишкомъ поверхностно взглянулъ на дѣло и замѣтилъ лишь отсутствіе ו предъ слѣдующимъ за בָכֶם словомъ יְהִי, между тѣмъ какъ оно начинаетъ собою лишь вводное предложеніе, а продолженіемъ рѣчи является וְיַעַל („и пусть пойдетъ“). Что-же касается второго, то будетъ-ли здѣсь вопросительное или неопредѣленное мѣстоименіе, это въ отношеніи конструкціи съ дальнѣйшимъ существенной разницы не дѣлаетъ. Самъ Келеръ указываетъ Іов. 19, 23: מִי יִתֵּן אַפּוֹ וְיִכָּתְבוּן מִלָּי („о, если-бы кто записалъ слова мои!“ букв. „о, если-бы кто далъ,—и были-бы записаны слова мои!“) [5]). Другіе,—напр., Кейль, Новакъ,—указываютъ также Іов. 19, 23 и еще 2 Ц. 15, 4 [6]). Рейнке утверждаетъ (по аналогіи съ Б. 49, 25; Іов. 29, 12; Ис. 10, 10 и др.), что ו въ нашемъ стихѣ равносильно относительному мѣстоименію „который“ [7]). По нашему мнѣнію, съ внѣшней стороны конструкція болѣе подходитъ къ Ездр. 1, 3, чѣмъ къ Іов. 19, 23, 2 Ц. 15, 4 и др., потому что подлежащимъ при יִסְגֹּר оказывается то-же מִי, чего нѣтъ въ приводимыхъ Келеромъ, Кейлемъ и Новакомъ примѣрахъ. Что-же касается смысла, то онъ,—если וְיִסְגֹּר не считать

---

[1]) *Freld*, 1031.
[2]) W. *Gesenius'* Hebr. Gr. 25 Aufl.. § 151, S. 462.
[3]) *Hitzig*, 418.
[4]) *Köhler*, 53.
[5]) *Köhler*, 54
[6]) *Keil*, 689. *Nowack*, 396.
[7]) *Reinke*, 286.

за modus jussivus,—удобнѣе всего передается толкованіемъ Рейнке: „о, если-бы нашелся кто изъ васъ, который заперъ-бы двери!“ Но ничто не мѣшаетъ считать יסגר и за m. jussivus; а מי въ желательномъ предложеніи уже естественно получаетъ характеръ неопредѣленнаго мѣстоименія;—такимъ образомъ, аналогія съ Ездр. 1, 3 оказывается еще болѣе близкой; смыслъ получается такой: „о, пусть-бы кто-нибудь изъ васъ заперъ двери!“ или—„лучше-бы кто-нибудь изъ васъ заперъ двери“, какъ въ русскомъ синодскомъ переводѣ.

Второе предложеніе, соединенное съ первымъ союзомъ ו (ולא-תאירו וגו׳), является съ логической точки зрѣнія цѣлью желанія, выраженнаго въ первомъ предложеніи, и должно быть въ переводѣ соединено съ нимъ союзомъ и отрицаніемъ „чтобы не“. Форма תָּאִירוּ есть 2 л. мн. ч. м. р. imperf. по виду гифиль отъ гл. אור. Глаголъ этотъ значитъ „стало свѣтло“, употребляется въ значеніи „свѣтить“; въ гифиль—„дѣлать свѣтлымъ“, „освѣщать“. Въ Ис. 27, 11 мы встрѣчаемся съ значеніемъ „сжигать“: „когда вѣтви его засохнутъ, будутъ отломлены; женщины придутъ и сожгутъ ихъ (מְאִירוֹת אוֹתָהּ)“. Мы въ Мал. 1, 10 признаемъ самымъ подходящимъ значеніемъ „зажигать огонь на чемъ-л.“. Собственно буквально слѣдуетъ все предложеніе перевести: „и вы не будете освѣщать жертвенникъ мой напрасно“; но такъ-какъ, съ одной стороны, въ числѣ богослужебныхъ обрядовъ, относящихся къ жертвеннику, мы не знаемъ никакого „освѣщенія жертвенника“, то уже поэтому, а затѣмъ, съ другой стороны, и принимая во вниманіе аналогію съ Ис. 27, 11,—мы предпочитаемъ переводъ „зажигать огонь“. Другія основанія для этого даетъ общій смыслъ толкуемаго мѣста, о чемъ у насъ будетъ рѣчь немного ниже.

Частица גַּם, по признанію комментаторовъ, служитъ для усиленія мысли [1]) и относится ко всему предложенію ст. 10а.α. Мы можемъ передать ее русскимъ „ужъ“.

Бл. Іеронимъ оба эти предложенія переводитъ: „quis est in vobis, qui claudat ostia, et incendat altare meum gratuito?“ и толкуетъ въ томъ смыслѣ, что никто отъ первосвященника до самаго послѣдняго служителя,—привратника и огневжигателя,—не остается безъ возмездія отъ Іеговы, п. ч. пользуется частью изъ десятинъ [2]). Подобный-же смыслъ въ евр. текстѣ находилъ и св. Кириллъ [3]). Не отрицая того, что смыслъ, при толкованіи и переводѣ бл. Іеронима, получается довольно естественный, мы однако не можемъ принять его. Основанія для этого мы дадимъ при толкованіи חִנָּם и תָּאִירוּ. Сирскій переводитъ: „кто есть между вами, который-бы заперъ дверь мою“. Смыслъ фразы понятъ вѣрно, а переводъ חִנָּם—не точный. Таргумъ тоже близокъ къ принятому нами переводу: „ибо кто есть между вами такой, который-бы заперъ дверь дома святилища моего“. Въ новыхъ переводахъ есть разногласія, обусловливаемыя пониманіемъ контекста, и мы ихъ коснемся немного ниже.

[1]) Vgl. *Köhler*, 54. *Keil*, 689.

[2]) „Nullus enim in vobis usque ad extremum ministerium, non dico pontifex, non sacerdos, non levita, non cantor, sed nec janitor quidem, et is, qui ignem supponit altari ad holocausta, qui non a me mercedem accipiat laboris sui. Hoc autem dicens, decimas significat omnium frugum, quae offeruntur a populis“ *(Hieronymus*, col. 1549—1550).

[3]) *Кириллъ*, 255.

Прежде чѣмъ перейти къ толкованію, мы считаемъ не лишнимъ отмѣтить мнѣніе Велльгаузена, — что эти слова невозможно понять („Die erste Hälfte Verses lässt sich nicht verstehen“) [1]). Онъ даже такъ и оставилъ ихъ почти безъ перевода [2]). Основаніемъ для него служитъ то, что будто-бы „двери“ нельзя понимать въ смыслѣ дверей храма, а „освѣщать жертвенникъ“ (онъ имѣетъ въ виду дальнѣйшія слова стиха) по еврейски не говорится, когда хотятъ сказать о зажиганіи огня на жертвенникѣ [3]). Но другіе толкователи, — и совершенно резонно, — не отказываются установить смыслъ этого мѣста. Дѣйствительно, мы видѣли, что съ грамматической стороны оно, хотя и представляетъ нѣкоторыя трудности, однако-же даетъ смыслъ ясный и ужъ безъ перевода-то оставляемо быть не можетъ.

Для правильнаго пониманія нашего мѣста необходимо знать, что̀ разумѣется подъ „дверями (דַּלְתַיִם)“ и подъ „освѣщеніемъ жертвенника“ (לֹא תָאִירוּ מִזְבְּחִי). На этотъ счетъ комментаторы довольно согласно высказываются, что подъ дверями надо разумѣть створчатыя ворота (דַּלְתַיִם—двойств. ч.), отдѣлявшія внутренній дворъ храма, гдѣ находился жертвенникъ всесожженія, отъ внѣшняго двора, гдѣ въ колоннадахъ находились кладовыя и комнаты священниковъ. [4]) Справедливость такого пониманія обусловливается пониманіемъ מִזְבְּחִי въ смыслѣ жертвенника всесожженія, а также и пониманіемъ всего мѣста въ томъ смыслѣ, что лучше ужъ совсѣмъ прекратить всякія жертвоприношенія, чѣмъ приносить такой „скверный хлѣбъ“, какой приносили священники. Имя מִזְבֵּחַ обозначаетъ вообще мѣсто жертвоприношенія, жертвенникъ. Въ Моисеевой скиніи и Соломоновомъ храмѣ (а также, несомнѣнно, и въ храмѣ Зоровавеля) מִזְבֵּחַ обозначало, во-первыхъ, жертвенникъ всесожженія—מִזְבַּח הָעֹלָה (ср. Исх. 30, 28; 2 П. 29, 18), называвшійся также мѣднымъ жертвенникомъ—מִזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת (Исх. 39, 39; 2 П. 4, 1) и помѣщавшійся во внутреннемъ дворѣ; во-вторыхъ, этимъ именемъ מִזְבֵּחַ обозначался מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת—алтарь кадильный или жертвенникъ куреній, называемый также золотымъ жертвенникомъ и помѣщавшійся въ святилищѣ предъ святымъ святыхъ (ср. Исх. 30, 27; 3 Ц. 7, 48). Что въ данномъ случаѣ рѣчь идетъ о первомъ жертвенникѣ, видно не только изъ сопоставленія съ предыдущимъ и послѣдующимъ, гдѣ говорится о приносимыхъ въ жертву животныхъ (ср. ст. 8. 13), [5]) но и изъ 2-ой половины настоящаго-же 10-го стиха. А если такъ, то и ворота (דַּלְתַיִם) надо разумѣть тѣ, которыя отдѣляли этотъ жертвенникъ отъ внѣшняго двора. Изъ снесенія съ слѣдующимъ стихомъ (11) и изъ раннѣйшаго порицанія приносимыхъ священниками жертвъ видно, что пророкъ находитъ лучшимъ и болѣе

---

[1]) *Wellhausen*, 197.

[2]) ib. 52.

[3]) ib 197.

[4]) *Reinke*, 286.—*Köhler*, 54.—*Keil*, 690.—*Hitzig*, 418.—*Nowack*, 397.

[5]) Бл. Іеронимъ отмѣчаетъ, какъ не заслуживающее серьезнаго вниманія, предположеніе нѣкоторыхъ, будто здѣсь имѣется въ виду столъ съ хлѣбами предложенія (*Hieronymus*, col. 1551).

послѣдовательнымъ совсѣмъ прекратить жертвоприношеніе, чѣмъ оскорблять Іегову „скверным хлѣбомъ“. Выраженіе וְלֹא-תָאִירוּ מִזְבְּחִי חִנָּם значитъ именно, что лучше ужъ совсѣмъ никакихъ жертвъ не нужно. Нарѣчіе חִנָּם [1]) значитъ „напрасно“, „безъ пользы“, „безплодно“, чѣмъ указывается на безсмысленность жертвоприношенія, разъ оно не только не достигаетъ своей цѣли (умилостивленіе Іеговы), а даже напротивъ,—только вызываетъ гнѣвъ Божій (ср. ст. 8. 9. 10б. 14).

Что касается תָּאִירוּ, то мы уже видѣли, что его можно и слѣдуетъ въ данномъ случаѣ переводить—„зажигать огонь на чемъ-либо“. Многіе комментаторы, впрочемъ, предпочитаютъ въ переводѣ держаться буквальнаго значенія „освѣщать“. [2]) Въ древнихъ переводахъ также замѣчается нѣкоторая неустойчивость, хотя и въ другомъ родѣ. LXX передаютъ *καὶ οὐκ ἀνάψεται* (=„и не зажжется“). Весьма вѣроятной представляется догадка Фабера, что такое чтеніе есть вкравшаяся въ текстъ LXX позднѣйшая описка, а правильнѣе было-бы читать *ἀνάψετε*, что онъ подтверждаетъ ссылкою на арабскій переводъ (тоже—2 л.), стоящій въ зависимости отъ LXX. [3]) Мы съ своей стороны можемъ еще въ подтвержденіе этой догадки указать на Мархаліанскій кодексъ, гдѣ дѣйствительно читается *ἀνάψετε*. Такое-же чтеніе находимъ у св. Кирилла и Ѳеодора Мопсуестскаго [4]). Его-же подтверждаетъ и славянскій „не возгнѣтите“. Кромѣ этого предположенія, исправляющаго чтеніе, принятое въ большинствѣ списковъ LXX, существуетъ по поводу даннаго мѣста и другое, имѣющее въ виду поправить чтеніе масоретское на основаніи LXX, а также—и вульгаты, гдѣ читается „et incendat“. Грецъ полагаетъ, что LXX и вульг. читали въ евр. תַּבְעִרוּ (отъ гл. בָּעַר „палить“, „жечь“). При этой поправкѣ въ силѣ остается, конечно, замѣчаніе Фабера о лицѣ глагола *ἀνάψειν* у LXX; но въ какой мѣрѣ необходима самая поправка масоретскаго текста? Безспорно, что при предлагаемомъ чтеніи смыслъ получался-бы болѣе опредѣленный; но мы не видимъ основаній, почему-бы LXX и вульгата, равно какъ и всякій другой переводчикъ, не могли такъ-же переводить и תָּאִירוּ, а потому и поправку не находимъ необходимой. Халдейскій передаетъ эту часть предложенія: „и не принесете на алтарь мой дара негоднаго“. Сирскій: „и не принесете на алтарь мой того, что даромъ (т. е. ничего не стоитъ)“. Во всякомъ случаѣ, пониманіе этого мѣста въ томъ смыслѣ, что рѣчь идетъ здѣсь о напрасности жертвоприношеній, представляется, по приведеннымъ даннымъ, довольно обезпеченнымъ. Поэтому мы и можемъ вполнѣ присоединиться къ перифразу этого мѣста бл. Ѳеодоритомъ: „не потерплю,

---

[1]) Оно имѣетъ три значенія: 1, *„даромъ“ (=gratis)“*, *„безплатно“* (ср. Б. 29, 15; Исх. 21, 2; Іов. 1, 9; 2 Ц 24, 24); 2, *„напрасно (=frustra)“* (ср. Пр. 1, 17; Іез. 6, 10); 3, *„безпричинно“*, *„неизвинительно“* (ср. Іов. 2, 3; 9, 17; 3 Ц. 2, 31).

[2]) *Köhler*, 52.—*Nowack*, 397.—*Keil* 689 и др.

[3]) *Faber*, S. 109.

[4]) *Cyrillus*, p. 827.—*Theodorus*, col. 605. Оно есть и во многихъ минускульныхъ кодексахъ (*Holmes et P.* №№ 22, 26, 36, 40, 42, 49, 51, 68, 95, 106, 130, 147, 185, 228, 238, 310, 311).

чтобы были приносимы напрасныя жертвы, отъ которыхъ никому нѣтъ пользы“ [1]).

§ 41. אין-לי חפץ בכם אמר יהוה צבאות. Слово חֵפֶץ мы перевели „благоволеніе“, согласно съ большинствомъ новѣйшихъ переводовъ. [2]) Имя это происходитъ отъ гл. חָפֵץ, который вообще значитъ „находить удовольствіе“, „желать“ (ср. Іон. 1, 14), „благоволить“. Употребляется онъ и съ вин. пад. (Іов. 21, 14; Іез. 18, 23; Мих. 7, 18 и др.), и съ предл. ב. Въ послѣднемъ случаѣ, онъ служитъ для обозначенія какъ чувственной любви и эротическаго влеченія (Б. 34, 19; Вт. 21, 14; Есѳ. 2, 14), такъ и благоволенія Божія къ людямъ (Ч. 14, 8), а также и вообще расположенія къ изв. предметамъ (2 Ц. 24, 3). Соотвѣтственное значеніе имѣетъ и сущ. חֵפֶץ. И присоединеніе къ нему объекта поср. предл. ב—сов. аналогично управленію глагола חָפֵץ: „благоволеніе къ чему-л.“ LXX и бл. Іеронимъ переводятъ „воля“: *θέλημα* и voluntus; — переводъ, конечно, вѣрный, но не точно разсчитанный на смыслъ переводимой фразы.

לי бл. Іеронимъ перевелъ буквально mihi, а LXX вольно „мое“ *(μου:* впрочемъ, нѣк. мин.—*μοι)*“. По-русски точнѣе всего будетъ перевести „у меня“.

§ 42. ומנחה לא-ארצה מידכם. Сказуемое לֹא-אֶרְצֶה (1 л. ед. ч. impf. kal отъ гл. רָצָה, — см. ст. 8) совершенно параллельно תִּירְצֵהוּ въ ст. 8, равно какъ и весь ст. 10 представляетъ въ положительной формѣ логическій итогъ мыслей ст. 8-го и 9-го. Чтобы сохранить аналогичное еврейскому построеніе, т. е. оставить מִנְחָה винит. падежомъ, надо придать глаголу רָצָה дѣйствительное значеніе. Самымъ подходящимъ значеніемъ въ настоящемъ случаѣ будетъ „принимать“. Собственно точно слѣдовало бы перевести „не буду благосклоненъ къ—“; но такъ-какъ рѣчь идетъ о Богѣ и жертвѣ Ему, то и глаголъ „принимать“ не создаетъ никакой неточности, потому что непринятіе жертвы Богомъ не обозначаетъ того, что самое приношеніе ея не состоится (это—дѣло священника), а только, — что оно будетъ совершенно безполезно, т. е. не привлечетъ на приносящаго милости Божіей. Такъ поступаютъ и всѣ древніе переводы, передающіе לא-ארצה—„не приму“ (LXX—*οὐ προσδέξομαι*, Вульг.—„non suscipiam“, Халд. и Сирск.— тоже „не приму“). Въ русскомъ переводѣ это сдѣлать тѣмъ удобнѣе, что и наше слово „пріятный“ происходитъ отъ глаг. „пріяти“=„принять“. Новые переводы передаютъ частію согласно съ древними, частію ближе къ буквальному значенію еврейскаго רָצָה: славянскій—„не пріиму“, Лютеровъ—„ist mir nicht angenehm“ (такъ же Орелли) [3]), русскій синодскій — „не благоугодно

---

[1]) *Ѳеодоритъ*, 158.

[2]) Ср. *v. Til*, 83 („voluptas“).—*Reinke*, 283.—*Nowack*, 397.—*Bachmann*, 19—*Orelli*, 214.—*Wellhausen*, 52.—*Pusey*, 600—*Keil*, 689.—Кёлеръ (S. 52), Эвальдъ (218) и Гитцигъ (362) переводятъ нѣсколько отлично: „радость (Freude)“ или „удовольствіе (Lust, Vergnügen)“.

[3]) *Orelli*, 214.

Мнѣ", Рейнке и Эвальдъ — „не приму охотно (nehme ich nicht gern)", [1]) Кёлеръ и Кейль — „неблагоугодно (gefällt mir nicht)", [2]) Новакъ — „не желаю" [3]) и т. п.

Что касается מִנְחָה, то слово это имѣетъ довольно разнообразныя значенія, объединяющіяся, впрочемъ, въ понятіи *дара*, *приношенія* (его производятъ отъ неупотребительнаго глагола מנח=„удѣлять" „дарить"): [4]) 1, оно обозначаетъ „даръ", „подарокъ" (ср. Б. 32, 14; 33, 10), особенно „даръ почтенія" (1 Ц. 10, 27; Пс. 44, 13), „подать" (Суд. 3, 15. 17);—2, „даръ Богу", „жертву" вообще (Суд. 6, 18), затѣмъ иногда—жертву *кровавую*, т. е. изъ жертвенныхъ животныхъ (Б. 4, 4; 1 Ц. 2. 17), а иногда безкровную (Б. 4, 3. 5); въ словоупотребленіи книги Левитъ и Іерусалимскаго храма—*мучное приношеніе* (4 Ц. 16, 15; Л. 2, 1) [5]). Послѣднее словоупотребленіе вообще обычнѣе и чаще (ср. еще Л. 2, 4. 5. 6; 6, 7 и сл.; 7, 9); обыкновенно מנחה, какъ безкровное приношеніе, противополагается זֶבַח (ср. Ч. 15, 3. 4. 6 — 12; 29, 2 и сл.; Л. 14, 10. 20; 23, 16. 18); отсюда сочетаніе זֶבַח וּמִנְחָה=кровавая и безкровная жертва (Пс. 39, 7). Какое-же значеніе оно имѣетъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ? LXX переводятъ θυσίαν (=жертву), бл. Іеронимъ „munus" (=даръ), таргумъ — „приношеніе". Переводъ — „приношеніе" намъ кажется самымъ удобнымъ. Нѣкоторые толкователи и въ нашемъ мѣстѣ желаютъ усвоять מנחה значеніе безкровной жертвы. [6]) Но противъ этого большинство другихъ совершенно справедливо возражаютъ, что какъ здѣсь, такъ и вообще у Малахіи, מנחה надо понимать въ смыслѣ жертвеннаго дара вообще (какъ въ Б. 4, 4; 1 Ц. 2, 17; Ис. 1, 13; Соф. 3, 10; 1 П. 16, 29), а ограничивать понятіемъ безкровной жертвы нельзя, потому что связь съ предыдущимъ, а особенно съ ст. 8, даже преимущественно указываетъ на принесеніе жертвенныхъ животныхъ. [7])

Разсматриваемыя слова вполнѣ подтверждаютъ и раннѣйшее объясненіе דלתים въ смыслѣ воротъ, отдѣлявшихъ жертвенникъ отъ внѣшняго двора: разъ Іегова не принимаетъ жертвъ, то было-бы только послѣдовательно—прекратить доступъ и къ жертвеннику. Весьма удачно объясняетъ все мѣсто Ѳеодоръ Мопсуестскій: „твердо знайте, что пока вы такъ поступаете, Я отвращаюсь (*ἀποστρέφομαι*) отъ всего, что вы дѣлаете, и не принимаю вашихъ жертвоприношеній, такъ что вы не получите той выгоды, въ надеждѣ на которую совершаете приношеніе жертвъ" [8]).

---

[1]) *Reinke*, 268 —*Ewald*, 218.
[2]) *Köhler*, 53.—*Keil*, 689.
[3]) *Nowack*, 397.
[4]) *Gesenius*, s. v.
[5]) *Stade*, s. v.
[6]) *Hitzig*, 418. См. также у *Reinke*, 289 и *Köhler*'а, 56.
[7]) *Köhler*, 56 —*Keil*, 690.—*Nowack*, 397 и др.
[8]) *Theodorus*, 605.

Гл. 1, ст. 11.

כִּי מִמִּזְרַח שֶׁמֶשׁ וְעַד-מְבוֹאוֹ גָּדוֹל שְׁמִי בַּגּוֹיִם וּבְכָל-מָקוֹם מֻקְטָר מֻגָּשׁ לִשְׁמִי וּמִנְחָה טְהוֹרָה כִּי-גָדוֹל שְׁמִי בַּגּוֹיִם אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת׃

Διότι ἀπ᾽ ἀνατολῶν ἡλίου καὶ ἕως δυσμῶν τὸ ὄνομά μου δεδόξασται ἐν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσάγεται τῷ ὀνόματί μου καὶ θυσία καθαρά· διότι μέγα τὸ ὄνομά μου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, λέγει Κύριος Παντοκράτωρ.

Ибо отъ востока солнца до запада его велико будетъ имя Мое среди народовъ, и на всякомъ мѣстѣ будетъ приносимо куреніе имени Моему и чистая жертва, ибо велико будетъ имя Мое среди народовъ,—говоритъ Іегова Саваоѳъ.

§ 43. כִּי. Частица כִּי (=ибо) устанавливаетъ отношеніе ст. 11 къ предыдущему, какъ основанія къ обосновываемому. Всѣ древніе переводы, а изъ новыхъ, имѣющихъ, такъ сказать, церковное значеніе,—славянскій и русскій синодскій передаютъ этотъ союзъ соотвѣтственными причинными союзами (*διότι*, „enim“, „зане“, „ибо“ и т. д.); Лютеръ-же перевелъ союзомъ противительнымъ „но (aber)“. Что касается ученыхъ комментаторовъ, то изъ нихъ нѣкоторые старшіе, — можетъ быть, не безъ вліянія Лютера,—переводили „но“; [1]) другіе (ванъ Тиль)—„quando“=„когда“ (при чемъ слова וּבְכָל-מָקוֹם וגו׳ являются уже аподосисомъ этого послѣдовательнаго періода и присоединяются въ переводѣ къ предыдущему посредствомъ „tunc“=„тогда“) [2]): но большинство новѣйшихъ переводятъ согласно съ древними—„ибо“. [3]) Исключеніемъ является Велльгаузенъ, опускающій этотъ союзъ. [4]) Переводъ чрезъ „но“, по справедливому сужденію Келера, неудовлетворителенъ уже потому, что ст. 11 не образуетъ дѣйствительной противоположности ст. 10-му; эта противоположность существовала-бы только въ томъ случаѣ, если-бы въ ст. 10 сказано было: „не между вами велико Мое имя, и не вы приносите Мнѣ жертву“. [5]) Обращеніе-же съ текстомъ ванъ Тиля и Велльгаузена является ничѣмъ не оправдываемымъ произволомъ. [6]) Но если слѣдуетъ переводить союзомъ „ибо“, то какимъ-же образомъ ст. 11 обосновываетъ предыдущее?

Необходимо замѣтить, что кромѣ комментаторовъ, въ самомъ переводѣ уже отвергающихъ причинную связь ст. 10 и 11, нѣкоторые и изъ принимаю-

---

[1]) См. о нихъ у *Köhler*'а, 56.

[2]) *v Til*, 86.

[3]) *Reinke*, 287.—*Köhler*, 53. 57—58.—*Грецовъ*, 88.—*Keil*, 689.—*Hitzig*, Ueb. 362.—*Ewald*, 218.—*Pusey*, 600.—*Orelli*, 214.—*Nowack*, 397.—*Bahmann*, 19.—*Smith*, 357

[4]) *Wellhausen*, 52.

[5]) *Köhler*, a. a. O.

[6]) В. ничего и не говоритъ въ оправданіе своего перевода, а в Т. только заявляетъ категорически о двухъ встрѣчающихся въ наст. ст. כִּי: „Particulam כִּי primo loco in significatione temprali, altero in sensu aetiologico accipio“ (p 87).

щихъ правильный переводъ въ своемъ толкованіи не пытаются выяснить это причинное отношеніе. Такъ поступаютъ: св. Кириллъ [1]), Ѳеодоръ Мопс. [2]), Орелли [3]), Гитцигъ [4]) и др. Мнѣнія этихъ комментаторовъ имѣютъ значеніе при установкѣ смысла ст. 11 an sich, безъ отношенія къ предыдущему. Старающіеся-же выяснить эту связь съ ст. 10 комментаторы согласны, что неблаговоленіе Іеговы къ священникамъ іудейскимъ и къ приносимымъ ими жертвамъ (ст. 10) мотивируется въ ст. 11 чрезъ ссылку на почтеніе къ имени Іеговы даже среди язычниковъ. Но относительно того, въ чемъ состоитъ главная сила этой ссылки на язычниковъ, мнѣнія уже довольно значительно расходятся. Мауреръ полагаетъ, что, по мысли пророка Малахіи, приносимыя іудейскими священниками жертвы не соотвѣтствуютъ величію имени Божія, ибо послѣднее такъ велико, что будетъ прославляемо по всей землѣ [5]). Другіе многіе,—напр., Рейнке [6]), бл. Ѳеодоритъ [7]), Грецовъ [8]), Палладій, Смирновъ, Кейль [9]),—думаютъ, что Іегова потому отвергаетъ іудейскихъ священниковъ и ихъ жертвы, что Ему будутъ приноситься лучшія жертвы во всемъ языческомъ мірѣ. Третьи-же силу упрека полагаютъ именно въ указаніи на язычниковъ, сравнительно съ которыми іудеи считали себя безгранично ближе стоящими къ Богу; для этого ст. 11 надо брать въ связи съ ст. 12. Тогда мотивировка неблаговоленія Іеговы будетъ уже двучленнымъ періодомъ: „нѣтъ Моего благоволенія къ вамъ, и приношеній изъ рукъ вашихъ Я не приму“ (ст. 10),—это тезисъ. Почему?—„потому что“ (дальше слѣдуютъ основанія) „даже между языческими народами велико будетъ имя Мое etc...“ (ст. 11), „а вы хулите его etc...“ (ст. 12). Такъ толкуютъ—Кёлеръ [10]) и Новакъ [11]).

Относительно перваго изъ этихъ толкованій мы вполнѣ согласны съ Кёлеромъ, что въ ст. 10 ничего не говорится о несоотвѣтствіи приносимыхъ іудейскими священниками жертвъ величію имени Божія, — слѣдовательно, и ст. 11 не можетъ обосновывать этого несоотвѣтствія [12]). И вообще надо сказать, что если-бы къ ветхозавѣтному культу примѣнять эту точку зрѣнія, то пришлось-бы осудить всѣ заповѣданные самимъ Богомъ обряды, какъ несом-

---

[1]) *Кириллъ*, 257.

[2]) *Theodorus*, 605.

[3]) *Orelli*, 214—215

[4]) *Hitzig*, 418.

[5]) См. у *Kohler*'а 56—57.

[6]) *Reinke*, 295.

[7]) *Ѳеодоритъ*, 159: „Отвергну васъ совершенно, потому что весьма гнушаюсь тѣмъ, что дѣлаете; почему отвращаюсь и жертвъ, приносимыхъ вами. Вмѣсто же васъ будетъ чтить Меня цѣлая вселенная, потому что обитающіе по всей землѣ, осіяваемой восходящимъ и заходящимъ солнцемъ, повсюду будутъ и приносить Мнѣ еміамъ, и священнодѣйствовать жертву чистую и угодную Мнѣ“.

[8]) *Грецовъ*, 88

[9]) *Палладій*, 13—14.—*Смирновъ*, 9.—*Keil*, 690.

[10]) *Köhler*, a. a. O

[11]) *Nowack*, a. a. O.

[12]) *Kohler*, ib.

нѣнно не соотвѣтствующіе величію имени Божія въ томъ смыслѣ, въ какомъ это величіе понимаетъ Мауреръ. Второе толкованіе, дѣйствительно, представляется весьма естественнымъ. И если-бы смыслъ ст. 10—11 опредѣлялся только ими самими, то мы такъ и должны-бы были толковать. Но, какъ мы видѣли, ст. 10 уже въ достаточной мѣрѣ объясняется изъ всего предыдущаго содержанія пророческой рѣчи, такъ что мотивировку его въ ст. 11 необходимо понимать въ согласіи съ этими раннѣйшими основаніями; а такого-то согласія именно и не оказывается. Кромѣ того, разсматриваемое толкованіе заключаетъ и само въ себѣ нѣкоторыя несообразности. Въ самомъ дѣлѣ, Іегова отказывается отъ іудейскихъ жертвъ, потому что ему приносятся или будутъ приноситься (это—вопросъ дальнѣйшаго толкованія) лучшія жертвы въ языческихъ народахъ;—выражается презрѣніе къ одному культу, въ ожиданіи другого лучшаго... Нельзя не замѣтить, что такимъ комментаріемъ вносится довольно неумѣстное представленіе о Богѣ: какъ будто Іегова взвѣшиваетъ, гдѣ лучше будетъ ему культъ, и соотвѣтственно этому распредѣляетъ свое благоволеніе. Между тѣмъ мы видѣли, что пророкъ отъ лица Іеговы осуждаетъ отнюдь не самый жертвенный культъ ветхаго завѣта, а только недобросовѣстныя уклоненія отъ его исполненія (ст. 7—8). И въ дальнѣйшемъ (ст. 13. 14) онъ снова и настойчиво возвращается къ требованію именно точнаго исполненія Моисеева обрядоваго закона. Значитъ, во всякомъ случаѣ, *если-бы въ ст. 11 и обосновывалось неблаговоленіе Божіе къ священникамъ іудейскимъ и къ ихъ жертвамъ тѣмъ обстоятельствомъ, что въ языческомъ мірѣ имя Іеговы встрѣтитъ себѣ болѣе достойное почтеніе,—то подъ* מנחה *и* מקטר *(въ ст. 11) необходимо было-бы разумѣть культъ, лишь точнѣе соотвѣтствующій обрядовымъ предписаніямъ Моисея;*—иначе толкованіе станетъ въ противорѣчіе съ предыдущимъ и послѣдующимъ. А этого вывода, какъ увидимъ при объясненіи содержанія ст. 11 самого по себѣ, не могутъ принять сторонники разсматриваемаго толкованія. Остается, такимъ образомъ, принять третье объясненіе, которое одинаково сохраняетъ свою силу при самыхъ разнообразныхъ пониманіяхъ собственнаго смысла и содержанія ст. 11,—будемъ-ли мы изображенное здѣсь состояніе относить къ будущимъ мессіанскимъ временамъ, или къ современной пророку эпохѣ, будемъ ли подъ גוים разумѣть собственно язычниковъ, или прозелитовъ, или-же христіанъ изъ язычниковъ. Сила довода остается все въ томъ-же укорѣ гордившемуся своей богоизбранностью народу,—что даже язычники оказываются лучше ихъ, они (евреи) позорятъ имя Іеговы. Противъ этого толкованія возстаетъ Кейль. По его мнѣнію, считать ст. 11 содержащимъ лишь промежуточную мысль, а обоснованіе ст. 10b видѣть собственно въ ст. 12 значитъ „ошибаться противъ структуры предложеній (verstossen gegen die Structur der Sätze)“ и вводить послѣ כִּי еще союзъ „хотя“ или „между тѣмъ какъ“ [1]). Но это намъ кажется уже придиркой. Запутать можно всегда даже и самую ясную связь мыслей.

§ 44. מִמִּזְרַח שֶׁמֶשׁ וְעַד-מְבוֹאוֹ גָּדוֹל שְׁמִי בַּגּוֹיִם. Установивши логическое отно-

[1]) *Keil*, 690.

шеніе ст. 11 къ ст. 10 и 12, разсмотримъ собственное содержаніе и смыслъ начальныхъ его словъ: מִמִּזְרַח שֶׁמֶשׁ וְעַד-מְבוֹאוֹ גָּדוֹל שְׁמִי בַּגּוֹיִם. Выраженіе ממזרח שמש ועד-מבואו [1]) не представляетъ никакихъ затрудненій для перевода. Всѣ и древніе и новые переводчики и комментаторы согласны, что его слѣдуетъ передавать „отъ востока солнца и до запада его“ [2]). Выраженіе это равносильно выраженію „по всей землѣ“ (ср. Пс. 49, 1; 112, 3; Ис. 45, 6; 59, 19). Любопытно, что такое простое и съ очевиднымъ смысломъ выраженіе подало однако поводъ еврейскимъ толкователямъ безъ надобности пускаться въ невѣроятно-глубокомысленныя соображенія. Такъ Кимхи рѣшаетъ вопросъ,— почему для обозначенія всей вселенной не прибавлено еще „отъ сѣвера до юга“,—и находитъ, что это сдѣлано пророкомъ въ виду необитаемости земли у полюсовъ [3]). Абарбанель объясняетъ выраженіе ממ—„per causam ortus solis...“; въ восходѣ и заходѣ солнца онъ видитъ причину богопочтенія [4]). Съ подобными объясненіями, разумѣется, не стоитъ серьезно считаться.

Большія разногласія возникаютъ изъ-за перевода слова גָּדוֹל и изъ-за связаннаго съ этимъ переводомъ пониманія всего мѣста, равно какъ и остальной части стиха. Уже въ древнѣйшихъ переводахъ открывается большая разница: LXX перевели прошедшимъ временемъ—„прославлено *(δεδόξασται)* имя Мое“, вульгата настоящимъ „велико (magnum est)“, также—таргумъ; но въ сирскомъ—„будетъ велико“ и въ арабскомъ „прославится.“ Въ новыхъ переводахъ—та-же самая разница: славянскій, вслѣдъ за LXX,—„прославися“, Лютеровъ—„soll herrlich werden“, русскій—„велико будетъ“, ванъ Тиль—тоже, Рейнке—„велико“ (ist gross), Кёлеръ—тоже, Грецовъ, Кейль, Эвальдъ, Гитцигъ, Орелли, Новакъ, Велльгаузенъ—тоже, Пьюзей „будетъ велико“. Переводъ LXX, очевидно, оправдываемъ быть не можетъ, ибо только ясныя указанія контекста на какое-либо опредѣленное историческое обстоятельство, послужившее къ возвеличенію имени Божія, могли-бы дать поводъ для перевода גדול прошедшимъ временемъ [5]). Остается, такимъ образомъ, сдѣлать выборъ

---

[1]) מִזְרָח, cstr. מִזְרַח м р.=„восходъ солнца“, „востокъ“ (какъ часть горизонта) (Пс. 102, 12; Неем. 12, 37; מִזְרַח שֶׁמֶשׁ—Вт. 4, 47; מִזְרָחָה—Исх. 27, 13 и т. п.). שֶׁמֶשׁ, об. р.,=„солнце“. מָבוֹא м р.=1) „входъ“, „приходъ“ (Суд 1, 24. 25; Пр. 8, 3; Іез. 27, 3), 2) „закатъ“, „заходъ“ (солнца), „западъ“ (страна горизонта) (Вт. 11, 30; Пс. 49, 1; Нав. 1. 4).

[2]) Только суф. ו въ מבואו многіе переводы оставляютъ не переданнымъ (LXX, вульг., сирск., араб., русск. синодск., ванъ Тиль и др.), да союзъ ו (въ -ועד) большинство опускаютъ (вульг., русск., почти всѣ новѣйшіе комментаторы).

[3]) У *Reinke*, 296. Рейнке вѣрно замѣчаетъ по этому поводу, что подобныхъ знаній не могло быть у евреевъ Малахіина времени. А что вообще обозначеніе направленія отъ сѣвера до юга для аналогичныхъ цѣлей употреблялось въ В. З., объ этомъ свидѣтельствуетъ выраженіе „отъ Дана до Вирсавіи“ (=съ сѣвѣра до юга), обозначавшее всю Палестину (ср Суд. 20. 1; 1 Ц. 3, 20: 2 Ц. 3, 10; 24, 15; 1 П. 21, 2; 2 П. 30, 5) (ibid).

[4]) ibid.

[5]) Едва-ли также можно считать *δεδόξασται* за perfectum praesens, какъ, напр., *ἑστηκα* (я сталъ)=„стою“. Фоллерсъ думаетъ, что LXX читали גָּדַל *(Vollers, 74)*.

только между двумя переводами,—чрезъ настоящее время и чрезъ будущее. Надо замѣтить, что многіе сторонники пониманія גדול въ смыслѣ указанія на будущее всетаки не вносятъ этого пониманія въ самый переводъ, а считаютъ это дѣломъ комментарія; въ переводѣ-же просто оставляютъ „велико имя Мое“. Но мы полагаемъ, что въ данномъ случаѣ переводъ долженъ опредѣляться пониманіемъ мѣста: если въ мертвой, записанной рѣчи, благодаря несовершенству языка, не видно время, то, навѣрное, для непосредственныхъ слушателей пророка было ясно это различіе; съ какой-же стати мы, имѣя въ самомъ языкѣ своемъ достаточныя средства для выраженія точнаго смысла, станемъ воздерживаться отъ этого? Вѣдь переводъ (по идеѣ) долженъ быть такъ-же понятенъ для читателей, какъ подлинная рѣчь для слушателей, а не долженъ быть двусмысленнымъ [1]).

Сторонниками пониманія גדול въ отношеніи къ будущему времени являются—св. Кириллъ [2]), бл. Ѳеодоритъ [3]), бл. Іеронимъ [4]), ванъ Тиль [5]), Рейнке, Палладій, Грецовъ Кейль, Пьюзей и мн. др. [6]), Сторонниками-же отнесенія גדול къ настоящему времени являются—св. Ефремъ, Ѳеодоръ Мопс., Гитцигъ, Кёлеръ, Эвальдъ, Орелли, Велльгаузенъ, Новакъ и др. [7]). Разсмотримъ основанія тѣхъ и другихъ.

а) Св. Кириллъ вызсказываетъ свой взглядъ безъ всякой мотивировки: „предсказываетъ потомъ, что велико и славно будетъ имя Его у всѣхъ обитателей поднебесной, и во всякомъ мѣстѣ и народѣ будутъ приноситься имени Его жертвы чистыя и безкровныя, причемъ священнослужители уже не будутъ умалять Его и небрежно приносить ему духовныя службы и т. д.“. Также поступаетъ и бл. Ѳеодоритъ. Бл. Іеронимъ ограничивается только заявленіемъ: „Regula Scripturarum est: ubi manifestissima prophetia de futuris texitur, per incerta allegoriae non extenuare, quae scripta sunt“ и затѣмъ рѣшительно переходитъ къ раскрытію пророчества въ примѣненіи къ будущему, т. е. къ христіанскимъ временамъ. Не приводитъ доказательствъ и ванъ Тиль. Но уже у Рейнке мы встрѣчаемся съ аргументаціей. Утверждая, что „пророкъ имѣлъ предъ своими духовными очами обратившихся въ христіанство язычниковъ и предвозвѣщаетъ прекращеніе ветхозавѣтнаго жертвеннаго культа и распро-

---

[1]) Правда, существуетъ, съ другой стороны, правило—не вносить въ переводъ комментарія, т. е. *переводить* именно данный текстъ, а не дѣлать его истолковательнаго *перифраза* (на этомъ и мы сами не разъ настаивали); но это правило отнюдь не обязываетъ къ отказу отъ грамматическаго разбора; и если въ выборѣ перевода чрезъ будущее время усматривать уже комментарій, то почему-же не находить такового и въ переводѣ чрезъ настоящее?

[2]) *Кириллъ*, 258.

[3]) *Ѳеодоритъ*, 159.

[4]) *Hieronymus*, col 1551.

[5]) *v. Til*, 87 et sq.

[6]) *Reinke*, 292 ff.—*Палладій*, 13—14.—*Грецовъ*, 88 и сл.—*Keil*, 690—691.—*Pusey*, 600 — Еще, напр, *Лютеръ*, *Кальвинъ*, *Генгстенбергъ* (См. у *Keil'я*, a. a. O).

[7]) *Ефремъ*, 237 —*Theodorus*, 605.—*Hitzig*, 418—419.—*Köhler*, 59—60 —*Ewald*, 220—221.—*Orelli*, 214.—*Wellh.*, 197.—*Nowack*, 397—Еще см. у *Reinke*. 291 и *Orelli*, 214

страненіе болѣе возвышеннаго и богоугоднаго, духовнаго культа", Рейнке прежде всего старается отстоять самую *возможность* пониманія גדול въ отношеніи къ будущему времени. Для этого онъ останавливается на примѣрахъ того, какъ пророки, говоря о несомнѣнно будущихъ событіяхъ, изображали однако ихъ какъ-бы уже совершившимися въ настоящее время,—напр., Ис. 9, 5; 7, 14; Пс. 2, 1; Ис. 9, 1 и сл.; 42, 1; 52, 13—53, 12; 45, 1—8; Іер. 50 и 51. Затѣмъ онъ старается оправдать неожиданный переходъ въ рѣчи пророка отъ настоящаго къ отдаленному будущему изъ общихъ условій пророческаго созерцанія. Примѣры подобныхъ переходовъ онъ указываетъ въ Ис. 11 и Ос. 1—2, 3 и слѣд. Такъ какъ В. З. былъ во многомъ прообразомъ для Новаго, то переходъ къ аналогичнымъ предметамъ новозавѣтнымъ былъ весьма легокъ и естественъ,—напр., переходъ отъ тѣлеснаго освобожденія изъ плѣна къ духовному освобожденію отъ грѣха и заблужденія; такъ и здѣсь—совершенно естественный переходъ отъ ветхозавѣтнаго жертвеннаго культа къ новозавѣтному. [1]) Доводы Рейнке, какъ видимъ, состоятъ въ повтореніи вещей довольно общеизвѣстныхъ и рѣшающаго значенія имѣть не могутъ, потому что a posse ad esse non valet consequentia. Гораздо убѣдительнѣе было-бы показать невозможность относить къ настоящему (или прошедшему) времени. Такіе доводы у Рейнке дѣйствительно есть, но они пріурочены спеціально къ доказательству, что въ Мал. 1, 11 предсказано таинство *евхаристіи.* Такъ-какъ обсужденіе этого послѣдняго вопроса было-бы нѣсколько преждевременно, разъ мы вообще не рѣшили еще, о какомъ времени идетъ рѣчь, то мы пока оставляемъ въ сторонѣ эту аргументацію и обращаемся къ другимъ сторонникамъ пониманія въ смыслѣ будущаго времени. Преосв. Палладій указываетъ слѣдующія основанія для отнесенія содержанія ст. 11-го (а, слѣд., и גדול) къ будущему времени: „Здѣсь нельзя разумѣть ветхозавѣтной жертвы, ибо въ Ветхомъ завѣтѣ жертвы приносились только въ Іерусалимскомъ храмѣ, а не на всякомъ мѣстѣ; тогда язычники приносили идольскія жертвы, слѣд., нечистыя, Богу противныя". [2]) Основанія эти, безспорно, весьма важны и составляютъ самое главное, что можно сказать въ пользу разсматриваемаго мнѣнія. Ихъ повторяютъ и другіе защитники этого толкованія. Кейль къ нимъ прибавляетъ еще разборъ предположеній, какія необходимо сдѣлать, чтобы относить גדול къ настоящему времени. Соглашаясь, что грамматически возможны одинаково оба пониманія, [3]) онъ находитъ, что при отнесеніи къ наст. времени эти слова пророка имѣли бы тотъ смыслъ, что язычники своимъ богослуженіемъ и жертвами своимъ богамъ безсознательно служили единому истинному Богу. Но ни апостолъ Павелъ въ своихъ извѣстныхъ изреченіяхъ Рим. 1, 19 сл. и Дѣян. 17, 23 и сл. не высказывалъ подобной мысли, ни тѣмъ болѣе она могла быть у ветхозавѣтныхъ пророковъ; и въ частности, въ наст. ст. Малахія отнюдь не

---

[1]) *Reinke,* 292—294.

[2]) *Палладій,* 14

[3]) *Keil,* 690. Съ этимъ согласенъ и Пьюзей *(Pusey,* 600, 1).

говоритъ о „невѣдомомъ Богѣ“, [1]) а именно о почитаніи Іеговы по всей землѣ. Величіе Іеговы между язычниками обусловливается впечатлѣніемъ чудесъ Его (ср. ψ. 45, 9 — 11; Исх. 15, 11. 14 — 16), а принесеніе жертвы есть слѣдствіе этого, слѣдовательно,—имѣются въ виду жертвы не языческимъ богамъ. Кромѣ того во время Малахіи имя Іеговы было славно далеко не по всей землѣ. [2])

б) Переходимъ къ попыткамъ отнести גּ къ настоящему времени.

1. Среди сторонниковъ отнесенія къ настоящему времени совершенно одиноко стоитъ св. Ефремъ, который полагаетъ что рѣчь идетъ о знаменіяхъ, которыя Богъ ради евреевъ явилъ среди язычниковъ. Обоснованія своему воззрѣнію онъ, впрочемъ, не даетъ. „Богъ обличаетъ іудеевъ,—пишетъ онъ,—презрителей Его имени и святыни, говоря: имя Мое прославляется народами, слышавшими и видѣвшими знаменія и чудеса, какія для избавленія вашего совершены Мною въ Египтѣ и у народовъ, которыхъ земли наслѣдовали вы, и всѣ трепещутъ Меня и прославляютъ Мое имя“. [3]) Это толкованіе вполнѣ можно было - бы принять, если - бы только относительно него не являлось одно сомнѣніе: не слишкомъ-ли поздно было для Малахіи говорить о впечатлѣніи среди язычниковъ отъ знаменій эпохи Моисея и Іисуса Навина?—съ тѣхъ поръ прошло такъ много времени, что всѣ впечатлѣнія давно должны были забыться и изгладиться. Да и событія послѣдующей многострадальной исторіи Израиля отнюдь не могли усиливать это впечатлѣніе, а скорѣе — ослабить, потому что Іегова не спасъ своего народа отъ плѣновъ и порабощенія.

Прочія толкованія представляютъ изъ себя двѣ главныхъ группы. Во главѣ одной стоитъ Ѳеодоръ Мопсуестскій, относящій слова пророка къ элементамъ монотеизма въ язычествѣ. Другая группа разумѣетъ прозелитовъ.

2. Ѳеодоръ предлагаетъ толкованіе, которое очень охотно повторяется и многими новѣйшими комментаторами. Онъ даетъ такой перифразъ словъ Божіихъ: „всякій старается благоговѣть *(σέβειν)* предъ Богомъ и чтить *(περίεπειν)* имя Его, какъ Владыки и Господа, а Я именно и есмь это на самомъ дѣлѣ *(ὅπερ οὖν ὄντως εἰμὶ ἐγώ)*; такъ что когда, даже заблуждаясь, прилагаютъ Мое названіе къ тѣмъ, которымъ оно не подобаетъ, всетаки всѣ какъ-бы чтутъ Мое имя и Моему имени приносятъ жертвы“. [4]) Этотъ взглядъ повторяетъ Гитцигъ. Онъ пріурочиваетъ свое толкованіе собственно къ дальнѣйшимъ словамъ—מגשׁ и др. Но по существу дѣла это имѣетъ одинаково значеніе и для גדול. „Ясно, говоритъ онъ, что мы не имѣемъ здѣсь, какъ обыкновенно

---

[1]) Любопытно, что Пьюзей (ibid., col. 2), хотя въ общемъ и раздѣляетъ воззрѣніе Кейля, допускаетъ однако почитаніе ветхозавѣтными язычниками Іеговы, какъ „невѣдомаго Бога“.

[2]) ibid 691. Въ своихъ возраженіяхъ Кейль преимущественно имѣетъ въ виду Келера, хотя во многомъ и пользуется имъ.

[3]) *Ефремъ*, 237.

[4]) *Theodorus*, 605.

принимаютъ, пророчества; напротивъ, מנש, какъ и причастія въ ст. 7. 12, надо понимать въ значеніи настоящаго времени. Въ эпоху персидскаго владычества, пиша на западной границѣ царства, Малахія признаетъ (хотя выраженіемъ בכל מקום и слишкомъ много сказано) [1], — что Іегова, Ормуздъ, Зевсъ и, можетъ быть, другіе боги суть только различныя имена Единаго Высшаго Бога." [2] Подобнаго-же мнѣнія держится Велльгаузенъ. „Авторъ, — говоритъ онъ о Малахіи, — признаетъ монотеизмъ въ языческихъ религіяхъ. То было время. когда у финикійцевъ, самарянъ и іудеевъ появилось названіе „„высшаго Бога"". [3] Къ Велльгаузену примыкаетъ Новакъ, который даетъ своему взгляду отрицательное обоснованіе. Противъ пониманія словъ Малахіи въ пророческомъ смыслѣ онъ выставляетъ два довода: 1, простое выраженіе ст. 11a [4] גדול שמי בגוים нѣтъ основаній понимать въ примѣненіи къ будущему времени; и—2, слова בכל מקום מקטר וגו׳ и ואתם מחללים образуютъ безспорную противоположность; а такъ какъ въ послѣднемъ выраженіи рѣчь идетъ несомнѣнно о явленіяхъ настоящаго, то къ настоящему должна относиться и противоположность его. Что-же касается отношенія къ настоящему, то пророкъ не могъ имѣть въ виду прозелитовъ, такъ-какъ мы вообще ничего не знаемъ о прозелитизмѣ въ ту пору и тѣмъ менѣе можемъ утверждать о его распространеніи по всей тогдашней вселенной. Мнѣніе Велльгаузена Н. принимаетъ, какъ остающуюся лучшую возможность. [5] Это-же мнѣніе раздѣляетъ и Келеръ. Онъ прямо начинаетъ съ похвалы воззрѣнію Ѳеодора Мопсуестскаго, затѣмъ ссылается на подобныя же толкованія Гитцига, Абарбанеля и одного мидраша. Самъ онъ настаиваетъ на томъ, что язычники, по мнѣнію пророка Малахіи, не зная, почитали того-же Бога, котораго Израиль зналъ. Смыслъ пророческаго изреченія тотъ, что язычники обнаруживаютъ больше ревности и усердія въ служеніи Богу и добросовѣстно исполняютъ то, что считаютъ обязательнымъ (имѣются въ виду требованія. различныхъ культовъ), тогда какъ іудеи пренебрегаютъ хорошо извѣстными имъ законами о жертвахъ и почтеніи имени Божія. Правда, прибавляетъ онъ, въ В. З. нѣтъ параллелей подобнаго воззрѣнія на язычество и его культы; но это не даетъ права отрицать возможность такого воззрѣнія у Малахіи, тѣмъ болѣе что онъ—послѣдній пророкъ и стоитъ какъ-бы въ пред-

---

[1] Г. признаетъ у Малахіи преувеличеніе;—не значитъ-ли это, скорѣе, что онъ не сумѣлъ понять точно словъ пророка?

[2] *Hitzig*, 419

[3] *Wellhausen*, 197. Обращаетъ здѣсь, по его словамъ, на себя вниманіе широта взгляда (Weitherzigkeit) Малахіи, тѣмъ болѣе замѣчательная, что раньше пророкъ указывалъ, какъ на проявленіе любви Божіей къ Израилю, на разгромъ Эдома. Подобнаго рода противорѣчія въ іудействѣ онъ объясняетъ историческими условіями. Но мы думаемъ, что противорѣчіе здѣсь В открылъ мнимое и „широту взгляда" пророку приписалъ не надлежащую

[4] У Nowack'a, вѣроятно, опечатка: V. 12a.

[5] *Nowack*, 397—398.

дверіи Новаго Завѣта, гдѣ намъ уже встрѣчаются подобные взгляды, напр., у ап. Павла (въ Дѣян. 17, 23 и Рим. 1, 19—23) [1]).

Какъ видимъ, не только Ѳеодоръ Мопс., но и Велльгаузенъ и Гитцигъ не даютъ обоснованія своему толкованію, а высказываютъ его голословно. Это, впрочемъ, было-бы, пожалуй, естественно въ другомъ случаѣ, гдѣ смыслъ текста безспоренъ; но относительно настоящаго мѣста мы въ правѣ желать доказательствъ. Новакъ и Келеръ даютъ ихъ, но они не кажутся намъ очень вѣскими. Что простая грамматическая форма גדול не даетъ основаній понимать ее непремѣнно въ будущемъ времени, съ этимъ мы давно уже согласились; но вѣдь она не указываетъ непремѣнно и на настоящее. Что-же касается до противоположности нѣкоторыхъ выраженій въ ст. 11 и 12, то почему-же, спросимъ мы, противополагаемыя явленія должны непремѣнно находиться въ одномъ времени? Почему явленія настоящаго времени не могутъ противополагаться явленіямъ будущаго или прошедшаго? Конечно, проще и естественнѣе противоположеніе въ одномъ времени; но нужно прежде разсмотрѣть самыя противополагаемыя вещи, чтобы рѣшить могутъ-ли онѣ существовать одновременно. А Новакъ поступаетъ какъ разъ наоборотъ: рѣшивъ, что противоположности должны быть даны одновременно, ставитъ вопросъ о томъ, въ чемъ-же, стало быть, должна состоять одна изъ нихъ—גדול שמי. Это—пріемъ не логичный. Келеръ болѣе отстаиваетъ разсматриваемое толкованіе по существу. Но, по нашему мнѣнію, его доводы тоже не убѣдительны. Напрасно онъ не придаетъ значенія тому признаваемому имъ факту, что въ В. З. нѣтъ параллелей для подобнаго воззрѣнія на язычество, и ссылается на то, что Малахія былъ послѣдній пророкъ. Малахія менѣе всего способенъ былъ итти въ разрѣзъ съ воззрѣніями, выработавшимися въ лучшую пору духовной жизни іудейства. Мы не разъ говорили, что всѣ его идеалы—или въ славномъ *прошломъ* Израиля, или въ Мессіанскомъ *будущемъ*, какъ оно предвозвѣщено пророками. [2]) Какихъ-либо *принципіально новыхъ* идей у него ожидать трудно. И ссылка на апостола Павла, далѣе, тоже ничего не доказываетъ, потому что его отдѣляетъ отъ Малахіи промежутокъ въ 500 слишкомъ лѣтъ. Это—канунъ черезчуръ отдаленный!.. Да кромѣ того, слова ап. Павла, въ сущности, и не помогаютъ уясненію Мал. 1, 11. Пусть выраженія Дѣян. 17, 23—„Сего-то, Котораго вы, не зная, чтите,“ и въ Рим. 1, 19—20 *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ* и *ἀΐδιος δύναμις καὶ θειότης* — дѣлаютъ еще понятной возможность въ устахъ Малахіи изреченія о современномъ ему язычествѣ גדול שמי בגוים: но какъ объяснить въ дальнѣйшей части стиха выраженіе о чистой жертвѣ? Вѣдь самъ ап. Павелъ прибавляетъ, что „они, познавши Бога, не прославили Его, какъ Бога, и не возблагодарили“. Какая-же тутъ „чистая жертва“?.. Самъ Келеръ говоритъ: „все ихъ (язычниковъ) богослуженіе, хотя по намѣренію во многихъ отношеніяхъ совершенно чисто и богоугодно, однако по своему объективному состоянію не соотвѣтствуетъ существу и волѣ

---

[1]) *Köhler*, 59—60.

[2]) Ср. стр. 119—120.

Божіей". [1]) Насъ удивляетъ, что онъ удовлетворяется такимъ явно софистическимъ соображеніемъ. Онъ говоритъ еще, что для Бога пріятнѣе хотя и неправильный, но добросовѣстно выполняемый языческій культъ, чѣмъ нерадиво выполняемое законное служеніе іудеевъ; это утверждаютъ и всѣ прочіе сторонники разсматриваемаго толкованія; но, спросимъ мы, откуда они знаютъ, что язычники-то Малахіина времени были аккуратны въ исполненіи того, что считали обязательнымъ? это—просто фантазіи комментаторовъ. Ужъ если позволяютъ себѣ опираться на апостола Павла (для сужденія о томъ, что было за 500 слишкомъ лѣтъ!), то пусть обратятъ вниманіе на 1, 32 того-же посланія къ Римлянамъ, откуда видно, что язычники отнюдь не поступали согласно своимъ знаніямъ и представленіямъ о Богѣ: „они знаютъ праведный судъ Божій, что дѣлающіе такія дѣла достойны смерти; однако не только ихъ дѣлаютъ, но и дѣлающихъ одобряютъ".

Разсматриваемое толкованіе приписываетъ пророку Малахіи невѣроятный въ его устахъ смыслъ. Это косвенно признаютъ и сами толкователи, когда одинъ изъ нихъ (Гитцигъ) упрекаетъ пророка въ преувеличеніи, а другой (Велльгаузенъ) — въ противорѣчіи. По нашему мнѣнію, эти упреки скорѣе показываютъ неправильность пониманія. Но мы положительно не можемъ понять, какимъ-бы образомъ пророкъ въ основѣ язычества могъ усмотрѣть зерно истинной религіи и отожествить Іегову, хотя-бы и отчасти, съ языческими богами, когда онъ прямо язычниковъ именуетъ дѣтьми *чужого* Бога (2, 11 אֵל נֵכָר). И вообще, мы думаемъ, что іудеи 5-го вѣка до Р. Хр. не могли имѣть подобныхъ *философскихъ* взглядовъ на религію и язычество.

3. Само по себѣ болѣе правдоподобно другое толкованіе גדול въ качествѣ настоящаго времени,—полагающее, что пророкъ имѣлъ въ виду прозелитовъ и отчасти іудеевъ разсѣянія. Представителями этого мнѣнія являются Эвальдъ, Орелли и нѣк. др. [2]) „Такъ какъ много Израильтянъ, говоритъ Эвальдъ, всегда оставалось среди язычниковъ и такъ-какъ въ это время сильно начало развиваться обращеніе язычниковъ въ іудейство, то пророкъ и могъ съ полнымъ правомъ указать священникамъ на это возрастающее значеніе истинной религіи и внѣ узкихъ границъ Іерусалима. Какая противоположность! Въ то время, какъ почитаніе Іеговы повсюду растетъ и такимъ образомъ отнюдь не зависитъ отъ васъ, Іерусалимскіе священники, вы презираете Его и т. д." Все это—очень хорошая и выразительная картина, но, къ сожалѣнію, ничѣмъ нельзя доказать ея соотвѣтствіе съ дѣйствительностью. Подобнымъ-же образомъ бездоказательно провозглашаетъ это мнѣніе и Орелли. [3]) Намъ думается, что едва-ли въ то время прозелитизмъ, если и существовалъ, то былъ такъ широко распространенъ, чтобы хоть отчасти оправдывать выраженіе пророка „отъ востока солнца до запада". Кромѣ того, съ подобнымъ пониманіемъ не мирится и дальнѣйшее упоминаніе о жертвѣ, приносимой „на

---

[1]) **a. a.** O.

[2]) *Orelli*, 214;—*Ewald*, 220—221.

[3]) Доказательства того и другого состоятъ въ опроверженіи другихъ толкованій.

всякомъ мѣстѣ", [1]) потому что жертвы прозелиты могли приносить только въ Іерусалимѣ." [2])

Итакъ, по сравненіи основаній приводимыхъ сторонниками различныхъ толкованій, мы предпочитаемъ пониманіе גדול וגו' въ смыслѣ будущаго времени. Это принять тѣмъ удобнѣе, что въ другихъ рѣчахъ пророкъ очень охотно обращаетъ свой взоръ къ созерцанію будущихъ событій (ср. 3, 1 и сл.; 3, 20—21. 23—24).

Что שמי обозначаетъ само Божество, объ этомъ см. толк. 1, 6. [3]) Величіе имени Божія обозначаетъ распространеніе истиннаго богопознанія и богопочтенія. Выраженіе בגוים (букв. „въ народахъ") характерно для обозначенія именно язычниковъ (въ отличіе отъ евреевъ, наз. עם), особенно во Второзаконіи, псалмахъ и у пророковъ (Вт. 26, 15; 29, 23; 32, 43; *ψ.* 2, 1. 8; 9, 6. 16. 20. 21. 37; Ис. 11, 10; 16, 8; 40, 15; 52, 6. 9; Іер. 3, 19; Іез. 7, 24; Зах. 1, 15; Неем. 5, 8); подобное противоположеніе существуетъ и въ греческомъ и лат. между ἔθνος (=*gens*) и λαός (=*populus*). [4])

§ 45. ובכל-מקום מקטר מגש לשמי. Выраженіе בכל-מקום (=*ἐν παντὶ τόπῳ* LXX=„на всякомъ мѣстѣ"=„повсюду") параллельно ממזרח וגו'. Справедливо замѣчаетъ Кейль, что это выраженіе образуетъ противоположность къ Вт. 12, 5. 6, гдѣ предписывается *одно* мѣсто богопочитанія — въ Іерусалимскомъ храмѣ. [5]) Относительно מקטר существуютъ между переводчиками и комментаторами разногласія,—переводить-ли это слово глаголомъ, или именемъ. Грамматическая форма (прич. гофаль отъ гл. קטר=„кадить", „курить") по своему значенію,—„кадимое" или „воскуряемое",—дѣйствительно м. б. понимаема и въ смыслѣ имени (=„куреніе") въ имен. пад. при глаголѣ מגש, и въ смыслѣ глагола (=„будетъ кадимо"). Разница обнаруживается уже въ древнихъ переводахъ: LXX перевели именемъ *θυμίαμα*, но бл. Іеронимъ глаголомъ „sacrificatur". [6]) Это различіе удержалось и среди новѣйшихъ толкователей. Къ переводу бл. Іеронима склоняются — Рейнке, Келеръ, Кейль, Эвальдъ,

---

[1]) Можно, собственно говоря, сомнѣваться и въ самомъ существованіи прозелитовъ въ Малахіино время. Но Неем. 10, 29 не позволяетъ его категорически отрицать. Правда, выставленныя противъ подлинности этого мѣста возраженія Штаде (*Stade*, Gesch. 179. Anm. 2, гдѣ между прочимъ онъ указываетъ на противорѣчіе съ 9, 2) заслуживаютъ вниманія, но окончательно вопросъ ими не рѣшается.

[2]) *Köhler*, 57.

[3]) § 30, стр 204.

[4]) *Gesenius* Wb., *Stade*, Wb. (u. d. WW). Впрочемъ, въ Библіи много примѣровъ употребленія גוי и не въ этомъ техническомъ смыслѣ (ср. Б. 12, 2; Вт. 4, 6—8; Суд. 2, 20), какъ есть примѣры иного употребленія и עם. Но въ настоящемъ случаѣ не м. б. сомнѣнія, что имя употреблено въ техническомъ значеніи, п. ч. далѣе слѣдуетъ противоположеніе (ст. 12).

[5]) *Keil*, 691.

[6]) Отмѣчаемъ неточность вульгаты: קטר не значитъ „sacrificare". Только въ переносномъ значеніи מקטר можетъ обозначать жертвоприношеніе (=благоуханіе для Бога),—ср. *v. Til*, p. 89. Надо, впрочемъ, замѣтить, что у бл. Іеронима есть еще одна особенность: онъ, очевидно, читалъ ומנוש. Но объ этомъ у насъ рѣчь будетъ ниже.

Пьюзей и др. [1]) Ближе къ LXX стоятъ — в. Тиль („suffitus offerendus"), Грецовъ, Гитцигъ, Орелли, Бахманъ, и др. [2]) Изъ новѣйшихъ комментаторовъ Велльгаузенъ и Новакъ отвергаютъ подлинность מגש, считая его просто интерпретаціонной вставкой при מקטר, сдѣланной въ интересахъ соотвѣтствія съ ст. 8, и усвояютъ слову מקטר значеніе не кажденія, а зажиганія вообще жертвы,—ссылаясь въ этомъ случаѣ на Ам. 4, 5; при этомъ ו предъ מנחה должно быть уничтожено, потому что не видно, къ чему здѣсь этотъ ו explicativum, какъ допускаетъ Кейль. [3]) Но эти основанія надо признать фантастичными, такъ какъ никакого подтвержденія имъ въ древнихъ переводахъ мы не находимъ; [4]) напротивъ, во всѣхъ въ нихъ мы встрѣчаемъ слова, соотвѣтствующія מגש. Но если держаться существующаго масоретскаго текста, то какой-же мы должны сдѣлать переводъ? Справедливо говоритъ Пьюзей, что это--только вопросъ о грамматической конструкціи [5]); но мы полагаемъ, что и установка правильной грамматической конструкціи составляетъ существенную задачу комментарія.

Келеръ, ссылаясь на Беттхера, возражаетъ противъ именного значенія מקטר тѣмъ, что глаголъ הגיש никогда не употребляется относительно принесенія ѳиміама. Кромѣ того, онъ-же находитъ основаніе для глагольнаго значенія въ томъ, что тогда будетъ соотвѣтствіе съ слѣдующей глагольной-же формой מגש. [6]) Послѣднее соображеніе явно неубѣдительно, потому что тогда эти соотвѣтствующія глагольныя формы должны бы быть связаны союзомъ ו. И дѣйствительно, въ 11 еврейскихъ кодексахъ (по Кенникотту №№ 4. 50. 93. 96. 111. 196. 201. 245. 384—ומגש; 129. 294—(ומוגש) предъ מגש читается ו; точно также читали его, повидимому, бл. Іеронимъ („et offertur") и сирскій переводчикъ („и будутъ приносить"); но вѣдь самъ Келеръ не находитъ нужной поправки въ масоретскомъ текстѣ и пріурочиваетъ свой переводъ къ существующему тексту; указанные-же варіанты въ евр. текстѣ и въ переводахъ только подтверждаютъ наше соображеніе, что при пониманіи מקטר въ глагольномъ значеніи, מגש должно имѣть предъ собою ו. Что-же касается перваго довода, то пусть даже мы не встрѣчаемъ въ Библіи примѣровъ употребленія הגיש относительно ѳиміама; всетаки самая форма встрѣчается въ Библіи не настолько часто (всего 37 разъ), чтобы смѣло можно было утверждать, что извѣстныхъ дополненій она не принимаетъ; и почему-бы мѣсто Мал. 1, 11 не могло быть хотя-бы единственнымъ примѣромъ такого сочетанія?—это тѣмъ болѣе, что מגש есть страдательная форма (гофаль), и едвали ужъ можно настаивать на безусловномъ соотвѣтствіи между дѣйствитель-

---

[1]) *Reinke*, 300. *Kohler*, 61. *Keil*, 691. *Ewald*, 218. *Pusey*, 601.

[2]) *v. Til*, 86. *Грецовъ*, 88 *Hitzig*, Uebers, 362. *Orelli*, 214. *Bachmann*, 19.

[3]) *Wellhausen*, 197. *Nowack*, 398.

[4]) Такимъ подтвержденіемъ, конечно, не можетъ служить халдейскій пер., потому что онъ даетъ чтеніе, не имѣющее ничего общаго съ масоретскимъ, и тѣмъ ясно обнаруживаетъ свое намѣреніе дать собственно не переводъ, а толкованіе.

[5]) *Pusey*, 601.

[6]) а. а. О.

ной и страдательной формой глагола въ отношеніи къ сочетанію его съ именемъ (если-бы въ дѣйств. значеніи такое сочетаніе и не имѣло мѣста). По существу-же дѣла сочетаніе причинительнаго вида (гифиль или гофаль) отъ гл. נגש съ מקטר (=קְטֹרֶת, קְטוֹרָה, מִקְטֶרֶת) не представляетъ рѣшительно ничего противоестественнаго.

Кейль противъ именного значенія מקטר выставляетъ довольно странное соображеніе: „מ, говоритъ онъ, не есть причастіе, равносильное имени—куреніе (suffimentum), потому что не можетъ обозначать жертву всесожженія или кровную въ отличіе отъ мирной жертвы (מנחה). [1]) Зачѣмъ Кейлю понадобилась въ данномъ мѣстѣ противоположность съ מנחה, трудно понять. Если-бы еще מגש само по себѣ могло обозначать принесеніе именно кровавой жертвы, тогда-бы былъ интересъ настаивать на томъ, что מקטר не является подлежащимъ при глаголѣ מגש;—получался-бы полный перечень жертвъ (куреніе, кровавая и безкровная); а то все равно מנחה приходится разсматривать, какъ поясненіе къ מגש.

Итакъ, принятый масоретскій текстъ даетъ право переводить מקטר только именемъ „куреніе,“ какъ и дѣлаютъ LXX. Для перевода глаголомъ необходимо, чтобы מגש имѣлъ предъ собою ל. Но не должны-ли мы предположить въ первоначальномъ тексѣ это ל, согласно свидѣтельству 11 еврейскихъ кодексовъ, вульгаты и сирскаго перевода. По нашему мнѣнію, нѣтъ основаній не довѣрять обычному масоретскому чтенію, подкрѣпляемому, притомъ, свидѣтельствомъ такого древняго и авторитетнаго перевода, какъ LXX, и предпочитать чтеніе, правда, болѣе удачное, но, повидимому, являющееся результатомъ позднѣйшей поправки.

Принесеніе куренія имени Іеговы, согласно ветхозавѣтнымъ представленіямъ, является выраженіемъ боголочтенія и молитвы. Бэръ въ своей извѣстной „Символикѣ Моисеевскаго культа“ пользуется настоящимъ мѣстомъ для доказательства того, что благоуханіе куренія есть символъ имени Божія, а принесеніе куренія символъ молитвы. „Здѣсь, говоритъ онъ, величіе и распространеніе имени Іеговы между всѣми народами стоитъ совершенно параллельно съ распространеніемъ куренія по всѣмъ мѣстамъ. Отсюда и объясняется, почему идолослуженіе обыкновенно въ В. З. прямо называется „„куреніемъ чужимъ богамъ““... Равно и вообще запахъ и благоуханіе являются символомъ имени (ср. Пѣсн. 1, 3; Еккл. 7, 1; Сир. 39, 16 и сл.)“ [2]). Онъ даже составленіе куренія для святилища изъ четырехъ ингредіентовъ объясняетъ, какъ символъ четырехбуквенности имени יהוה. Число 4, говоритъ онъ, есть сигнатура имени Божія вообще и особенно откровеннаго יהוה, которое у іудейскихъ богослововъ такъ и называется שֵׁם שֶׁל אַרְבַּע, т. е. „имя четырехъ“ или, полнѣе, שֵׁם שֶׁל אַרְבַּע אוֹתִיוֹת, т. е. „имя четырехъ знаковъ“ [3]). Подобно тому, какъ безспорно символическое значеніе чиселъ 7 и 12, безспорно должно имѣть важное символическое значеніе

---

[1]) a. a. O

[2]) *Bar*, Symb. I, 463—464

[3]) ibid. 364—365. Vgl. 173—174.

и 4; а въ составѣ куренія, символизирующаго имя Божіе, это число и должно имѣть отношеніе къ имени Божію [1]).

Не имѣя особыхъ побужденій вдаваться въ критическую оцѣнку этого символическаго толкованія [2]), мы должны сказать однако, что оно кажется намъ весьма правдоподобнымъ. Замѣтимъ кромѣ того, что съ принятіемъ этого толкованія, мы получаемъ еще одно основаніе въ пользу пониманія מקטר въ смыслѣ подлежащаго при гл. מגש; если מקטר символизируетъ имя Божіе, то, очевидно, оно и является существеннымъ элементомъ въ выраженіи מקטר מגש לשמי, а форма מגש лишь служитъ средствомъ для выраженія отношенія другъ къ другу понятій שם יהוה и מקטר.

§ 46. וּמִנְחָה טְהוֹרָה. Слово מנחה въ настоящемъ случаѣ образуетъ противоположеніе концу предыдущаго стиха (10): тамъ Іегова устами пророка говорилъ, что не приметъ приношенія изъ рукъ іудеевъ, такъ какъ оно—скверно (ср. еще ст. 7); здѣсь-же, въ укоризну іудеямъ, возвѣщается, что настанетъ время, когда даже язычники, почитая Іегову, будутъ приносить Ему чистую жертву. Относительно самаго слова מנחה мы уже говорили, что оно,—хотя въ словоупотребленіи книги Левитъ и въ практикѣ Іерусалимскаго храма обозначаетъ безкровную жертву, или мучное приношеніе, — у Малахіи не имѣетъ такого спеціальнаго значенія, а обозначаетъ вообще „приношеніе“ или „жертву“ [3]). Нѣкоторые, напр., Гитцигъ, Рейнке и др. утверждаютъ, что подъ מנחה здѣсь надо разумѣть безкровную жертву, мучное приношеніе [4]). Но приводимые ими параллельные случаи такого значенія (Исх. 40, 29; Л. 6, 7. 14; Іер. 33, 18) не доказываютъ, что именно и въ настоящемъ стихѣ оно имѣетъ мѣсто. Что касается טְהוֹרָה, то эта форма есть женскій родъ отъ имени טָהוֹר=„чистый“,—въ смыслѣ физическомъ, ритуальномъ и этическомъ (ср. Исх. 25, 11. 24; Іов. 28, 19; Зах. 3, 5; Лев. 10, 10; Іез. 22, 26; Б. 7, 2; 8, 20; Л. 13, 13. 17; 7, 19; Іез. 36, 25; Исх. 30, 35; Л. 14, 57; Іов. 14, 4; ψ. 50, 12; 11, 7). Въ синтаксическомъ отношеніи מנחה является вторымъ подлежащимъ при глаголѣ מגש. Комментаторы, отвергающіе именное значеніе формы מקטר и вслѣдствіе этого вынужденные форму מגש переводить сочетаніемъ „приносить *жертву*“ (букв. „приносимое“), естественно находятъ затрудненіе въ томъ обстоятельствѣ, что глаголъ, употребленный однажды безъ ясно выраженнаго подлежащаго (а только съ подразумѣваемымъ—„жертва“), посредствомъ союза ו получаетъ второе уже ясно выраженное подлежащее; вѣдь соединительный союзъ могъ-бы соединить только имя съ именемъ, а здѣсь онъ соединяетъ имя съ пустымъ мѣстомъ. Вслѣдствіе этого они видятъ себя вынужденными истолковывать и союзъ ו предъ מנחה не въ смыслѣ соединительнаго

---

[1]) S. 465.

[2]) Правильно оно или нѣтъ, существо дѣла отъ этого нисколько не страдаетъ, потому что, во всякомъ случаѣ, принесеніе куренія остается выраженіемъ богопочтенія.

[3]) См толк ст. 10, § 42, стр 228.

[4]) *Reinke*, 304. *Hitzig*, 418

(vav copulativum), а въ смыслѣ пояснительнаго (v. explicativum или v. exegeticum) [1]). Но разъ мы признали מקטר подлежащимъ, то מנחה не можетъ уже разсматриваться, какъ поясненіе, а должно считаться просто новымъ подлежащимъ, слѣдовательно, и ו—соединительнымъ союзомъ.

Пророчество о распространеніи почитанія имени Іеговы по всей землѣ, о принесеніи Ему куреній и чистой жертвы, осуществилось въ христіанскія времена. Имѣлъ-ли однако въ виду самъ пророкъ Малахія, изрекая это пророчество, именно время по пришествіи Мессіи? Напр., относительно ст. 4—5, гдѣ предсказывается разгромъ и уничтоженіе Идумеи, можно съ несомнѣнностью сказать, что ни самъ пророкъ, ни слушатели его не связывали исполненія этого пророчества съ представленіемъ о мессіанскихъ временахъ; и если это пророчество совершенно исполнившимся можетъ быть признано только съ христіанской точки зрѣнія [2]), то это уже дѣло особеннаго Промышленія Божія, благоволившаго осуществить въ мессіанскомъ смыслѣ то, что въ сознаніи самого пророка рисовалось въ образѣ простого историческаго событія,—въ образѣ осуществленія суда Божія надъ исконнымъ врагомъ Израиля. При ретроспективно-христіанскомъ толкованіи В. З-та, конечно, окажется пророчествъ гораздо больше, чѣмъ это видѣли и сознавали ветхозавѣтные люди, про которыхъ св. ап. Павелъ сказалъ, что „умы ихъ ослѣплены, ибо... покрывало донынѣ остается не снятымъ при чтеніи Ветхаго Завѣта, потому что оно снимается Христомъ“ (2 Кор. 3, 14. Ср. ст. 15—16) Но не мало есть пророчествъ, которыя и самими пророками высказывались и ихъ слушателями воспринимались съ яснымъ сознаніемъ, что исполненіе ихъ будетъ по пришествіи Мессіи. Само собою понятно, что послѣднія представляютъ особенную важность для доказательства божественной истины новозавѣтнаго откровенія и боговдохновенности самаго В. З-та. Поэтому-то и слѣдуетъ спрашивать,—высказывалось-ли извѣстное пророчество сознательно именно о мессіанскомъ времени. Относительно разсматриваемаго пророчества Малахіи (въ 1, 11) мы, думается, можемъ отвѣчать на этотъ вопросъ утвердительно. Всѣ *религіозныя перемѣны*, выступающія изъ рамокъ намѣчаемыхъ въ Моисеевомъ законѣ обязанностей, условій богоугожденія и нормальныхъ соціальныхъ общественныхъ и международныхъ отношеній, ветхозавѣтные люди вообще и пророки въ частности не мыслили иначе, какъ связанными съ пришествіемъ Мессіи, когда настанетъ *новый* Завѣтъ (Іер. 31, 31—33). До тѣхъ-же поръ религіозная жизнь и религіозныя отношенія должны были регулироваться требованіями Моисеева закона. Слѣдовательно, разъ предвозвѣщается такая религіозная практика, которая *нарушаетъ* эти требованія, то, очевидно, пророкъ

---

[1]) Vgl. *Keil*, a. a. O;—*Köhler*, a. a. O.; послѣдній ссылается на § 340a грамматики Эвальда, гдѣ дѣйствительно говорится, что въ позднѣйшихъ библейскихъ памятникахъ союзъ *и* часто служитъ для введенія какой-либо новой дополнительной или пояснительной подробности (и значитъ: *и при томъ*, *и именно)*, при чемъ дѣлается, между прочимъ, ссылка и на Мал. 1, 11 *(Ewald*, Gr S. 821).

[2]) Ср. выше толк. § 21, стр. 190—191 и въ приложеніяхъ

исполненіе своего предсказанія долженъ мыслить въ новомъ завѣтѣ, т. е. *съ пришествіемъ Мессіи*. Правда, въ тѣхъ рѣчахъ своихъ (гл. III), гдѣ пророкъ Малахія прямо говоритъ о пришествіи Мессіи, онъ не касается того вліянія, какое окажетъ это пришествіе на языческій міръ, а говоритъ только о судѣ надъ Израилемъ: можно-бы, повидимому, думать, что представленіе Малахіи о мессіанскихъ временахъ чуждо того универсализма, какой мы находимъ у нѣкоторыхъ раннѣйшихъ пророковъ. Но изображеніе пришествія Мессіи въ его отношеніи только къ Израилю вполнѣ объясняется задачами и темами пророческихъ рѣчей Малахіи: онъ боролся съ маловѣріемъ и индиферентизмомъ современниковъ, и изображеніе дня Господня имѣло цѣлью именно побороть эту внутреннюю язву религіозной общины, изображеніе-же отношенія Мессіи къ язычникамъ совершенно не требовалось этой темой и задачей. Когда-же ему, по ходу рѣчи, пришлось заговорить о религіозной будущности языческаго міра, онъ, не колеблясь, указываетъ и на участіе язычниковъ въ благахъ мессіанскаго царства. Во всякомъ случаѣ, мы полагаемъ, что трудно было-бы отнести разсматриваемое пророчество Малахіи къ будущему не-мессіанскому. Какимъ-бы образомъ могъ нарушаться Моисеевъ законъ до пришествія новаго Законодателя? Подобное предсказаніе въ устахъ Малахіи было-бы тѣмъ болѣе непонятно, что онъ самъ въ послѣдней своей рѣчи настаиваетъ на необходимости исполненія Моисеева закона.

Но, признавая мессіанскій характеръ за пророчествомъ Мал. 1, 11, мы однако не можемъ видѣть въ этомъ пророчествѣ что-либо болѣе указанія на повсюдное распространеніе истиннаго богопочтенія и богослуженія. Находить въ מנחה или מקטר указаніе на конкретныя формы этого богопочтенія нѣтъ никакихъ основаній. Мы видѣли, что куреніе символизируетъ молитву, а указаніе на чистую жертву сдѣлано именно для того, чтобы укорить іудеевъ пренебрегающихъ жертвенникомъ Іеговы; и подъ מנחה нельзя разумѣть какого-либо спеціальнаго жертвоприношенія (напр. хлѣбной ж.), а надо понимать жертву вообще. Поэтому мнѣніе католическихъ богослововъ, видящихъ въ настоящемъ стихѣ предсказаніе таинства евхаристіи [1]), очевидно, несостоятельно. Мнѣніе это находитъ себѣ нѣкоторыхъ сторонниковъ и среди православныхъ богослововъ. Но разборъ его основаній представляетъ болѣе догматическій интересъ, чѣмъ экзегетическій, потому что смыслъ рѣчи пророческой въ примѣненіи къ іудеямъ нисколько не измѣняется и въ томъ случаѣ, если подъ מנחה разумѣть и не вообще чистую жертву въ противоположность לחם מגאל, а частнѣе—евхаристію. Поэтому, чтобы не нарушать связности своего комментарія длиннымъ полемическимъ отступленіемъ, мы дадимъ разборъ католическаго толкованія Мал. 1, 11 въ приложеніяхъ къ своему изслѣдованію.

§ 47. כִּי-גָדוֹל שְׁמִי בַּגּוֹיִם אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת. Эти слова повторяютъ основаніе, выраженное въ самомъ началѣ стиха. Цѣль этого повторенія съ опредѣленностью указать трудно; но можно думать, что этимъ имѣется въ виду рѣзче оттѣнить (чрезъ противоположеніе) недостойное отношеніе іудеевъ къ жертвеннику Божію, изображаемое въ слѣдующемъ 12 стихѣ.

---

[1]) Подробная защита этого католическаго взгляда дается Рейнке (SS 305—322).

Гл. 1, ст. 12.

ואַתם מחַלְלִים אותו באמרכם שלחן אדני מגאל הוא וניבו [1] נבזה [2] אָכְלוֹ׃

Ὑμεῖς δὲ βεβηλοῦτε αὐτὸ ἐν τῷ λέγειν ὑμᾶς· Τράπεζα Κυρίου ἠλισγημένη ἐστίν, καὶ τὰ ἐπιτιθέμενα ἐξουδένωνται βρώματα αὐτοῦ.

А вы оскорбляете его—тѣмъ, что говорите: „Трапеза Господня—скверна, и презрѣнна пища ея“.

§ 48. ואַתם מחַלְלִים אותו. Желая пристыдить іудеевъ ссылкою на язычниковъ (ст. 11), пророкъ въ настоящемъ стихѣ переходитъ къ окончанію своего аргумента и снова, въ противоположность благоговѣйному почитанію имени Іеговы у язычниковъ, рисуетъ картину того непозволительнаго отношенія къ культу Іеговы и пренебреженія имъ, какое позволяли себѣ священники іудейскіе: ואתם=„а вы“ [3]) — противоположеніе. Подъ אתם разумѣются, согласно съ ст. 6 и 2, 1, священники, обличеніе которыхъ и составляетъ предметъ настоящей рѣчи. Но ст. 14 даетъ поводъ думать, что въ пренебреженіи культомъ Іеговы пророкъ считалъ виновнымъ, вмѣстѣ съ священниками, отчасти и народъ. Причастіе מחללים, предшествуемое личнымъ мѣстоименіемъ, равнозначно изъявительному наклоненію חללתם. Относительно значенія глагола חלל подробнѣе см. при толкованіи 2, 10b. Здѣсь-же достаточно сказать, что онъ для даннаго случая значитъ „осквернять“, „профанировать“ (=греч. *βεβηλοῦν*). Настоящее обвиненіе повторяетъ собою обвиненіе ст. 6 (בוזי שמי) и, слѣдовательно, חלל является синонимомъ בּוּז (=„презирать“). Вульгата передаетъ согласно съ LXX (polluistis), только неправильно прошедшимъ временемъ; таргумъ, сирскій и арабскій—въ наст. вр. Новѣйшіе переводы тоже согласно передаютъ въ наст. вр.: нѣмецкіе большею частью—„ihr entweihet“, а нѣкоторые—„entheiliget“, англійскіе—„profaned“, ванъ Тиль—„profanantes“ [4]); славянскій—„скверните“, русскій—„хулите“. Самымъ подходящимъ рускимъ значеніемъ, въ настоящемъ случаѣ,—согласно сказанному ранѣе о значеніи שם [5]), для сохраненія синонимичности съ בוז и для выраженія противоположности къ גדול въ ст. 11,—будетъ „оскорбляете“, какъ перевелъ г. Грецовъ [6]). Мы пишемъ אותו вм. אתו—согласно съ принятымъ у Бэра чтеніемъ древнѣйшихъ кодексовъ и изданій [7]).

---

[1]) וניבו мы считаемъ неподлиннымъ

[2]) Вм этого мы принимаемъ чтеніе ונבזה

[3]) Примѣры употребленія союза ו, какъ противоположительнаго, мы уже отмѣчали выше. Ср еще Б. 1, 10; 2, 17; Еккл. 11, 9; Ос. 1, 7; Ис. 22, 13.

[4]) v. *Til*, 92,—*Reinke*, 324.—*Köhler*, 53.—*Hitzig*, Ueb 362.—*Ewald*, 218.—*Keil*, 689 — *Wellhausen*, 52.—*Orelli*, 214.—*Nowack*, 398 —*Bachmann*, 19 —*Pusey*, 602.—*Smith*, 357. Рейнке здѣсь, какъ и въ Мал 2, 10, смѣшиваетъ этотъ глаголъ חלל съ другимъ, который значитъ: *„пронзать“*, *„протыкать“*.

[5]) См. § 29, стр. 203—204.

[6]) *Грецовъ*, 37.

[7]) *Bär*, Liber XII proph., p. 85. Кенникоттъ тоже приводитъ 25 кодексовъ, читающихъ plene—אותו.

§ 49. בְּאָמְרֵכֶם שֻׁלְחַן אֲדֹנָי מְגֹאָל הוּא. Эта фраза почти буквально повторяетъ конецъ стиха 7 [1]); разница только въ двухъ словахъ: אדני вм. יהוה и מגאל вм. נבזה. Первое принадлежитъ къ числу именъ Божіихъ, которое мы находимъ возможнымъ точно переводить на русскій яз. словомъ „Господь“ [2]);—всего въ Библіи оно въ примѣненіи къ Богу встрѣчается 134 раза [3]). Второе въ ст. 7 примѣнялось къ хлѣбу, а столъ (שלחן) Іеговы назывался тамъ נבזה; теперь наоборотъ: столъ—מגאל, а אכלו—נבזה. Справедливо Новакъ усматриваетъ въ этомъ доказательство тожественности этихъ понятій [4]). Мы въ передачѣ на русскій языкъ будемъ держаться перевода этихъ словъ, даннаго въ ст. 7 (מגאל=скверный и נבזה=презрѣнный). Священники называли жертвенникъ Іеговы „сквернымъ“ не въ смыслѣ осквернения чѣмъ либо нечистымъ, т. е. не хотѣли этимъ сказать, что онъ недостоинъ Бога, а просто выражали только свое презрѣніе къ нему [5]). Поэтому мы и считаемъ не точными переводы большинства комментаторовъ: „оскверненный“ столъ [6]). Переводъ въ русской синодской Библіи—„не стоитъ уваженія“—весьма хорошъ и вѣрно выражаетъ смыслъ, но жаль, что онъ одно еврейское слово передаетъ тремя.

§ 50. וְיִבּוֹ נִבְזֶה אָכְלוֹ. Эти слова являются новымъ элементомъ въ обличеніи сравнительно съ ст. 7. Для перевода они представляютъ довольно значительныя затрудненія вслѣдствіе употребленія суффикса при обоихъ именахъ. Буквально слѣдуетъ перевести: „и прибыль его (ея) презрѣнная пища его (ея)“ [7]). Съ синтаксической точки зрѣнія это—весьма неудобное сочетаніе. Конечно, комментаторы сумѣли и здѣсь найти опредѣленный смыслъ; но всѣ соображенія въ пользу такого или иного пониманія являются неубѣдительными. Такъ, напр, можно считать что ניבו—подлежащее, а נבזה אכלו—сказуемое (русскій синодскій пер.: „и доходъ отъ нея—пища ничтожная“ [8])); или ניבו—подлеж., נבזה—сказ., а אכלו (при чемъ суфф. ו относится всетаки къ שלחן)—приложеніе къ ניבו (Рейнке: und sein Ertrag ist verächtlich, seine Speise) [9]);

---

[1]) На это сходство обратили вниманіе и масореты, отнесшіе оба выраженія къ числу חלופי קריאה, т. е. къ легко смѣшиваемымъ мѣстамъ (*Bär*, 95).

[2]) См. § 3, стр. 153 и § 20, стр. 189.

[3]) Въ кодексахъ C 2 (Curtisianus secundus), E 1, 3 (Erfurtensis primus et tertius), P (Petropolitanus ai. 1010) и H (Heidenheimianus) оно отмѣчено знакомъ — קל״ד, т. е. одно изъ тѣхъ 134 אדני, которыя не только читаются (какъ извѣстно, евреи и вм. יהוה читаютъ אדני), но и пишутся (*Bär*, 85). Впрочемъ, въ большинствѣ кодексовъ читается יהוה, и Кенникоттъ אדני считаетъ только варіантомъ (Кенн p. 303). Но мы, слѣдуя чтенію Вавилонскаго кодекса, раздѣляемому (по Кенн) еще 26 кодексами, всетаки принимаемъ אדני.

[4]) *Nowack*, 398.

[5]) *Köhler*, 67.

[6]) См. цитированныя въ прим. 1 на стр. 210 мѣста.

[7]) ניבו=נִיב—*fructus, proventus, прибыль, плодъ*+ו суфф 3 л. м. р.; אָכְלוֹ=אֹכֶל—*пища* (отъ гл. אָכַל) + ו suf.; въ обоихъ случаяхъ неизвѣстно, къ чему относится ו, къ שלחן или אדני

[8]) Какъ видимъ, переводъ разсчитанъ на אֹכֶל, а не אכלו.

[9]) а. а. О. При такомъ переводѣ, по справедливому замѣчанію Кёлера (*Köhler*, 67),—אכלו—совершенно излишне.

или—та-же комбинація, но суффиксъ въ אכלו относится къ ניבו (Гитцигъ: und sein Erkommen—verachtet ist dessen Speise); или еще: וניבו относить къ предыдущему предложенію [1]) („скверна трапеза Господня и доходъ отъ нея“) а נבזה אכלו—считать новымъ предложеніемъ („презрѣнна пища ея“) [2]) и т. п. Уже эта невозможность сдѣлать удовлетворительный переводъ наводитъ на мысль о порчѣ еврейскаго текста. Въ еврейскихъ кодексахъ къ Мал. 1, 12 вообще есть много варіантовъ; къ даннымъ-же словамъ важными варіантами являются пропускъ слова וניבו въ кодд. №№ 80 и 384 по Кенникотту и упоминаемое Фаберомъ чтеніе ונבזה въ Штутгардскомъ кодексѣ [3]). Конечно, сама по себѣ наличность этихъ варіантовъ еще ничего не доказываетъ: textus receptus здѣсь въ общемъ довольно проченъ и подтверждается массой авторитетныхъ рукописей. Но, въ связи съ неестественностью текста, и это обстоятельство получаетъ значеніе. Дѣйствительно, сдѣлавъ указанныя поправки мы получаемъ вполнѣ удовлетворительный смыслъ: „трапеза Господня—скверна, и презрѣнна пища ея“. Въ пользу этой поправки говоритъ также неупотребительность слова ניב: оно встрѣчается только въ данномъ мѣстѣ Малахіи, да предполагается масоретами въ Ис. 57, 19 (кере), хотя тамъ вмѣсто него стоитъ (кетибъ)—נוב. Появленіе этого וניבו Грецъ объясняетъ ошибкой писца вслѣдствіе того, что слѣдующее слово (נבזה) начинается похожимъ образомъ (dittographia) [4]). Обращаясь къ древнимъ переводамъ, мы, съ одной стороны, находимъ подтвержденіе сдѣланному предположенію о непринадлежности къ первоначальному тексту וניבו, потому что сирскій переводъ его не передаетъ („...и пища его презрѣнна“), да, повидимому, не читалъ этого слова и таргумистъ („и презрѣны дары отъ нея“) [5]). Съ другой-же стороны, LXX и вульгата свидѣтельствуютъ, что вообще въ данномъ мѣстѣ масоретскій текстъ подозрителенъ, потому что даютъ переводы, не соотвѣтствующіе ему: такъ LXX переводятъ ניבו τὰ ἐπιτιθέμενα (=„возлагаемыя“) и согласуютъ съ βρώματα, вульгата—„et quod superponitur“;—ничего соотвѣтствующаго по смыслу ניב нѣтъ. Не читали-ли они (или, можетъ быть, предполагали необходимымъ читать) какую-нибудь форму отъ гл. נוף [6])? Затѣмъ, все мѣсто вульгата передаетъ длиннѣе, чѣмъ въ подлинникѣ: „et quod superponitur contemptibile est cum igne, qui illud devorat“.

---

[1]) Трудно только будетъ тогда оправдать разстановку еврейскихъ словъ въ подобномъ предложеніи.

[2]) Страннымъ является при этомъ отсутствіе связи этого предложенія съ предыдущимъ.

[3]) *Faber*, 110.

[4]) *Grätz*, 26.

[5]) Такъ думаетъ *Фаберъ* (S. 110). Употребленное таргумомъ слово מתנתא (=дары) неизвѣстно къ чему относится, — къ אכלו или ניבו. *Муретовъ* относитъ къ ניבו, и ч. переводитъ: „и презрѣнны доходы отъ нея“ (стр. 258, пр. 2). *Рейнке* полагаетъ, что это слово употреблено таргумистомъ для избѣжанія антропопатизма въ представленіи о Богѣ и, повидимому, считаетъ замѣной אכלו (74).

[6]) נוף=возвышать, поднимать, потрясать. Въ книгахъ Левитъ и Числъ этотъ глаголъ въ гифиль употребляется для обозначенія потрясанія жертвы предъ Господомъ (ср. Л. 7, 30; 8, 27. 29; 9, 21; 10, 15; 14, 12 24; 23, 11. 12. 20; Ч. 5, 25;

Въ пользу опущенія וגיבו говоритъ и трудность удовлетворительнаго его истолкованія. Обыкновенно понимаютъ, что здѣсь идетъ рѣчь о доходахъ священниковъ, т. е. о мясѣ жертвенномъ. Но если они считаютъ это противной пищей и презрѣннымъ доходомъ, то зачѣмъ-же сами принимаютъ въ жертву хромое, слѣпое и т. п.? Странно было бы презирать то, что сами, вопреки закону, допускаютъ [1]). Св. Кириллъ толкуетъ: „не привыкшіе сохранять для св. жертвенника вполнѣ ему приличествующее и подобающее почтеніе говорятъ то самое, чего достигаютъ своимъ неуваженіемъ къ жертвеннику: трапеза Господня осквернена есть“ [2]). Но, конечно, они могли не замѣчать противорѣчія, презирая самый жертвенникъ. Жаловаться-же на плохіе доходы, когда сами принимали негодныя приношенія, было-бы довольно странно.

Итакъ, мы предпочитаемъ читать разсматриваемыя слова: ונבזה אכלו [3]). Смыслъ мѣста при такомъ чтеніи устанавливается очень легко: жертвы называются пищей жертвенника потому-же, почему и въ ст. 7а называются „хлѣбомъ (לחם)“ [4]). Своимъ заявленіемъ: „презрѣнна пища его“, священники хотѣли сказать, что не стоитъ и хлопотать о лучшемъ приношеніи на жертвенникъ Іеговы.

Гл. 1, ст. 13.

וְאֲמַרְתֶּם הִנֵּה מַתְּלָאָה [5] וְהִפַּחְתֶּם אֹתוֹ [6] אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת וְהֲבֵאתֶם גָּזוּל וְאֶת־הַפִּסֵּחַ וְאֶת־הַחוֹלָה וְהֲבֵאתֶם אֶת־הַמִּנְחָה הַאָרְצֶה אוֹתָהּ מִיֶּדְכֶם אָמַר יְהוָה׃

Καὶ εἴπατε· Ταῦτα ἐκ κακοπαθίας ἐστίν. καὶ ἐξεφύσησα αὐτά, λέγει Κύριος Παντοκράτωρ. καὶ εἰσεφέρετε ἁρπάγματα καὶ τὰ χωλὰ καὶ τὰ ἐνοχλούμενα· καὶ ἐὰν φέρητε τὴν θυσίαν, εἰ προσδέξομαι αὐτὰ ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν; λεγει Κύριος Παντοκράτωρ.

И вы говорите: „это дѣлается отъ трудныхъ обстоятельствъ!“ [7]) И вы пренебрегаете Мною, говоритъ Іегова Саваоѳъ: приводите краденое, хромое и больное—и приносите жертву. Приму-ли Я ее изъ рукъ вашихъ? говоритъ Іегова.

§ 51. וַאֲמַרְתֶּם הִנֵּה מַתְּלָאָה Всѣ древніе переводы, очевидно, читали מַתְּלָאָה и считали מ за предлогъ מִן, потому что во всѣхъ мы встрѣчаемся съ пред-

---

6, 20), и LXX передаютъ его иногда глаголомъ *ἐπιτιθέναι* (Л. 7, 20 [30]; 14, 24; 23, 20; Ч. 5, 25). Фоллерсъ думаетъ, что LXX читали נָצַב (прич. ниф. отъ נצב), смѣшавъ ו съ צ *(Vollers*, 74) Но мы нигдѣ не видимъ, чтобы они передавали נצב чрезъ *ἐπιτιθέναι*.

[1]) Vgl. *Köhler*, 68. *Nowack*, a. a. O.

[2]) *Кириллъ*, 259

[3]) Порчу текста въ данномъ мѣстѣ, кромѣ упомянутыхъ *Греца* и *Фабера*, признаютъ еще *Велльгаузенъ* (197) и *Новакъ* (398). Но рекомендовать какую-либо опредѣленную поправку они не рѣшаются. Велльгаузену кажется легкимъ, но не особенно удобнымъ поправить ונבון בזה (=„и умный человѣкъ презираетъ“..).

[4]) См. толк § 31, стр. 206—207

[5]) Слѣдуетъ читать—מַתְּלָאָה, согласно съ свидѣтельствомъ всѣхъ древнихъ переводовъ

[6]) Слѣдуетъ читать אותי—согласно съ свидѣтельствомъ бл Іеронима и въ виду признаваемой евреями принадлежности этого мѣста къ „тиккунэ соферимъ“.

[7]) Букв.: *И вы говорите: „вотъ отъ затрудненія!“*

логомъ „изъ“ послѣ слова, соотвѣтствующаго חנה (*ταῦτα*, ессе и т. п.): LXX—*ἐκ κακοπαθίας*, вульг.—„*de* labore“, тарг. — „*отъ* труда нашего“, сир.—тоже. Справедливо полагаетъ Муретовъ, что такое единогласное свидѣтельство всѣхъ древнихъ переводовъ принуждаетъ исправить текстъ согласно имъ [1]). Кромѣ этого главнаго основанія въ пользу поправки, можно привести еще два, менѣе, впрочемъ, вѣскихъ соображенія: во-первыхъ, съ принятіемъ поправки становится вполнѣ понятнымъ обращеніе въ ст. 14 къ народу („проклятъ лживый, у котораго есть въ стадѣ“ и т. д.), тогда какъ вся рѣчь направляется противъ священниковъ; во-вторыхъ, מִתְּלָאָה есть *ἅπαξ λεγόμενον*, и уже это наводитъ на мысль объ ошибкѣ пунктаторовъ, внушенной, вѣроятно, своеобразнымъ пониманіемъ мѣста;—между тѣмъ תְּלָאָה, хоть въ общемъ и очень рѣдко, встрѣчается въ Библіи всетаки не однажды [2]) и для даннаго мѣста можетъ дать смыслъ весьма удовлетворительный;—да и самое значеніе מתלאה сводится въ сущности на תלאה (=מה+תלאה [3]).

תלאה значитъ „тягость“, „трудность“, „затрудненіе“, „горе“ [4]). Особенно важно для объясненія Мал. 2, 13 мѣсто Неем. 9, 32. Если еще Неемія указывалъ въ молитвѣ своей на תלאה, какъ главную характерную черту въ состояніи іудейства отъ временъ царей Ассирійскихъ и до его дней, то тѣмъ сильнѣе должна была чувствоваться эта תלאה во дни Малахіи. И весьма возможно, что въ устахъ іудеевъ послѣплѣннаго времени תלאה была ходячимъ техническимъ терминомъ для обозначенія своего положенія. Поэтому оно могло и употребляться безъ всякихъ пояснительныхъ опредѣленій. У насъ иногда тоже подобныя слова пріобрѣтаютъ техническое значеніе [5]). Любопытно, что въ выборѣ термина іудеи явно сближали свое послѣплѣнное состояніе съ состояніемъ Израиля въ пустынѣ, по освобожденіи изъ рабства Египетскаго (ср. Исх. 18, 8 и Ч. 20, 14). Передача תלאה у LXX чрезъ *κακοπαθία* (=слав. „злостраданіе“) весьма точно выражаетъ переводимое понятіе. „Labor“ вульгаты неудовлетворителенъ только вслѣдствіе своей двусмысленности. При переводѣ на русскій языкъ трудно подобрать одно подходящее слово. „Бѣдность“ или „нужда“ по своему коренному значенію вполнѣ годились-бы, и въ данномъ случаѣ выражали-бы мысль; но онѣ не совпадаютъ съ значеніемъ ת въ па-

---

[1]) *Муретовъ*, 259, 1.

[2]) Всего это слово встрѣчается въ Библіи 4 раза.

[3]) Эту поправку указываетъ и Грецъ, хотя дов. нерѣшительно (*Grätz*, 26).

[4]) Исх. 18, 8: „И разсказалъ Моисей тестю своему о всемъ, что сдѣлалъ Господь съ Фараономъ и съ Египтянами за Израиля, о всѣхъ затрудненіяхъ (כָּל-הַתְּלָאָה), какія встрѣтили ихъ на пути, и какъ избавилъ ихъ Господь“. Ч. 20, 14: „... такъ говоритъ братъ твой Израиль: ты (=царь Эдомскій) знаешь всѣ трудности (כָּל-הַתְּלָאָה), которыя постигли насъ“; Пл. 3, 5: „огородилъ меня и обложилъ горечью и тяготою (וְתְלָאָה,—русскій Вѣнскій переводъ почему-то передаетъ „рвомъ“); Неем. 9, 32: „.. да не будетъ малозначуще предъ лицомъ Твоимъ все страданіе (כָּל-הַתְּלָאָה), которое постигало насъ, царей нашихъ, князей нашихъ, и священниковъ нашихъ, и пророковъ нашихъ, и отцовъ нашихъ, и весь народъ Твой отъ дней царей Ассирійскихъ до сего дня“.

[5]) Напр., „кризисъ“, „реформа“, „реакція“. „упадокъ“ и т. п.

раллельныхъ мѣстахъ (уже по своему значенію) и не особенно годятся для обозначенія техническаго термина. Слово-же „затрудненіе“, вполнѣ понятное въ Исх. 18, 8 и Ч. 20, 14, здѣсь создавало-бы непонятную неопредѣленность. Поэтому мы можемъ позволить себѣ перевести двумя словами: „трудныя обстоятельства“.

Слово הִנֵּה (=вотъ) LXX перевели ταῦτα (Компл. ἰδού), и сирск. пер.—„это“. Надо думать, что они читали הֵנָּה (мѣст. 2 л. ж. р. мн. ч.) [1]). Но принять эту поправку было бы уже довольно произвольно. Бл. Іеронимъ читалъ הֵנָּה, потому что переводитъ „ессе“. Да къ тому-же и употребленіе הֵנָּה въ значеніи средняго рода (ср. Іов. 23, 14) въ Библіи крайне рѣдко. Выраженіе: „вотъ отъ трудныхъ обстоятельствъ“, правда, звучитъ довольно неуклюже; но, въ угоду складности рѣчи, мы всетаки не должны жертвовать и буквой текста, разъ нѣтъ къ тому весьма вѣскихъ основаній, и разъ смыслъ всетаки сохраняется вполнѣ подходящій. Весьма возможно, что послѣ הנה пропущено какое-либо имя или глаголъ, что и было для масоретовъ поводомъ прочитать מִתְּלָאָה, просто какъ имя, а не какъ имя съ предлогомъ. Можетъ быть этотъ пропускъ существовалъ уже въ оригиналѣ LXX, что и побудило ихъ прочитать вм. הֵנָּה—הֵנָּה. Какъ-бы то ни было, мы въ настоящее время не имѣемъ никакихъ средствъ возстановить первоначальный текстъ и должны приноровлять переводъ къ чтенію הִנֵּה Изъ случаевъ употребленія הנה мы можемъ указать нѣсколько примѣровъ, когда это нарѣчіе замѣняетъ собою заразъ и подлежащее и сказуемое и соединяется только съ обстоятельственнымъ словомъ, какъ и въ настоящемъ случаѣ: въ Б. 18, 9—הִנֵּה בָאֹהֶל („вотъ въ шатрѣ“=„вотъ она находится въ шатрѣ“, или „она здѣсь въ шатрѣ“); 42, 28—הִנֵּה בְאַמְתַּחְתִּי („вотъ въ мѣшкѣ моемъ“). Правда, въ первомъ случаѣ дается отвѣтъ, и подлежащее съ сказуемымъ понятны изъ вопроса, а во второмъ пониманіе облегчается контекстомъ; но вѣдь и наше мѣсто даетъ возможность легко подставить подразумѣваемыя подлежащее и сказуемое: *„это дѣлается“*.

Чрезвычайно соблазнительна, въ виду этого, грамматическая конструкція, устанавлимая масоретами, и мы охотно приняли-бы ее, если-бы не опасались допустить несуществовавшее въ евр. языкѣ имя и, главное, исказить смыслъ текста. Почти всѣ комментаторы новаго и новѣйшаго времени принимаютъ масоретское чтеніе и полагаютъ, что מִתְּלָאָה значитъ „трудъ“ или,—точнѣе,—„сколько труда“ (=מָה-תְּלָאָה) [2]). Предъ именами מָה значитъ „какой“, „что за“, „сколько“ (ср. Нав. 22, 16; Б. 44, 15; 1 Ц 28, 14; 4 Ц. 1, 7; Іов. 6, 11; Ѱ. 8, 5; Іов. 7, 17; Суд. 8, 1; Иса. 36, 4). Переводъ получается: „вотъ сколько труда“ (а по др. „горя“) [3])! Смыслъ при этомъ

---

[1]) Vgl. *Köhler*, 69—*Faber*, 111.

[2]) Случаи подобнаго сліянія מה (обыкновенно оно соединяется съ слѣд. словомъ маккефомъ и обусловливаетъ въ первой буквѣ его дагешъ euphonicum) есть кое гдѣ въ Библіи: такъ, напр., מַזֶּה вм. מָה-זֶּה Исх. 4, 2; מַלָּכֶם вм. מָה-לָּכֶם Иса. 3, 15.

[3]) van *Til*, 92 (defatigatio).—*Reinke*, 328 (Mühe)—*Kohler*, 53 (Plage).—*Keil*, 689 (id.).—*Hitzig*, Ueb. 362 (Mühsal).—*Ewald*, 218 (Eckel).—*Nowack*, 398 (Mühsal).—*Orelli*, 215

устанавливается не одинаково. По однимъ, священники не хотѣли ѣсть такой скверной пищи (Гитцигъ, Эвальдъ, Рейнке, Орелли и др.), по другимъ (Новакъ), они находили вообще для себя труднымъ аккуратно служить алтарю и т. д.

Велльгаузенъ считаетъ всю разсматриваемую фразу неподлинной, но никакихъ основаній для этого не приводитъ [1]). Грецъ, кромѣ поправки согласно свидѣтельству древнихъ переводовъ, предлагаетъ еще другую הנה מַאֲכָלָה (—вотъ пища его!) [2]). Но эта поправка ничѣмъ не можетъ быть подтверждена, кромѣ ссылки на простую возможность такого чтенія.

Какъ-же мы должны понимать, согласно принятому нами чтенію и переводу, слова священниковъ: „это дѣлается отъ трудныхъ обстоятельствъ"?—По ходу рѣчи видно, что слова эти въ устахъ священниковъ должны имѣть характеръ оправданія своихъ дѣйствій путемъ ссылки на трудныя обстоятельства, переживаемыя народомъ, на его бѣдность. Въ этомъ случаѣ для насъ весьма цѣнны толкованія св. Кирилла и бл. Іеронима. Св. Кириллъ эти слова почему-то приписываетъ не священникамъ, а народу; священники-же были только попустителями: „Сильно обвинялъ, говоритъ онъ, священнослужителей за то, что они рѣшались слишкомъ мало разсматривать недостатки въ приводимыхъ жертвахъ, напротивъ того—небрежно и безъ разсмотрѣнія принимали хромыхъ, слѣпыхъ и недужныхъ (животныхъ), хотя законъ ясно повелѣвалъ отвергать искалѣченныя жертвы. А если-бы, пожалуй, кто изъ священниковъ, строго держась закона, сталъ.бы отстранять представляющаго въ жертву негодное животное, то представляющіе (жертву) упорствовали, всегда и вездѣ выставляя на видъ плѣнъ и весьма дерзко утверждая, что онѣ (жертвы) не плохи, но только пострадали на пути, во время возвращенія изъ Вавилона въ Іудею" [3]). Можетъ быть, подобнаго рода объясненія и дѣйствительно приходилось вести священникамъ съ народомъ; но относительно разсматриваемаго мѣста удобнѣе принимать, что эти слова говорили пророку, въ свое оправданіе и въ оправданіе народа, обличаемые имъ священники. Бл. Іеронимъ въ комментаріи сливаетъ лица говорящихъ,—выходитъ, будто священники говорятъ заразъ и отъ своего лица, и отъ лица народа, не выдѣляя себя изъ послѣдняго: „Мы возвратились, говорите вы, изъ плѣна, были добычей враговъ, много потрудились на долгомъ пути, мы бѣдны; что могли мы имѣть,—истрачено въ дорогѣ (viae

---

(Plage).—*Bachmann* 19 (Müsal).—*Pusey*, 613 (weariness).—*Smith*, 357 (id.). Также русскій—Синодскій и Вѣнскій. Лютеръ: „es ist nur Mühe". Г. Грецовъ,—вопреки всѣмъ извѣстнымъ правиламъ евр. синтаксиса и даннымъ словоупотребленія,—переводитъ Мал. 1, 13a*a*: „и вы говорите вотъ какія ужасныя слова" (38. 98—102). Свой переводъ онъ старается оправдать довольно длиннымъ разсужденіемъ, въ которомъ, впрочемъ, ничего сколько-нибудь заслуживающаго вниманія не сказалъ, а несообразностей наговорилъ много.

[1]) *Wellhausen*, 198. 52.

[2]) *Gratz*, a. a. 0.

[3]) *Кириллъ*, 260. Послѣдняя подробность въ толкованіи св. отца (насчетъ пути изъ Вавилона въ Іудею) стоитъ въ связи съ его воззрѣніемъ на время дѣятельности Малахіи (стр 233).

labore consumptum est);—что имѣемъ то и приносимъ“ [1]). Бл. Ѳеодоритъ тоже не разграничиваетъ лицъ, отъ которыхъ приносятся оправданія: „Когда обвиняютъ васъ въ томъ, что приносите такіе дары, осмѣливаетесь говорить: и это собираемъ съ великимъ усиліемъ и трудами“ [2]). Ѳеодоръ Мопсуестскій приписываетъ священникамъ въ этихъ словахъ похвальбу своимъ трудомъ: „вы чванитесь *(σεμνύνεσθε)*, какъ бы принося собственное *(ἰδίας*, т. е. *θυσίας)* отъ труда, потовъ и страданія“ [3]).

§ 52. והפחתם אותו אמר יהוה צבאות. Форма הפחתם есть 2 л. мн. ч. м. р. perf. гифиль отъ гл. נפח=„дуть“, „вздувать“, „выдувать“ [4]). Въ гиф. онъ встрѣчается только два раза,—кромѣ настоящаго случая, еще въ Іов. 31, 39: נפש הפחתי = „отягощалъ жизнь“, букв. „заставлялъ испускать духъ“, ср. LXX—*ψυχὴν ἐκλαβὼν ἐλύπησα*. Въ настоящемъ случаѣ LXX перевели: *καὶ ἐξεφύσησα αὐτά, λ. К. П.* (=слав. *„и отдухнухъ я“...)*;—впрочемъ, въ синайскомъ кодексѣ *ἐξεφυσήσατε* (=*отдунусте)*. *Ἐξεφυσήσατε*, повидимому, читалъ и бл. Іеронимъ, п. ч. онъ передаетъ чтеніе LXX-ти: „et exsufflastis“ [5]). Глаголъ *ἐκφυσάω (=ἐκφυσιάω)* въ классической рѣчи значитъ „выдувать“, „выдыхать“, „выбрызгивать“ (=лат. *exhalo)* [6]). По объясненію Гизихія, *ἐξεφύσησα* значитъ *διεσκόρπισα* (=„я разбросалъ“, „развѣялъ“), *ἐβδελυξάμην* (=„я возгнушался“) [7]). Изъ другихъ переводовъ сирійскій и арабскій согласны по конструкціи съ LXX, а вульгата („exsufflastis illud“) [8]) и targ. („и воскуряете это“) съ масоретскимъ текстомъ. Намъ думается, что свидѣтельство послѣднихъ достаточно ручается за правильность чтенія הפחתם (а не הפחתי, какъ, м. б., читали LXX) [9]). Переводъ LXX важенъ для настоящаго случая въ томъ отношеніи, что дѣлаетъ безспорнымъ производство разсматриваемой формы отъ глагола נפח: глаголъ *ἐκφυσᾶν*, встрѣчающійся въ греческой библіи всего 6 разъ, употребляется исключительно для перевода еврейскаго נפח. Поэтому предположеніе Новака,—что въ разсматриваемомъ случаѣ можно признать форму, произшедшую отъ гл. פוח, отъ котораго гиф. въ *Ψ.* 9, 26 имѣетъ значеніе презрительнаго отношенія [10]),—не можетъ быть нами принято. Что касается значенія „гнушаться“, „пренебрегать“, „презирать“, какое усвояютъ глаголу הפחתם LXX, вульгата и большинство новѣйшихъ комментато-

[1]) *Hieronymus*, 1552

[2]) *Ѳеодоритъ*, 160

[3]) *Theodorus*, 605

[4]) Въ каль встрѣчается въ слѣд. мѣстахъ: Б. 2, 7; Іез. 37, 9; 22, 20; Іов. 41, 12; Іер. 1, 13; Аг. 1, 9: Іез. 22, 21 Въ пуаль—Іов. 20, 26=быть раздутымъ (объ огнѣ).

[5]) *Hieronymus*, 1550.

[6]) *Бензелеръ*, слов s. v.

[7]) *Schleussner*, II, 314. Шлейснеръ считаетъ въ Мал. 1, 13 *ἐξ. αὐ* =at ego aversor illos.

[8]) Смыслъ слова „exsufflastis“ поясняетъ самъ бл. Іеронимъ: „id est sacrificia vestra exsufflatione mea digna fecistis“; и далѣе—„non sacrificio, sed mihi, cui sacrificabatis, fecistis injuriam“.—Col. 1552 Слово-же „exsufflatio“ (букв. „выдуваніе“), повидимому, дов. точно соотвѣтствуетъ нашему понятію „презрѣніе“.

[9]) А возможно, что и они, какъ показываетъ син. код, читали הפחתם. По мнѣнію *Зебёка*, LXX читали והפחתם, а אותו не читали *(Sebök*, 74).

[10]) *Nowack*, 398.

ровъ [1]), то надо согласиться, что оно получается не безъ натяжки. Единственный параллельный случай употребленія гифиль отъ נפח (Іов. 31, 39) имѣетъ мало подходящее къ настоящему мѣсту значеніе. Да и вообще, по смыслу гифильной формы (причинительный смыслъ) довольно трудно получить значеніе, близкое къ „презирать“. Кёнигъ въ своей грамматикѣ утверждаетъ, что это есть нормальное гифильное значеніе: въ 31, 39 мы имѣемъ „косвенно причинительное (indirect-causativ)“ значеніе („допустить выдохнуть“), а въ Мал. 1, 13 „прямо-причинительное (direct-causativ)“—„дуть на что-л. въ знакъ пренебреженія (das Anblasen als Mime des Geringschätzens ausüben)“ [2]). Но, по нашему мнѣнію, это—черезчуръ искусственное толкованіе. Если-бы дуть на что-л., выдувать что-л. и было знакомъ пренебреженія (этимъ показывалась-бы легкость, ничтожность предмета), то *заставить дуть* уже ни въ какомъ случаѣ не значитъ самому выражать презрѣніе, а скорѣе—вызывать презрѣніе [3]) Чтобы получить значеніе „презирать“, многіе прибѣгаютъ къ сопоставленію הפחתם въ Мал. 1, 13 съ *Ѱ.* 9, 26, гдѣ употребленъ родственный по корню и значенію глаголъ פוח „дуть“ (въ формѣ гифиль 3 л. ед. ч. imperf.—יפיח= „насморкаетъ“ на кого либо,—жестъ презрѣнія и издѣвательства) [4]). Это мы находимъ болѣе убѣдительнымъ доводомъ, хотя и не дающимъ однако-же полной достовѣрности. Но, по нуждѣ, изслѣдователю приходится удовлетворяться и простою вѣроятностью. Въ пользу значенія „презирать“ или „пренебрегать“ говоритъ и существовавшая въ еврейской письменности традиція, выразившаяся, между прочимъ, въ дов. безсмысленномъ разночтеніи: вм. והפחתם אותו—מגואל אתו [5]), которое, очевидно, является попыткой замѣнить не особенно ясное слово равнозначущимъ и уже употребленнымъ у пророка ранѣе (1, 7). Возраженія противъ этого значенія мы находимъ только у ванъ-Тиля, который настаиваетъ на необходимости удержать то-же значеніе, что и въ Іов. 31, 39 („заставить испустить духъ“). [6]) Но его аргументація отнюдь не убѣдительна, потому что стоитъ въ связи съ своеобразнымъ и довольно фантастическимъ его переводомъ конца ст. 12 (וניבו נבזה אכלו) и начала ст. 13-го: „et germen eius quod attinet, vilis est cibus eius: etiam porro dicetis: ecce! quid est defatigatio? ut faciatis eum animam efflare, dixit Iehova, Deus exercituum [7]) (и что касается Отрасли Его, [8]) то—маловажна пища ея; и затѣмъ еще скажете: вотъ! къ

---

[1]) *Reinke*, 139.—*Köhler*, 69 (Vgl. 53).—*Грецовъ*, 38 103 и сл.—*Keil*, 692.—*Hitzig*, 419.—*Ewald*, 221, vgl. 218.—*Pusey*, 603, 1.—*Wellhausen*, 198.—*Nowack*, 398.

[2]) *König*, Hist.-krit. Lehrgebäude d. hebr. Spr. 1881. I, 430.

[3]) Не подобными-ли соображеніями руководились и LXX, переводя הפחתם (если только допускать, что въ ихъ оригиналѣ стояло это слово, а не והפחתי) чрезъ ἐξεφύσησα (=„отдунухъ“)? Выраженія „вы заставляете меня презирать что-л.“ и „я презираю что-л.“—почти вполнѣ равнозначущи.

[4]) *Köhler*, *Keil*, *Hitzig*, u. a.—a. a. 00.

[5]) У *Кенникотта* № 80.

[6]) *v. Til*, 100.

[7]) ib. p. 92.

[8]) Подъ „Отраслью“ в. Тиль разумѣетъ Мессію, какъ и подъ צמח יהוה въ Ис. 4, 2 (p. 94).

чему утруждать себя?—чтобы довести Ее до смерти, говоритъ Іегова Саваоѳъ)". [1])

Дополненіе אותו (=„его" или „ее") вызываетъ нѣкоторое сомнѣніе въ правильности масоретскаго текста. Повидимому, уже бл. Іеронимъ зналъ разночтеніе אותי (=„меня"), потому что, объяснивъ смыслъ выраженія „exsufflastis", онъ прибавляетъ: „sive, ut in Hebraeo legi potest,—*et exufflastis me* haec dicendo; non sacrificio, sed mihi, cui sacrificabatis, fecistis injuriam" [2]) И въ нѣкоторыхъ еврейскихъ манускриптахъ дѣйствительно есть такой варіантъ. [3]). Кромѣ того, въ пользу этой поправки говоритъ и то обстоятельство, что мѣсто Мал. 1, 13 принадлежитъ къ т. н. תקוני סופרים, т. е. къ тѣмъ 18 мѣстамъ, въ которыхъ іудейскіе книжники сдѣлали поправки чтенія. [4]) Кёнигъ сообщаетъ, въ чемъ по мнѣнію ученыхъ состояли поправки въ этихъ 18 мѣстахъ; и оказывается, что въ Мал. 1, 13 поправлено первоначальное אותי на теперешнее אותו. [5]) Признавать эту поправку за тенденціозную, а не вызванную простымъ стремленіемъ книжниковъ возстановить первоначальный текстъ, побуждаетъ ученыхъ соображеніе насчетъ мотивовъ этой поправки: полагаютъ, что книжникамъ могло казаться соблазнительнымъ и неумѣстнымъ примѣнять выраженіе презрѣнія (хотя-бы и отъ лица грѣшниковъ) къ Богу; [6]) а Рейнке полагаетъ, что гифиль отъ נפח они будто-бы переводили „устрашать", какъ въ Іов. 11, 20 (?) и потому не могли относить этого представленія къ Іеговѣ. [7]) Но должны-ли мы вернуться къ чтенію, существовавшему до корректуры книжниковъ? Не есть-ли эта корректура,—

---

[1]) Смыслъ этого перевода тотъ, что священники презрительно отзывались о народныхъ упованіяхъ на Мессію (Отрасль Іеговы) и, цѣня только матеріальныя блага, не видѣли отъ этой надежды никакого проку Поэтому они иронически и спрашивали: къ чему утруждать себя аккуратнымъ исполненіемъ обрядовыхъ постановленій, прообразовавшихъ спасеніе во Христѣ? Въ тонъ имъ (иронически-же) и Іегова даетъ свой отвѣтъ (pp 94 sqq).

[2]) *Hieronymus*, l. c

[3]) По *Кенникотту*—№№ 290, 300 и 683.

[4]) *А. Олесницкій*, „Тенденціозныя корректуры іудейскихъ книжниковъ (соферимовъ) въ чтеніи Ветхаго Завѣта" (Тр. К дух. Ак. 1879 г., т. II, стр. 24): „корректуры эти, говоритъ авторъ, наложены на мѣста, заключающія образныя выраженія о свойствахъ Божіихъ. Древніе іудейскіе памятники мехильта (такъ называется мидрашъ на кн. Исходъ), танхума (на Исх. 15, 7) и масора указываютъ 18 главныхъ мѣстъ этого рода, содержащихъ въ себѣ поправки соферимовъ, тиккунэ соферимъ, именно: Зах. 2, 8. 12; Мал. 1, 13; 1 Сам. 3, 13; Іов. 7, 20; Авв. 1, 10; 2, 11; ψ. 106, 20; Ч. 11, 15; 2 Сам. 20, 1; Ч. 12, 12; Іез. 8. 17; Ос. 4, 7; Іов. 32, 3; Б. 18, 22; Пл. 3, 20; 2 Сам. 16, 12; 1 Ц. 12, 16; 2 П. 12, 16. При этомъ одинъ изъ источниковъ (танхума) прямо замѣчаетъ, что чтенія указанныхъ мѣстъ въ масоретской библіи удержаны по корректурѣ соферимовъ, между тѣмъ какъ первоначально они имѣли другой видъ; касательно нѣкоторыхъ изъ этихъ мѣстъ источникъ замѣчаетъ и то, какъ они читались первоначально."

[5]) *König*, Einl 83—4, Anm.

[6]) *Nowack*, 398

[7]) *Reinke*, 333 Самъ Рейнке считаетъ однако эту поправку книжниковъ законной, хотя и не согласенъ съ ея мотивомъ

какими-бы мотивами она ни вызывалась, — все-таки возстановленіе первоначальнаго подлиннаго текста пророка?—Чтеніе אותי принимаютъ Грецъ, Новакъ, Грецовъ, и нѣк. др., [1]) большинство-же комментаторовъ считаютъ правильнымъ теперешнее масоретское чтеніе. Намъ думается, что все-таки надежнѣе будетъ принять поправку אותי. Помимо указанныхъ уже основаній, въ пользу ея склоняетъ насъ и синтаксическая конструкція фразы: если удержать чтеніе אותו, то подъ этимъ словомъ надо будетъ разумѣть שִׁלְחַן יהוה [2]) или אָכְלוֹ [3]); но такому пониманію мѣшаетъ вставленное между именемъ и относящимся къ нему мѣстоименіемъ цѣлое предложеніе: ואמרתם הנה מתאה; между тѣмъ, если читать אותי (меня), то смыслъ будетъ самый естественный, потому что вслѣдъ за тѣмъ стоитъ — „говоритъ Іегова“. Впрочемъ, надо согласиться съ бл. Іеронимомъ, что какого-бы чтенія мы ни держались, логическій смыслъ останется, въ сущности, одинъ и тотъ-же: пренебреженіе жертвами, приносимыми Іеговѣ, потому и преступно, что оно содержитъ въ себѣ пренебреженіе и Самимъ Іеговою. Состояло это пренебреженіе въ томъ, что священники, забывая величіе Іеговы, позволяли себѣ приносить на Его алтарь недостойныя жертвы.

Такимъ образомъ, мы переводимъ: „и вы пренебрегаете Мною, говоритъ Іегова Саваоѳъ“.

§ 53.—וְהֲבֵאתֶם גָּזוּל וְאֶת-הַפִּסֵּחַ וְאֶת-הַחוֹלָה וְהֲבֵאתֶם אֶת-הַמִּנְחָה. Пророкъ перечисляетъ тѣ негодныя жертвы, принесеніемъ которыхъ священники выражали пренебреженіе къ Іеговѣ. Въ переводѣ разсматриваемаго мѣста и въ сужденіи о самомъ текстѣ его между учеными наблюдаются, хотя и не очень существенныя, но многочисленныя разногласія: въ словѣ והבאתם (חבאתם=гифиль 2 л. мн. ч. м. р. perf. отъ гл. בוא=„вы приносите“) союзъ ו большинство комментаторовъ переводятъ „и“, [4]) нѣкоторые-же—„но“, [5]) а иные даже—„если“; [6]) גזול большинство считаютъ подлиннымъ и переводятъ „похищенное“ или „украденное“, Велльгаузенъ-же и Новакъ, въ соотвѣтствіе съ ст. 8, предлагаютъ читать את העור и переводить „слѣпое“, [7]) а Грецъ—מגואל, („скверное“), какъ въ ст. 7; [8]) бл. Іеронимъ едва-ли не читалъ מגזול, потому-что переводитъ: „et intulistis *de* rapinis claudum et languidum“; [9]) въ ואת (союзъ „и“ и знакъ вин. пад.) Эвальдъ и Рейнке опускаютъ ו, а את считаютъ предлогомъ „съ“ (переводятъ, „украденное *съ* хромымъ и больнымъ“) [10]);

---

[1]) *Nowack*, а а. О —*Gratz*, 26.—*Грецовъ*, 104.

[2]) *Keil*, 593 —*Köhler*, 69.

[3]) *Reinke*, 333.

[4]) *Köhler*, 53 —*Грецовъ*, 38.—*Keil*, 689.—*Hitzig*, Ueb , 362 —*Nowack*, 398.—*Orelli*, 215.—*Bachmann*, 19.—*Pusey*, 603.—*Pressel*, 382.

[5]) *Ewald*, 218 —*Reinke*, 328.

[6]) *Smith*, 357.

[7]) *Wellhausen*, 198.—*Nowack*, а а. О.

[8]) *Gratz*, 26

[9]) *Hieronymus*, 1550.

[10]) *Reinke*, *Ewald*, а. а. Оо.

кромѣ того, Новакъ и Грецъ предлагаютъ еще поправки въ текстѣ — чрезъ опущеніе 2-го והבאתם и члена при מנחה и чрезъ замѣну стоящаго предъ המנחה знака вин. пад. את предлогомъ אל (тогда получится переводъ—„и приносите слѣпыхъ, хромыхъ и больныхъ животныхъ въ жертву“ [1]); наконецъ. и самое синтаксическое отношеніе второго והבאתם къ его дополненію не всѣми понимается одинаково;—масореты, поставивъ атнахъ подъ מנחה, поставили эти слова въ связь съ предыдущимъ;—такъ понимаютъ дѣло и большинство экзегетовъ;—но Эвальдъ, а вслѣдъ за нимъ и Реінке предлагаютъ поставить атнахъ предъ вторымъ והבאתם, которое, такимъ образомъ, становится началомъ новаго предложенія. [2]) Но всѣ эти предлагаемыя поправки намъ кажутся излишними.

Въ пользу перевода ו чрезъ „но“ (въ 1-мъ והבאתם), по мнѣнію Рейнке, говоритъ будто-бы дѣлаемое пророкомъ противоположеніе (какъ и въ ст. 12) поведенія священниковъ благоговѣнію предъ Іеговой язычниковъ (ст. 11). [3]) Но мы думаемъ, что противоположительный смыслъ нисколько не нарушится и при иномъ переводѣ. Да и странное противоположеніе выходило-бы, когда непосредственно предъ этими словами упоминается о непочтительности обличаемыхъ къ Іеговѣ; — скорѣе можно здѣсь находить поясненіе того, въ чемъ состоитъ эта непочтительность и, слѣд., видѣть непосредственное продолженіе предыдущаго. Въ данномъ-же случаѣ гораздо важнѣе открыть въ союзѣ ו указаніе на отношеніе разсматриваемыхъ словъ къ ближайшему предшествующему или послѣдующему. Къ послѣдующему хочетъ относить все предложеніе Смитъ, который видитъ въ немъ продосисъ условнаго предложенія, а аподосисъ начинаетъ со словъ הארצה וגו׳. Несомнѣнно, что quaestio rhetorica (т. е. вопросъ, предполагающій отрицательный отвѣтъ) הארצה וגו׳ обусловленъ предыдущимъ указаніемъ на негодность жертвъ; но вѣдь не менѣе онъ обусловленъ и презрительнымъ отношеніемъ священниковъ къ Іеговѣ, которое выражается въ нерадѣніи о жертвахъ;—слѣдовательно то и другое должны быть связаны другъ съ другомъ союзомъ соединительнымъ или пояснительнымъ; а кондиціональное отношеніе къ послѣдующему остается уже при этомъ только логическимъ (т. е. подразумѣваемымъ), а не выраженнымъ грамматически. Мы сами принимаемъ соединительное и пояснительное значеніе ו: „вы пренебрегаете Мною... и приносите...“=„вы пренебрегаете Мною.., принося...“ Относительно перевода „приносите“ слѣдуетъ оговориться, что, въ виду необходимости такъ-же перевести 2-ое והבאתם, русскій стиль будетъ выглядѣть неуклюже; поэтому мы предпочитаемъ въ настоящемъ случаѣ переводить—„приводите“. Хотя такой переводъ и суживаетъ значеніе объекта, ограничивая его только живностью, но его всетаки можно удержать, помня лишь объ этой небольшой неточности. А затѣмъ, онъ имѣетъ и преимущество предъ переводомъ „приносите“, потому что даетъ возможность ясно различать, что въ

---

[1]) *Nowack*, *Grätz*, a. a. Oo.
[2]) *Ewald*, 222.—*Reinke*, 336
[3]) *Reinke*, Vgl 334 и. 325.

первомъ случаѣ рѣчь идетъ о приведеніи (или принесеніи къ алтарю для жертвы), а во второмъ о самомъ жертвоприношеніи.

Поправку слова גזול на העור мы не находимъ сколько-нибудь основательной. Почему непремѣнно пророкъ долженъ былъ, какъ полагаютъ Новакъ и Велльгаузенъ, въ ст. 13 буквально повторить перечень негодныхъ жертвъ ст. 8-го? Въ особенности это требованіе непонятно намъ въ устахъ Велльгаузена, который въ настоящемъ-же стихѣ начало считаетъ неподлиннымъ именно потому, что оно представляетъ „не мотивированное и потому подозрительное повтореніе сказаннаго ранѣе“; [1]) выходитъ, что въ одномъ случаѣ повтореніе свидѣтельствуетъ о неподлинности, а рядомъ, въ другомъ—отсутствіе повторенія доказываетъ порчу! Это ужъ можно назвать критической безпринципностью. Мы тѣмъ менѣе можемъ согласиться на эту поправку, что чтеніе גזול засвидѣтельствовано древними переводами—LXX (ἁρπάγματα=слав. „хищенія“), вульг. (ex rapinis), тарг. („похищенное“), сир. („отъ хищенія“). [2]) Столь-же неосновательно и Грецъ желаетъ читать מגואל. Мы не понимаемъ, почему такъ этимъ критикамъ не нравится גזול: глаголъ גזל въ Библіи довольно употребителенъ, и настоящая форма отъ него ничего несообразнаго въ себѣ не заключаетъ. Что касается предполагаемаго чтенія бл. Іеронима (מִגָּזוֹל), то, хотя оно и находитъ себѣ поддержку въ сирскомъ переводѣ („отъ хищенія“), всетаки мало вѣроятно, чтобы оно было подлиннымъ, потому что смыслъ при немъ получается нѣсколько странный. Самъ бл. Іеронимъ толкуетъ: „offertis caecum et claudum et languidum, et hoc ipsum non de vestro, sed de rapinis (приносите слѣпое, хромое и больное,—и то не изъ своего, а отъ хищенія)“ [3]). Естественнѣе представлять, что принесеніе въ жертву хромыхъ и больныхъ животныхъ было двумя самостоятельными преступленіями, которыя не входили въ составъ принесенія краденаго, какъ отягчающія вину обстоятельства. Впрочемъ, надо согласиться, что такое чтеніе могло существовать: хотя оно и не находится въ существующихъ еврейскихъ варіантахъ, но на него можетъ указывать отсутствіе въ весьма многихъ кодексахъ [4]) союза ו предъ словомъ את-החסח.

Для Рейнке и Эвальда основаніемъ въ обоихъ ואת считать את не за знакъ вин. пад., а за предлогъ „съ“ (и вслѣдствіе этого опускать, за ненуж-

---

[1]) *Wellh.*, a. a. O.

[2]) Любопытно объясненіе, какъ могла получиться quasi-корректура גזול: первыя три буквы אתה въ чтеніи את העור, полагаютъ Новакъ и Велльгаузенъ, по ошибкѣ писца, опущены, вслѣдствіе смѣшенія ихъ съ тремя послѣдними буквами אתם въ предшествующемъ словѣ והבאתם (a. a. OO.). Пусть даже такъ; — но почему-же остальная часть слова עור превратилась у писца въ גזול? По нашему мнѣнію, одной случайностью такую замѣну объяснить мудрено, а для намѣренной поправки нѣтъ никакихъ мотивовъ.

[3]) *Hieronymus*, 1552—3.

[4]) По *Кенникотту* №№ 2. 3. 23. 50. 72. 76 80. 82. 89. 95. 96. 100. 101. 109. 136. 139. 150. 154. 155. 158. 160. 175. 178. 191. 196. 198. 201. 223. 224 225. 227. 244. 245. 250. 251. 253. 258. 260. 270. 288. 294. 384. 601. 602. 666.

ностью, [1]) служитъ отсутствіе этого знака вин. падежа при גזול. [2]) Необходимо согласиться, что это основаніе — весьма недостаточно: если גזול, פסח и חולה—и равноправныя дополненія въ вин. падежѣ, то вѣдь при двухъ послѣднихъ стоитъ членъ, при первомъ-же его нѣтъ;—а знакъ вин. пад. את ставится, какъ извѣстно, только предъ именами съ членомъ или вообще имѣющими при себѣ какое-л. опредѣленіе (напр. род. пад., суффиксъ и т. п.), въ противномъ случаѣ, вин. п. сходенъ съ именительнымъ; если-бы при גזול былъ членъ, то предъ нимъ стоялъ-бы и את; слѣдовательно, отсутствіе את при גזול не даетъ права разбирать פסח и חולה не винительнымъ падежомъ. [3]) Толкованіе Рейнке и Эвальда трудно принять еще и потому, что оно сопряжено съ необходимостью исправлять самый текстъ, который ему противорѣчитъ. Между тѣмъ, присутствіе союза ו при второмъ и третьемъ дополненіи свидѣтельствуется древними переводами—LXX *(καὶ τὰ χωλὰ καὶ τὰ ἐνοχλούμενα)* и targ. („*и* хромое *и* слабое“).

Опущеніе второго והבאתם и чтеніе אל-המנחה вм. את-ה' (поправки Новака и Греца), безспорно, дѣлаютъ текстъ болѣе легкимъ и естественнымъ въ стилистическомъ отношеніи, не измѣняя, впрочемъ, нисколько его смысла. Но, спрашивается, чѣмъ вызваны эти поправки? говорятъ, что 2-ое והבאתם есть погрѣшность писца, называемая диттографіей; но какіе признаки въ текстѣ указываютъ на присутствіе этой погрѣшности? Изъ древнихъ переводовъ въ пользу этой поправки говоритъ только сирскій, опускающій второе „приносите“, всѣ-же остальные его удерживаютъ.

Наконецъ, видѣть во второмъ והבאתם, вмѣстѣ съ Эвальдомъ и Рейнке, начало новаго (и, притомъ, условнаго) предложенія мы не согласны потому, что въ этомъ нѣтъ никакой надобности. [4]) Смыслъ отъ этого нисколько не улучшается. Правда, въ пользу такого пониманія говоритъ переводъ LXX *(καὶ ἐὰν φέρητε τὴν θυσίαν, εἰ προσδέξομαι κτλ.)* [5]), но, какъ справедливо замѣчаетъ Келеръ, „такое пониманіе уже потому имѣетъ для себя мало вѣроятности, что принесеніе негодныхъ жертвъ въ предшествующемъ изложеніи не указывается только, какъ простая возможность, а ставится въ упрекъ священникамъ, какъ фактическая дѣйствительность“ [6]). Выраженіе והבאתם את המנחה совершенно равнозначуще съ выраженіемъ ст. 9 מידכם היתה זאת (вами это дѣлается), т. е. является утвержденіемъ факта, а соотвѣтственно этому, и дальнѣйшее въ ст. 13б הארצה אותה равносильно מכם פנים הישא въ ст. 9б;—

---

[1]) *Reinke*, 335.

[2]) Другой вопросъ,—почему при גזול нѣтъ члена. Вѣроятно,—потому, что подъ нимъ разумѣются не какіе-либо опредѣленные предметы, а вообще „краденое“, будь то животное, или хлѣбъ, или что другое приносимое въ жертву. Между тѣмъ, подъ פסח и חולה разумѣются именно жертвенныя животныя.

[3]) Со стороны собственно еврейскаго синтаксиса препятствій къ такому пониманію нѣтъ (*Gesenius*, Gr. 25 Aufl., § 159, 2, SS. 478—479; 26 Aufl., SS. 488—489),—ср. Б. 44, 22; 44, 29; Исх. 12, 13; 1 Ц. 16, 2; 2 Ц. 13, 28; 3 Ц. 8, 30; Ч. 23, 20. Іов. 5, 24; Л. 10, 19

[4]) Впрочемъ, въ син код читается безъ *ἐὰν*: *προσφέρετε*.

[5]) *Köhler*, 70.

слѣдовательно, какъ тамъ не было надобности превращать два предложенія въ одно сложное, такъ нѣтъ этой надобности и здѣсь.

Итакъ, мы переводимъ: „И вы пренебрегаете Мною, говоритъ Іегова Саваоѳъ, приводите краденое, хромое и больное и приносите жертву“.

Со стороны собственно экзегетической требуютъ небольшого замѣчанія въ разсматриваемомъ мѣстѣ только גזול и отчасти מנחה.

Св. Кириллъ подъ *ἁρπάγματα* разумѣетъ животныхъ, похищенныхъ звѣрями, но отбитыхъ у нихъ: „звѣри, говоритъ онъ, нападая на стада, иногда вредятъ имъ, и если случится имъ чтобы-либо похитить, то прибѣжавшій пастухъ исторгаетъ похищенное изъ зубовъ ихъ, или устрашая ихъ лаемъ собакъ, или бросая въ нихъ свой посохъ. Это, я думаю, и есть хищеніе. Таковыхъ приводили вмѣстѣ съ имѣющими поврежденныя ноги и уже не могущими пастись вмѣстѣ съ другими“. [1]) Бл. Іеронимъ, напротивъ, разумѣетъ украденное самими приносителями. [2]) Остальные древне-христіанскіе комментаторы на изъясненіи этого слова не останавливаются. Въ новое время толкованіе св. Кирилла раздѣлялъ Гроцій. [3]) Рейнке, Келеръ, Пьюзей, Грецовъ и др. [4]) считаютъ его неудобопріемлемымъ — въ виду того, что „звѣрохищное“ *(θηριάλωτον)* въ В. З. вообще и, въ частности, въ законѣ имѣетъ для себя спеціальный терминъ טְרֵפָה (отъ гл. טָרַף—разрывать, терзать, dilaniare)=*θηριάλωτον* LXX: ср. Б. 31, 39; Л. 22, 8; Іез. 4, 14; 44, 31; Исх. 22, 12; Исх. 22, 30; Л. 7, 24. Такихъ животныхъ даже и ѣсть людямъ было запрещено [5]) (ср. „трефъ“ и „трефное“ въ жаргонѣ современныхъ русскихъ евреевъ). Но справедливость требуетъ сказать, что основаніе это не сильное: טרפה—дѣйствительно техническій терминъ, но вѣдь онъ обозначаетъ загрызенное или растерзанное до смерти, уже дохлое животное, а не живое еще, отбитое у звѣря; мертвое-же едва-ли и священники Малахіина времени принимали въ жертву. По нашему мнѣнію, толкованіе св. Кирилла нельзя принять просто потому, что оно само не имѣетъ въ свою пользу достаточныхъ основаній. Глаголъ גָּזַל значитъ: 1) „вырывать“, „отнимать (силою)“, „завладѣвать (незаконно) чѣмъ-либо“, „похищать“ (Вт. 28, 31; Суд. 21, 23; Б. 21, 25; Л. 5, 23; *ψ*. 68, 5; Мих. 2, 2); — 2) „ограбить“ кого-л. (Суд. 9, 25; Вт. 28, 29; Л. 19, 13);—3) „угнетать“ кого-л. (Іер. 21, 12; 22, 3; *ψ*. 34, 10). Въ примѣненіи къ похищенію звѣремъ этотъ глаголъ въ Библіи *нигдѣ* не употребляется. Итакъ подъ גזול надо разумѣть просто „краденое“. [6]) Въ законѣ нѣтъ запрещенія приносить въ жертву краденое. Но воровство — само грѣхъ, а

[1]) *Кириллъ*, 260.

[2]) *Hieronymus*, loc. cit

[3]) Ссылка у *Reinke*, 335.

[4]) *Reinke*, a. a. O.—*Kohler*, 70.—*Pusey*, 603, an. 3. *Грецовъ*, 104.

[5]) Исх. 22, 30: „мяса растерзаннаго (טרפה) (звѣремъ) въ полѣ, не ѣшьте; псу бросайте его“; Л. 17, 15: „И всякій, кто будетъ ѣсть мертвечину или растерзанное (וטרפה) ..... долженъ вымыть одежды свои...“

[6]) *Ванъ Тиль* толкуетъ: „*raptum* vocat id, quod adducerent; quatenus forent hominibus potius extorta, quam pia spontaneitate adducta“ (p. 102) Но такой аллегоризмъ ничѣмъ не м б оправданъ.

потому и Богу неугодна краденая жертва. [1]) Что такія жертвы вообще могли приноситься, въ подтвержденіе этого обыкновенно ссылаются на Сир. 34, 18: „кто приноситъ жертву отъ неправеднаго (стяжанія), того приношеніе насмѣшливое, и дары беззаконныхъ неблагоугодны". [2]) Но неправедно нажитое—не то-же, что краденое. Намъ думается, что для своего времени и самъ Малахія—достаточный свидѣтель. Любопытно было-бы въ настоящемъ случаѣ рѣшить, какъ сами іудеи осмѣливались приносить въ жертву Іеговѣ краденое, и почему пророкъ ставитъ это въ упрекъ священникамъ. Къ сожалѣнію, здѣсь приходится ограничиваться только догадками. Въ народѣ, вѣроятно, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ однимъ изъ проявленій крайне внѣшняго пониманія обрядоваго закона Моисеева: хоть укради, но жертву принеси. [3]) Что касается священниковъ, то, казалось-бы, чѣмъ они виноваты и,—главное,—почему могли знать, что данный мірянинъ приноситъ въ жертву краденое? Вѣдь ни одинъ воръ не станетъ самъ разглашать о своей кражѣ, дабы не подвергнуться за нее отвѣтственности. Остается допустить, что священники, не будучи въ частности освѣдомлены относительно каждаго случая принесенія краденаго, хорошо всетаки знали, что вообще такіе случаи бываютъ, и не принимали мѣръ противъ этого, не старались внушить народу сознаніе грѣховности такихъ жертвъ, косвенно (своимъ молчаніемъ) поощряя къ повторенію такихъ возмутительныхъ поступковъ. А можетъ быть, они своею настойчивостью въ требованіи обрядовой исправности сами и давали къ нимъ поводъ?—или (чего не бываетъ на свѣтѣ?) можетъ быть, даже и прямо внушали, что для соблюденія обряда можно нарушить и заповѣдь?... Какъ-бы то ни было, но они прикосновенны къ грѣху народа, потому что, по меньшей мѣрѣ, знали его и не боролись съ нимъ. Иначе пророкъ и не обличалъ-бы ихъ.

מנחה LXX перевели *τὴν θυσίαν* (жертву; — соотвѣтств. и слав. „на жертву"), вульг.—„munus" (даръ), targ.—„приношеніе", сир.—„приношенія". Изъ переводовъ новаго времени Лютеровъ, Гитцига [4]) и русскій св. Синода усвояютъ здѣсь מנחה значеніе „хлѣбнаго дара" или „хлѣбнаго приношенія", остальные-же переводятъ или просто „даръ", [5]) или „жертвенный даръ", [6]) или „приношеніе", [7]) или, наконецъ, „жертва". [8]) Мы говорили при толкованіи ст. 10 и 11, что у Малахіи מנחה имѣетъ значеніе жертвеннаго дара или жертвы вообще, а не ограничивается понятіемъ безкровной жертвы, мучного приношенія. [9]) И теперь мы принимаемъ переводъ „жертву", — тѣмъ

---

[1]) Vgl. *Keil*, 693.—*Hitzig*, 419.—*Köhler*, a. a O. u. a.

[2]) Ср. еще ст. 20: „что закалающій на жертву сына предъ отцомъ его, то приносящій жертву изъ имѣнія бѣдныхъ".

[3]) Эту совершенно правильную, на нашъ взглядъ, мысль относительно народа мы находимъ и у г. Грецова (стр. 105).

[4]) *Hitzig*, Ueb. 362.

[5]) *Reinke*, 328.—*Грецовъ*, 38.—*Ewald*, 218.—*Wellhausen*, 52.—*Pressel*, 382.

[6]) *Köhler*, 53.—*Keil*, 689.—*Orelli*, 215.—*Bachmann*, 19.

[7]) *Pusey*, 603.—*Smith*, 358.

[8]) *Nowack*, 398.

[9]) См. толк. §§ 42 и 46.

болѣе, что въ составъ מנחה здѣсь входятъ животныя („хромое“ и „больное“). Сторонники перевода „хлѣбное приношеніе“ или „хлѣбный даръ“ вынуждены разсматривать מנחה, какъ особое приношеніе, отличное отъ перечисленныхъ ранѣе негодныхъ жертвъ, и, вслѣдствіе этого,—вставлять въ переводъ нѣкоторыя пояснительныя слова. Напр., русскій син. пер.: „и *такого-же свойства* [1]) приносите хлѣбный даръ“; безъ этой вставки дѣйствительно было-бы непонятно, что̀ дурного дѣлаютъ священники принося „хлѣбный даръ“. Но уже самый характеръ пояснительныхъ словъ показываетъ, что преступность минхи становится понятной лишь посредствомъ соотнесенія съ ранѣе указанными негодными жертвами;—не лучше-ли, слѣдовательно, было-бы прямо признать, что она изъ этихъ негодныхъ приношеній и состояла? А для этого слѣдовало перевести просто словомъ „жертва“ (въ слав. очень хорошо понято: „и приведосте я на жертву“). Совсѣмъ невразумительны переводы Лютера („und opfert dann Speiseopfer her“) и Гитцига („und bringet so das Speiseopfer dar“).

Слова פסח и חולה являются повтореніемъ сказаннаго въ ст. 8 и потому не нуждаются въ объясненіи.

§ 54. הַאֶרְצָה אוֹתָהּ מִיָּדְכֶם אָמַר יְהוָה. Форма תארצה (=вопр. част. ־ה + 1 л. ед. ч. impf. отъ гл. רצה, — см. въ ст. 8, толк. § 36)—совершенно аналогична съ התירצך въ ст. 8 („будетъ-ли онъ къ тебѣ благосклоненъ?“) и съ הישא („приметъ-ли милостиво“?) въ ст. 9. Смыслъ-же всего вопроса вполнѣ тожественъ съ угрозой ст. 10: וּמִנְחָה לֹא-ארצה מידכם („и приношенія изъ рукъ вашихъ не приму“). То, что въ ст. 8 выражалось сравненіемъ съ приношеніями областеначальнику, а въ ст. 10 прямымъ заявленіемъ, здѣсь выражается реторическимъ вопросомъ, подразумѣвающимъ отрицательный отвѣтъ: „приму-ли Я ее (т. е. жертву) изъ рукъ вашихъ? говоритъ Іегова“. Суффиксъ женскаго рода ־ה относится къ מנחה.

Гл. 1, ст. 14.

וְאָרוּר נוֹכֵל וְיֵשׁ בַּעֲדְרוֹ זָכָר וְנֹדֵר וְזֹבֵחַ מְשַׁחֵת לַאדֹנָי כִּי מֶלֶךְ גָּדוֹל אָנִי אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת וּשְׁמִי נוֹרָא בַּגּוֹיִם׃

Καὶ ἐπικατάρατος ὃς ἦν δυνατὸς, καὶ ὑπῆρχεν ἐν τῷ ποιμνίῳ αὐτοῦ ἄρσεν, καὶ εὐχὴ αὐτου ἐπ᾽ αὐτῷ, καὶ θύει διεφθαρμένον τῷ Κυρίῳ· διότι βασιλεὺς μέγας ἐγώ εἰμι, λέγει Κύριος Παντοκράτωρ, καὶ τὸ ὄνομά μου ἐπιφανὲς ἐν τοῖς ἔθνεσιν.

И проклятъ лживый, у котораго есть въ стадѣ (неиспорченный) самецъ, и онъ далъ обѣтъ, а приноситъ въ жертву Господу поврежденное, ибо Я—царь великій, говоритъ Іегова Саваоѳъ, и имя Мое страшно будетъ среди народовъ.

§ 55. וְאָרוּר נוֹכֵל וְיֵשׁ בַּעֲדְרוֹ זָכָר. Слово אָרוּר—прич. стр. по виду каль отъ гл. אָרַר—„проклинать“ (ср. Б. 12, 3; 27, 29; Іов. 3, 8; Ч. 22, 6; 23, 7). Во

[1]) Подчеркнутыхъ словъ нѣтъ въ подлинникѣ. Да они и по смыслу неудобны, п. ч. хлѣбъ не м б. хромымъ и больнымъ. „Краденое“ же стоитъ слишкомъ далеко впереди.

всѣхъ переводахъ, древнихъ и новыхъ, удержано за нимъ именно это значеніе, и причастіе ארור переводится „проклятый“ или „проклять“. Различіе обнаруживается лишь въ выборѣ наклоненія для вспомогательнаго глагола („проклять *есть*“ или „проклять *да будетъ*“).

Но въ переводѣ союза ו уже оказывается нѣкоторое разногласіе. Изъ древнихъ LXX, таргумъ и сирскій переводятъ „и“, вульгата опускаетъ. Изъ новыхъ переводчиковъ опускаютъ его—Грецовъ, Гитцигъ, Велльгаузенъ, Новакъ, Смитъ [1]), Лютеръ и русск. син. Библія. Переводятъ посредствомъ „и“: Кёлеръ, Кейль, Орелли, Бахманъ [2]). Переводятъ чрезъ „но“: Рейнке, Эвальдъ, Пьюзей [3]). Наконецъ, Прессель перевелъ: „нѣтъ!“ [4]). Что касается опущенія ו, то бл. Іеронимъ, повидимому, не имѣлъ его въ своемъ кодексѣ, потому что онъ, переведя самъ просто „maledictus“, приписываетъ LXX переводъ „et maledictus“,—значитъ, опустилъ не случайно; да и вообще онъ безъ надобности отъ буквы еврейскаго текста не отступаетъ. И среди сохранившихся еврейскихъ кодексовъ № 196-й Кенникотта читаетъ ארור. Новые-же переводчики его опускаютъ, повидимому, просто считая за столь обычный въ евр. яз. вавъ copulativum, ставящійся тамъ гораздо чаще, чѣмъ требуется какой-л. союзъ въ той-же фразѣ на европейскихъ языкахъ. Переводъ чрезъ „и“, какъ-бы на него ни смотрѣть, не нуждался-бы въ особомъ оправданіи, если-бы его не претендовали замѣнить другіе переводы. Переводящіе чрезъ „но“ полагаютъ, что въ ст. 14 Малахія противопоставляетъ пренебреженію къ Себѣ священниковъ свое проклятіе. Подобный-же смыслъ имѣетъ и переводъ Пресселя, привязывающій начало стиха 14 къ заключительному вопросу ст. 13. Мы полагаемъ, что переводить ו противоположительнымъ союзомъ нѣтъ основаній, такъ какъ проклятію подвергаются (ближайшимъ образомъ) не тѣ-же самые люди, которые въ ст. 13 пренебрегаютъ Іеговой, — не священники, а лицемѣры-міряне. Неудобно оставить переводъ и безъ союза, потому что логическая связь ст. 14-го съ 13 всетаки есть, и зачѣмъ-же пренебрегать ея грамматическимъ выраженіемъ, разъ послѣднее дано въ подлинникѣ? Въ концѣ ст. 13 Іегова спрашиваетъ священниковъ о приносимой ими негодной жертвѣ: „приму-ли Я ее изъ рукъ вашихъ?“ Это—quaestio rhetorica, и отвѣтъ разумѣется безусловно-отрицательный. Но вѣдь въ приведеніи негодныхъ жертвенныхъ животныхъ виноваты были не исключительно священники: они только попускали зло, мирволили мірянамъ, старавшимся обмануть Бога;—виноваты кромѣ нихъ были и міряне. Такъ Іегова, осудивъ нерадѣніе священниковъ, *присоединяетъ* сюда и осужденіе тѣхъ мірянъ, которые были причастны осуждаемому грѣху: не принимаю Я отъ васъ такой жертвы, да и тѣхъ, кто къ вамъ ее приводитъ, предаю проклятію. Ясно, что надо перевести чрезъ „и“ [5]).

---

[1]) *Грецовъ*, 38.—*Hitzig*, Ueb. 362.—*Wellhausen*, 52.—*Nowack*, 398.—*Smith*, 357

[2]) *Köhler*, 71.—*Keil*, 693.—*Orelli*, 215.—*Bachmann*, 19.

[3]) *Reinke*, 337.—*Ewald*, 218.—*Pusey*, 603.

[4]) *Pressel*, 382;—въ смыслѣ настойчиваго увѣренія.

[5]) Это „и“ равносильно „также и“. Еврейская фраза могла-бы быть построена גם ארור נוכל וגו׳.

Нѣкоторые (Гитцигъ, Бахманъ, Пьюзей, Смитъ, Лютеръ) переводятъ ארור повелительнымъ наклоненіемъ: „да будетъ проклятъ“. Но мы не видимъ въ этомъ никакой надобности, потому что ни текстъ не даетъ повода для такого перевода, ни смыслъ отъ него не становится лучше и яснѣе. Да въ устахъ Божіихъ какъ-то и неподходяще звучитъ это „да будетъ проклятъ“,—какъ будто нѣкоторое пожеланіе, тогда какъ простое „проклятъ“ вполнѣ достойнымъ образомъ и опредѣленно выражаетъ приговоръ Божій.

נוכל—прич. по виду каль отъ гл. נכל „обмануть“, „перехитрить“ [1]). Почти всѣ переводчики передаютъ это слово „лживый“ или „обманщикъ“ или „кто обманываетъ“. Изъ древнихъ переводовъ правильно передаютъ его вульгата („dolosus“) и таргумъ („кто поступаетъ съ обманомъ“). Сирскій переводъ совсѣмъ пропускаетъ это слово, а LXX переводятъ „ὃς ἦν δυνατός“ (=слав. „иже бѣ силенъ“),—очевидно читая вм. נוכל—יוכל. Вслѣдъ за LXX и г. Грецовъ переводитъ „сильный“, но разбираетъ נוכל совершенно не употребляющейся и, въ данномъ случаѣ, фантастической формой прич. ниф. отъ гл. יָכַל „мочь“ [2]).

ויש בעדרו буквально значитъ „и есть въ стадѣ его“, т. е. въ стадѣ только что упомянутаго „лживаго“,—предложеніе равносильное אשר יש בעדרו (ср. Іов. 29, 12—ולא עזר לו=„у котораго не было помогающаго“).

זכר обозначаетъ вообще существо *мужескаго пола* какъ изъ людей, такъ и изъ животныхъ (=лат. *mas, masculus)* и переводится то терминомъ „мужчина“, то „самецъ“, то „мужескій полъ“ (ср. Б. 1, 27; 5, 2; 6, 19; Вт. 4, 16; 3 Ц. 11, 15; Л. 4, 23; Іер. 20, 15). Въ данномъ случаѣ разумѣется самецъ, годный въ жертву, неиспорченный, потому что ему далѣе противополагается „испорченное“ животное. LXX перевели въ среднемъ родѣ ἄρσεν (=„мужское“, отъ *ἄρσην),* можетъ быть, разумѣя вообще только мужескій полъ и считая противоположное ему משחת *(διεφθαρμένον)* за женскій полъ [3]).

§ 56. ונודר וזבח משחת לאדני. Относительно ונודר (=ו „и“+прич. ед. ч. по виду каль отъ гл. נדר „обѣщать“, „давать обѣтъ“), что̀ буквально значитъ „и онъ обѣщавшій“ (или „и онъ давшій обѣтъ“), возникаетъ вопросъ, употреблено-ли это слово въ качествѣ непереходнаго глагола („давать обѣтъ“), или употреблено въ переходномъ смыслѣ („обѣщать что-л.“); въ послѣднемъ случаѣ, что̀ надо считать къ нему дополненіемъ,—משחת-ли, дополняющее и глаголъ זבח, или подразумѣвать זכר изъ предшествующаго предложенія? Уже древніе переводы представляютъ намъ образцы всѣхъ трехъ пониманій. Такъ 1) вульгата („et votum faciens“) и таргумъ („повиненъ онъ обѣту“) передаютъ непереходнымъ глаголомъ. 2) LXX передаютъ переходнымъ, подразумѣвая дополненіе זכר: *καὶ εὐχὴ αὐτοῦ ἐπ᾽ αὐτῷ* (слав. „и обѣтъ его на немъ“) [4]). 3) Наконецъ, сирскій передаетъ тоже переходнымъ глаголомъ, но за дополненіе считаетъ משחת:

---

[1]) Гл. נכל встрѣчается въ Библіи только 4 раза: въ Мал. 1, 4; Ч. 25, 18 (піель); Ѱ. 104, 25; Б 37, 18 (гитп.).

[2]) *Грецовъ*, 106—107.

[3]) Такой смыслъ отчасти допускаетъ *св. Кириллъ* (стр. 263).

[4]) Грецъ предлагаетъ даже поправку еврейскаго текста, соотвѣтственно этому

„обѣщаетъ и приноситъ Господу больное". Эти три пониманія повторяются у разныхъ толкователей и въ новое время. Сторонниками 1-го (непер. гл.) являются: Келеръ, Кейль, Пьюзей, Смитъ, Лютеръ, русская Библія, Прессель [1]); представители 2-го (перех. гл. съ доп. זבר): Орелли, Велльгаузенъ, Новакъ [2]); 3-го (перех. гл. съ доп. משחת): Рейнке, Грецовъ, Гитцигъ, Эвальдъ, Бахманъ [3]) По нашему мнѣнію, споръ между этими различными пониманіями рѣшается очень легко простой справкой съ библейскимъ употребленіемъ и сочиненіемъ глагола נדר: онъ встрѣчается въ Библіи довольно нерѣдко [4]) и никогда не имѣетъ при себѣ, равно какъ и не подразумѣваютъ при немъ какого-л. дополненія въ вин. пад., кромѣ נֶדֶר; слѣдовательно, споръ рѣшается въ пользу перевода *непереходнымъ* глаголомъ—„далъ обѣтъ" (буквально „и обѣщающій"). Конечно, этимъ еще не рѣшается вопросъ о томъ, чего касался обѣтъ: можетъ быть—זכר, а можетъ быть и—משחת; но, во всякомъ случаѣ, грамматически мы это отношеніе выражать въ переводѣ не имѣемъ права.

וזֹבֵחַ מָשְׁחָת значитъ буквально—„и приносящій въ жертву [5]) поврежденное" [6]). Слово מָשְׁחָת въ textus recеptus читается מָשְׁחַת, и въ такомъ видѣ его считаютъ за сокращенную форму прич. ж. рода гоф. (מָשְׁחַתְתּ=מָשְׁחַתַתְ מָשְׁחַת) [7]). Такое чтеніе дало основаніе Гитцигу и Эвальду переводить מ׳ „дурное женское" или „шелудивую самку" [8]). Въ толкованіи-же подъ מ׳ разумѣетъ и женскій полъ, кромѣ св. Кирилла, еще Орелли. Но по изысканіямъ Бера, опирающагося на свидѣтельство такихъ авторитетныхъ кодексовъ, какъ Петербургскій (P), Гейденгеймскій (H) и Эрфуртскій 2-й, здѣсь слѣдуетъ читать מָשְׁחָת, т. е. просто прич. (м. р.) гоф. [9]). Для перевода, такимъ образомъ, устранена возможность передавать מ׳—„поврежденную самку". Для комментарія, понятно, возможность толкованія въ этомъ смыслѣ не исключается безусловно; но она сильно ослабляется тѣмъ обстоятельствомъ, что такъ называемая „обѣтная жертва" (זֶבַח נֵדֶר) входила въ число „мирныхъ жертвъ" (זֶבַח שְׁלָמִים, ср. Л. 3, 1—17; 7, 11—21. 28—36; 22, 21. 25), которыя могли прино-

---

греческому чтенію: וְנָדְרוּ עָלָיו; но, вѣроятнѣе, что LXX лишь дали истолковательный переводъ ונודר а не имѣли предъ собою другого текста

[1]) *Köhler*, 71—*Keil*, 693.—*Pusey*, 603—*Smith*, 357—8—*Pressel*, 382.

[2]) *Orelli*, 215.—*Wellhausen*, 52—*Novack*, 398.

[3]) *Reinke*, 337.—*Грецовъ*, 38 („приносящій") и 106 („посвящающій").—*Hitzig*, Ueb. 362.—*Ewald*, 218.—*Bachmann*, 19—20.

[4]) Всего около 30 разъ (по *Fürst*'у, Concord. s. v.).

[5]) זֹבֵחַ прич. дѣйств ед. ч. каль отъ гл. זבח (см. толк. § 35, стр 213).

[6]) משחת—прич. гоф отъ гл. שחת „портить". Причастіе מ׳, встрѣчающееся кромѣ настоящаго мѣста еще только въ Пр. 25, 26, въ примѣненіи къ жертвѣ, повидимому не указываетъ непремѣнно на отвнѣ нанесенныя животному поврежденія, а вообще на обрядовую порочность (въ составъ которой, конечно, входили и внѣшнія поврежденія), какъ это видно изъ контекста имени מָשְׁחָת въ Л. 22, 25.

[7]) Vgl. *Ges.-K.*, § 80, 2, b, Fussnote 1 (25 Aufl S. 220; 26—218).—*Keil*, 693—*Ewald*, Gr. § 188, S. 491.

[8]) *Ewald*, *Hitzig*, a. a O.

[9]) *Bär*, Liber duodecim proph., p. 85.

ситься не только изъ животныхъ мужескаго пола, но и женскаго (Л. 3, 1. 6).

Что касается союза ו при וזבח, то очевидно, что его слѣдуетъ переводить противоположительнымъ союзомъ „но“, потому что, какъ-бы мы ни понимали логическое отношеніе между раннѣйшими частями стиха, приношеніе въ жертву испорченнаго является поступкомъ не терпимымъ при наличности въ стадѣ хорошаго самца и при добровольномъ обѣтѣ.

Обращаясь теперь къ логическому взаимоотношенію элементовъ настоящаго обвиненія, надо сказать, что оно можетъ быть понимаемо трояко: 1) или всѣ элементы являются частями *одного* преступленія: проклятъ лживый, который, имѣя въ стадѣ неиспорченнаго самца и давъ относительно его обѣтъ, приноситъ въ жертву испорченное животное; или 2) мы имѣемъ здѣсь дѣло съ *двумя* преступленіями: а) проклятъ лживый, у котораго есть въ стадѣ самецъ, т. е. проклятъ тотъ, кто не хочетъ принести имѣющагося у него пригоднаго для жертвы животнаго, притворяясь, будто ему нечего принести, или приноситъ самку, скрывая, что у него есть самецъ [1]), и б) проклятъ дающій обѣтъ, но осуществляющій его принесеніемъ въ жертву испорченнаго животнаго; или, наконецъ, 3) мы здѣсь имѣемъ передъ собой даже *три* преступленія: а) проклятъ лживый (см. выше), б) прокл. давшій обѣтъ (но, подразумѣвается, не исполнившій его) и в) прокл. приносящій въ жертву поврежденное. Послѣднее пониманіе трудно допустить, потому что предложеніе ונודר оказывалось-бы ужъ черезчуръ эллиптичнымъ, слишкомъ много въ немъ подразумѣвалось-бы. Первыя-же два толкованія находятъ каждое себѣ сторонниковъ. Сдѣлать выборъ между ними, собственно говоря, очень трудно. Въ пользу второго предположенія говоритъ то, что זכר естественно требовало-бы себѣ, въ качествѣ противоположности, נקבה („женскій полъ“), а משחת одинаково противоположно и непорочной жертвѣ изъ животныхъ женскаго пола (ср. Л. 22, 25). Въ пользу-же перваго толкованія говоритъ возможность обойтись безъ допущенія эллипсиса въ первомъ предложеніи (при второмъ толкованіи послѣ זכר приходится подразумѣвать והקריב נקבה); затѣмъ, подтверждаетъ его отчасти и то соображеніе, что принесеніе въ жертву обѣта поврежденнаго животнаго тоже есть обманъ, т. е. входитъ въ понятіе נוכל; наконецъ, если-бы разумѣлось два отдѣльныхъ преступленія, то сказуемое могло-бы стоять во мн. ч. ואורים (хотя, впрочемъ, это и не необходимо) Мы охотнѣе принимаемъ первое толкованіе, хотя рѣшительно на немъ не настаиваемъ.

Итакъ, мы видимъ, что послѣ обличенія священниковъ, которые виновны были въ допущеніи и пріемѣ негодныхъ жертвенныхъ животныхъ, Іегова осуждаетъ и мірянъ, которые такихъ животныхъ приводили къ священникамъ. Священники говорили въ оправданіе народа: „это отъ трудныхъ обстоятельствъ“ (ст. 13); но это оправданіе не только не могло удовлетворить Іегову (ср. 1, 13; 3, 9—10), но и было само по себѣ лживымъ, потому что, какъ оказы-

---

[1]) Разумѣются, конечно, такіе случаи, когда по закону необходимо приносить въ жертву мужескій полъ,—ср. Л. 1, 3. 10; 22, 18. 19; 4, 3. 23 (*Kohler*, 71).

вается изъ настоящаго стиха, негодныя жертвы приносились и въ тѣхъ случаяхъ, когда была полная возможность принести хорошую жертву, и когда, притомъ, самое жертвоприношеніе было отнюдь не дѣломъ необходимости, а добровольнаго обѣта.

Выраженіе לאדני („Господу“) вмѣсто לי („Мнѣ“) употреблено пророкомъ для контраста съ משחת и для показанія тяжести преступленія. Мысль настоящаго стиха, несомнѣнно, повторяетъ отчасти мотивъ ст. 6 (ср. тамъ ואם אדונים אני), что доказывается, помимо повторенія имени Божія אדני, повтореніемъ и указанія на приличествующій ему „страхъ“ (ср. въ ст. 6 מוראי и въ ст. 14б נורא).

§ 57. כִּי מֶלֶךְ גָּדוֹל אָנִי אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת וּשְׁמִי נוֹרָא בַּגּוֹיִם. Буквальный переводъ: „ибо Я царь великій, говоритъ Іегова Саваоѳъ, и имя Мое страшно среди народовъ“. נורא,—прич. ниф. отъ гл. ירא „бояться“ (въ ниф. значитъ „быть напуганнымъ“),—употребляется въ смыслѣ прилагательнаго „страшный“. Все выраженіе повторяетъ мотивъ ст. 11. Въ виду этого, для соотвѣтствія съ переводомъ גדול въ ст. 11, נורא удобнѣе перевести будущимъ временемъ—„страшно будетъ“. Страхъ предъ Іеговой или предъ именемъ Іеговы былъ въ ветхозавѣтномъ словоупотребленіи техническимъ терминомъ для обозначенія нашего понятія „религія“ [1]). Слѣдовательно, пророкъ Малахія обращаетъ свой взоръ къ будущему распространенію истинной религіи среди язычниковъ.

Гл. 2, ст. 1.

וְעַתָּה אֲלֵיכֶם הַמִּצְוָה הַזֹּאת הַכֹּהֲנִים׃

Καὶ νῦν ἡ ἐντολὴ αὕτη πρὸς ὑμᾶς, οἱ ἱερεῖς.

И теперь къ вамъ, священники, заповѣдь эта.

§ 58. Греческій переводъ LXX съ буквальною точностью воспроизводитъ въ настоящемъ случаѣ еврейскій подлинникъ и отличается отъ него только разстановкою словъ. Пониманіе הַכֹּהֲנִים въ смыслѣ именительнаго падежа (а не звательнаго) нѣсколько странно, но стоитъ въ полномъ согласіи со аналогичнымъ случаемъ въ Мал. 1, 6; 3, 6. Впрочемъ, въ Криптоферратскомъ кодексѣ стоитъ *τοὺς ἱερεῖς* (приложеніе къ *ὑμᾶς*). Прочіе древніе переводы отличаются отъ греческаго только передачей „священники“ въ зват. падежѣ. Во всѣхъ читаемъ: „и нынѣ къ вамъ, священники, заповѣдь сія“. Но въ новыхъ переводахъ открываются большія различія, особенно въ передачѣ евр. הַמִּצְוָה. Подразумѣваемое при מצוה сказуемое („дается“, „предлагается“, „относится“ и т. п.) иные переводы опускаютъ, а иные вставляютъ; но это для насъ довольно безразлично. Точно также безразличенъ и переводъ אֲלֵיכֶם „къ вамъ“, „вамъ“, „до васъ“, „васъ“ и т. п.,—смотря по глаголу. Слово-же מצוה

[1]) Подробнѣе объ этомъ см. въ толкованіи Мал. 3, 16

передается: въ слав. согласно съ греч.—„заповѣдь“; въ русскомъ и у Лютера—тоже; у ванъ Тиля—„praeceptum“, у Рейнке—„Gebot (заповѣдь)“, у Кёлера—„Beschluss (рѣшеніе, опредѣленіе)“, у Грецова—„заповѣдь“, у Кейля Гитцига, Эвальда (Gebot), Пьюзея (commandment)—тоже, у Орелли—„постановленіе (Verordnung)“ у Велльгаузена—„вѣсть (Botschaft)“, у Новака—тоже („Botschaft“), у Бахмана—„заповѣдь (Gebot)“, у Смита—„обвиненіе“ или „воззваніе“ (charge). Не мало есть и еще различныхъ переводовъ [1]). Какъ видимъ, большинство стоитъ за переводъ словомъ „заповѣдь“. Дѣйствительно, מצוה обыкновенно въ Библіи переводится словомъ „заповѣдь“, когда обозначаетъ Божественное повелѣніе или нравственное требованіе (ср. Вт. 6, 1. 25; 7, 11; Пр. 7, 1. 2; Ездр. 10, 3; Пс. 18, 9; Л. 4, 2; Вт. 30, 11: 5, 28 и т. п.); но употребляется и въ значеніи вообще повелѣнія или установленія (ср. 4 Ц. 18, 36; 2 П. 8, 14), можетъ получать и другія значенія. Любопытныя соображенія высказываетъ на этотъ счетъ Келеръ. Что подъ מצוה здѣсь нельзя разумѣть то-же *нравственное требованіе*, какое выставляется въ 1, 6а (такъ думалъ Штиръ), это, по его мнѣнію, само собою понятно, ибо, съ одной стороны, 1, 6а слишкомъ далеко отстоитъ отъ этого мѣста, а съ другой, и вообще высказанная въ 1, 6а мысль слишкомъ мало вліяетъ на развитіе послѣдующей рѣчи. Нельзя подъ מ разумѣть и *приказаніе* священникамъ возвратиться къ исполненію своего долга („ad officium redire“—Мауреръ), ибо далѣе слѣдуетъ не столько повелѣніе дѣлать что-либо, сколько угрозы. Наконецъ, переводить „admonitio, seria cohortatio“ (Розенмюллеръ) [2]) или „предостереженіе“ (Гитцигъ) [3]) противно употребленію מצוה въ библейскомъ текстѣ. Какъ глаголъ צִוָּה, сопровождаемый אֶל или עַל, значитъ „приказывать кому-л., чтобы онъ обратился противъ кого-л.“, т. е. „употреблять, посылать кого-л. противъ другого“ (Ис. 23, 11; 10, 6; Іер. 47, 7), или — „приказывать относительно кого-л., чтобы съ нимъ случилось нѣчто“, „постановлять нѣчто противъ кого-л.“ (На. 1, 14): такъ и имя מִצְוָה можетъ значить „призывъ“, „рѣшеніе“. [4]) Приведеннымъ соображеніямъ Келера нельзя отказать въ значительной долѣ оригинальности; но въ общемъ они всетаки производятъ впечатлѣніе гиперкритики. Самымъ-же крупнымъ пробѣломъ въ нихъ является то, что Келеръ, при установкѣ значенія מצוה въ Мал. 2, 1, не обратилъ надлежащаго вниманія на параллельное настоящему мѣсто въ Мал. 2, 4, гдѣ снова встрѣчается הַמִּצְוָה הַזֹּאת, несомнѣнно, относящееся къ מצוה въ ст. 1. [5]) Контекстъ послѣдняго словоупотребленія долженъ имѣть рѣшающее значеніе при

---

[1]) *Van Til*, 125.—*Reinke*, 344.—*Kohler*, 72.—*Грецовъ*. 108.—*Keil*. 694.—*Hitzig*, Ueb. 362.—*Ewald*, 219.—*Pusey*, 604.—*Orelli*, 216.—*Wellhausen*, 52.—*Nowack*, 399.—*Bachmann*, 20.—*Smith*, 362. Еще см. у *Köhler*'а и *Reinke*, ad vers.

[2]) *Rosenmüller*, 749.

[3]) Въ комментаріи, S. 420, а въ переводѣ онъ оставляетъ „Gebot“.

[4]) *Köhler*, 73. Къ подобному толкованію примыкаютъ и нѣкоторые оставляющіе въ переводѣ „заповѣдь“,—напр. *Кейль* (S. 694). Чаще другихъ у комментаторовъ фигурируетъ ссылка на На. 1, 14 (Vgl. *Nowack*, a. a. O. u. a.).

[5]) Хотя, надо сказать, при толкованіи ст 4 онъ и заявляетъ самымъ рѣшительнымъ образомъ, что מ здѣсь должно имѣть тотъ-же смыслъ, что и въ ст. 1 (*Kohler*, 77).

выборѣ перевода и для Мал. 2, 1. А тамъ, какъ увидимъ, מצוה имѣетъ свою цѣль (или находитъ свое выраженіе, — пока для насъ это безразлично) въ *завѣтѣ* (ברית) съ колѣномъ Левія. Составляетъ-ли она сама завѣтъ, или дается для сохраненія завѣта (это—два противоположныхъ воззрѣнія комментаторовъ ст. 4-го),—она, въ томъ и другомъ случаѣ, должна содержать въ себѣ нѣкоторое *положительное изъявленіе воли Божіей*, нѣкоторое *требованіе*. Слѣдовательно, переводить ее мы имѣемъ полное право словомъ заповѣдь. Келеръ говоритъ, что далѣе слѣдуютъ не столько приказанія, сколько угрозы; но развѣ эти угрозы не пріурочены ни къ какому положительному требованію?—Напротивъ, въ ст. 2 прямо указываются условія для избѣжанія этихъ угрозъ, для отвращенія гнѣва Божія и снисканія Его благоволенія: „если вы не послушаете и не положите на сердце, *чтобы воздавать почтеніе имени Моему*, то пошлю и т. д.“ Ясно, что эта въ условной формѣ и подъ угрозой выраженная *заповѣдь* имѣетъ характеръ вполнѣ опредѣленнаго положительнаго требованія: „*воздавайте почтеніе имени Моему*“. Вотъ если-бы угрозы высказывались въ безусловной формѣ, тогда можно-бы было толковать, что никакой заповѣди не видно. Вѣрнаго въ разсужденіяхъ Келера есть только то, что дѣйствительно здѣсь пророкъ не обращается къ нравственному чувству священниковъ, а ставитъ имъ альтернативу (не справляясь съ ихъ вкусами и настроеніемъ)—или аккуратно исполнять свои, опредѣленныя въ законѣ, обязанности, или подвергнуться ниже перечисляемымъ проявленіямъ гнѣва Божія.

Что касается производства значенія מצוה отъ значенія гл. צוה, въ томъ его смыслѣ, въ какомъ онъ употребленъ въ На. 1, 14 (וצוה עליך יהוה=и опредѣлилъ о тебѣ [1]) Іегова), то слѣдуетъ помнить, что это устарѣлый методъ—опредѣлять значеніе словъ ихъ *происхожденіемъ*, а не *употребленіемъ* въ контекстѣ и разнообразныхъ сочетаніяхъ съ другими словами и понятіями. Въ особенности здѣсь—берется одинъ только примѣръ употребленія глагола (а не обычное и постоянное его значеніе), и устанавливается значеніе имени.

Въ смыслѣ „заповѣди“ толкуютъ и св. отцы. Бл. Іеронимъ: „Sed quia malo poenitentiam peccatoris, quam mortem, etiam nunc dico: si me audire nolueritis etc.“ [2]) Св. Кириллъ: „Благолюбно отпускаетъ вины за совершенныя доселѣ прегрѣшенія и даруетъ милость, возводя согрѣшившихъ какъ-бы къ первоначальной доблестности. На это, думаю, и указываетъ, говоря благостно: *и нынѣ заповѣдь сія къ вамъ, священницы*. Но потомъ угрожаетъ и т. д.“ [3]).

Словами настоящаго стиха пророкъ возвращается къ обличенію священниковъ, прерванному попутнымъ грознымъ приговоромъ противъ мірянъ, поскольку и на ихъ долю приходилась вина пренебреженія культомъ (1, 14).

---

[1]) Разумѣется Ассиріецъ

[2]) *Hieronymus*, 1553.

[3]) *Кириллъ*, 264.

Гл. 2, ст. 2.

אִם-לֹא תִשְׁמְעוּ וְאִם-לֹא תָשִׂימוּ עַל-לֵב לָתֵת כָּבוֹד לִשְׁמִי אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת וְשִׁלַּחְתִּי בָכֶם אֶת-הַמְּאֵרָה וְאֵרַרְתִּי אֶת-בִּרְכוֹתֵיכֶם וְגַם אֲרַרְתִּיהָ כִּי אֵינְכֶם שָׂמִים עַל-לֵב:

Ἐὰν μὴ ἀκούσητε, καὶ ἐὰν μὴ θῆσθε εἰς τὴν καρδίαν ὑμῶν τοῦ δοῦναι δόξαν τῷ ὀνόματί μου, λέγει Κύριος Παντοκράτωρ, καὶ ἐξαποστελῶ ἐφ' ὑμᾶς τὴν κατάραν, καὶ ἐπικαταράσομαι τὴν εὐλογίαν ὑμῶν, καὶ καταράσομαι αὐτήν· καὶ διασκεδάσω τὴν εὐλογίαν ὑμῶν, καὶ οὐκ ἔσται ἐν ὑμῖν, ὅτι ὑμεῖς οὐ τίθεσθε εἰς τὴν καρδίαν ὑμῶν.

Если вы не послушаете и если не положите на сердце — воздавать почтеніе имени Моему, говоритъ Іегова Саваоѳъ, то Я пошлю на васъ проклятіе и прокляну благословенія ваши; и уже Я проклинаю ихъ, потому что вы не полагаете на сердце.

§ 59. אִם-לֹא תִשְׁמְעוּ וְאִם-לֹא תָשִׂימוּ עַל-לֵב לָתֵת כָּבוֹד לִשְׁמִי אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת. Начинается формулировка „заповѣди“, провозглашенной въ ст. 1. Переводъ этихъ словъ не представляетъ никакихъ затрудненій. Буквально слѣдуетъ перевести: „если вы не послушаете и если не положите на сердце—воздавать почтеніе имени Моему, говоритъ Іегова Саваоѳъ“... Такъ приблизительно, съ незначительными варіаціями, и переводятъ всѣ древніе и новые переводчики.

תשמעו (отъ гл. שמע „слышать“, „слушать“—2 л. мн. ч. м. р. impf. каль) здѣсь имѣетъ такое-же значеніе, какое получаетъ שמע, напр., въ Б. 28, 7; 39, 10; Исх. 24, 7,—именно, „слушаться“, „повиноваться“. Такое значеніе ему усвояютъ и изъ переводовъ русск. син., Вѣнск., Грецова и Новака [1]). Но мы предпочитаемъ лишь отмѣтить это значеніе въ толкованіи, а въ переводѣ удержать общее и обычное, — тѣмъ болѣе, что и наше „слушать“ до извѣстной степени синонимично глаголу „слушаться“.

תשימו—2 л. м. р. мн. ч. impf. каль отъ гл. שים или שום=„ставить“, „класть“. Выраженіе שום על-לב („класть на сердце“=Гом. *ϑέσθαι ἐπὶ [ἐνὶ] φρεσί*) встрѣчается у Иса. 57, 1. 11. Вмѣсто על въ этомъ выраженіи утпотребляются иногда предл. אֶל (2 Ц. 13, 33) и בְּ (1 Ц. 21, 13). Послѣ него иногда ставится אשר (Дн. 1, 8). Иногда оно превращается שׂוֹם לֵב לְ (1 Ц. 9, 20). По-русски настоящее выраженіе въ нѣкоторыхъ случаяхъ вполнѣ удачно передается — „принимать къ сердцу“. Особенно это умѣстно въ тѣхъ случаяхъ, когда рѣчь идетъ о вниманіи къ чему либо и душевномъ участіи въ чемъ-либо (напр. у Ис. 57, 1: „праведникъ умеръ, и никто не принялъ этого къ сердцу“); но когда рѣчь идетъ о намѣреніи дѣлать что-л., то удобнѣе удержать буквальное значеніе глагола שׂים „положить“, которое и само по себѣ на русскомъ языкѣ заключаетъ въ себѣ элементъ рѣшенія на что-либо. LXX перевели *εἰς τὴν καρδίαν ὑμῶν*: трудно рѣшить, дѣйствительно-ли они читали въ еврейскомъ לְבַבְכֶם, или поставили *ὑμῶν* по смыслу; во всякомъ случаѣ, это—варіантъ не важный.

---

[1]) *Грецовъ*, 38.—*Nowack*, 399.

Выраженіе „воздавать почтеніе имени Моему“ повторяетъ требованіе 1, 6: אַיֵּה כְבוֹדִי. Направлено это требованіе, очевидно, противъ преступленій, характеризуемыхъ пророкамъ, какъ „презрѣніе имени Іеговы“, и описанныхъ въ 1, 7—8. Тамъ было простое обличеніе и усовѣщиванье, здѣсь — соединенное съ угрозой требованіе перемѣнить поведеніе, т. е. устранить всѣ тѣ аномаліи, о которыхъ говорилось въ предыдущей главѣ и которыя несовмѣстимы съ святостью и высокимъ значеніемъ культа Іеговы.

Относительно אמר יהוה צ' и שמי—см. предыдущія толкованія, §§ 8. 20. 29.

§ 60. וְשִׁלַּחְתִּי בָכֶם אֶת-הַמְּאֵרָה. Союзъ ו, какъ стоящій въ аподосисѣ условнаго предложенія, долженъ переводиться по-русски—„то“. Піель отъ שלח („посылать“, „простирать“) имѣетъ подобное-же значеніе, какъ и каль. Настоящій случай его употребленія принадлежитъ къ группѣ значеній, объединяемыхъ понятіемъ „бросать“ въ кого-л. чѣмъ-л.,—напр. стрѣлой (1 Ц. 20, 20), огнемъ (Ам. 1, 4 сл.). Въ русскомъ переводѣ, впрочемъ, удобнѣе удержать основное значеніе „посылать“. Переводить настоящее perf., понятно, слѣдуетъ будущимъ временемъ. Имя מארה „проклятіе“ (=греч. *κατάρα*) встрѣчается въ Библіи всего 5 разъ: Вт. 28, 20; Пр. 3, 33; 28, 27; Мал. 2, 2; 3, 9. Изъ этихъ немногихъ случаевъ употребленія разсматриваемаго слова выясняется, что, во-первыхъ, מ' есть противоположность בְּרָכָה—„благословеніе“ (ср. Вт. 28, 20 съ ст. 8; Пр. 3, 3 съ יברך in fine; Мал. 3, 9 съ ст. 10); во-вторыхъ, выражается מ' обыкновенно въ различныхъ неудачахъ и хозяйственныхъ бѣдствіяхъ [1]); поэтому, повидимому, бл. Іеронимъ и перевелъ его какъ въ настоящемъ случаѣ, такъ и въ 3, 9 чрезъ „egestas (бѣдность)“, хотя такой переводъ и не гармонируетъ съ словоупотребленіемъ Пр. 3, 33. [2]) Въ настоящемъ случаѣ, намъ думается, מ' имѣетъ нѣсколько иной оттѣнокъ значенія, чѣмъ въ 3, 9, хотя общій свой смыслъ выдерживаетъ и здѣсь. Здѣсь конкретныя проявленія „проклятія“, изображаемыя далѣе, въ ст. 2б и 3, показываютъ, что оно будетъ состоять не только въ матеріальномъ ущербѣ, но и въ нравственномъ,—въ нѣкоторомъ позорѣ, которому подвергнетъ Іегова своихъ нерадивыхъ служителей.

§ 61. וְאָרוֹתִי אֶת-בִּרְכוֹתֵיכֶם. Форма ארותי есть perf. 1 л. ед. ч. каль отъ гл. ארר „проклинать“ (см. въ толк. § 55, стр. 261). Переводить, конечно, слѣдуетъ будущимъ временемъ — „и прокляну“. ברכותיכם=мн. ч. отъ сущ. בְּרָכָה „благословеніе“+мѣст. суфф. 2 л. мн. ч. м. р. LXX перевели въ ед. ч.—*καὶ καταράσομαι τὴν εὐλογίαν ὑμῶν* (=слав. „и проклену благословеніе ваше“), такъ-же—и таргумъ; вульгата („et maledicam benedictionibus vestris“) и сирскій („и прокляну благословенія ваши“)—во множ., соотв. масоретскому. Но-

---

[1]) „Пошлетъ на тебя Господь проклятіе, смятеніе и скудость во всякомъ дѣлѣ рукъ твоихъ, что ты ни будешь дѣлать, пока не будешь истребленъ“ (Вт. 28, 20); „проклятіе Господне на домѣ нечестивыхъ, благословеніе же на жилищѣ благочестивыхъ“ (Пр. 3, 33), „кто даетъ бѣднымъ тотъ не обѣднѣетъ; но кто закрываетъ глаза свои, на томъ много проклятій“ (28, 27).

[2]) Подобное-же пониманіе выразилось и въ переводѣ Акилы—*σπάνιν* (по *Schleusner'y* [V, 76]=*raritas, penuria, inopia).*

вѣйшіе почти всѣ переводятъ буквально точно: „и прокляну (иные „проклинаю“) благословенія ваши“. Только Велльгаузенъ, Новакъ и Прессель переводятъ: „и превращу благословенія ваши въ проклятіе“ [1]). Но послѣдній переводъ есть уже чистый продуктъ комментарія и потому не можетъ быть принятъ.

Что надо разумѣть подъ „благословеніями“ священниковъ? Изъ высказанныхъ на этотъ счетъ древними и новыми комментаторами различныхъ взглядовъ заслуживаютъ вниманія три.

1, Подъ „благословеніями“ слѣдуетъ, по Гитцигу, разумѣть *benedictiones reales* (ср. Б. 49, 25 — 26; Ис. 65, 8) [2]),—доходы священниковъ, подарки (בְּרָכוֹת), десятины, деньги за очистительныя жертвы (4 Ц. 12, 16; Іез. 44, 29) и особые жертвенные оклады (Opferdeputate). [3]) По мнѣнію св. Кирилла „слова: *проклену благословеніе ваше и разорю е*, вѣроятно, означаютъ слѣдующее: когда Богъ даруетъ благоденствіе кому, то поля процвѣтутъ, будутъ урожаи и обиліе плодовъ, скотъ будетъ давать прибыль до огромнаго множества, и сами они будутъ внѣ порчи дѣлъ; но когда Онъ отнимаетъ благословеніе, тогда положеніе дѣлъ переходитъ къ совершенно противоположному, совсѣмъ будетъ отсутствовать благоденствіе и, напротивъ, возобладаетъ то, въ чемъ справедливо каждому пребыть“. [4]) Подобнаго мнѣнія держатся также Санкціусъ, Браунъ, Де-Дье [5]), Розенмюллеръ и др. [6]) Взглядъ этотъ имѣетъ для себя основаніе въ библейскомъ словоупотребленіи, въ которомъ глаголъ ברך и имя ברכה весьма часто ставятся въ рѣчи о земныхъ благахъ (ср. Б. 26, 12; 27, 27. 28; 49, 25; Суд. 1, 15; 1 Ц. 25, 27; 30, 26; 4 Ц. 5, 15).

2, По мнѣнію другихъ толкователей,—Эвальда, Рейнке, Келера, Кейля, Пресселя, Пьюзея и др., [7]) — подъ „благословеніями“ слѣдуетъ разумѣть молитвенныя благословенія или благожеланія, какія во имя Божіе изрекали и обязаны были изрекать народу священники (ср. Ч. 6, 23—27; Л. 9, 22—23; Вт. 10, 8). [8]) Противъ предшествующаго толкованія Рейнке указываетъ на

[1]) *Wellhausen*, 52.—*Nowack*, 399 —*Pressel*, 386. 397.

[2]) „Да благословитъ тебя (Богъ) благословеніями небесными свыше, благословеніями бездны, лежащей долу, благословеніями сосцовъ и утробы, благословеніями отца твоего, которыя превышаютъ благословенія горъ вѣчныхъ (въ масор. текстѣ הוֹרַי=„моихъ родителей“;—поправку чтенія см. *Gesenius*, Wb. u. d. WW הוֹר u. עַד № I) и пріятности холмовъ вѣчныхъ“ (Б 49, 25—26). „Когда въ виноградной кисти есть вино, тогда говорятъ: не порти ее, потому что въ ней благословеніе“ (Ис. 65, 8).

[3]) *Hitzig*, 420.

[4]) *Кириллъ*, 265.

[5]) См. ссылки у *Reinke* (349) и *Köhler*'а (74).

[6]) *Rosenmüller*, 750.

[7]) *Ewald*, 220.—*Reinke*, 374—379.—*Köhler*, 74.—*Keil*, 694 —*Pressel*, 397.—*Pusey*, 604.

[8]) „И сказалъ Господь Моисею, говоря: Скажи Аарону и сынамъ его: такъ благословляйте сыновъ Израилевыхъ; говорите имъ: Да благословитъ тебя Господь и сохранитъ тебя. Да призритъ на тебя Господь свѣтлымъ лицомъ своимъ и помилуетъ тебя. Да обратитъ Господь лицо свое на тебя и дастъ тебѣ миръ. Такъ пусть возлагаютъ имя мое на сыновъ Израилевыхъ, и Я благословлю ихъ“ (Ч. 6, 22—27). „Въ то время отдѣлилъ Господь колѣно Левіино, чтобы носить ковчегъ завѣта Господня, предстоять предъ Господомъ, служить Ему и благословлять именемъ Его,—донынѣ“ (Вт 10, 8)

то, что въ В. З. нигдѣ доходы священниковъ не называются בְּרָכָה, потеря ихъ могла-бы быть только слѣдствіемъ неурожая и, слѣдовательно, была-бы наказаніемъ для народа. Затѣмъ, слово ברכות является здѣсь противоположностью מארה,—слѣдовательно, должно указывать на словесное благословеніе, преподаваемое священникомъ [1]). Келеръ больше настаиваетъ на томъ. что разъ въ кругъ священническихъ обязанностей входило благословеніе народа, то въ обращенной къ священникамъ рѣчи и естественнѣе ртзумѣть подъ ברכות именно эти священнодѣйствія. [2]) Смыслъ всего изреченія получается тотъ, что Богъ лишитъ благословенія священническія ихъ силы привлекать благословеніе Божіе (ср. Ч. 6, 27-—„и благословлю ихъ“). Даже болѣе того, благословенія эти пріобрѣтутъ характеръ совершенно противоположный ихъ первоначальному назначенію, т. е. станутъ проклятіями для тѣхъ, кто будетъ ихъ получать.

Точки зрѣнія настоящаго толкованія и предшествующаго старается соединить бл. Іеронимъ: „et maledicam, inquit, benedictionibus vestris, hoc est his, quae nunc meis benedictionibus possidetis: sive quidquid a vobis benedicetur (по другому чтенію,—*benedicatur*) a me maledictum erit („и прокляну, говоритъ, благословенія ваши, т. е. то, чѣмъ вы теперь по Моимъ благословеніямъ владѣете, или: что̀ бы вами ни благословлялось, Мною будетъ проклято)“. [3])

3, Подъ „благословеніями“ разумѣется самое званіе священническое,—іерархическое положеніе. Такъ бл. Ѳеодоритъ толкуетъ: „Благословеніемъ называетъ самое священство, которое пріяли по Божіей благодати; его-то угрожаетъ разорить и уничтожить за допущенное въ немъ злоупотребленіе“. [4]) Ѳеодоръ Мопсуестскій: „Ту честь, которой вы теперь пользуетесь, превращу въ безчестіе и въ испытаніе посредствомъ несчастій (*πεῖραν κακῶν*), и отниму всю вашу честь священническую (*πᾶσάν τε ὑμῶν τὴν ἱερατικὴν ἀφελῶ τιμὴν*), такъ что никто изъ васъ уже не наслѣдуетъ больше этого достоинства“. [5]) Такого-же мнѣнія держатся Новакъ и Орелли. Новакъ находитъ, что толкованіе въ смыслѣ словесныхъ благословеній не можетъ быть принято потому, что ארותי не подходитъ къ значенію: „я сдѣлаю не-дѣйствительными“. Евреи, особенно священники, суть сыны (בנים) Божіи (ср. 1, 6), Іегова заключилъ съ Левіемъ особенный союзъ (2, 5). Что разумѣется подъ ואורותי, это видно изъ ст. 9. [6]) Орелли подтвержденіе того, что благословенія“ надо понимать „общѣе и идеальнѣе“, въ смыслѣ особаго избранія Левіина колѣна, находитъ въ ст. 5, гдѣ завѣтъ съ Левіемъ по своему содер-

---

[1]) *Reinke*, 349 Послѣдній аргументъ не особенно убѣдителенъ, потому что само מארה можетъ имѣтъ значеніе *maledictio realis*.

[2]) *Köhler*, 74

[3]) *Hieronymus*, 1553

[4]) *Ѳеодоритъ*, 160—161

[5]) *Theodorus*, 608.

[6]) *Nowack*, 399.

жанію названъ жизнью и миромъ, и въ ст. 3, гдѣ рѣчь идетъ о потомствѣ (?) священниковъ. [1])

Кромѣ этихъ трехъ взглядовъ не мѣшаетъ назвать еще два, не заслуживающихъ, впрочемъ, серьезной оцѣнки.

4, По мнѣнію Шегга, подъ „бл.“ разумѣются благодарности Іеговѣ со стороны священниковъ за получаемые ими доходы. [2])

5, Грецовъ объясняетъ благословенія въ смыслѣ жертвъ, приносимыхъ священниками. [3])

Оба толкованія черезчуръ искусственны.

Прежде чѣмъ войти въ обсужденіе приведенныхъ толкованій, мы должны обратить вниманіе на тѣ значенія, въ какихъ употребляется въ Библіи слово ברכה. Значенія эти могутъ быть сведены къ двумъ типамъ: а) *benedictio verbalis*,—благословеніе, какъ *изреченіе* (Б. 27, 12), въ противоположность проклятію (קְלָלָה—ibid., ср. Вт. 11, 26); сюда принадлежитъ благословеніе въ смыслѣ спеціальнаго *благожеланія* и предсказанія кому-л. (Б. 49, 28) или обѣтованія (Вт. 28, 2), бл. въ смыслѣ *благодарнаго благожеланія* (Іов. 29, 13; Пр. 28, 20); сюда-же принадлежитъ значеніе благословенія въ смыслѣ *хвалы* (Неем. 9, 5); дальнѣйшимъ примыкающимъ сюда значеніемъ является *мирный договоръ* (4 Ц. 18, 31; Ис. 36, 16);—б) *benedictio realis*, имѣющее нѣсколько различныхъ оттѣнковъ значенія: благословеніе въ смыслѣ *полноты благъ* (=благословеніе Божіе, покоющееся на чемъ-либо,—Б. 39, 5; ψ. 3, 9; Б. 28, 4; ψ. 20, 4; Пр. 10, 6; Ис. 65, 8); *подарокъ*, сопровождающій благопожеланіе, знакъ расположенія (Суд. 1, 15; 1 Ц. 30, 26; 25, 27; Б. 33, 11; 4 Ц. 5, 15),—особенно даръ благодати Божіей въ видѣ, напр., жатвы (Іоиль 2, 14; Л. 25, 21; Мал. 3, 10);—сюда-же, повидимому, относится и метонимическое обозначеніе чрезъ בַּ *носителя благословенія* (Ис. 19, 24—25; Б. 12, 2; Іез. 34, 26; Зах. 8, 13).

Изъ этой справки мы видимъ, что толкованіе бл. Ѳеодорита, Ѳеодора М., Новака и Орелли (№ 3) едва-ли можетъ быть принято. Іерархическое положеніе — слишкомъ общее и отвлеченное понятіе, чтобы его можно было, безъ всякихъ поясненій, называть בַּ. Представители этого толкованія разсуждаютъ черезчуръ формально: сказано, что на священниковъ посылается проклятіе; сказано затѣмъ, что объектомъ этого проклятія являются ברכות священниковъ;—слѣдовательно, послѣднія суть священническое состояніе. Значеніе комментируемаго текста должно вѣдь опредѣляться не исключительно контекстомъ, а въ гораздо болѣе значительной степени вообще значеніемъ словъ, входящихъ въ его составъ. Ссылки Орелли на Мал. 2, 3. 5 неубѣдительны, потому что „завѣтъ съ Левіемъ“ находитъ свое объясненіе и помимо такого толкованія „благословеній“; а чтобы въ ст. 3 говорилось о „потомствѣ“ священниковъ, это болѣе чѣмъ сомнительно. Ссылка-же Новака на ст. 9, гдѣ выясняется, въ

---

[1]) *Orelli*, 216.

[2]) *Reinke*, 350.

[3]) *Грецовъ*, 109—110

чемъ состоитъ проклятіе, тоже ничего не доказываетъ, такъ какъ подробности этого послѣдняго стиха подойдутъ къ любому толкованію ברכות; а затѣмъ, полагать, что מארה вполнѣ покрывается понятіемъ, выраженнымъ чрезъ ארותי ברכותיכם,—незаконно, такъ какъ въ ст. 3 содержатся и другія черты „проклятія".

Что касается толкованія въ смыслѣ „benedictiones reales", то, вообще говоря, оно правдоподобнѣе сейчасъ разсмотрѣннаго. Но уже то обстоятельство, что ב въ этомъ смыслѣ употребляется въ Библіи рѣдко,—значительно рѣже, чѣмъ въ смыслѣ произносимаго благословенія,—дѣлаетъ болѣе вѣроятнымъ толкованіе именно въ послѣднемъ смыслѣ. Затѣмъ и за возраженіями противъ него Рейнке и Кёлера надо признать значительную силу.

Такимъ образомъ, намъ кажется болѣе правдоподобнымъ второе изъ указанныхъ выше толкованій (Эвальда, Рейнке, Кёлера, Кейля, Пресселя, Пьюзея и др.). Проклиная благословенія іудейскихъ священниковъ, Іегова лишаетъ эти благословенія ихъ силы и, можетъ быть, даже превращаетъ въ проклятія. Понятно, что священникъ, благословенія котораго будутъ обладать такимъ свойствомъ, станетъ предметомъ презрѣнія для народа, какъ сказано пророкомъ ниже, въ ст. 9.

§ 62. וְגַם אָרוּתִיהָ כִּי אֵינְכֶם שָׂמִים עַל-לֵב. Въ словахъ וגם ארותיה [1]) одни переводчики и комментаторы видятъ простое усиленіе предыдущаго предложенія и переводятъ: „да, я прокляну" (или „проклинаю", смотря по тому, какъ раньше было переведено ארותי). Другіе-же видятъ здѣсь нѣкоторую новую мысль,—переходъ отъ угрозы къ факту: передъ тѣмъ говорилось, что Іегова „проклянетъ благословенія священниковъ," а теперь, вслѣдъ за тѣмъ, Онъ, въ негодованіи, прибавляетъ: „и уже я проклялъ (или „проклинаю") ихъ". Перваго воззрѣнія держатся LXX, тарг., вульгата, Рейнке, Гитцигъ, Бахманъ, Грецовъ, Новакъ [2]), Лютеръ и др., а второго—Кёлеръ, Эвальдъ, Кейль, Орелли, Пьюзей, Смитъ, русская Библія и др. [3]). Что касается גם, то оно одинаково допускаетъ оба толкованія, т. е. можетъ являться и усилительной частицей, и соединительнымъ союзомъ (болѣе энергичнымъ, чѣмъ ו) съ довольно разнообразными значеніями [4]). Но для даннаго случая, по нашему мнѣнію второе толкованіе вѣрнѣе. Въ пользу его говорятъ дальнѣйшія слова כי אינכם וגו׳: сравнивая ихъ съ אם לא תשימו въ началѣ стиха, мы видимъ, что тамъ требованіе предъявляется къ *будущему* поведенію священниковъ, и неисполненіе этого требованія обставлено угрозой проклятія (въ буд. врем.); здѣсь-же констатируется *фактъ* неисполненія и этотъ фактъ выставляется причиною проклятія,—очевидно, тоже фактическаго (начавшагося или уже вполнѣ состоявшагося). Кромѣ того, какъ вѣрно указалъ Кёлеръ, если-бы וגם ארותי было простымъ усиленіемъ предыдущаго, оно, подобно послѣднему, являлось-бы

---

[1]) Велльгаузенъ (198) предполагаетъ, что, можетъ быть, первоначально читалось גם ארור (inf abs); но это предположеніе трудно оправдать.

[2]) *Reinke*, 345. 350.—*Hitzig*, Ueb. 362. Kom. 420.—*Bachmann*, 20.—*Грецовъ*, 38. 114.—*Nowack*, 399.—Еще см. у Кёлера S. 74

[3]) *Köhler*, 73—74.—*Ewald*, 219.—*Keil*, 694.—*Orelli*, 216.—*Pusey*, 604.—*Smith*, 362.

[4]) *Ges.*, Wb. 13 Aufl., S. 156.—*St.* Wb. 125.

аподосисомъ (обусловленнымъ) къ первому אם לא תשימו (при чемъ настоящее כי אינכם שמים являлось-бы уже излишнимъ), а между тѣмъ оно обусловлено въ текстѣ не предыдущимъ, а послѣдующимъ [1]). Но, съ другой стороны, и считать здѣсь גם просто соединительнымъ союзомъ, безъ всякаго усилительнаго оттѣнка въ его значеніи, тоже нельзя, потому что, во 1-хъ, содержаніе предложенія однородно съ предыдущимъ, но по существу высказывается въ болѣе сильной формѣ (вмѣсто угрозы въ будущемъ уже называется состоявшееся наказаніе) и, во 2-хъ, при גם стоитъ союзъ ו, который въ значительной мѣрѣ беретъ на себя его соединительную функцію;—случаи соединительнаго значенія וגם всегда заключаютъ *вмѣстѣ и усиленіе* предыдущей мысли (ср. Нав. 7, 11). Мы, такимъ образомъ, переводимъ: „и уже проклинаю ихъ“.

ארותיה (1 л. ед. ч. perf. каль отъ гл. ארר+суф. 3 л. ж. ед. ч.) нѣтъ надобности переводить прошедшимъ, какъ дѣлаютъ нѣкоторые комментаторы, а лучше перевести настоящимъ. Если-бы проклятіе уже состоялось, то какой-же смыслъ имѣла-бы раннѣйшая угроза имъ въ формѣ будущаго времени? Теперь-же мы лишь имѣемъ случай немедленнаго перехода отъ угрозы къ дѣлу. Правда, и здѣсь остается неяснымъ, когда-же угрожаемые успѣютъ исполнить требованіе Божіе, если наказаніе постигаетъ ихъ немедленно за угрозой, не оставляя времени для исправленія; но, повидимому, самое выставленіе требованія, при начавшемся уже наказаніи за его неисполненіе, показываетъ, что наказаніе—не безусловно и не безповоротно;—въ случаѣ раскаянія, оно можетъ быть отмѣнено.

Странно нѣсколько употребленіе суф. ָה въ ед. ч., когда имя, на которое онъ указываетъ (ברכות) раньше употреблено въ множ. числѣ. Но на этотъ счетъ въ Библіи не безъ примѣровъ. Еврейскій синтаксисъ допускаетъ, чтобы множественное число именъ, обозначающихъ вещи (4 Ц. 3, 3; Іер. 36, 23: Іов. 6, 20; 39, 15, хотя раньше—תַּחְמַס), или именъ животныхъ (Ис. 35, 7) указывалось потомъ посредствомъ суфф 3 л. ед. ч. женскаго рода [2]) (ср. еще ψ. 118, 98; 4 Ц. 10, 36; 17, 22). Комментаторы Малахіи обыкновенно объясняютъ этотъ случай тѣмъ, что суф. ה при ארותי имѣетъ дистрибутивное значеніе, т. е. показываетъ, что Богъ проклинаетъ каждое въ отдѣльности благословеніе священниковъ [3]), или, какъ выражается Рейнке, опираясь на грамматику Эвальда, „das Femininum des Singulars zusammenfasst die Einzelheiten des Plurals in ein Abstractum“. Такое объясненіе, пожалуй, ужъ черезчуръ утонченно и философично и не подходитъ къ другимъ (выше приведеннымъ) примѣрамъ. Проще и вѣрнѣе ограничиться ссылкой на аналогичные примѣры въ другихъ книгахъ В. З., не пытаясь проникнуть въ мало понятную намъ теперь психологію евр. языка.

LXX между „*καταράσομαι αὐτήν*“ (=ארותיה) и „*ὅτι ὑμεῖς οὐ τίθεσθε κτλ*“ (=כי אינכם וגו׳) вставили цѣлое предложеніе, которому нѣтъ соотвѣтствующаго въ масоретскомъ текстѣ: „*καὶ διασκεδάσω τὴν εὐλογίαν ὑμῶν, καὶ*

[1]) *Kohler*, a. a. O.

[2]) *Ges. K.*, § 135, 5, Anm. 2, S. 426. (26 Aufl. 435)

[3]) *Keil*, 694—695 —*Kohler*, 75.—*Reinke*, 351. Послѣдній ссылается на примѣръ арабскаго языка, гдѣ обычна такая конструкція.

οὐκ ἔσται ἐν ὑμῖν (=и Я уничтожу [1]) благословеніе ваше, и не будетъ его въ васъ)". [2]). Относительно этой вставки бл. Іеронимъ замѣчаетъ: „Hoc quod scriptum est, *et dissipabo benedictionem vestram*, a LXX additum est, et in Hebraico non habetur" [3]). Нѣтъ никакихъ поводовъ предполагать, чтобы въ этомъ чтеніи LXX мы имѣли свидѣтельство о первоначальномъ еврейскомъ текстѣ;— вѣрнѣе всего, что мы здѣсь имѣемъ дѣло или просто съ истолковательнымъ и распространеннымъ перифразомъ, или-же съ соединеніемъ двухъ различныхъ переводовъ,—одного первоначальнаго, а другого на основаніи провѣрки по еврейскому тексту. Въ виду параллельности по смыслу выраженій *καὶ διασκεδάσω... ὑμῖν* и *καὶ ἐπικαταράσομαι... αὐτήν*, предположеніе о сводномъ текстѣ казалось-бы правдоподобнѣе. Въ такомъ случаѣ, возникаетъ вопросъ, какое чтеніе считать первоначальнымъ. Бл. Іеронимъ разрѣшилъ этотъ вопросъ очень просто,—въ пользу чтенія, болѣе близкаго къ еврейскому; но слѣдуетъ помнить, что эта близость можетъ указывать и на позднѣйшую корректуру. Судя по сирогекзапларному переводу, все мѣсто, начиная послѣ *κατάραν*, читалось: *καὶ δ. τὴν εὐλ. ὑμῶν, καὶ οὐκ ἔσται ἐν ὑμῖν, καὶ καταράσομαι αὐτήν*, при чемъ слова *καὶ οὐκ ἔσται ἐν ὑμῖν* отмѣчены обелами. [4]) Отсутствіе *ἐπικαταράσομαι* и замѣна его словомъ *διασκεδάσω* наводитъ на мысль о первоначальности послѣдняго и о корректурномъ происхожденіи перваго. Съ этой точки зрѣнія мы, пожалуй, можемъ согласиться съ Фоллерсомъ, что LXX читали не אֲרוֹתִי, а וְזֵרִיתִי (=*διασκεδάσω*). [5]) Но должны-ли мы въ дальнѣйшемъ предпочесть указываемое бл. Іеронимомъ и сирогекзапл. пер-омъ, въ качествѣ подлиннаго, болѣе близкое къ масоретскому чтеніе *καὶ καταράσομαι αὐτήν*, или лучше и ему усвоить характеръ позднѣйшей корректуры, а за подлинное считать перифрастическое *καὶ οὐκ ἔσται ὑμῖν*?—Этотъ вопросъ едва-ли можетъ быть рѣшенъ сколько-нибудь удовлетворительно; [6]) да рѣшеніе его, въ сущности, и не важно, такъ какъ все равно ничего не дастъ для критики еврейскаго текста.

Заключительныя слова стиха указываютъ причину, по которой Іегова немедленно уже и осуществляетъ свою угрозу: послѣдняя должна осуществиться, если священники „не положатъ себѣ на сердце воздавать почтеніе имени Іеговы"; а они и дѣйствительно „не полагаютъ (этого) на сердце". Выраженіе אינכם שמים буквально значитъ „нѣтъ васъ полагающихъ" [7]) =„вы не полагаете". LXX и здѣсь перевели *καρδίαν ὑμῖν*,—вѣроятно, для ясности.

---

[1]) *Διασκεδάννυμι* значитъ „разсѣевать, разсыпать, разбрасывать, *отс στρατόν* силою разгонять войско, распускать, *νῆα* разбивать. *Перен.* прогонять, разрушать, уничтожать, *νόμους Лат.* Dissipo, dirimo" (*Бензелеръ*, 174).

[2]) Слав. „и разорю благословеніе ваше и не будетъ въ васъ".

[3]) *Hieronymus*, 1552.

[4]) *Field*, 1032, an. 3 ad car. II.

[5]) *Vollers*, 74.

[6]) Ср. мнѣніе проф. *Муретова*, стр. 264, пр. 5.

[7]) שמים—прич. дѣйств каль отъ гл. שום, мн. ч

Гл. 2, ст. 3.

הִנְנִי גֹעֵר [1] לָכֶם אֶת-הַזֶּרַע [2] וְזֵרִיתִי פֶרֶשׁ עַל-פְּנֵיכֶם פֶּרֶשׁ חַגֵּיכֶם (וְנָשָׂא אֶתְכֶם אֵלָיו): [3]

Ἰδοὺ ἐγὼ ἀφορίζω ὑμῖν τὸν ὦμον, καὶ σκορπιῶ ἔνυστρον ἐπὶ τὰ πρόσωπα ὑμῶν, ἔνυστρον ἑορτῶν, καὶ λήμψομαι ὑμᾶς εἰς τὸ αὐτό.

Вотъ Я подсѣку вамъ мышцу [4] *и разбросаю пометъ на лица ваши, — пометъ праздничныхъ жертвъ вашихъ, (и выбросятъ васъ вмѣстѣ съ нимъ).* [5]

§ 63. הִנְנִי גֹעֵר לָכֶם אֶת-הַזֶּרַע. Въ этомъ предложеніи представляютъ трудности для перевода и истолкованія גער [6]) и זרע. Буквально съ еврейскаго, при его теперешней вокализаціи, настоящее предложеніе слѣдуетъ перевести: „вотъ Я бранящій вамъ (или „у васъ“) сѣмя“=„вотъ Я буду бранить (или „забраню“) вамъ (или „у васъ“) сѣмя“. Вѣрнѣе, впрочемъ, усвоятъ здѣсь גער значеніе „запрещать“ и перевести: „вотъ Я запрещу вамъ сѣмя“. Уже древніе переводчики не только переводили несогласно съ буквою теперешняго масоретскаго текста, но, повидимому, и самый текстъ еврейскій читали иначе. *Ἀφορίζω* „отдѣляю“, „отнимаю“ у LXX только однажды и именно въ настоящемъ мѣстѣ употреблено для передачи גער, и это, конечно, заставляетъ предполагать, что они читали вмѣсто גער какое-либо другое слово. [7]) Затѣмъ, у

---

[1]) Лучше читать גֹּרַע.

[2]) Лучше—אֶת-הַזֶּרַע.

[3]) Текстъ послѣдняго предложенія, заключеннаго въ скобки, мы считаемъ непоправимо испорченнымъ.

[4]) По масоретскому чтенію: „вотъ я забраню (или *запрещу*) вамъ (=у васъ) сѣмя“.

[5]) Заключенная въ скобки фраза взята изъ русской Библіи, какъ наиболѣе подходящая къ смыслу мѣста, хотя и не вѣрно въ грамматическомъ отношеніи передающая темный еврейскій текстъ.

[6]) Глаголъ גָּעַר значитъ „кричать“, „бранить“, употребляется съ вин. п. и съ предл. ב (Б 37, 10); затѣмъ, онъ получаетъ значеніе „запрещать“ (Руѳ. 2, 16; Іер 29, 27); употребляется о Богѣ, грозно обращающемся къ кому-либо съ цѣлію отвратить его отъ чего-либо (Ис. 17, 13; 54, 9; Зах. 3, 2: וְיִגְעַר יְהוָה בְּךָ הַשָּׂטָן — „Іегова да забранитъ тебя, сатана“=„поди прочь, сатана“). Въ значеніи „запретить“, „остановить“ этотъ гл. еще встрѣтится намъ въ Мал. 3, 11.

[7]) Глаголомъ *ἀφορίζω* LXX передаютъ многія еврейскія слова חרם, מגרש, מקדש, מקלט, נוף, סגר, עבר, פדה, פרר, רום, ברל, ברר, גבל, חקק, (*Hatch a. Redpath*, A concordance, p. 185). Трудно однако сдѣлать изъ нихъ выборъ, чтобы объяснить чтеніе LXX. Проф. Муретовъ и Фоллерсъ предполагаютъ что они читали גרע (*Муретовъ*, 266, 1, ср. 312, 6.—*Vollers*, 75),—„стричь“, „отрѣзывать“. Другіе предполагаютъ чтеніе נוער или נער (*Schleusner*, I, 522)—отъ гл. נער „трясти“. Шлейснеръ охотнѣе допускаетъ смѣшеніе съ гл. גרר (ibid.)—„тянуть“, „оттягивать“. По нашему мнѣнію, удобнѣе принять, что LXX читали גֹּרַע,—отъ гл. גרע, „отрубить“, „отрѣзать“,—тѣмъ болѣе, что גָּרַע אֶת-זֶרַע встрѣчается въ 1 Ц. 2, 31. Но повторяемъ, что съ увѣренностью сказать что-л. въ данномъ вопросѣ нельзя

нихъ-же זרע передано ὦμον „плечо“; [1] — повидимому, они читали זרֹע (=זרוֹע=„рука“, *brachium*) [2]. Такъ-же (זרע) читалъ и Акила *(ἰδοὺ ἐγὼ ἐπιτιμῶ ὑμῖν σὺν τῷ βραχίονι*=„вотъ Я запрещаю вамъ съ рукою)“. [3] Вульгата тоже גער передаетъ „projiciam“ (=„брошу“);—очевидно, бл. Іеронимъ вмѣсто этого читалъ какое-либо другое слово, потому что въ Библіи ג' такого значенія нигдѣ не имѣетъ, да и самъ бл. Іеронимъ въ другихъ мѣстахъ, напр. въ Мал. 3, 11 и Зах. 3, 2 передаетъ его глаголомъ „increpare“. Слово-же זרע онъ несомнѣнно читалъ זרוֹע=*brachium*. Таргумъ и сирскій переводъ эти спорныя слова, несомнѣнно, читали такъ-же, какъ масореты. Но они, видимо, плохо понимали буквальный смыслъ текста и прибѣгали къ пояснительнымъ словамъ: „вотъ я браню васъ за *плодъ*, рожденный изъ сѣмени“ (targ.); „вотъ я буду бранить сѣмя земли“ (сир.).

Новѣйшіе комментаторы нѣкоторые предпочитаютъ масоретское чтеніе, нѣкоторые чтеніе LXX и бл. Іеронима, нѣкоторые стараются примирить эти два чтенія и, наконецъ, иные предлагаютъ новыя поправки въ масоретскомъ, либо считаютъ его безнадежно испорченнымъ. Такъ—

1, *Масоретскаго чтенія* держатся, — хотя въ комментаріяхъ и расходятся,—ванъ Тиль, Грецовъ, Орелли, Бахманъ, Пьюзей, [4] Лютеръ и др. Ванъ Тиль и Пьюзей толкуютъ въ смыслѣ запрета посѣва, т. е. въ смыслѣ угрозы неурожаемъ. Такой взглядъ принятъ и въ русскомъ Вѣнскомъ переводѣ: „вотъ Я положу запретъ на сѣмена у васъ“. Изъ старыхъ толкователей его держатся Розенмюллеръ [5]), Санкціусъ и др. [6]) Абарбанель подъ сѣменемъ понимаетъ מנחה (хлѣбную жертву)—въ соотвѣтствіе дальнѣйшему упоминанію о внутренностяхъ жертвъ, указывающему на жертвы кровавыя. [7]) Подобнымъ образомъ и Грецовъ подъ сѣменами разумѣетъ приносимыя священниками жертвы. Орелли „сѣмя“ считаетъ синонимомъ „потомства“ и толкуетъ въ томъ смыслѣ, что Іегова угрожаетъ лишить священниковъ потомства, которое, какъ благословеніе Божіе, было особенно обѣщано колѣну Левіину за его служеніе (ср. ст. 5 החיים и Іер. 33, 18. 22). [8])

2, Слово זרע читаютъ, какъ LXX и вульг., а слово גער *по-масоретски*—

---

[1]) Такъ-же Оригенъ, но есть разночтеніе *σπόρον*—„посѣвъ“ (*Field*, II, 1032).

[2]) Надо, впрочемъ, замѣтить, что чрезъ ὦμος LXX нигдѣ не передаютъ זרוֹע, а переводятъ такъ בֶּחֹף, צַד и שְׁכֶם; זרֹע-же они обыкновенно переводятъ чрезъ *βραχίων*. Бл Іеронимъ объясняетъ ὦμον LXX-ти, какъ „*humerum*, id est, *armum* animalis *dextrum*“ (*Hieronymus*, 1554. C.).

[3]) *Field*, II, 1032 Ср. *Θεοδορητα*, стр. 161 (по-греч. col. 1969 B). Предлогомъ *σὺν* Ак. обыкновенно переводитъ знакъ вин. пад. אֵת.

[4]) *v. Tıl*, 131—132.—*Грецовъ*, 38. 114—115.—*Orelli*, 216.—*Bachmann*, 20.—*Pusey*, 604 О другихъ толкователяхъ см. *Köhler*, 75. и *Reinke*, 351. ff.

[5]) *Rosenmüller*, 750.

[6]) Vgl. *Reinke*, 351—352.

[7]) ibid.

[8]) Такого-же мнѣнія держится Остервальдъ, переводящій זרע—„posterité“ (см. у *Pressel'я*, S. 397).

Келеръ, Рейнке, Эвальдъ, Прессель и Кейль. [1]) Первые четверо подъ זרע разумѣютъ благословляющую руку священниковъ и толкуютъ въ томъ смыслѣ, что впредь эта рука не будетъ въ состояніи протягиваться для благословенія. Кейль-же,—на томъ основаніи, что благословляющая рука есть יָד (Л. 9, 22; Лук. 24, 50), а не זְרוֹעַ, (послѣднее обозначаетъ собственно верхнюю часть руки—*brachium, armus*),—толкуетъ въ томъ смыслѣ, что Іегова лишаетъ силы рýки, которыми священники выполняли различныя дѣйствія и работы, связанныя съ ихъ призваніемъ, другими словами, рѣчь идетъ о томъ, что Іегова лишитъ силы богослужебныя дѣйствія священниковъ при жертвенникѣ и святилищѣ.

3, Совпадаютъ съ LXX или близко стоятъ къ нимъ переводы—славянскій, русскій синодскій („отниму у васъ плечо"), Велльгаузена и Новака. Первые два прямо слѣдуютъ LXX, и неизвѣстно, какое чтеніе они предполагаютъ въ еврейскомъ. Велльгаузенъ и Новакъ предлагаютъ читать какъ LXX—zerôa, а вмѣсто גער—גרע (отъ гл. גרע „отрубать", „отрѣзать");—получается переводъ близкій къ LXX: „вотъ Я отрублю вамъ руку" (Велльг. „Siehe, ich haue euch den Arm ab") или „Я отшибу (schlage ab) вамъ руку" (Нов.). [2]) Положительнымъ основаніемъ для нихъ служитъ догадка, что угроза Малахіи цитируетъ или просто ненамѣренно повторяетъ, какъ памятное и сильное изреченіе, угрозу 1 Ц. 2, 31: „вотъ наступаютъ дни, въ которые Я подсѣку мышцу твою и мышцу дома отца твоего (וְגָדַעְתִּי אֶת-זְרֹעֲךָ וְאֶת-זרע בֵּית אָבִיךָ), такъ что не будетъ старца въ домѣ твоемъ". Отрицательные-же доводы черпаются въ трудности осмыслить настоящій текстъ. „Стихъ 3, говоритъ Нов., при теперешнемъ текстѣ, непонятенъ. Къ чему הַזֹּרֵעַ, когда священники совсѣмъ не занимаются земледѣліемъ? Уже LXX, Акила и вульг. вокализировали הַזּוֹרֵעַ; но къ чему при этомъ גער—я браню руку?... Очевидно, слѣдуетъ вмѣстѣ съ Велльг. читать גֹּרֵעַ вм. גער; — ошибка въ текстѣ произошла отъ смѣшенія ד и ר: Іегова отшибетъ имъ руку и этимъ отниметъ у нихъ возможность продолжать свою преступную дѣятельность". [3])

4, Своеобразную поправку предлагаетъ Гитцигъ. Онъ читаетъ הַזֹּרֵעַ—„сѣятеля". По его мнѣнію, мѣсто Мал. 3, 11 относится къ 2, 3 такъ, что „пожиратель" противопоставляется „кормильцу" (ср. Ис. 55, 10). Вы сами ни сѣете ни жнете, хочетъ сказать Іегова священникамъ (Мат. 6, 26), а зависите отъ *σπείρων* (сѣющаго); но Я прогоню послѣдняго изъ страны вашей,—можетъ быть, посредствомъ войны (ср. Іер. 50, 16; 40, 12; 41, 8),—тогда какъ вы должны будете остаться на мѣстѣ, ибо служба при храмѣ не допускаетъ перерыва; тогда, разумѣется, вы и насидитесь голодными. Основаніями для Гитцига служатъ недостатки чтенія זרע и זרוע: въ первомъ случаѣ угроза мало попадала-бы въ цѣль, потому что священники сами не сѣяли; во

---

[1]) *Köhler*, 75—76.—*Reinke*, 352 ff.—*Ewald*, 222.—*Keil*, 695.—*Pressel*, 397.

[2]) *Wellhausen*, 52. 198.—*Nowack*, 399.

[3]) a. a. O.

второмъ случаѣ,—если-бы разумѣлась рука священниковъ,—слѣдовало-бы сказать גער את זרעכם (ср. 1 Ц. 2, 31). [1])

5, Наконецъ, Смитъ совсѣмъ отказывается передать эту „темную фразу הנני גער לכם את-הזרע" и даетъ такой переводъ: „Behold, I.... you.... and I will scatter etc". Въ примѣчаніи онъ лишь перечисляетъ различныя мнѣнія по этому вопросу. [2]).

Намъ кажется, что масоретское чтеніе не даетъ удовлетворительнаго смысла. Разумѣть подъ זרע сѣмена или посѣвъ—трудно, потому что наказаніе тогда постигало-бы ближайшимъ образомъ не священниковъ, къ которымъ обращена угроза, а народъ. Странно было-бы, затѣмъ, если-бы пророкъ словомъ „сѣмя" обозначалъ приносимыя священниками жертвы. Для такого образа въ Библіи нѣтъ аналогій. Наконецъ, и толкованіе Орелли,—хотя оно лучше другихъ изъ держащихся масоретскаго чтенія,—тоже не подкупаетъ своей естественностью. Съ какой стати было-бы пророку заговорить о потомствѣ? Правда, эта угроза находила-бы себѣ основаніе въ цитируемыхъ словахъ пророка Іереміи (33, 18. 22); но въ рамкахъ собственно настоящей обличительной рѣчи Малахіи она является довольно неожиданной и,—въ виду ея важности,—брошенной черезчуръ уже мимоходомъ; если-бы пророкъ дѣйствительно имѣлъ въ виду лишеніе потомства, онъ не оставилъ-бы זרע безъ дальнѣйшихъ поясненій; да и съ дальнѣйшимъ изложеніемъ такое пониманіе не особенно гармонируетъ;—дальнѣйшія угрозы настоящаго стиха пріуročиваются къ сферѣ ритуальной дѣятельности священниковъ; кромѣ того, и ст. 9, явно возвращающійся къ темѣ ст. 3-го,—послѣ отступленія о завѣтѣ съ древнимъ Левіемъ (ст. 5—7),—нисколько не даетъ видѣть, будто раньше была высказана угроза лишить обличаемыхъ потомства; напротивъ, судя по ст. 9, мы должны въ ст. 3 видѣть угрозу священникамъ какимъ-л. позоромъ, что̀ и дѣйствительно есть въ словахъ וזריתי וגו׳;—соотвѣтственно этому, то-же мы должны видѣть и въ словахъ הנני גער וגו׳. Поэтому чтеніе LXX, вульгаты и Акилы זרַע надо предпочесть чтенію זרַע.

Точно также и чтеніе גַּעַר, въ какомъ-бы изъ свойственныхъ этому глаголу значеній мы его ни брали, не даетъ вполнѣ удовлетворительнаго смысла: „забраню руку", „запрещу руку", „положу запретъ на руку", „запрещу плечо"—все это довольно темные и неопредѣленные образы. Правда, по необходимости можно довольствоваться и этимъ глаголомъ,—если-бы первоначальность чтенія גַּעַר не подлежала никакому сомнѣнію;—возможность гармонирующаго съ контекстомъ толкованія онъ не исключаетъ; [3]) но, въ виду того, что такіе авторитетные свидѣтели, какъ LXX и бл. Іеронимъ, этого чтенія не знаютъ, мы и не видимъ особенной надобности держаться за него.

Мы принимаемъ поправку Велльгаузена (вмѣсто גער читать גרע) и находимъ, что параллельнымъ мѣстомъ 1 Ц. 2, 31 она въ достаточной мѣрѣ

[1]) *Hitzig*, 420—421.

[2]) *Smith*, 362, ann. 2.

[3]) Если-бы было нужно принять чтеніе גַּעַר, то толкованіе мы предпочли-бы Кейлево.

оправдывается. [1]) Переводимъ: „вотъ я подсѣку вамъ мышцу“. [2]) Переводить „отрублю“ или „отшибу“ мы находимъ неудобнымъ вслѣдствіе грубой рѣзкости этихъ выраженій и получаемой отсюда неточности образа: какъ въ отношеніи къ Илію, такъ и въ отношеніи къ священникамъ Малахіина времени рѣчь, конечно, шла не о лишеніи ихъ рукъ, а объ ослабленіи ихъ силы, а для этого смысла образъ „подсѣку мышцу“ будетъ самымъ точнымъ. Что זרע нѣтъ надобности переводить непремѣнно словомъ „рука“ или „плечо“, а можно переводить именно „мышца“ (образъ силы, заключающейся въ рукѣ), это съ несомнѣнностью открывается изъ זְרוֹעֵי יָדָיו „мышцы рукъ его“ въ Б. 49, 24 („твердъ остался лукъ его, и крѣпки мышцы рукъ его, отъ рукъ Мощнаго *Бога* Іаковлева;—оттуда Пастырь и твердыня Израилева). זרוע и вообще часто употребляется, какъ синонимъ силы (ז׳ אִישׁ Іов. 22, 8, ср. 35, 9; ז׳ בָּשָׂר 2 II. 32, 8; ז׳ יְהוָה Ис. 53, 1);—выраженіе „сокрушить мышцу (ז׳)“ чью-либо= сокрушить его силу (*ψ.* 9. 26; 36, 17; даже—Дан. 11, 12 זְרֹעוֹת הַשִּׁטֵּף, букв. „мышцы потопа“=русск. библ. „всепотопляющія полчища“). [3]) Подобный смыслъ въ святоотеческомъ толкованіи усвояется, въ переносномъ значеніи, и „плечу“: „плечо-же, говоритъ св. Кириллъ, можно понимать, какъ символъ крѣпости“. [4])

---

[1]) О томъ, что и LXX, можетъ быть, читали גֶּרַע, см. выше, — пр. 1, стр. 277. Здѣсь, кстати, не лишнимъ будетъ оговориться, что въ этомъ столь важномъ для насъ параллельномъ мѣстѣ (1 Ц. 2, 31) LXX однако вмѣсто זְרֹעַ читали זֶרַע *(ἐξολεθρεύσω τὸ σπέρμα σου καὶ τὸ σπέρμα οἴκου πατρός σου).*

[2]) Какъ 1 Ц 2, 31 по русск. син. переводу.

[3]) Vgl. *Stade*, Wb., 179.

[4]) *Кириллъ*, 267. Св. отцы, толковавшіе по греч. переводу, подъ „плечомъ“ въ прямомъ смыслѣ обыкновенно разумѣли изв. части жертвъ. „Установлено было, толкуетъ тотъ-же св. Кириллъ, отъ всякой жертвы отдѣлять Богу плечо (лопатку), грудину, препону (сальникъ) печени, двѣ почки и желудокъ, т. е чрево, чѣмъ буква закона прикровенно указываетъ на то, что всѣ внутренности у насъ, посвящающихъ себя въ воню благоуханія Богу, должны быть святыми и освященными, ибо они приносили внутренности, освобожденныя отъ присущей имъ нечистоты... Они же (священники іудейскіе) пренебрегали обязанностью разсмотрѣнія пороковъ и не исполняли заповѣди о такъ называемыхъ отдѣленіяхъ, совершая пріятное уже не Богу, но своимъ пожеланіямъ, всѣми силами стараясь собирать себѣ такія мяса жертвъ, кои казались для нихъ болѣе полезными. Это и приводитъ къ обличенію и говоритъ: *се азъ отлучаю вамъ рамо*.. Такъ какъ вы соблюдаете законъ объ отдѣленіяхъ вашихъ и отнюдь не допускаете нерадѣнія относительно назначенной вамъ части (жертвеннаго животнаго), а разсматривать пороки вамъ кажется дѣломъ напраснымъ, то за это вы узнаете, что двери затворены надъ вами (Мал. 1, 10), т. е. вы отстранены и исключены отъ священнослуженія“ (*ibid*, 267—269). Подобнымъ-же образомъ толкуетъ бл. Θеодоритъ: „поелику по закону священникамъ опредѣлялась грудь и правое рамо, то угрожаетъ Богъ, что отринетъ и ихъ самихъ, и отдѣляемое имъ рамо“ (*Θеодоритъ*, стр. 161). Странное и спутанное толкованіе даетъ Θеодоръ Мопс.: „приказано было закономъ, чтобы, какъ нѣчто избранное, отдѣлялось Богу плечо; но впередъ, говоритъ, Я и этого отъ васъ не приму, ибо, ни въ чемъ не нуждаясь, я повелѣлъ это дѣлать ради вашей пользы. А такъ какъ вы въ этомъ обнаруживаете нерадѣніе о Мнѣ, думаете, что оказываете мнѣ честь тѣмъ, что отдѣляете Мнѣ плечо, то Я отниму его у васъ, чтобы дать вамъ доказательство Моего негодованія“ (*Theod. M.*, 608)

Возраженіе Гитцига противъ исправленія чтенія на основаніи 1 Ц. 2, 31 (— что тогда слѣдовало-бы ожидать זרעכם) не можетъ имѣть большого значенія, потому что замѣной притяжательнаго мѣст. (суфф.) является לכם („вамъ")—dativus incommodi. Собственная корректура Гитцига (חֹרֵעַ— „сѣятель") даетъ смыслъ очень искусственный: прогоню сѣятеля, а вы останетесь... Но какъ вообразить себѣ такой случай, чтобы война выгнала изъ страны всѣхъ жителей, а священники остались-бы при храмѣ? Мы знаемъ, напр., что послѣ вавилонскаго завоеванія въ странѣ не осталось ни храма, ни священниковъ, которые вмѣстѣ съ народомъ были переселены въ Вавилонъ. Да и сами священники—развѣ не бросили-бы храма, разъ не останется тѣхъ, для кого нужно храмовое богослуженіе? Развѣ сами они не разбѣжались-бы, разъ содержаніе храма перестало-бы доставляться?—Ср. Неем. 13, 10: „еще узналъ я, что части левитовъ не отдаются имъ, и что разбѣжались левиты и пѣвцы, дѣлавшіе свое дѣло, каждый на свое поле"...

Что ближайшимъ образомъ обозначаетъ „подсѣченіе мышцы",—вообще-ли лишеніе силы и способности къ прохожденію своего служенія, или, частнѣе, лишеніе способности протягивать руку для благословенія,—это съ несомнѣнностью рѣшить трудно; да такое рѣшеніе и не представляетъ особенной важности [1]). Тѣмъ не менѣе, намъ всетаки первое пониманіе представляется болѣе естественнымъ. Благословеніе—черезчуръ спеціальная священническая функція, чтобы образно (pars pro toto) обозначать все дѣло священническое, а предшествующее упоминаніе его (въ ст. 2) не выглядитъ не-оконченнымъ и нуждающимся въ поясни тельныхъ замѣчаніяхъ;—напротивъ, мы видѣли, что проклятіе Іеговой священническихъ благословеній есть актъ суда Божія, выражающійся въ лишеніи ихъ благотворной силы, а не предполагающій физическаго поврежденія благословляющаго органа. Кромѣ того, и параллелизмъ съ дальнѣйшей частью стиха (равно и съ ст. 9) заставляетъ предполагать вообще позорное безсиліе въ исполненіи богослужебныхъ обязанностей.

§ 64. וְזֵרִיתִי פֶרֶשׁ עַל-פְּנֵיכֶם פֶּרֶשׁ חַגֵּיכֶם. Іегова угрожаетъ священникамъ позорнымъ наказаніемъ: хочетъ забросать лица ихъ навозомъ или пометомъ. וְזֵרִיתִי—1 л. ед. ч. perf. піель отъ гл. זָרָה, который въ *каль* и *піель* значитъ „высыпать", „разсыпать", „разсѣевать", „разбрасывать", „просѣвать" (ср. для каль Ч. 17, 2; Исх. 32, 20; Іез. 5, 2; Ис. 41, 16; 30, 22; Руе. 3, 2; для піель—Іез. 6, 5; Пр. 15, 7; 3 Ц. 14, 15; Іер. 31, 10; Іер. 51, 2; Зах. 2, 2. 4; Пр. 20, 8. 26; *ψ*. 138, 3). פֶּרֶשׁ—„навозъ", „пометъ", „нечистóты"—слово, кромѣ настоящаго случая встрѣчающееся еще только пять разъ въ Пятокнижіи; оно обыкновенно употребляется о содержимомъ кишекъ и вообще о требухахъ жертвенныхъ животныхъ (Исх. 29, 14; Л. 4, 11; 8, 17; 16, 27; Ч. 19, 5). LXX זֵ֫ר перевели *σκορπιῶ ἔνυστρον* (букв. „разбросаю желудокъ", „разбросаю внутренности", ср. слав.

---

[1]) Изъ сторонниковъ того мнѣнія, что подъ זְרוֹעַ надо разумѣть руку благословляющую, Рейнке старается показать, что זְרוֹעַ и יָד часто употребляются, какъ синонимы—въ Іов. 38, 15; Вт. 4, 34: 7, 19; 9, 29; 11, 2; Исх 6, 6; 4 Ц. 17, 36: Іер. 32, 17. 21; *ψ*. 88, 11; 135, 12; Ис. 62, 8 *(Reinke*, 354—5)

„раскидаю требухи“) [1]; обыкновенно, впрочемъ, LXX передаютъ פ чрезъ *κόπρος* (=навозъ, грязь, нечистота, пометъ), а *ἔνυστρον* встрѣчается у нихъ еще только въ Вт. 18, 3 для передачи קִבָּה [2]); едва-ли они въ настоящемъ случаѣ тоже читали פֶּרֶשׁ, а вѣроятнѣе всего, истолковали Мал. 2, 3 по принятому ими смыслу, какъ параллельное съ Вт. 18, 3 [3]), и поэтому—въ соотвѣтствіе съ *ὦμον (=βραχίονα)*—поставили *ἔνυστρον* [4]). Другіе греческіе переводы (Акилы, Симмаха и Ѳеодотіона) имѣютъ *κόπρον* [5]). Бл. Іеронимъ перевелъ פ „stercus“ (=„калъ“, „пометъ“, „навозъ“), сир.—„навозъ“. Таргумистъ перифразируетъ: „и открою стыдъ преступленій вашихъ на лица ваши“. Мы переводимъ: „и разбросаю пометъ [6]) на лица ваши“.

פרש חגיכם буквально значитъ „пометъ праздниковъ вашихъ“ [7],—по LXX *ἔνυστρον ἑορτῶν* [8]); вульг. опускаетъ 2-ое „stercus“ и переводитъ все мѣсто „et dispergam super vultum vestrum stercus sollennitatum vestrarum“. Сирскій:

---

[1]) Относительно *ἔνυστρον* Шлейснеръ даетъ слѣд. справку: „*Ἔνυστρον, ventriculus, primum ciborum in animalibus receptaculum*, etiam *intestinum, per quod egerentur excrementa*, ac per metonymiam continentis pro contento *excrementa*, ut apud Latinos quoque *alvus* significat *ventrem* et *excrementa*. פֶּרֶשׁ, *stercus*.. *Gloss. MS. in Proph. ἔνυστρον. τὸ ἔσωθεν τῆς κοιλίας, ἐν ᾧ ἡ κοπρία. Hesych. ἔνυστρον, τὸ μέγα ἔντερον τῶν ζώων, ἡ κοιλία. Suid τ᾽ μετὰ τὴν κοιλίαν ἔντερον, τὸ τῶν βρωμάτων δοχεῖον*“. (*Schleusner*, II, 379—380) —Что касается славянскаго слова „требухи“, то оно, собственно говоря, признается соотвѣтствующимъ греческому *στόμαχος* (по словарямъ *Востокова* и *Миклошича*, „трибухъ“, или „трибуха“=*στόμαχος;* Мал. 2, 3 по сп. XV в. „искыдаю трибухы лютомыи на лица ваша, трибухъ лютомыи праздникъ вашихъ“; въ др. с.—„трибухы лютомы“).

[2]) פ—слово темнаго происхожденія. Кромѣ Вт. 18, 3 (гдѣ, повидимому, обозначаетъ желудокъ жвачныхъ животныхъ, *omasus*,—*Ges.* Wb.[13] u. d. W.) встрѣчается еще однажды въ Ч. 25, 8, гдѣ LXX перевели чрезъ *μήτρα* („ложесна“).

[3]) Ср. Вт. 18, 3: „Вотъ что должно быть положено священникамъ отъ народа, отъ приносящихъ въ жертву воловъ или овецъ: должно отдавать священнику плечо (הַזְּרֹעַ—LXX *τὸν βραχίονα*), челюсти (הַלְּחָיִם—*σιαγόνια*) и желудокъ (הַקֵּבָה—*τὸ ἔνυστρον*).

[4]) По мнѣнію Капеллуса и Фоллерса, LXX читали כֶּרֶשׁ=„брюхо“ (*Schleusner*, l. c.; *Vollers*, 75); но едва-ли это такъ. Совершенно правильно объясняетъ бл. Іеронимъ,—что LXX *μετονυμικῶς* назвали содержащее вмѣсто содержимаго (*Hier.* 1554 C).

[5]) *Field*, II, 1032.

[6]) На русскомъ языкѣ, при всей ясности смысла, трудно однако выбрать подходящее слово для перевода: „пометъ“ обозначаетъ уже изверженные экскременты, и переводъ этимъ словомъ предрѣшалъ-бы уже толкованіе; „навозъ“—черезчуръ широкое понятіе, въ объемъ котораго входитъ и многое другое, кромѣ содержимаго кишекъ; „калъ“ въ современномъ словоупотребленіи обозначаетъ содержимое уже довольно плотной консистенціи, готовое къ изверженію, а въ древнеслав. яз.—вообще „грязь“ или „тину“ (Сб. 1073 г.; въ Мих. 7,10=*πηλός*, въ 2 Петр. 2, 22=*κύλισμα*).

[7]) חגיכם=pl. отъ חַג „праздникъ“ (ср. Исх. 10, 9; 12, 14; Ам. 5, 21; 8, 10; Ос. 2, 13; 9, 5; Ис. 30, 29)+суф. 2 л. мн. ч. м. р. Нѣкоторые допускаютъ еще значеніе „животное для праздничной жертвы“; но, какъ вѣрно замѣчено въ лекс. Гезеніуса, тѣ случаи, гдѣ предполагается такое значеніе, могутъ быть объяснены и безъ него, съ основнымъ „праздникъ“ (напр., Исх. 23, 18),—какъ метонимія.

[8]) Въ Син. код., соотв. еврейскому,—*ἑορτῶν ὑμῶν;* въ Алекс. и Марх.—*ἑορτῆς ὑμῶν;* надо думать, что *ὑμῶν* принадлежитъ къ первоначальному чтенію (cf. *Hieronymi*, p. 1554 C: „*ventriculum solennitatum vestratum*“).

„разбросаю навозъ на лица ваши и навозъ на праздники ваши“. Таргумъ перифразируетъ: „и погублю великолѣпіе праздниковъ вашихъ“. Но „праздники“ здѣсь метонимически обозначаютъ праздничныя жертвы, почему и справедливо будетъ переводить: „пометъ праздничныхъ жертвъ вашихъ“ (*ψ.* 117, 27; Исх. 23, 18; ср. 2 П. 30, 22; Іоан. 18, 28 и раввинское חֲגִיגָה) [1]).

Велльгаузенъ и Новакъ считаютъ פ׳ ח׳ глоссой и, при томъ,—совершенно ненужной, потому что „непонятно, почему-бы здѣсь былъ названъ пометъ именно праздничныхъ жертвъ“ [2]). Но мы думаемъ наоборотъ,—если-бы это и было непонятно, то поэтому-то и не было-бы надобности предполагать глоссу: глоссаторъ не сдѣлалъ-бы такого вызывающаго недоумѣнія поясненія. А затѣмъ, древность чтенія חגיכם засвидѣтельствована всѣми переводами (LXX, вульг., тарг., сир.), что тоже дѣлаетъ мало вѣроятнымъ глоссарный его характеръ.

Какой-же,—спросимъ мы теперь,—реальный смыслъ должны мы вкладывать въ разсматриваемую угрозу? Здѣсь мы встрѣчаемся съ тремя частными вопросами: какой собственно пометъ разумѣется пророкомъ?—какъ онъ представлялъ себѣ осуществленіе высказываемой угрозы?—и какое значеніе приписывалось этому дѣйствію?

Первый изъ этихъ вопросовъ нѣкоторые комментаторы оставляютъ безъ разъясненія, другіе-же отвѣчаютъ на него въ томъ смыслѣ, что разумѣются нечистóты, содержащіяся во внутренностяхъ жертвенныхъ животныхъ. Выпотрошивши животное, собравши и отмывши все содержимое желудка и кишекъ, служители храма должны были всю эту нечистоту вывести за городъ (въ Пятокн.—„внѣ стана“) и тамъ сжечь (ср. выше всѣ цит. мѣста, гдѣ встрѣч. פרש) [3]). Но противъ такого толкованія можетъ быть выдвинуто то соображеніе, что всѣ мѣста, содержащія это предписаніе закона, относятся къ жертвѣ за грѣхъ (חַטָּאת). А какъ поступалось съ „перешемъ“ остальныхъ жертвъ, мы не знаемъ. Не невозможно, что относительно его и не былъ соблюдаемъ такой образъ дѣйствій [4]). Между тѣмъ въ Мал. 2, 3 говорится о перешѣ празднич-

---

[1]) См. эти сближенія и параллели у Кёлера (S. 76), Кейля (695), Гитцига (S. 421) и др.

[2]) *Nowack*, 399.—*Wellhausen*, 198.

[3]) *Reinke*. 356.—*Köhler*, 76.—v. *Til*, 132—133.—*Keil*, 695.—*Hitzig*, 421.

[4]) פ׳ въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ о немъ упоминается, несомнѣнно, представляется чѣмъ-то нечистымъ; но это представленіе одинаково простиралось и на мясо и кожу жертвы за грѣхъ, которыя въ другихъ жертвахъ отнюдь не считались нечистыми. Да и при жертвѣ за грѣхъ,—если только кровь не вносилась въ святилище,—мясо отнюдь не сжигалось, а съѣдалось священниками, какъ великая святыня (Л. 6, 23 ср. 19 и слѣд.). Повидимому, требованіе сожженія внѣ стана обусловливалось спеціальнымъ значеніемъ жертвы за грѣхъ. Несомнѣнно, что экскременты и вообще считались у евреевъ вещью презрѣнной и нечистой (Іер. 8, 2, 9, 21 Соф. 1, 17), особенно человѣческіе (Иса. 36, 12; 4 Ц. 18, 27). Но, съ другой стороны, несомнѣнно также, что презрѣніе къ навозу не простиралось до полнаго пренебреженія его полезными свойствами. Навозъ употреблялся для удобренія полей (ср. Іер. 15, 33). Кромѣ того, какъ страна бѣдная лѣсомъ и, слѣдовательно, дровянымъ топливомъ (3 Ц. 17, 12; Иса. 44, 5), Палестина какъ теперь пользуется, такъ и въ древности

ныхъ жертвъ. Почему, въ самомъ дѣлѣ, пророкъ упомянулъ именно праздничныя жертвы? Если подъ פ разумѣть, какъ и въ Пятокнижіи, содержимое внутренностей жертвы за грѣхъ, то непонятно, почему пророкъ не назвалъ именно этой жертвы, а назвалъ праздничныя жертвы. Очевидно, онъ слово פ понималъ въ болѣе широкомъ смыслѣ: или какъ вообще содержимое внутренностей жертвенныхъ животныхъ, или-же пометъ въ собственномъ смыслѣ.

Послѣдняго взгляда держится Орелли. Онъ разумѣетъ пометъ, который жертвенныя животныя въ праздники оставляли на дворѣ храма. [1]) Это толкованіе представляется весьма правдоподобнымъ. Обиліе жертвъ въ праздники обусловливало, конечно, и обиліе навоза на дворѣ храма. Отсюда и становится понятнымъ, почему Іегова угрожаетъ разбросать на лица священниковъ пометъ именно праздничныхъ жертвъ. Въ пользу такого толкованія, при извѣстныхъ допущеніяхъ, можетъ говорить и тотъ способъ, какимъ должна была осуществиться эта угроза.

Какъ представлялъ себѣ Малахія осуществленіе этой угрозы? Этого вопроса комментаторы обыкновенно не касаются. И надо сознаться, что дѣйствительно, для его рѣшенія нѣтъ никакихъ данныхъ. Но если дозволить себѣ вдаться въ сферу предположеній, то можно допустить одно изъ двухъ: или Іегова Самъ *чудеснымъ образомъ* пометъ жертвенныхъ животныхъ разбросаетъ на лица священниковъ, или-же попуститъ это *сдѣлать народу*, который, увидѣвъ слѣдствія проклятія Божія на священниковъ (Мал. 2, 2. 3а) и проникнувшись презрѣніемъ къ этимъ недостойнымъ служителямъ алтаря (ср. Мал. 2, 9), выразитъ это презрѣніе такимъ позорящимъ дѣйствіемъ. [2]) Сдѣлать выборъ между этими предположеніями трудно. Упоминаніе *праздничныхъ* жертвъ даетъ основаніе предполагать присутствіе при этомъ актѣ Божія

пользовалась для топлива сухимъ навозомъ (ср. Іез. 4, 12—15). Особенно хорошимъ горючимъ матеріаломъ считается теперь на востокѣ сухой верблюжій пометъ (*Riehm*, I, 636. *Smith*, Dict. I, 460). У Нееміи есть неоднократное упоминаніе о существованіи въ Іерусалимѣ „навозныхъ воротъ“ (שַׁעַר הָאַשְׁפֹּת),—ср. 2, 13; 3, 13 сл.; 12, 31. Происхожденіе этого названія неизвѣстно. Можетъ быть, предъ этими воротами находилось мѣсто свалки и сожженія нечистотъ (такъ думаютъ одни). А возможно (другое мнѣніе), что здѣсь было мѣсто свалки и сушки навоза для топлива, или даже—мѣсто торговли сушенымъ навозомъ (Vgl. *Schenkel*, IV, 225). Почему-же не допустить, что обязательно сжигался,—во избѣжаніе другого употребленія,—только навозъ жертвы за грѣхъ, кровь которой вносилась въ святилище, а остальной навозъ при храмѣ подвергался обычной участи навоза?

[1]) *Orelli*, 216.

[2]) Нѣсколько аналогичный случай былъ позднѣе. Іосифъ Флавій сообщаетъ объ Александрѣ Іаннеѣ, что противъ него устроили мятежъ собственные его подданные во время богослуженія праздника кущей. Когда онъ приступилъ къ священнодѣйствію, народъ началъ бросать въ него лимонами. Іудеи имѣли обыкновеніе приносить на праздникъ кущей пальмовыя и лимонныя вѣтви. Александра, какъ родившагося отъ невольницы, народъ считалъ недостойнымъ первосвященническаго сана и власти священнодѣйствовать. Разгнѣванный Александръ убилъ тогда до 6000 чел., а потомъ воздвигъ ограду, отдѣляющую народъ отъ священниковъ, служащихъ, при жертвенникѣ (*Іос. Флавій*, Древн. кн. 13, гл. 13, 5, стр. 337; по-греч. р. 460 C—D).

правосудія множества народа, который и могъ стать орудіемъ этого правосудія. И если мы станемъ на эту точку зрѣнія, то найдемъ здѣсь нѣкоторое новое подтвержденіе мнѣнію Орелли о томъ, какой пометъ разумѣетъ пророкъ: народъ могъ пользоваться только пометомъ со двора храма, а потрошеніе животныхъ при жертвенникѣ было дѣломъ жертвователей или левитовъ. Но, съ другой стороны, параллелизмъ разсматриваемой угрозы съ „подсѣченіемъ мышцы“ (толк. § 63), каковое явится собственнымъ дѣломъ Іеговы, даетъ поводъ думать, что пр. Малахія имѣетъ въ виду *чудесный* актъ Божественнаго мщенія. И едва-ли пророкъ считалъ народъ способнымъ на такую ревность о законѣ, когда нерадивые священники ему-же мирволили принятіемъ негодныхъ жертвенныхъ животныхъ (ср. гл. 1-ю и, кромѣ того, во 2, 8—תְּכַשַּׁלְתֶּם רַבִּים בַּתּוֹרָה).

Что касается *значенія* разсматриваемой угрозы, то несомнѣнно только, что, согласно ей, священники должны быть опозорены и унижены. „Поелику они безчестятъ жертвенникъ,—толкуетъ св. Кириллъ,—то посему и *раскидаю*, говоритъ, какъ-бы оскорбляя за оскорбленіе, ибо *уничижаяй Мя*, сказано, *уничиженъ будетъ* (1 Ц. 2, 30)“. [1]) По мнѣнію блаж. Іеронима, наказаніе посылается, „ut tales sint qui offerunt, qualia et illa quae offeruntur (чтобы приносящіе стали такими-же, каково и приносимое)“; [2])—значитъ, жертвы, приносимыя іудейскими священниками Малахіина времени, въ глазахъ Іеговы не цѣннѣе помета скотскаго.

§ 65. וְנָשָׂא אֶתְכֶם אֵלָיו. Это мѣсто принадлежитъ къ числу труднѣйшихъ для пониманія. Велльгаузенъ даже прямо отказывается понять его („den Schluss des Verses versteh ich nicht“). [3]) То-же дѣлаютъ Новакъ, признающій текстъ испорченнымъ, [4]) и Смитъ. [5]) Всѣ они оставляютъ его безъ перевода. Порчу текста признаютъ, затѣмъ, Грецъ и Бахманъ, предлагающіе свои поправки. [6]) Объ испорченности текста можетъ свидѣтельствовать и переводъ LXX, которые, повидимому, не читали נָשָׂא, а—נִשָּׂא, или נָשָׂאתִי, или-же вмѣсто נשא אתכם читали נשאתיכם.

Другіе древніе и новые переводчики стараются передать textus receptus. Употребленный здѣсь (въ 3 л. ед. ч. м. р. perf. каль) глаголъ נָשָׂא встрѣчается въ Библіи въ трехъ главныхъ значеніяхъ, имѣющихъ многочисленные оттѣнки: 1, „поднимать“ или „возвышать“,—2, „брать“ и—3, „носить“. Переводчики настоящаго мѣста частію удерживаютъ одно изъ этихъ основныхъ значеній, частію подыскиваютъ другое, болѣе подходящее. Вообще-же переводъ и толкованіе здѣсь очень разнообразны. Таргумъ даетъ перифразъ: „и воспретится часть ваша отъ него“ [7]), но,—въ виду вообще перифрастическаго

---

[1]) *Кириллъ*, 268.

[2]) *Hieronymus*, 1554D.

[3]) *Wellh*, 198.

[4]) *Nou*, 399—400.

[5]) *Smith*, 362.

[6]) *Grätz*, 26.—*Bachm* 9—10, Anm 4

[7]) По мнѣнію Рейнке, разумѣется отлученіе отъ участія въ праздничныхъ торжествахъ (*Reinke*, 257).

характера этого перевода,—нельзя судить, какой текстъ онъ имѣлъ предъ глазами. Бл. Іеронимъ переводитъ „et assumet vos secum“ (=„и возьметъ васъ съ собою“; подлежащимъ онъ здѣсь подразумѣваетъ „stercus solennitatum“ (т. е. פרש) и толкуетъ въ такомъ смыслѣ: „ut fetentes facies putida stercoris commixtione turpentur“. [1]) Изъ новыхъ толкователей нѣкоторые,—напр., Эвальдъ, Рейнке и др., — подобно бл. Іерониму, считаютъ подлежащимъ פרש [2]); другіе-же, — большинство,—признаютъ предложеніе безличнымъ или, точнѣе говоря, неопредѣленно-личнымъ, съ подразумѣваемымъ подлежащимъ: *кто-либо.* [3]) Въ первомъ случаѣ, переводятъ — „и прилипнетъ къ вамъ (Лютеръ: und soll an euch kleben bleiben)“, или „чтобы онъ (раз. *пометъ)* всосалъ васъ въ себя (Эвальдъ и Рейнке: dass er euch zu sich ziehe)“, или-же „и возьметъ васъ къ себѣ“ (Мауреръ, Рюккертъ); смыслъ тотъ, что священники, подобно помету, станутъ омерзительны въ глазахъ народа,—какъ-бы сами сдѣлаются пометомъ. [4]) Во второмъ случаѣ, переводятъ: „и доставятъ васъ къ нему“, т. е. отвезутъ въ мѣсто свалки нечистотъ (Келеръ, Кейль, Гитцигъ) [5]), или—„и отнесутъ васъ къ нему“ (Орелли), или-же—„и выбросятъ васъ вмѣстѣ съ нимъ“ (русская Библія).

Каждое изъ этихъ двухъ толкованій старается оправдать себя библейскими примѣрами и соображеніями насчетъ большей логической удовлетворительности получаемаго смысла. Такъ, въ пользу того, чтобы считать подлежащимъ פרש, Рейнке ссылается на авторитетъ бл. Іеронима; затѣмъ говоритъ, что „если вообразить себѣ лицо, покрытое массой помета, то можно сказать, что онъ охватилъ собою того, кто имъ покрытъ“; наконецъ, онъ указываетъ на большую естественность и обычность считать при глаголѣ 3-го лица подлежащимъ ближайшее предшествующее имя соотвѣтственнаго числа и рода, а таковымъ оказывается פרש. [6]) Послѣдній изъ этихъ доводовъ, дѣйствительно, имѣетъ значеніе. Что-же касается авторитета бл. Іеронима, то понятно, что въ вопросахъ чисто грамматическихъ онъ—не великъ;—если-бы бл. Іеронимъ засвидѣтельствовалъ намъ какое-либо удобное для перевода и толкованія чтеніе, тогда—другое-бы дѣло. Наконецъ, смыслъ,—надо откровенно сказать,—получается при такомъ переводѣ весьма не высокой разумности: *пометъ возьметъ священниковъ къ себѣ*,—едва-ли кто согласится признать эту фразу складной и очень осмысленной; справедливо противники такого перевода находятъ въ ней черезчуръ грубое и невѣроятное олицетвореніе; — лишь съ большою натяжкой можно затѣмъ эту фразу приравнять предложенію: *священники сами станутъ пометомъ;* но и въ послѣднемъ весьма мудрено вскрыть реальный смыслъ, заключенный въ такой образъ. Мы вполнѣ согла-

---

[1]) *Hieronymus*, 1554D.

[2]) *Лютеръ.—Reinke*, 351 —*Ewald*, 219.

[3]) *v. Til*, 136. 134.—*Kohler*, 73.—*Keil*, 694 —*Hitzig*, Ueb. 362.—*Orelli*, 216.—*Pusey*, 604.—*Pressel*, 383.—*Русская Библія.*

[4]) *Reinke*, 357 —Vgl. *Keil*, 695.

[5]) „Und man wird euch zu ihm hinschaffen“. *Köhler*, 77.—*Keil*, 665. *Hitzig*, 421.

[6]) *Reinke*. 357—8

шаемся съ Кейлемъ, что это — „совершенно неестественный образъ“, и съ Келеромъ, что невозможно помету, брошенному въ лица священниковъ, приписывать силу превращать ихъ въ пометъ. Затѣмъ, не лишено значенія и то соображеніе Келера и Гитцига, что при такомъ смыслѣ скорѣе вм. נשא былъ-бы употребленъ глаголъ לקח или חפך. [1])

Въ пользу перевода безличнымъ предложеніемъ ссылаются: Келеръ—на примѣры (Б. 11, 9; 16, 14; 19, 22; 1 Ц. 12, 5; Зах. 13, 6; ψ. 7, 13), гдѣ глаголъ употребляется въ подобномъ-же неопредѣленно-личномъ предложеніи; Гитцигъ—на параллельныя мѣста по мысли (Іер. 16, 4; 22, 19) [2]) и по синтаксическому сочетанію глагола נשא (Ам. 4, 2); [3]) Пьюзей—на аналогичную угрозу въ 3 Ц. 14, 10. [4]) Что касается общаго смысла угрозы, то параллели Гитцига и Пьюзея можно признать достаточно подходящими и проливающими на нее свѣтъ. Но грамматическая форма разбираемаго мѣста Малахіи ссылками Келера отнюдь не подкрѣпляется. Прежде всего,—соотвѣтственно встрѣчающемуся у самого Малахіи случаю употребленія безличнаго предл. въ 1, 4 (וקראו להם) и другимъ подобнымъ, нерѣдкимъ въ Библіи (Б. 29, 2; 35, 5; 41, 14; 49, 31; 3 Ц. 1, 2; Ис. 38, 16; Ос. 12, 1 и др.),—здѣсь слѣдовало-бы ожидать множественнаго числа—ונשאו. Затѣмъ, нѣсколько непонятенъ неожиданный переходъ отъ рѣчи въ 1-мъ лицѣ къ 3-му лицу. Ссылка Гитцига на נִשָּׂא въ Ам. 4, 2 могла-бы быть убѣдительной, если-бы только само послѣднее чтеніе было безспорно. Между тѣмъ, весьма вѣроятно, что тамъ первоначально читалось не וְנִשָּׂא, а ונשאו, т. е. 3 л. мн. ч.,—соотвѣтственно передачѣ у LXX *(καὶ λήμψονται)*, бл. Іеронима („et levabunt“) и пешито („поднимутъ васъ“). [5]) Толкователи послѣдняго мѣста, читающіе נשא, сами колеблются въ его пониманіи и въ отысканіи подлежащаго къ ונ׳. [6])

Что касается пригодности глагола נ׳ къ выраженію того смысла, какой получается при разсматриваемомъ переводѣ, то и съ этой стороны дѣло обстоитъ не благополучно. Изъ трехъ значеній נ׳ для этого смысла годится только одно „носить“. Получить изъ него значенія „доставить“ и „отнести“, конечно, можно, и въ Библіи есть примѣры такого употребленія נ׳ съ אל

---

[1]) *Keil*, а. а. О. *Köhler*, а. а. О. *Hitzig*, а. а. О.

[2]) Іер. 16, 4: „Отъ разныхъ болѣзненныхъ смертей умрутъ они; не будутъ оплаканы и похоронены, будутъ какъ навозъ на поверхности земли (לְדֹמֶן עַל-פְּנֵי הָאֲדָמָה); отъ меча и голода погибнутъ, и трупы ихъ будутъ пищею птицамъ небеснымъ и звѣрямъ земнымъ“; Іер. 22, 19: „Ослинымъ погребеніемъ онъ (Іоакимъ) будетъ погребенъ: его вытащатъ и бросятъ далеко за ворота Іерусалима“.

[3]) Ам. 4, 2: „Клялся Господь Іегова святостію своею, что вотъ, придутъ на васъ дни, когда повлекутъ васъ (וְנִשָּׂא אֶתְכֶם) крюками и остальныхъ вашихъ удами“.

[4]) 3 Ц. 14, 10: „За это Я наведу бѣды на домъ Іеровоамовъ, и истреблю у Іеровоама мочащагося къ стѣнѣ, раба и свободнаго у Израиля, и вымету домъ Іеровоамовъ, какъ выметаютъ соръ дочиста“.

[5]) Vgl. *Gratz*, 16.—*Nowack*, 133 (Новакъ, впрочемъ, допускаетъ возможность, что первоначально было ונשא)

[6]) Vgl. *Keil*, 129. *Hitzig*, 121. Кимхи предполагаетъ подлежащимъ האויב—врагъ (у Гитц. а а. О.).

и безъ онаго (ср. Ис. 38, 21; 4 Ц. 23, 4; 4, 19; 2 Ц. 8, 6 и др.); но ужъ очень это звучитъ не энергично для такой угрозы. А болѣе подходящая къ смыслу передача русской Библіи—„и выбросятъ"—не можетъ быть оправдана употребленіемъ глагола נ׳. [1]) Итакъ, при настоящемъ чтеніи, переводъ безличнымъ предложеніемъ, хотя и даетъ смыслъ довольно удовлетворительный, но все-же не является безупречнымъ ни съ синтаксической стороны, ни со стороны усвояемаго слову נשא значенія.

Въ виду этого, вполнѣ возможно присоединиться къ мнѣнію о поврежденности масоретскаго текста. Переводъ LXX, передающій נ׳ первымъ лицомъ ед. ч. *λήμψομαι*,—достаточно авторитетный свидѣтель, чтобы признаніе этой испорченности не казалось произвольнымъ. Затѣмъ, и сирскій переводъ тоже передаетъ въ 1-мъ лицѣ. Какъ мы уже говорили, LXX читали или נשא אתכם, или נְשָׂאתִי אֹ. или נְשָׂאתִיכֶם. Какое именно изъ этихъ трехъ чтеній они передали своимъ *λήμψομαι ὑμᾶς*, рѣшить трудно; но это, собственно говоря, и не особенно важно въ настоящемъ случаѣ. Дѣло въ томъ, что какое-бы мы изъ этихъ чтеній ни приняли, переводъ будетъ лишь грамматически выглядѣть удовлетворительнѣе, п. ч. подлежащее 1-го лица болѣе соотвѣтствуетъ предшествующему построенію рѣчи; но смыслъ рѣчи отъ этого не улучшается, и фраза „отнесу васъ къ нему"—нисколько не выразительнѣе, чѣмъ „отнесутъ васъ къ нему". А затѣмъ, едва-ли умѣстно даже въ образной рѣчи представлять Самого Бога занимающимся такимъ низкимъ дѣломъ, какъ вывозъ и свалка нечистотъ. Поэтому переводомъ LXX можно было-бы воспользоваться, только какъ указаніемъ на присутствіе въ подлинникѣ формы 1-го лица; самый-же глаголъ נשא, хотя и соотвѣтствующій филологически глаголу *λαμβάνειν*, употребленному у LXX, всетаки трудно былобы признать подлиннымъ, въ виду его значенія. Здѣсь заслуживаетъ большого вниманія догадка Греца,—что LXX въ разсматриваемомъ мѣстѣ ошиблись въ чтеніи, прочитали форму отъ נְשֹׂא вмѣсто дѣйствительно бывшей въ текстѣ отъ נְשֹׁה. [2]) Примѣръ подобнаго смѣшенія у LXX мы находимъ въ передачѣ Іер. 23, 39, гдѣ еврейское וְנָשִׁיתִי אֶתְכֶם („и забуду васъ") они перевели *λαμβάνω... ὑμᾶς* (=נְשָׂאתִי אֹ). [3]) Поводомъ къ такому смѣшенію, помимо нѣкотораго сходства въ начертаніи нѣкоторыхъ формъ обоихъ глаголовъ, могло

---

[1]) То-же надо сказать и о *русскомъ переводѣ Библіи для евреевъ*, сдѣланномъ въ Вѣнѣ. Онъ даетъ замѣчательно хорошій смыслъ: „и будете завалены имъ"; но, къ сожалѣнію, мы не видимъ, какъ-бы такой переводъ могъ быть оправданъ филологически.

[2]) *Gratz*, 26. Глаголъ נְשֹׁה значитъ 1) „пропустить", „пренебречь *(neglegere)*", „позабыть" и 2) „отодвинуть", „про(от)срочить", „продлить" *(Ges.* Wb. 13 u. d. W. S. 548).

[3]) Проф. Якимовъ считаетъ чтеніе LXX въ Іер. 23, 39 болѣе предпочтительнымъ въ сравненіи съ масоретскимъ, „какъ болѣе подходящее къ той игрѣ словами, которую пророкъ отъ имени Іеговы позволяетъ себѣ, называя *бременемъ Іеговы* насмѣшливо спрашивавшихъ у него о massa Іеговы" *(И. Якимовъ*, Отн. греч. пер. LXX толк. къ евр. маз. тексту въ кн. пр. Іереміи, стр. 54). Можетъ быть, онъ и правъ; но, во всякомъ случаѣ, его аргументъ не принадлежитъ къ числу абсолютно-непререкаемыхъ; вполнѣ удовлетворительный смыслъ даетъ и масоретское чтеніе.

служить и то, что на ряду съ начертаніемъ נָשָׂה встрѣчается въ Библіи и другое начертаніе того-же глагола, иногда замѣняющее первое (ср. 1 Ц. 22, 2; Ис. 24, 2; Неем. 5, 7; Іер. 23, 39),—נָשָׂא; послѣднее-же безусловно легко смѣшать съ נָשָׂא, особенно въ эпоху еще не-пунктированнаго письма; и LXX дѣйствительно ихъ смѣшиваютъ, да, повидимому, и въ самомъ еврейскомъ текстѣ они иногда смѣшивались: въ 3 Ц. 8, 31 и 2 П. 6, 22 по Бэру и Гинсбургу читается נָשָׂא, [1]) а LXX несомнѣнно читали נָשָׂא, потому что перевели глаголомъ *λαμβάνειν*; и въ еврейскихъ текстахъ нерѣдко дается чтеніе נָשָׂא.

Но получимъ-ли мы удовлетворительный переводъ, если примемъ за первоначальное чтеніе въ Мал. 2, 3 נָשִׂיתִי или נָשׂה (съ подразумѣвающимся подлежащимъ אני)? Ясно, что глаголъ этотъ можетъ быть здѣсь употребленъ лишь въ значеніи „забывать“, [2]) и перевести надо будетъ: „и Я забуду васъ...“ Такой переводъ давалъ-бы смыслъ вполнѣ подходящій, если-бы въ разсматриваемомъ предложеніи не стояло еще дополненія אליו (букв. „къ нему“), которое лишаетъ смысла всю фразу: что можетъ значить забвеніе кого-л. „къ навозу“?... Можно, конечно, попытаться устранить это затрудненіе, усвоивъ предлогу אל какое-либо иное значеніе,—напр., „въ“; но хотя нѣкоторые параллельные примѣры такого значенія и можно было-бы отыскать въ Библіи, все-же такой переводъ отнюдь не подкупалъ-бы своей естественностью, и смыслъ не былъ-бы изъ особенно удачныхъ.

Такимъ образомъ и корректура Греца мало помогаетъ уясненію темнаго мѣста.

Иную поправку предлагаетъ Бахманъ. По его мнѣнію, надо читать—נְשָׂא מֵאִתְּכֶם אֵלַי, и переводъ тогда, въ связи съ предыдущимъ, у него получается такой: „разбросаю, пометъ на лицо ваше, пометъ вашихъ праздниковъ, *который приносится вами предъ Меня*“. Священники, по его толкованію, осмѣливались нечистоты,—вмѣсто того, чтобы по Исх. 29, 14 сжигать ихъ внѣ стана,—приносить въ святилище предъ лицо Божіе. [3]) Намъ непонятно, почему-бы, во-первыхъ, у пророка было пропущено здѣсь мѣст. אשר и, во вторыхъ, почему-бы онъ вмѣсто обычнаго מידכם (ср. Мал. 1, 9) или בידכם употребилъ нѣсколько странное выраженіе מאתכם. Очевидно, Бахманъ желалъ удержаться до нѣкоторой степени на почвѣ масоретскаго текста,—видоизмѣняя его слова, но не вводя новыхъ. Но при этомъ оказался такой текстъ, изъ котораго желаемый смыслъ получается не особенно легко и естественно. Да и грамматическое его отношеніе къ предыдущему трудно объяснить удовлетворительно. Помимо этого, недостатокъ Бахмановой корректуры составляетъ полнѣйшее отсутствіе хотя-

---

[1]) *Ges.*, Wb. 13 u. d. W. S. 548.

[2]) Такое значеніе онъ имѣетъ въ Пл. 3, 17 („Ты такъ удалилъ спокойствіе отъ души моей, что я забылъ—נָשִׂיתִי—о благоденствіи“). Кромѣ этого случая, въ калъ онъ употребляется еще только, повидимому, въ Вт. 32, 18 (случай сомнительный,—*Stade*, Wb. u. d. W. נשה). Въ нифаль—Иса. 44, 21; въ піель—Быт. 41. 51, въ гиф. Іов. 39, 17; 11, 6.

[3]) *Bachmann*, 9—10, Anm. 4.

бы слабаго документальнаго подтвержденія. Его поправки совершенно произвольны. Да и самый смыслъ является довольно неожиданнымъ: если Іегова дѣйствительно былъ оскорбляемъ принесеніемъ предъ лицо Его помета, [1]) то почему-же этотъ упрекъ не былъ выставленъ и притомъ съ возможной рельефностью въ надлежащемъ мѣстѣ, гдѣ говорилось и о другихъ нарушеніяхъ закона о жертвахъ?—почему онъ здѣсь какъ-бы мимоходомъ бросается священникамъ?

Итакъ, ни толкованія масоретскаго текста въ разбираемомъ отрывкѣ, ни корректуры его не могутъ вполнѣ удовлетворить требованіямъ научной убѣдительности. Поэтому, мы строго говоря, *присоединяемся къ Новаку, Вельгаузену и Смиту, отказывающимся дать его переводъ и толкованіе, и признаемъ текстъ весьма рано и безнадежно испорченнымъ*. Но если-бы необходимо было, хотя съ приблизительной вѣроятностью, ut non taceretur, сдѣлать выборъ изъ разсмотрѣнныхъ толкованій, то мы охотнѣе приняли-бы переводъ безличнымъ предложеніемъ и толкованіе въ томъ смыслѣ, что опозоренные священники будутъ выброшены въ нечистое мѣсто вмѣстѣ съ навозомъ.

Гл. 2, ст. 4.

וְיָדַעְתֶּם כִּי שִׁלַּחְתִּי אֲלֵיכֶם אֶת הַמִּצְוָה הַזֹּאת לִהְיוֹת בְּרִיתִי אֶת-לֵוִי אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת׃

Καὶ ἐπιγνώσεσθε διότι ἐγὼ ἐξαπέσταλκα πρὸς ὑμᾶς τὴν ἐντολὴν ταύτην, τοῦ εἶναι τὴν διαθήκην μου πρὸς τοὺς Λευείτας, λέγει Κύριος Παντοκράτωρ.

И вы узнаете, что Я далъ вамъ эту заповѣдь, чтобы она была завѣтомъ Моимъ съ Левіемъ, говоритъ Іегова Саваоѳъ.

§ 66. וְיָדַעְתֶּם כִּי שִׁלַּחְתִּי אֲלֵיכֶם אֶת הַמִּצְוָה הַזֹּאת. Сравненіе этого мѣста съ древними переводами показываетъ, что они, во всякомъ случаѣ, имѣли предъ собой такой-же евр. текстъ, какъ масоретскій. Слово מצוה мы должны перевести такъ-же, какъ и въ ст. 1 (т. е. „заповѣдь“), потому что при немъ стоитъ указательное мѣстоименіе (זאת=„эту“), отожествляющее его съ ближайшей ранѣе упомянутой מ, каковою и оказывается מ въ ст. 1 [2]). Сказанное при толкованіи ст. 1 по поводу различій въ переводѣ מ, понятно, имѣетъ силу и

---

[1]) Мы всетаки не можемъ понять, въ чёмъ состояло это принесеніе и зачѣмъ оно понадобилось священникамъ.

[2]) Трудно оправдать переводъ г. *Грецова* (стр 38, ср. 125 сл.): „такую заповѣдь, чтобы былъ завѣтъ etc“. Видѣть въ זאת указаніе на послѣдующее нѣтъ никакихъ основаній, да и конструкція фразы тогда была-бы иная. Разсужденія-же автора о томъ, будто далѣе у Малахіи слѣдуетъ подробное изображеніе условій этого завѣта и соблюденія его лучшими потомками Левія (ib.), и сами по себѣ невѣрны, и нисколько не доказываютъ правильности его перевода.

здѣсь. Не можетъ быть сомнѣній и относительно значенія глагола שִׁלַּחְתִּי (піель 1 л. ед. ч. perf. отъ гл. שלח „посылать")=„я далъ" (букв. „я послалъ"). Дополненіе אֲלֵיכֶם (предл. אֶל „къ"+мѣст. суф. 2 л. м. р. мн. ч.) неправильно переводится нѣкоторыми „противъ васъ" [1]), что, впрочемъ, объясняется пониманіемъ самой מצוה въ смыслѣ обвиненія. Существенныя разногласія встрѣчаются только въ переводѣ перваго слова стиха וִידַעְתֶּם (וי=союзъ ו+2 л. мн. ч. м. р. perf. отъ гл. ידע „знать"): одни, какъ Рейнке и Эвальдъ, переводятъ „чтобы вы узнали" [2]), другіе, какъ Грецовъ [3]) и вѣнск. русск. пер.,—„и вы знаете", большинство же переводятъ будущимъ „и вы узнаете" (Кёлеръ, Кейль, Орелли, Велльгаузенъ, Лютеръ, Прессель, Смитъ, Пьюзей и др.) [4]) или „вы должны узнать" (Новакъ и Бахманъ) [5]). Если мы обратимся къ древнимъ переводамъ, то увидимъ, что всѣ они переводятъ будущимъ (LXX *καὶ ἐπιγνώσεσθε*— слав. „и уразумѣете" [6]), вульг. „et scietis", тарг. и сир.—такъ-же). Мы полагаемъ, что этотъ переводъ и есть самый правильный. Переводить настоящимъ временемъ странно, въ виду того, что „заповѣдь" только что дается;—почему-же обличаемые могли знать, для чего или почему она дается? Переводъ „чтобы вы знали" нисколько не искажаетъ смысла; но онъ черезчуръ въ тѣсную связь ставитъ ст. 4 съ 3. Конечно, логически такая связь существуетъ, но считать союзъ ו ея синтаксическимъ выраженіемъ нѣтъ особенно вѣскихъ основаній, а скорѣе напротивъ, можно признать также пониманіе противнымъ требованіямъ еврейскаго синтаксиса, потому что обыкновенно въ прид. предложеніяхъ цѣли употребляются *imperfectum*, а не perf., какъ здѣсь [7]). Итакъ, мы переводимъ: „и вы узнаете, что Я далъ эту заповѣдь".

Узнаютъ это іудейскіе священники по тѣмъ проявленіямъ гнѣва Божія, какія изображены въ ст. 2—3. Ближайшее-же и точнѣйшее значеніе этого „знанія" открывается изъ дальнѣйшихъ словъ пророка. Новакъ и Велльгаузенъ логическое удареніе полагаютъ на словѣ Я, т. е. Іегова: „изъ возвѣщеннаго въ ст. 3 наказанія они узнаютъ (ст. 4), что Іегова послалъ эту вѣсть". Едва-ли въ этомъ нужно было особенно удостовѣрять священниковъ. Да и въ еврейскомъ текстѣ тогда стояло-бы אֲנִי („я") [8]). Скорѣе знаніе относится къ

---

[1]) *Kohler*, 73.—*Hitzig*, Ueb. 362

[2]) *Reinke*, 359. 361.—*Ewald*, 219.

[3]) *Грецовъ*, 38.

[4]) *Köhler*, 73.—*Keil*, 694.—*Orelli*, 216.—*Wellhausen*, 52.—*Pressel*, 383.—*Smith*, 362.—*Pusey*, 604.

[5]) *Nowack*, 400.—*Bachmann*, 20.

[6]) Варіантъ—*γνώσεσθε* въ син. и криптоф. кодд.

[7]) *Ges.-K.*, § 165, 2, Anm. S. 489. § 107, 4, a, 3, S. 301.—Рейнке, конечно, знаетъ это требованіе и потому вынужденъ объяснять perf. וִידַעְתֶּם особенной увѣренностью пророка въ осуществленіи предположенной цѣли (*Reinke*, 361). Но, въ такомъ случаѣ, уже естественнѣе было бы и перевести будущимъ.

[8]) Любопытно отмѣтить, что славянскій переводъ выражаетъ именно такое-же пониманіе: „и уразумѣете, яко Азъ Господь послахъ къ вамъ заповѣдь сію". Изъ греческихъ кодексовъ послѣ *ἐγώ* читаютъ *Κύριος*—Александрійскій, Мархаліанскій и Криптоферратскій (A, Q и Γ).

цѣли или причинѣ „заповѣди“, на что̀ указываютъ уже дальнѣйшія слова Малахіи.

§ 67. לִהְיוֹת בְּרִיתִי אֶת-לֵוִי אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת. Въ этихъ словахъ большое разногласіе вызываетъ пониманіе синтаксическаго взаимоотношенія לִהְיוֹת и בְּרִיתִי и особенно значенія перваго. Форма לִהְיוֹת есть соединеніе предлога לְ съ inf. constr. отъ гл. הָיָה „быть“ и буквально значитъ „чтобы быть“ (=слав. „еже быти“). Но является-ли здѣсь לְ знакомъ цѣли, или выражаетъ другое отношеніе, и глаголъ הָיָה служитъ-ли вспомогательнымъ глаголомъ, входящимъ синтаксически въ составъ сказуемаго, выраженнаго другимъ словомъ (въ данномъ случаѣ,—словомъ בְּרִית, при чемъ подлежащее подразумѣвается מִצְוָה изъ предыдущаго предложенія), или является среднимъ глаголомъ (въ значеніи „существовать“ *existere*), который самъ есть цѣлое сказуемое (при подлежащемъ בְּרִית),—на этотъ счетъ толкователями высказаны слѣдующія мнѣнія:

1) הָיָה значитъ „существовать“, а לְ указываетъ на причину, такъ что переводить надо: „ибо существуетъ завѣтъ Мой съ Левіемъ“. Этого взгляда держатся—Рейнке, Эвальдъ и Велльгаузенъ [1]).

2) הָיָה опять значитъ „существовать“, но לְ указываетъ на цѣль. Переводъ: „чтобы существовалъ завѣтъ Мой съ Левіемъ“. Такъ переводятъ: Гитцигъ, Бахманъ, Пьюзей, Новакъ [2]), русская Библія („для сохраненія завѣта Моего съ Л.“) и, пожалуй, славянскій переводъ [3]).

3) הָיָה—вспомогательный глаголъ, לְ=„чтобы“. Переводъ: „чтобы была она (т. е. заповѣдь) завѣтомъ Моимъ съ Левіемъ“. Представители: Кёлеръ, Кейль, Орелли, Смитъ, Лютеръ, Прессель [4]).

Что касается значенія предлога לְ, то въ пользу значенія „ибо“ Рейнке приводитъ слѣдующія параллельныя мѣста: Исх. 12, 42; Іов. 30, 24; Ис. 10, 2; 30, 2; Ч. 11, 11; 16, 34; ср. Б. 4, 23; Л. 19, 28; Ис. 14, 9; 15, 5; 36, 9; Нав. 9, 9; Ос. 10, 10; Р. 1, 13. Кромѣ того, онъ ссылается на § 217, 3 Эвальдовой грамматики, гдѣ говорится: „לְ можетъ, наконецъ, указывать на внѣшнюю причину или предметъ, въ отношеніи котораго, какъ существующаго или пришедшаго на умъ, происходитъ нѣчто,—напр. *онъ дрожитъ* לְטוֹב *за добро*, Мих. 1, 12...“ Но изъ этихъ цитатъ лишь немногія (Исх. 12, 42;

---

[1]) *Reinke*, 359.—*Ewald*, 219.—*Wellhausen*, 52.

[2]) *Hitzig*, Ueb. 362. Com. 421.—*Bachmann*, 20.—*Pusey*, 604.—*Nowack*, 400—въ толкованіи; въ переводѣ-же Новакъ примыкаетъ къ представителямъ предшествующаго толкованія: „dieweil mein Bund mit Levi bestand“.

[3]) Въ послѣднемъ не ясно, является-ли слово „завѣту“ подлежащимъ, или сказуемымъ при подразумѣваемомъ „ей“.

[4]) *Köhler*, 73. 78.—*Keil*, 694—5.—*Orelli*, 216.—*Smith*, 362.—*Pressel*, 383. 399. Кромѣ этихъ трехъ, приведенныхъ нами, есть и еще одно толкованіе: и הָיָה и לְ понимаются такъ-же, какъ въ толкованіи № 2 (Гитцигъ и др.), и переводъ дается такой-же, но все предложеніе разсматривается, какъ *содержаніе* даваемой заповѣди. Грецовъ переводитъ: „и вы знаете, что Я послалъ вамъ заповѣдь такую: чтобы былъ завѣтъ Мой съ Левіемъ“ (стр. 38. 123). Но это объясненіе не заслуживаетъ серьезной научной критики

Ч. 16, 34; Ос. 10, 10 и Р. 1, 13) подтверждаютъ этотъ взглядъ, остальныя-же или сомнительны, или имѣютъ безспорно другое объясненіе. Приведенная-же выдержка изъ Эвальда говоритъ о причинѣ, выражаемой именемъ или, во всякомъ случаѣ, однимъ словомъ, а не цѣлымъ предложеніемъ. Обыкновенно дѣйствующая причина (личный виновникъ) при страдательныхъ глаголахъ вводится посредствомъ ל [1]). Правда, и ל съ неопр. наклоненіемъ въ причинныхъ предложеніяхъ всетаки иногда употребляется (ср. Вт. 10, 15 לְאַהֲבָה אֹתָם=„такъ какъ онъ возлюбилъ ихъ“); но обычное значеніе его въ этомъ случаѣ — „чтобы“ [2]).

Окончательно вопросъ, въ примѣненіи къ данному случаю, рѣшается разсмотрѣніемъ примѣровъ употребленія въ Библіи именно сочетанія להיות (о чемъ у насъ немного ниже). Мнѣніе-же защитниковъ причиннаго значенія можетъ быть опровергнуто и на почвѣ комментарія, потому что комментаріи то у нихъ дается весьма странный. „Такъ какъ есть завѣтъ Мой съ Левіемъ“, по словамъ Рейнке, значитъ: „такъ-какъ Я заключилъ съ колѣномъ Левія союзъ, который даетъ Мнѣ право и возлагаетъ на Меня обязанность обличать васъ, священниковъ, и посѣщать васъ наказаніями, въ случаѣ неисполненія вами своего долга“ [3]). „Обязанность Бога“—понятіе для ветхозавѣтнаго пророка едва-ли возможное. Да и зачѣмъ Богу формальное оправданіе (юридическое) для Его мѣропріятій противъ священниковъ, когда для этихъ мѣропріятій такъ подробно указано реальное основаніе въ 1, 6—14? Выходитъ, что какъ будто Богъ оправдывается въ налагаемыхъ Имъ наказаніяхъ, тогда какъ, напротивъ, вся 1 глава не оставляетъ уже ни малѣйшаго сомнѣнія въ ихъ законности и необходимости.

Велльгаузенъ даетъ такое толкованіе: Я послалъ эту заповѣдь (а не тотчасъ далъ волю Моему гнѣву)—въ виду Моего стараго завѣта съ Левіемъ [4]). Но, какъ справедливо возражаетъ ему Новакъ, помѣщенная въ скобкахъ вводная мысль слишкомъ существенна для общаго смысла, чтобы безъ нея настоящее мѣсто всетаки могло сохранить такое-же значеніе. А затѣмъ, толкованіе להיות בריתי את לוי въ смыслѣ выраженія—„въ виду моего стараго завѣта съ Левіемъ“—слишкомъ натянуто [5]).

Итакъ, удобнѣе переводить ל—„чтобы“. Но что такое בריתי,—подлежащее, или сказуемое?

Глаголъ היה можетъ имѣть и значеніе вспомогательнаго глагола, и—средняго („существовать“). Мы полагаемъ, что для рѣшенія спора о взаимоотношеніи מצות, להיות и בריתי необходимо разсмотрѣть библейскіе случаи употреб-

---

[1]) *Ges.-K.*, 376.

[2]) *Ges.-K.*, § 114, 2 (SS. 335—338). Vgl. *Stade*, Wb. u. d. W. אהב u. Gr., § 619.

[3]) *Reinke*, 360. Къ этой мысли, что „завѣтомъ“ обусловливается для Бога „не только право, но и обязанность“ наказывать священниковъ, Р. и еще не разъ возвращается (vgl. ebend. u. 362).

[4]) *Wellhausen*, 198.

[5]) *Nowack*, a. a. O.

ленія להיות. Такихъ случаевъ всего 57: Б. 10, 8*; 17, 7; 18, 11ⁱ; 34, 22; 39, 10ⁱ; Исх. 23, 1; 28, 28; 36, 18; 39, 21; 40, 15; Л. 11, 45; 20, 26; 22, 33; 25, 38; 26, 45; Ч. 15, 41; Вт. 4, 20; 7, 6; 14, 2; 26, 18; 24, 4; 26, 17; Нав. 7, 12ᶜ; 1 Ц. 14, 21; 2 Ц. 7, 8. 29; 12, 10; 3 Ц. 8, 16ᵏ. 16. 52ᵏ; 4 Ц. 15, 19 ; Ис. 49, 6ᵏ; 56, 6; Іер. 13. 11; 29, 26; 34, 16; Іез. 17, 8. 14*: 20, 12; 27, 7; 41, 6ᵏ; 44, 7; Іон. 4, 6ᵏ; Мих. 5, 1. 1; Мал. 2, 4; Пр. 24, 1; 1 П. 17, 7. 27; 28, 4; 2 П. 6, 5ⁱ; 6, 5. 6. 20ᵛ; 7, 16*; 23, 16; Есѳ. 8, 13ᵏ. Изъ нихъ въ 42 случаяхъ за להיות слѣдуетъ имя, служащее *сказуемымъ*, а подлежащимъ подразумѣвается ближайшій предъ тѣмъ упомянутый предметъ или лицо; въ остальныхъ-же 15 случаяхъ [1]) להיות или просто подчинено глаголу, какъ дополненіе, или имѣетъ на лицо и подлежащее, или получаетъ какое-либо иное объясненіе. Отсюда видно, что להיות בריתי есть сказуемое, а подлежащимъ надо подразумѣвать מצוה. Переводъ, слѣдовательно, получается: „чтобы она была завѣтомъ Моимъ съ Левіемъ“.

Толкованіе, въ такомъ случаѣ, придется принять то, которое предлагаютъ Кёлеръ, Кейль, Орелли, Прессель и др. Изъ посылаемаго на нихъ проклятія священники должны узнать, что Іегова впредь свое союзное отношеніе къ Левію будетъ выражать въ наказаніяхъ. Доселѣ эти отношенія нормировались условіями союза, заключеннаго при выходѣ изъ Египта; теперь Іегова беретъ другую норму,—Онъ будетъ карать и наказывать нерадивыхъ союзниковъ, и эта угроза наказаніемъ будетъ впредь „завѣтомъ Его съ Левіемъ“. [2]) Такое толкованіе находитъ себѣ подтвержденіе въ томъ, что дальше, съ ст. 5, пророкъ дѣйствительно обращается къ изображенію древняго завѣта съ Левіемъ, а заканчиваетъ это изображеніе опять упрекомъ современнымъ ему священникамъ, противопоставляя ихъ прежнему левитству (ст. 8—9). [3]) Прессель и Зенгеръ видятъ здѣсь *иронію* надъ священниками: „вы хотите быть дѣтьми завѣта, который Я заключилъ съ Левіемъ,—перифразируетъ Прессель, — но если вы такъ пренебрежительно относитесь къ своему служенію, то Моимъ завѣтомъ съ вами будетъ скорѣе это рѣшеніе—превращать ваши благословенія въ проклятіи и т. д.“ [4]).

Подъ „Левіемъ“ здѣсь разумѣется колѣно Левіино, къ которому принадлежали священники (Вт. 21, 5; 17, 9). О союзѣ съ нимъ Іеговы пророкъ упоминаетъ потому, что это колѣно было избрано для служенія при скиніи и храмѣ и, так. обр., стало къ Богу въ особенное отношеніе, соединенное съ извѣстными правами и обязанностями (Вт. 10, 8. 9; 33, 8—10; Ч. 18, 1 сл.; 25, 10 сл.) [5]).

---

[1]) Въ нашемъ перечнѣ случаи эти отмѣчены звѣздочкой. Безъ Мал. 2, 4 ихъ будетъ 14.

[2]) *Köhler*, 78.—*Keil*, 695.—*Orelli*, 216.—*Pressel*, 399.

[3]) Новакъ не соглашается съ такимъ толкованіемъ, говоря, что „такая мысль должна-бы быть выражена иначе“ (а. а. О.). Но мы полагаемъ, что при объясненіи Мал. 2, 4б комментарій болѣе долженъ опредѣляться переводомъ, нежели наоборотъ.

[4]) *Pressel*, a. a. O. Vgl. *Sänger*, 71.

[5]) *Köhler*, 79.—*Keil*, 596.

Гл. 2, ст. 5.

בריתי היתה אתו החיים והשלום ואתנם-לו מורא ויראני ומפני שמי נחת הוא׃

Ἡ διαθήκη μου ἦν μετ᾽ αὐτοῦ τῆς ζωῆς καὶ τῆς εἰρήνης, καὶ ἔδωκα αὐτῷ ἐν φόβῳ φοβεῖσθαι καὶ ἀπὸ προσώπου ὀνόματός μου στέλλεσθαι αυτόν.

Завѣтъ Мой съ нимъ состоялъ въ жизни и мирѣ, которые Я подавалъ ему,—въ страхѣ, которымъ онъ боялся Меня; [1]) *и предъ именемъ Моимъ трепеталъ онъ.*

§ 68. בריתי היתה אתו החיים והשלום. Сказавъ, что впредь Іегова будетъ относиться къ Левію, т. е. къ священническому сословію, карательно, каковое отношеніе и будетъ впредь Его „завѣтомъ“ съ этимъ колѣномъ, пророкъ переходитъ къ изображенію идеальнаго Левія, какимъ-бы онъ долженъ быть и какимъ былъ въ прежнее время (ст. 5—7); а затѣмъ противопоставляетъ этому идеальному образу картину современной распущенности іерархіи (ст. 8) и, въ заключеніе, снова возвращается къ угрозамъ (ст. 9). Цѣль этого изображенія—выяснить, чего недостаетъ современнымъ Малахіи священникамъ, и почему они заслуживаютъ со стороны Іеговы иного отношенія, чѣмъ древній Левій.

Въ начальныхъ словахъ ст. 5-го не ясно отношеніе החיים והשלום къ предыдущему (בריתי היתה). Естественнѣе всего ихъ разсматривать, какъ *сказуемое*: „завѣтъ Мой съ нимъ былъ жизнь и миръ“. Но нѣкоторые хотятъ считать ихъ *опредѣленіями* къ בריתי: „завѣтъ Мой съ нимъ былъ (завѣтъ) жизни и мира“. Послѣднее пониманіе идетъ изъ древности, — отъ LXX, [2]) вульгаты („pactum meum fuit cum eo vitae et pacis“), таргума. Въ новое время его раздѣляютъ русскій синодскій пер., повидимому, Лютеръ („Denn mein Bund war mit ihm zum Leben und Frieden“), затѣмъ изъ комментаторовъ Малахіи—Прессель, Гитцигъ, ванъ Тиль, Грецовъ и др. [3]) Первый-же взглядъ является болѣе распространеннымъ въ новѣйшей экзегетикѣ. Его встрѣчаемъ у Эвальда, Рейнке, Келера, Кейля, Смита, Бахмана, Орелли и др. [4]) Сирскій переводъ и въ новѣйшее время Велльгаузенъ считаютъ החיים и השלום дополненіями къ אתן. Новакъ тоже считаетъ первое предложеніе оконченнымъ съ словомъ אתו, а дальнѣйшее все признаетъ его поясненіемъ.

---

[1]) Буквально слѣдовало-бы перевести: *„завѣтъ Мой былъ съ нимъ жизнь и миръ—и Я давалъ ему ихъ, страхъ—и онъ боялся Меня.“*

[2]) Ср слав. „завѣтъ мой бѣ съ нимъ жизни и мира“.

[3]) *Pressel*, 383. 399—*Hitzig*, Ueb. 362. Kom. 421.—*v. Til*, 137.—*Грецовъ*, 38. 123 сл. Къ числу подобныхъ-же пониманій относится и французскій переводъ Остервальда: „mon alliance de vie et de paix était avec lui“ (у *Pressel*'я 399). *Pusey* въ текстѣ переводитъ: „my covenant was with him of life and peace“, а въ комментаріи „my cov. w w. h. the life and the peace“ (p. 605).

[4]) *Ewald*, 319.—*Reinke*, 363—366.—*Köhler*, 79—80.—*Keil*, 696.—*Smith*, 362.—*Orelli*, 217.—*Bachmann*, 20.

„Mein Bund, переводитъ онъ, bestand mit ihm: Leben und Heil, die gab ich ihm, Furcht, dass er mich fürchtete“. [1])

Надо замѣтить, что для установки смысла все различіе въ переводѣ и разборѣ значенія не имѣетъ: смыслъ остается одинъ и тотъ-же. Вопросъ имѣетъ болѣе грамматическій интересъ.

Мнѣніе, что ה׳ח и ש׳ש — опредѣленія, является мало вѣроятнымъ съ грамматической точки зрѣнія: בריתי отдѣлено цѣлыми двумя словами отъ именъ, съ которыми оно должно находиться въ st. constr.,—явленіе, вообще, весьма рѣдкое. Гитцигъ старается указать подобные-же примѣры отдѣленія nomen regens отъ n. rectum промежуточными словами; но изъ нихъ только Б. 24, 24 (בַּת-בתואל אָנֹכִי בן-מלכָּה=„я дочь Ваѳуила сына Милки“) дѣйствительно годится для доказательства, другіе-же весьма неясны. Да если-бы и можно было признать здѣсь status constructus, то смыслъ, строго говоря, получился-бы не совсѣмъ тотъ, какой желателенъ защитникамъ этого пониманія. Тогда правильно слѣдовало-бы перевести: „Мой завѣтъ жизни и мира былъ съ нимъ“. Но что значило-бы, въ такомъ случаѣ, сказуемое—„былъ съ нимъ“? Приходится предполагать эллипсисъ, а полное предложеніе читалось-бы בריתי היתה אתו בריתי החיים והשלום, [2]) такъ что съ ה׳ח и ש׳ש въ st. constr. находилось-бы не то בריתי, какое есть въ настоящемъ текстѣ, а *подразумѣваемое;*—способъ сочетанія неупотребительный. Гитцигъ, помимо синтаксическихъ аналогій, указываетъ и параллельное по содержанію мѣсто—Ч. 25, 12 („вотъ Я даю ему Мой завѣтъ мира—את-בְּרִיתִי שָׁלוֹם“), гдѣ мы имѣемъ st. constr.; но во-первыхъ, здѣсь сопряженныя слова не отдѣлены промежуточными, и, во-вторыхъ, параллелизмъ мыслей нисколько не измѣняется и при другомъ переводѣ,—при разборѣ сказуемымъ; а у насъ вопросъ и состоитъ ближайшимъ образомъ въ разборѣ и переводѣ.

Переводъ сказуемымъ намъ кажется болѣе предпочтительнымъ, благодаря его полной естественности. При этомъ переводѣ у нѣкоторыхъ комментаторовъ (Келеръ и др.) только возникаетъ вопросъ о значеніи אתו (излишній при другомъ переводѣ): находятъ болѣе удобнымъ переводить не „съ нимъ“, а „для него“,—по аналогіи съ 2 Ц. 16, 17; Зах. 7, 9; Руѳ. 2, 20 (?) [3]). Но эта аналогія—не убѣдительна, потому что если-бы нужно было выразить признаваемую Келеромъ мысль, то пророкъ употребилъ-бы לו или, по крайней мѣрѣ, стояло-бы это אתו послѣ ש׳ש и ח׳ה, а не предъ ними (какъ этого требуютъ и привлекаемые для аналогіи примѣры). А затѣмъ, неудобно оставлять безъ пояснительнаго слова בריתי, относя אתו къ ש׳ש и ח׳ה: завѣтъ, какъ договоръ, всегда предполагаетъ двѣ стороны; и если одна изъ нихъ указана суффиксомъ („*Мой* завѣтъ“), то естественно ожидать и указанія на другую сторону, — съ кѣмъ завѣтъ. При переводѣ „съ нимъ“, אתו и исполняетъ такую пояснительную функцію относительно ב׳.

[1]) *Wellhausen*, 52. 198. *Nowack*, 400.

[2]) Правильнѣе, впрочемъ, фраза должна-бы строиться такимъ образомъ: בריתי היתה אתו ברית חַיַּי וּשְׁלוֹמִי (Vgl. *Gesenius-K.*, 26 Aufl., § 135, 5 S. 434).

[3]) *Kohler*, 80

Что касается переводовъ—сирскаго, Велльгаузена и Новака, то противъ нихъ говоритъ присутствіе союза ו предъ אתן, показывающее начало новаго предложенія.

Итакъ, переводъ будетъ такой: „завѣтъ Мой съ нимъ былъ жизнь и миръ“ или,—болѣе соотвѣтственно требованіямъ русскаго синтаксиса,—„завѣтъ Мой съ нимъ былъ жизнью и миромъ“. Въ виду особенностей построенія дальнѣйшей рѣчи настоящаго стиха, было-бы удобнѣе перевести: „завѣтъ Мой съ нимъ состоялъ въ жизни и мирѣ.“

Всякій договоръ налагаетъ соотвѣтственныя обязательства на обѣ договаривающіяся стороны. Въ завѣтѣ Іеговы съ Левіемъ обѣтованія Божіи или,—если-бы можно было такъ выразиться,—обязательства Божіи состояли въ подаяніи „жизни“ и „мира“ колѣну Левія (ср. дальше ואתנם-לו), а обязательства Левія, какъ видно изъ дальнѣйшаго, — въ „страхѣ“ предъ Іеговой. Въ разбираемомъ предложеніи названы лишь обѣтованія Божіи. „Жизнь“ нѣтъ надобности понимать въ буквальномъ смыслѣ, — въ смыслѣ „полноты дней“, какъ въ Зах. 8, 4, [1])—а скорѣе въ смыслѣ „благоденствія“, счастія: ср Вт. 30, 15 („смотри, Я сегодня предлагаю тебѣ жизнь и добро [את-החיים וְאֶת-הַטּוֹב], смерть и зло“); 30, 19 („небо и землю призываю на васъ въ свидѣтели: жизнь и смерть предложилъ Я тебѣ, благословеніе и проклятіе“); Пр. 4, 13 („крѣпко держись наставленія, не оставляй, храни его, потому что оно—жизнь твоя“); 8, 35; *ψ.* 33, 13; 132, 3; Пр. 4, 22; 10, 16. 17; 11, 19; 12, 28; 14, 27; 15, 31; 19, 23; 21, 21; 22, 4. [2]) „Миръ“ является въ данномъ случаѣ синонимомъ „жизни“. Въ примѣненіи къ „завѣту“ съ Левіемъ слово это, несомнѣнно, заимствовано, какъ указалъ Гитцигъ, изъ Ч. 25, 12 (хотя тамъ и говорится не о всемъ потомствѣ Левія, а лишь о потомствѣ Финееса). Въ книгахъ В. З. שלום весьма часто обозначаетъ вообще не только внѣшнее, но и внутреннее благополучіе,—всестороннее удовлетвореніе (Пр. 3, 2).

§ 69. וְאֶתְּנֵם-לוֹ. Слова эти буквально значатъ: „и Я давалъ ихъ ему“ [3]). Ясно, что подъ мѣстоим. „ихъ“ надо разумѣть „жизнь“ и „миръ“, упомянутые въ предыдущемъ предложеніи. Если въ предыдущемъ предложеніи говорится объ обѣтованіяхъ или обязательствахъ Іеговы относительно Левія, то въ настоящемъ предл. сообщается, что Іегова дѣйствительно исполнялъ ихъ,—давалъ своему союзнику обѣщанные жизнь и миръ.

LXX и вульгата, очевидно, не читали суффикса при אתן, каковое разночтеніе дѣйствительно есть въ одномъ еврейскомъ кодексѣ [4]), или читали

---

[1]) Такъ толкуетъ Келеръ, полагающій что Малахія, подобно Захаріи, считаетъ саму по себѣ жизнь благомъ (*Köhler*, 80). Жизнь въ смыслѣ физической жизни, состоянія, при которомъ о человѣкѣ можно сказать, что онъ живъ, а не умеръ, разумѣетъ Гитцигъ, ссылаясь на Л. 18, 5 (*Hitzig*, а. а. О.).

[2]) Это толкованіе и параллельныя мѣста предлагаетъ Рейнке (*Reinke*, 365).

[3]) ואתנם=союзу ו+1 л. ед. ч. impf. каль отъ гл. נתן „давать“+суф. 3 л. мн. ч. м. р.

[4]) *Kennicott*, № 129

ואתנה [1]) (смѣшеніе буквъ ה и מ) и считали дополненіемъ къ אתן далѣе слѣдующее слово מורא „страхъ“. Въ вульгатѣ это совершенно ясно: „et dedi ei timorem“; но и греческое *καὶ ἔδωκα αὐτῷ ἐν φόβῳ φοβεῖσθαι* (соотв. слав. „и дахъ ему боязнію боятися Мене“), вѣроятно, является лишь вольнымъ перифразомъ ואתן לו מורא ויירא (вмѣсто *καὶ ἔδωκα αὐτῷ βόβον* [2]) *καὶ ἐφοβεῖτο*) [3]). Въ новое время такой переводъ даютъ Лютеръ („und Ich gab ihm die Furcht“) и Кальвинъ. Трудно рѣшить, дѣйствительно-ли въ первоначальномъ текстѣ не было суфф. ם при אתן, или переводчиковъ заставило подчинить этому глаголу имя מורא нѣсколько неестественное положеніе послѣдняго, и они не обратили вниманія на препятствующій тому суффиксъ: מ явнымъ образомъ не входитъ въ составъ слѣдующаго предложенія, потому что оно начинается съ ו, но столь-же явнымъ образомъ оно не можетъ быть и дополненіемъ אתן, потому что при немъ уже есть дополненіе ם. Таргумистъ передаетъ это мѣсто довольно загадочнымъ перифразомъ, не позволяющимъ догадываться,—что онъ читалъ въ подлинникѣ: „и Я далъ ему совершенное ученіе закона“. Во всякомъ случаѣ, измѣнять теперешній масоретскій текстъ мы не видимъ очень вѣскихъ основаній.

Противъ предлагаемой Эвальдомъ и Рейнке поправки ואתנה вм. ואתנם Келеръ высказываетъ не лишенное, на нашъ взглядъ, значенія возраженіе,—что тогда страхъ предъ Іеговой, за недостатокъ котораго пророкъ такъ сильно порицалъ священниковъ (1, 6), представлялся-бы свободнымъ даромъ благодати („ein freies Gnadengeschenk“), [4]) и, слѣдовательно, за обладаніе или не-обладаніе имъ священники были-бы не отвѣтственны [5]).

Грецъ предлагаетъ поправку—ואתנה, при чемъ суф. 3 л. ед. ч. ж. р. указывалъ-бы на בריתי [6]). Въ духѣ этой поправки сдѣланъ русскій синодскій переводъ, гдѣ разсматриваемыя слова переданы: „и Я далъ его ему“. Едва ли суфф. ם переводчикъ сталъ-бы относить къ בריתי: по смыслу, конечно, безразлично, разумѣть-ли „жизнь“ и „миръ“ и переводить „ихъ“, или—„завѣтъ“ и переводить „его“, потому что „завѣтъ“ и состоялъ именно въ „жизни“ и „мирѣ“; грамматически-же такой переводъ нельзя оправдать. Но и необходимость чтенія ואתנה не можетъ быть убѣдительно оправдана.

Предложеніе „и Я давалъ ему ихъ“ вполнѣ равносильно предложенію—„которые Я давалъ ему“ (ср. приведенный на стр. 263 примѣръ изъ Іов. 29, 12).

[1]) Такое чтеніе—ואתנה вм. ואתנם въ новѣйшее время предлагаютъ Эвальдъ (S. 222) и Рейнке (S. 366).

[2]) Вмѣсто *ἐν φόβῳ* читаютъ *φόβον* Ѳеодоръ Мопс. (*Theod.* 609) и, можетъ быть, бл. *Ѳеодоритъ* (*Theodoretus*, 1979, варіантъ № 17).

[3]) Но возможно, что LXX читали и במורא, какъ № 80 Кенникотта. Что касается пропуска суффикса ני при ויירא, то хотя и можно думать, что LXX его не читали, а можетъ быть, и проглядѣли, но намъ всетаки думается, что чтеніе ватиканскаго кодекса должно быть замѣнено чтеніемъ кодексовъ синайскаго, Александрійскаго и Мархаліанскаго—*φοβεῖσθαι με*.

[4]) *Köhler*, a. a. O.

[5]) Сила этого возраженія ослабляется нѣсколько мѣстомъ Іер. 32, 40: „и страхъ предо Мною дамъ въ сердце ихъ (ואת-יראתי אתן בלבבם)“. Но тамъ изображаются будущія милости еврейскому народу, а не обязанности и заслуги его.

[6]) *Grätz*, 26.

§ 70. מוֹרָא וַיִּרְאֵנִי. Весьма неловкое положеніе занимаетъ имя מורא „страхъ“ [1]), чѣмъ крайне затрудняется его переводъ и истолкованіе. Многіе считаютъ מ обстоятельствомъ цѣли при глаголѣ אתן и переводятъ „для страха“ (русск. син., в. Тиль, Келеръ, Розенмюллеръ, Кейль, Гитцигъ, Пьюзей, Орелли, Бахманъ) [2]). Другіе, какъ мы видѣли, подчиняютъ מ глаголу אתן, какъ прямое дополненіе въ вин. пад. Третьи (Прессель, Грецовъ) считаютъ מ за родительный падежъ,—опредѣленіе בריתי: „мой завѣтъ съ нимъ былъ (завѣтъ) жизни и мира, и Я давалъ ему ихъ,—(завѣтъ) страха, и онъ боялся“ и т. д. [3]). Четвертые разбираютъ מ именительнымъ падежемъ, какъ новое сказуемое къ בריתי (Смитъ) [4]). Наконецъ, пятые (Вельгаузенъ и Новакъ) считаютъ מ хотя и дополненіемъ къ „давалъ“, но не подчиненнымъ ему грамматически, подобно тому какъ и החיים и השלום не подчинены прямо, а лишь указаны поср. суффикса. Переводъ: „Завѣтъ Мой существовалъ съ нимъ: жизнь и спасеніе, которыя Я давалъ ему, страхъ, чтобы онъ боялся“ etc. [5]).

Послѣднее воззрѣніе намъ кажется менѣе всего близкимъ къ дѣйствительности. Дополненія оказываются размѣщенными самымъ неестественнымъ образомъ. Еще если-бы допустить взволнованную, прерывающуюся рѣчь,—когда понятія возникаютъ и высказываются прежде, чѣмъ подыскана подходящая форма для ихъ синтаксическаго выраженія,—то тогда еще можно-бы было принять это толкованіе: „жизнь и спасеніе... и Я давалъ ихъ ему, страхъ... и онъ боялся etc“, хотя и тогда трудно было-бы подчинять „страхъ“ глаголу „давалъ“, а скорѣе пришлось-бы подразумѣвать какой-либо невысказанный глаголъ. Но подобныя явленія мыслимы только въ *живой*, устной рѣчи. А книга Малахіи, хотя и представляетъ запись устныхъ рѣчей пророка, едвали однако въ воспроизведеніи ихъ сохранила всѣ неправильности, можетъ быть, спѣшной и взволнованной рѣчи самого пророка. Въ записи, сдѣланной послѣ, пророкъ вполнѣ могъ позаботиться о правильной въ синтаксическомъ отношеніи разстановкѣ словъ [6]).

Второму толкованію (מ—прямое доп.) стоитъ поперекъ дороги суффиксъ въ אתנם. Третье (מ—род. пад.)—несостоятельно въ той-же мѣрѣ, въ какой неумѣстно считать за род. пад. החיים והשלום. Колебаться въ выборѣ можно только между распространеннымъ пониманіемъ („для страха“) и разборомъ Смита—въ имен. пад. сказ. Мы склоняемся къ послѣднему.

Переводъ „для страха“ не можетъ быть убѣдительно оправданъ ни съ

---

[1]) О самомъ словѣ см толк. 1, 6, § 27, стр 201.

[2]) *Kohler*, 79. 81.—*Keil*, 696.—*Hitzig*, Ueb. 362.—Comm., 421.—*Pusey*, 605.—*Orelli*, 217.—*Bachmann*, 20.—*Rosenmüller*, 751.

[3]) *Pressel*, 401.—*Грецовъ*, 129.

[4]) *Smith*, 362.

[5]) *Nowack*: „Am einfachsten wird es sein, החיים והשלום als vorausgest. Objecte anzusehen, die in Suff. von ואתנם wiederaufgenommen werden; מורא .. ist dann das dritte Obj, dessen Folge in den beiden letzten Sätzen dargelegt wird“ (S. 400) Vgl. *Wellhausen*, 52.

[6]) Мы, впрочемъ, допускаемъ еще, что рѣчи обличаемыхъ пророкъ могъ приводить и вполнѣ буквально.

филологической, ни съ логической стороны. Онъ предполагаетъ, что מורא стоитъ вмѣсто לְמ׳ или בְּמ׳ [1]). Но чѣмъ объяснить употребленіе пророкомъ такого эллиптизма? Келеръ примѣръ подобной конструкціи указываетъ въ Б. 48, 4: но тамъ (если только К. имѣетъ въ виду אַחֻזַּת עוֹלָם) мы имѣемъ просто duplex accusativus (1-й вин.—הָאָרֶץ), каковой признать и въ Мал. 2, 5 невозможно по смыслу. Но если-бы и принять этотъ переводъ, то комментарій имъ былъ-бы нѣсколько затрудненъ. „Жизнь“ и „миръ“ представляются *двигателями* или побужденіями для страха („ich verlieh sie ihm als *Hebel* der Furcht“) [2]). Лучше было-бы страхъ считать основаніемъ права на жизнь и миръ и переводить—„Я давалъ ему ихъ *за страхъ*“. Но и при этомъ смыслъ получается не особенно удобный. Вѣдь жизнь и миръ Іегова подавалъ Левію въ силу принятаго на Себя обязательства или „завѣта“: выраженіе „и Я давалъ ему ихъ“ высказываетъ только, что Іегова исполнялъ принятыя на Себя обязательства, и основаніе для этого—въ завѣтѣ. Если-бы Онъ дѣлалъ это въ награду за страхъ Левія, то упоминаніе о завѣтѣ было-бы излишне, и фраза должна-бы была имѣть такой видъ: החיים והשלום אתן-לו מורא. Если-же держаться перевода „для страха“, то получается нѣкоторая несообразность: жизнь и миръ, вещи сами по себѣ отнюдь не страшныя и даже пріятныя, посылаются для возбужденія страха...

Что-же касается перевода именительнымъ падежомъ сказуемаго къ בריתי, то въ его пользу говоритъ параллелизмъ слѣдующихъ за מורא словъ (ויראני וגו׳) съ словами, слѣдующими за החיים והשלום (ואתנם-לו) и общій смыслъ „завѣта“. Содержаніе союза или договора (בריתי) выражено тремя его предикатами: „жизнь“, „миръ и „страхъ“. Первые два суть обязательства Іеговы по отношенію къ Левію, а послѣдній—обязательство Левія по отношенію къ Іеговѣ. Поэтому послѣ двухъ первыхъ стоитъ, въ качествѣ вводнаго предложенія, замѣчаніе о томъ, что Іегова исполнялъ свои обязательства, т. е. дѣйствительно давалъ Левію жизнь и миръ; а послѣ третьяго предиката—соотвѣтственное замѣчаніе, что и Левій исполнялъ свои обязательства, т. е. боялся Іеговы. Такъ мы имѣемъ въ ст. 5 описаніе договора въ отношеніи принятыхъ на себя договаривающимися сторонами обязательствъ и сообщеніе объ исполненіи этихъ обязательствъ каждою изъ нихъ. Это особенно ясно станетъ, если мы нѣсколько видоизмѣнимъ буквалный переводъ: „завѣтъ Мой съ нимъ былъ жизнь и миръ—и Я давалъ ему ихъ, страхъ—и онъ боялся Меня“. Мы можемъ здѣсь замѣнить вспомогательный глаголъ „былъ“ глаголомъ „состоялъ въ“, а союзъ ו при „подавалъ“ и при „боялся“—равнозначнымъ съ нимъ, въ данномъ случаѣ, мѣстоименіемъ אשר. Тогда получимъ переводъ: „завѣтъ Мой съ нимъ состоялъ въ жизни и мирѣ, которые Я давалъ ему,—въ страхѣ, которымъ онъ боялся Меня“ [3])...

---

[1]) Мнѣнія Розенмюллера и Дедье (*Rosenmüller*, loc. c.). А Грецъ даже и прямо предлагаетъ поправить въ текстѣ чтеніе מורא לְמוֹרָא, полагая, что въ пользу такой поправки говоритъ переводъ LXX (*Grätz*, 26). Но „ἐν φόβῳ“ скорѣе соотвѣтствовало-бы במורא.

[2]) Перифразъ Гитцига, Келера, Кейля и др.

[3]) Въ этомъ переводѣ, дѣлающемъ мысль вполнѣ наглядной, мы видимъ, что не

„Страхъ", бывшій обязательствомъ завѣта для древняго Левія, названъ здѣсь, какъ укоризненная антитеза къ качествамъ обличаемымъ священниковъ; это—тотъ самый „страхъ", за отсутствіе котораго Іегова обличаетъ ихъ въ Мал. 1, 6. ויראני (=ו+3 л. ед. ч. м. р. impf. каль отъ гл. יָרֵא „бояться"+суф. 1 л. ед. ч.)—„и онъ боялся Меня"—заключаетъ въ себѣ бо́льшій смыслъ, чѣмъ это выраженіе имѣетъ на нашемъ языкѣ. Страхъ Божій въ Библіи обозначаетъ не просто боязнь чего-либо, не страхъ въ смыслѣ трусости или опасенія, а скорѣе благоговѣніе, соединенное съ послушаніемъ. Понятіе это является въ В. З. синонимомъ религіи.

§ 71. ומפני שמי נחת הוא. Выраженіе מפני שמי LXX перевели буквально ἀπὸ προσώπου ὀνόματός μου, тоже—вульгата (a facie nominis mei) и тарг. („отъ лица имени Моего"); но сирскій—просто дополненіемъ („боялся имени Моего"). מפני, собственно говоря, имѣетъ причинное значеніе—„ради", „по причинѣ" и обыкновенно употребляется при выраженіяхъ боязни, страха, благоговѣнія, почтенія и пр. Но хотя, так. обр., оно не тожественно съ לפני, однако, по особенностямъ русской стилистики, мы должны его переводить „предъ" [1]); въ данномъ случаѣ—„предъ именемъ Моимъ". О томъ, что выраженіе „предъ именемъ Моимъ" равносильно выраженію „предо Мною",—см. толк. 1, 6, § 29 fin.

נָחַת можетъ быть производимо отъ двухъ глаголовъ—חתת (нифаль) и נחת (шель или нифаль). Выборъ между этими производствами долженъ опредѣляться отношеніемъ значенія этихъ глаголовъ къ контексту и характеромъ употребленія каждаго изъ нихъ въ Библіи. По этимъ основаніямъ мы и предпочитаемъ производить отъ חתת. Гл. חתת въ *каль* значитъ „б. пораженнымъ, устрашеннымъ" (Іов. 32, 15; 4 Ц. 19, 26; Ис. 8, 9; 20, 5; 31, 9; 37, 27; Іер. 8, 9; 14, 4; 48, 1. 20. 39; 50, 2; Авд. 9); въ *ниф.*—1) „б. уничтоженнымъ" (Ис. 7, 8; 51, 6) и 2) „пугаться", „унывать", „бояться", часто на рядусъ יָרֵא (напр., Вт. 31, 8; Нав. 1, 9; 8, 1; 10, 25; Іер. 17, 18), употр. съ מִפְנֵי и съ מ (Іер. 1, 17; Іез. 2, 6; 3, 9); ср. еще—Ис. 30, 31; 31, 4; Іер. 10, 2. Изъ этой справки видно, что разборъ perf. 3 л. ед. ч. м. р. ниф. отъ гл. חתת для настоящаго случая не только вполнѣ годится, но и подтверждается параллелизмомъ съ ויראני и подчиненіемъ дополненія поср. מפני. Такой разборъ и принимается большинствомъ экзегетовъ [2]). Другой гл. נחת въ *каль* значитъ „спускаться", „ниспадать" (Іов. 21, 13; Іер. 21, 13; *ψ.* 37, 3); въ *ниф.* онъ встрѣчается

хватаетъ только союза ו предъ מ, чтобы рѣчь отличалась безусловной литературной правильностью. На это, какъ на препятствіе къ координированію מ съ חח וחש, указываетъ Гитцигъ (S. 421—422). Но намъ такая constructio asyndeta отнюдь не кажется сколько-нибудь серьезнымъ препятствіемъ.

[1]) Подробнѣе см объ этомъ въ толкованіи 3, 14б. מפני י צ.

[2]) *Kohler*, 81.—*Hitzig*, 422.—*Keil*, 696.—*Orelli*, 217.—*Nowack*, 400.—*Bachmann*, 10, Anm. 1.—*Pressel*, 401 Въ подтвержденіе своего предпочтенія такого разбора производству отъ נחת нѣкоторые изъ этихъ толкователей (Кел., Гитц., Кл.) указываютъ на то, что послѣ ירא, какъ его синонимъ, обыкновенно слѣдуетъ חתת, а не נחת, и ссылаются на Вт. 31, 8; Іов. 6, 21; Нав. 1, 9 и Іер. 1, 17.

только въ ψ. 37, 3 и имѣетъ подобное-же значеніе, какъ и въ каль; въ *піель*—„надавливать“ (=„натягивать“, ψ. 17, 35; 2 Ц. 22, 35). Піельное значеніе къ нашему мѣсту безусловно не подходитъ. Что-же касается нифальнаго, то его стараются пріурочить въ значеніи „смиряться“ Рейнке и, повидимому (судя по переводу), Велльгаузенъ [1]). Рейнке въ защиту своего разбора, на которомъ онъ, впрочемъ, далеко не настаиваетъ, говоритъ—1) что „очень сомнительно, встрѣчается-ли нифаль отъ חתת, потому что приводимыя Гезеніусомъ, въ качествѣ примѣровъ, формы יֵחַת и יֵחָתּוּ суть также и формы каль“; 2)—что „חתת уже въ каль имѣетъ непереходное значеніе, и нифаль (если-бы существовалъ), совпадалъ-бы съ нимъ“, и 3)—что ниф. отъ חתת заключалъ-бы въ своемъ значеніи элементъ рабскаго страха, неумѣстный въ отношеніи къ Іеговѣ. Послѣдній изъ этихъ доводовъ указываетъ лишь на догматическое затрудненіе для экзегезиса, но отнюдь не можетъ служить препятствіемъ для грамматическаго разбора; да онъ и по существу не вѣренъ, какъ увидимъ немного ниже. Второй доводъ въ одинаковой мѣрѣ подрываетъ и собственный взглядъ Рейнке, потому что נחת—тоже средній глаголъ. А затѣмъ, и то надо сказать, что нифаль не есть вѣдь непремѣнно страд. и возвратный залогъ относительно каль: онъ вообще имѣетъ значеніе непереходное, иногда варіируясь въ смыслѣ passivum, reflexivum или reciprocum; но нерѣдки примѣры, что и средніе глаголы (въ каль) образуютъ форму нифаль, которая получаетъ значеніе или одинаковое съ каль, или нѣсколько измѣненное, но всетаки близкое къ нему. Наконецъ, первый доводъ—дѣйствительно заслуживаетъ вниманія. Его мы находимъ и у такого солиднаго филолога, какъ Фюрстъ, который прямо заявляетъ, что „нифаль глагола חת обязанъ своимъ существованіемъ ошибкѣ грамматиковъ“; формы נֵחַת (2 Ц. 22, 35), נֵחַתָּה (ψ. 17, 35) и נֵחַתּוּ (ψ. 37, 3) образованы отъ гл. נחת;—а Мал. 2, 5 есть нифаль отъ него-же, и параллелизмъ съ יָרֵא ничего не доказываетъ [2]). Но въ виду того, что Фюрстъ въ данномъ случаѣ стоитъ почти совершенно одиноко, а большинство извѣстнѣйшихъ гебраистовъ признаютъ возможность производства нифаль отъ חתת [3]), и принимая во вниманіе приведенныя данныя библейскаго словоупотребленія, мы остаемся при нифалѣ отъ חת. LXX перевели малоупотребительнымъ у нихъ словомъ *στέλλεσθαι* [4]), которое въ данномъ случаѣ, по мнѣнію Шлейснера, ссылающагося на Гезихія, равносильно *φοβεῖσθαι* [5]). Бл. Іеронимъ отличалъ נ отъ יראּ, какъ „pavere“ отъ „timere“ [6]).

---

[1]) *Reinke*, 371.—*Wellhausen*, 52

[2]) *Fürst*, Conc. s. v. חתת, p. 446

[3]) Vgl. *Ges-K*, Gr., 26 Aufl. § 67u, S. 177.—*Stade*, G, 235.—*Konig*, Gr., 368.

[4]) Въ класс. яз. *στέλλω* значитъ „ставить“, „посылать“, въ *стр.* „б. отправляему“, „б. снаряжаему“, въ *непер.* „снаряжаться“, „отправляться“, въ *сред.* „одѣваться“ во что-л., „призывать къ себѣ“ (*Бензелеръ*, s. v., стр 684). У LXX *στέλλεσθαι* встрѣчается всего 7 разъ. Пр 31, 26); Прем 7, 14; 14, 1; Мал. 2, 5: 2 Мак. 5, 1; 3 Мак 1, 19; 4, 11 Изъ нихъ только въ Мал. 2, 5 имъ передается חתת, а другіе случаи не имѣютъ соотв. еврейск.

[5]) *Schleusner*, V', 96 s. v.

[6]) Синонимы страха (metus, pavor и timor) въ классич. лат. яз. различаются та-

Какой-же оттѣнокъ значенія имѣетъ נחת на ряду съ своимъ синонимомъ ויירא? Несомнѣнно, что חתת гораздо сильнѣе ירא. Мы полагаемъ, что значенія—„быть пораженнымъ“, „быть уничтоженнымъ“, „fractum esse“ должны въ качествѣ нѣкотораго элемента входить и въ понятіе того „страха“, какой обозначается глаголомъ חתת, тѣмъ болѣе, что и самое значеніе „б. уничт.“ въ сущности—производное, а буквальный смыслъ—„быть напуганнымъ до уничтоженія“. Во Второзаконіи и книгѣ I. Навина русская Библія передаетъ нифъ. отъ חתת словомъ „ужасаться“;—значеніе, дѣйствительно, подходящее, потому что ужасъ заключаетъ въ себѣ нѣкоторое оцѣпенѣніе, пришибленность и какъ-бы уничтоженность предъ поразившимъ явленіемъ. Въ отношеніи къ „имени Іеговы“ слово „ужасаться“ давало-бы нѣсколько неудобный смыслъ, потому что объектъ ужаса обыкновенно мыслится чѣмъ-то враждебнымъ и крайне опаснымъ для ужасающагося. Поэтому его слѣдуетъ замѣнить другимъ словомъ, которое однако сохраняло-бы требуемый оттѣнокъ полной пассивности. Наиболѣе подходящимъ словомъ намъ кажется „трепетать“ [1]). Состояніе страха или боязни заключаетъ въ себѣ элементы сознательной рефлексіи насчетъ объекта и основаній страха; но трепетъ, въ большинствѣ случаевъ,—безотчетенъ. Трепетъ предъ именемъ Божіимъ есть въ плоть и кровь вошедшее благоговѣніе предъ Богомъ, чувство своего безусловнаго ничтожества предъ Всесильнымъ и Всевѣдущимъ [2]). Если „боящійся Бога (ירא י')“ основываетъ свое поведеніе на сознательномъ представленіи Божества и своихъ обязанностей къ Нему, то „трепещущій предъ именемъ Его (נחת מפני שמו)“ какъ-бы автоматически охватывается чувствомъ благоговѣнія къ Богу и своего ничтожества предъ Нимъ. Въ Мал. 2, 5б мы, так. обр., имѣемъ указаніе на соединеніе въ древнемъ Левіи дѣятельно-разумнаго послушанія Богу (интеллектуальная и волевая сторона религіи) съ безграничнымъ трепетнымъ смиреніемъ предъ Нимъ (эмоціональная сторона религіи).

Рейнке оспариваетъ умѣстность трепета (Zittern) предъ именемъ Божіимъ, въ виду будто-бы *рабскаго* характера этого чувства. Но разъ мы, какъ сказано выше, устраняемъ изъ трепета предъ Богомъ элементъ враждебности объекта этого трепета, то и въ самомъ чувствѣ не остается *вполнѣ* рабскаго характера. А *до извѣстной степени* рабскій характеръ въ отношеніи религіознаго человѣка къ Богу и долженъ быть допускаемъ, особенно въ В. З.

кимъ образомъ: *metus* futura prospicit; *pavor*—animi motus, unde etiam pavida jumenta dicimus; *timor*—consternatio.

[1]) Этотъ выборъ подтверждается и толкованіемъ бл Іеронима: „ut..... a facie nominis mei formidarent, sive subtraherent se atque contraherent, mentis formidinem horrore corporis indicantes, juxta illud quod scriptum est: *Super quem requiescam, nisi super humilem et quietum et trementem verba mea* (Isai LXVI, 2).—*Hieronymus*, 1556 C.

[2]) Ср. толк. св. Кирилла: „не просто убоялись, говоритъ, они, но *боязнію убоялись*, т. е. всею душею и сердцемъ воспріяли Божественный страхъ, такъ какъ усиленіе здѣсь и удвоеніе реченій обозначаетъ твердость похваляемыхъ лицъ въ добродѣтели“ (*Кириллъ*, 271).

Гл. 2, ст. 6.

תּוֹרַת אֱמֶת הָיְתָה בְּפִיהוּ וְעַוְלָה לֹא-נִמְצָא בִשְׂפָתָיו בְּשָׁלוֹם וּבְמִישׁוֹר הָלַךְ אִתִּי וְרַבִּים הֵשִׁיב מֵעָוֹן׃

Νόμος ἀληθείας ἦν ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, καὶ ἀδικία οὐχ εὑρέθη ἐν χείλεσιν αὐτοῦ· ἐν εἰρήνῃ κατευθύνων ἐπορεύθη μετ' ἐμοῦ, καὶ πολλοὺς ἐπέστρεψεν ἀπὸ ἀδικίας.

Законъ истины былъ въ устахъ его, и неправды не находилось въ губахъ его. Въ мирѣ и правотѣ онъ ходилъ со Мною и многихъ отвращалъ отъ грѣха.

§ 72. תּוֹרַת אֱמֶת הָיְתָה בְּפִיהוּ וְעַוְלָה לֹא-נִמְצָא בִשְׂפָתָיו. Переводъ этого мѣста не представляетъ затрудненій. Буквально надо перевести: „законъ истины былъ въ устахъ его, и неправды не находилось въ губахъ его". Всѣ древніе переводы такъ именно и передаютъ. Среди новыхъ переводчиковъ встрѣчается не мало отступленій отъ этой буквальной передачи, но—отступленій истолковательнаго характера, а не обусловленныхъ другимъ грамматическимъ разборомъ

Такъ תּוֹרַת אֱמֶת [1]) одни переводятъ „законъ истины" (Лютеръ, русская Библія, в. Тиль, Кейль, Грецовъ, Пьюзей), [2]) другіе—„истинное ученіе", „ученіе истины", „истинное наставленіе", „надежное наставленіе" и т. п. (Бахманъ, Прессель, Новакъ, Вельгаузенъ, Эвальдъ, Гитцигъ, Келеръ, Рейнке), [3]) третьи—„откровеніе истины" (Смитъ), [4]) четвертые—„правдивый судъ" (Орелли). [5]) Два послѣднихъ изъ этихъ переводовъ слишкомъ очевидно отступаютъ отъ буквальнаго значенія текста, чтобы можно было ихъ принять. Второй-же, хотя буквально и правиленъ, но не можетъ быть оправданъ съ точки зрѣнія контекста.

---

[1]) תּ st. cstr. sing. отъ תּוֹרָה, въ которомъ лексикографы различаютъ два главныхъ значенія: 1) одно общее—„ученіе", „наставленіе" (ср. Іов. 22, 22; Пр 1, 8; 3, 1; 6, 23; 13, 14; 28, 4 7, 9); въ этомъ смыслѣ словомъ תּ называются: а) ученіе, постановленія и предписанія священниковъ (ср. Вт. 17, 11; Аг. 2, 11; Вт. 33, 10; Іез. 7, 26; 22, 26), б) ученіе пророковъ (Иса. 1, 10; 8, 20; Іер. 31, 32; Иса. 30, 9; Зах. 7, 12; Иса. 42, 4. 21. 24; 51, 7) и в) другіе роды божественнаго ученія (ср. ψ. 77, 1; Пр. 1, 8) 2) Другое спеціальное значеніе—„законъ"; въ этомъ смыслѣ словомъ תּ называются: а) отдѣльные законы, заповѣди и предписанія (ср. Іез. 43, 12; Неем. 13, 3; Л. 15, 32; 13, 59; 14, 2; 11, 46; Ч. 5, 29 и пр.), б) законъ Моисея въ его цѣломъ (ср. Вт. 1, 5; 4, 8. 44; 27, 3. 8. 26; 4 Ц. 17, 13; Вт. 31, 24; Нав 1, 7; 8, 34; 4 Ц. 22, 8). Слово אמת значитъ: „постоянство" (ψ. 18, 10; Иса. 39, 8; Іер. 33, 6; 14, 13), „надежность", „достовѣрность", „подлинность" (Вт. 13, 15; Нав. 2, 12; Б. 24, 48; Іер. 2, 21), „вѣрность" (Мих. 7, 20; ψ 29, 10; 53, 7; 56, 11; 107, 5; 44, 5; Исх. 18, 21; Неем. 7, 2), „истина" (ср. Б. 42, 16; Вт. 22, 20; Дн. 8, 26; 10, 1; Иса. 43, 9; 3 Ц. 22, 16). Vgl. *Gesenius, Stade*, Wbb. u. d. WW.

[2]) *v. Til*, 139.—*Грецовъ*, 39.—*Pusey*, 605.—*Keil*, 696.

[3]) *Bachmann*, 20.—*Pressel*, 383.—*Nowack*, 400.—*Wellh.*, 52.—*Ew.*, 219.—*Hitz.*, 362.—*Köhl*, 79.—*Reinke*, 371.

[4]) *Smith*, 362.

[5]) *Orelli*, 217.

Древній Левій противопоставляется современному со стороны исправности въ исполненіи своихъ богослужебныхъ обязанностей Въ отношеніи къ народу эти обязанности состояли въ разъясненіи истинныхъ требованій закона относительно качества жертвъ и приношеній и въ строгомъ наблюденіи за исполненіемъ этихъ требованій мірянами (ср. אין רע въ Мал. 1, 8). Слѣдовательно, въ устахъ древняго Левія, по мысли пророка Малахіи, былъ именно *законъ* истины, т. е. Тора Моисеева—и, ближайшимъ образомъ, со стороны содержащихся въ ней постановленій о жертвахъ, а не вообще ученіе истины. Даже если, на основаніи слѣдующаго ст., и допускать, что въ разбираемомъ мѣстѣ указывается на обязанности священниковъ учить народъ не однимъ только законамъ о жертвахъ, то и тогда תורה все-же надо будетъ перевести словомъ „законъ“ (какъ и ת׳ въ ст. 7), потому что ничему другому, кромѣ Торы Моисеевой, священники не были обязаны учить. Это подтверждается даже тѣми основаніями, какія приводятъ въ пользу перевода словомъ „ученіе“ сторонники такого перевода. Такъ Рейнке утверждаетъ, что кромѣ отправленія богослуженія, главною обязанностью священниковъ было учить народъ закону Божію, чтобы этимъ поддерживать и умножать въ немъ правильное богопознаніе, добродѣтель и страхъ Божій, отвращать его отъ грѣха и заблужденія и склонять къ вѣрному исполненію Божественныхъ заповѣдей; въ подтвержденіе онъ ссылается на Л. 10, 11, гдѣ Аарону и его потомкамъ предписывается Іеговой учить Израильтянъ всѣмъ постановленіямъ, заповѣданнымъ чрезъ Моисея, на Вт. 17, 10—12, гдѣ Израильтянамъ, подъ угрозой наказанія смертью, вмѣняется въ обязанность слушаться служителей Іеговы — священниковъ, и на Вт. 31, 10—15, гдѣ устанавливается прочитываніе предъ народомъ въ концѣ каждаго седьмого (субботняго) года въ праздникъ кущей всего закона (ср. Іез. 44, 23—24); въ силу этой заповѣди, священники по 2 П. 17, 9 держали при себѣ книгу закона и учили изъ нея народъ, объѣзжая всѣ города іудейскіе (ср. Вт. 21, 5; 2 П. 34, 30). Но изъ этихъ-же самыхъ ссылокъ и видно, что разумѣется именно „законъ“ Моисеевъ (Пятокнижіе) [1]). А затѣмъ, надо всетаки и то сказать, что контекстъ отнюдь не обязываетъ насъ въ данномъ случаѣ даже и къ такому расширенію понятія תורה до размѣровъ всего Пятокнижія: всѣ упреки современному съ Малахіей священству доселѣ касались пренебреженія культомъ Іеговы;—естественно, что и похвалы древнему Левію имѣютъ въ виду достоинства послѣдняго именно въ этомъ-же отношеніи, т. е. выставляютъ его вѣрнымъ хранителемъ законовъ о жертвахъ [2]).

Выраженіе ת׳ א׳ многіе комментаторы сближаютъ съ משפט אמת въ Зах.

---

[1]) Свое мнѣніе Рейнке старается еще доказать словопроизводствомъ תורה отъ гл. ירה—въ гиф. „наставлять“, „учить“ (S. 373). Но само собою понятно, что въ вопросахъ, подобныхъ настоящему, рѣшающимъ должно быть не *словопроизводство*, а *словоупотребленіе*. Въ примѣненіи же къ книгамъ Моисея ת׳ уже принято переводить словомъ „законъ“ (ср. Мѳ. 5, 18; 12, 5 и др.).

[2]) Ср. также у Новака, который, хотя и переводитъ „истинное наставленіе“, но объясняетъ это выраженіе тѣмъ, что Левій былъ „обладателемъ Торы (Inhaber der Thora)“ (*Nowack*, 400).

7, 9 [1]). Послѣднее обозначаетъ собою судъ, чуждый всякаго лицепріятія, принимающій во вниманіе исключительно только существо спорнаго дѣла и рѣшающій согласно съ истиной [2]). Принимая это сближеніе, мы должны будемъ сказать, что ת׳ א׳ обозначаетъ предложеніе вниманію мірянъ требованій закона въ ихъ подлинномъ и точномъ смыслѣ, не приспособляясь ко вкусамъ нерадивыхъ и не поблажая лицемѣрамъ. Правильно, но въ болѣе широкомъ смыслѣ толкуетъ бл. Іеронимъ. разумѣя подъ закономъ истины—„наученіе народа, которое въ священникѣ не должно быть оскверняемо (deturpari) никакой ложью, а выходить всецѣло изъ источника истины“ [3]).

בפיהו [4]) согласно всѣми древними и новыми переводчиками передается—„въ устахъ его“ (*ἐν στόματι αὐτοῦ*, in ore ejus, in seinem Munde). Пребываніе закона въ устахъ Левія указываетъ на то, что міряне знакомились съ постановленіями закона изъ устнаго изложенія и разъясненія его левитами.

עַוְלָה [5]) у LXX передано совершенно правильно словомъ *ἀδικία* (=слав. „неправда“), тоже и у бл. Іеронима (iniquitas) и въ сир. переводѣ; въ таргумѣ—„лживость“; у Лютера—„зло“; въ русск. син. пер.—„неправда“. Въ ученыхъ комментаріяхъ оно переводится частію—„неправда“ или „несправедливость“ (ванъ Тиль, Рейнке, Гитцигъ, Эвальдъ, Пьюзей, Бахманъ), [6]) частію „лживость“ или „обманъ“, „ложь“ въ смыслѣ превратнаго толкованія закона (Келеръ, Кейль, Грецовъ, Прессель), [7]) частію — „нечестіе“, „порочность“, „преступленіе“ (Смитъ, Велльгаузенъ, Новакъ). [8]) Перваго рода переводъ („неправда“), какъ болѣе близкій къ буквальному значенію ע׳ и соотвѣтствующій древнимъ переводамъ, намъ кажется предпочтительнѣе. Мотивомъ для перевода „лживость“ служитъ, несомнѣнно, противоположеніе ע׳ понятію אמת [9]), а также и указаніе на отсутствіе ע׳ именно „въ губахъ“ древняго Левія, т. е. въ его наставленіяхъ народу. Но ע׳, несомнѣнно, болѣе указываетъ на практическое беззаконіе, т. е. осуществляемое въ поступкахъ (ср. Соф. 3, 13 и Иса. 53, 9), чѣмъ на лживость рѣчей (подобное-же практическое значеніе имѣетъ весьма часто и א׳). И въ настоящемъ случаѣ, гдѣ имѣется въ виду

---

[1]) Vgl. *Köhler*, 81.—*Hitz*, 422

[2]) *Keil*, 596.—*Nowack*, 340.

[3]) *Hier.*, 1556 D. Св. Ефремъ толкуетъ разсматриваемое мѣсто въ нѣсколько иномъ и едва-ли пріемлемомъ смыслѣ: „онъ бралъ свою часть, а къ Моей не прикасался“ (*Ефр.*, 239) Еще менѣе подходящимъ является аллегорическое толкованіе св. Кирилла, что подъ „истиною“ пророкъ разумѣетъ Іисуса Христа (*Кир*, 272).

[4]) בפיהו=предл. ב+פֶּה (съ суф. פִּי) „ротъ“ (преимущ., какъ органъ рѣчи)+суф. 3 л. ед. ч. м. р. הוּ

[5]) ע׳=„неправда“ (противоположность צְדָקָה) (ср. Іов 6. 29; 11, 14), „несправедливость“ (Мих. 3, 10, ср. Ав. 2, 12; 2 П. 19, 7).

[6]) *v. Til*, 139.—*Reinke*, 371.—*Hitzig*, Ueb. 362—363.—*Ewald*, 219.—*Pusey*, 605—606.—*Bachmann*, 20.

[7]) *Köhler*, 79.—*Keil*, 696 —*Грецовъ*, 39 —*Pressel*, 388.

[8]) *Smith*, 362.—*Wellhausen*, 52.—*Now.*, 400—401.

[9]) Vgl. *Keil*, a a O.

попустительство народу на совершеніе противозаконныхъ дѣяній, удобнѣе удержать переводъ „неправда“. Смыслъ получится такой: народъ совершаетъ неправду (עֲ) съ согласія, исходящаго изъ устъ (букв. изъ „губъ“) левитовъ (ср. אין רע). Грамматически настоящее עֲ мы должны разбирать винительнымъ падежомъ—вслѣдствіе особенности въ конструкціи слѣдующаго далѣе ниφалъ отъ מצא.

לא-נמצא—„не находилось“: נִ есть 3 л. ед. ч. м. р. ниф. отъ гл. מצא „находить“. Согласованіе мужескаго рода глагола съ именемъ женскаго рода (עולה) вызываетъ недоумѣніе, котораго, впрочемъ, древніе переводчики не чувствовали, ибо переводили прямо עֲ подлежащимъ, а נִ сказуемымъ (*ἀδικία οὐχ εὑρέθη*, iniquitas non est inventa и т. п.). Штаде выражаетъ догадку, не употреблялось-ли עֲ иногда, какъ имя мужескаго рода [1]). Но едва-ли есть надобность въ такомъ допущеніи. Разсматриваемый случай легко можетъ быть объясненъ, какъ одинъ изъ примѣровъ своеобразной конструкціи страдательныхъ глаголовъ. Обыкновенно глаголы, принимающіе въ дѣйствительномъ залогѣ къ себѣ прямое дополненіе въ вин. пад., употребляясь въ равнозначущихъ (по смыслу) предложеніяхъ въ страд. залогѣ, имѣютъ при себѣ подлежащимъ это самое дополненіе уже въ имен. падежѣ; но нерѣдко страдательный глаголъ въ подобныхъ случаяхъ является въ видѣ *безличнаго* сказуемаго, т. е. 3 л. ед. ч. *мужескаго рода*, а прежнее дополненіе (при дѣйствительной конструкціи),—вмѣсто того, чтобы превратиться въ подлежащее и стать именительнымъ падежомъ,—такъ и остается въ винительномъ-же падежѣ. Напр.: въ Б. 27, 42—וַיֻּגַּד לְרִבְקָה אֵת-דִּבְרֵי עֵשָׂו („и сообщены были Ревеккѣ слова Исава“), ср. 2 Ц. 21, 11; 3 Ц. 18, 13; въ Б. 4, 18—וַיִּוָּלֶד לַחֲנוֹךְ אֵת-עִירָד („и родился у Эноха Ирадъ“), ср. Ч. 26, 60; въ Б. 17, 5—וְלֹא-יִקָּרֵא עוֹד אֶת-שִׁמְךָ אַבְרָם и т. д. [2]). Соотвѣтственно этому, и עולה въ Мал. 2, 6 надо разбирать дополненіемъ въ вин. падежѣ.

בשפתיו (=предл. ב+дв. ч. отъ сущ. שָׂפָה „край“, „губа“+суф. 3 л. ед. ч. м. р.) переведено у LXX *ἐν χείλεσιν αὐτοῦ* („въ губахъ его“=слав. „во устнахъ его“), [3]) въ вульг. „in labiis ejus“, въ тарг. и сир.—тоже „въ губахъ его“;—переводъ буквально вѣрный и точный. Позднѣйшіе переводы почти всѣ переводятъ такъ-же. Исключеніе составляютъ русскіе переводы—синодскій и Вѣнскій, передающіе „на языкѣ его“, и Грецова—„въ рѣчи его“. Но для обозначенія „языка“, какъ орудія рѣчи, существуетъ слово לָשׁוֹן, а передавать שפה чрезъ „рѣчь“ значитъ дѣлать слишкомъ вольный переводъ.

---

[1]) *Stade*, Wb. u. d. W. Аналогичное настоящему случаю согласованіе встрѣчается еще въ Iез 28, 15: עַד-נמצא עַוְלָתָה בָּךְ („пока не оказалось въ тебѣ неправды“, LXX—*ἕως εὑρέθη τὰ ἀδικήματα ἐν σοί*).

[2]) *Ges.-K* 26, § 121, 1, S. 382.

[3]) Греч. *χεῖλος* въ древнѣйшихъ слав. памятникахъ переводится словомъ *оустьна* (сущ. ж. р. ед. ч.); слово-же *оуста*=греч. *στόμα*, лат. „os“. Слово „губа“ (=слав. *гомба*, *губа*) употребляется въ древнѣйшихъ слав. памятникахъ (Остром. Ев., Супр. код и др.) въ значеніи *σπόγγος*, spongia, „губка“ (Мѳ. 27, 48; Іоан. 19, 29), *ὕσσωπος*. Въ значеніи *оуста* (*στόμα*) оно стало употребляться въ новое время.

Смыслъ фразы ועולה לא-נמצא בשפתיו совершенно параллеленъ началу стиха,—выражаетъ въ отрицательной формѣ ту-же мысль, которая положительно выражена въ словахъ: „законъ истины былъ въ устахъ его“.

Нѣкоторые толкователи, ссылаясь на постановленія Вт. 17, 8. 9 и 19, 17, полагаютъ, что пророкъ говоритъ о *судебныхъ занятіяхъ* древняго Левія и объ отсутствіи у него въ этомъ случаѣ неправды и лицепріятія. [1]) Но, имѣя въ виду предшествующія обличенія священниковъ, мы не можемъ согласиться съ такимъ широкимъ пониманіемъ. [2]) Обвиненіе въ лицепріятіи есть у Малахіи, но ниже, въ ст. 9.

§ 73. בשָׁלוֹם ובמישׁור הָלַך אִתִּי. Слово מישׁור или מֵישָׁר (ובמישור) союзъ ו+предл. ב+имя (מ׳) встрѣчается въ Библіи 23 раза. Изъ нихъ 19 разъ оно обозначаетъ „равнину“ и лишь 4 раза (*ψ.* 44, 7; 66, 5; Ис. 11, 4 и Мал. 2, 6) метафорически употребляется для обозначенія нравственнаго свойства. „Престолъ Твой, Боже, во вѣкъ; жезлъ правоты (שבט מישׁר) [3]) — жезлъ царства Твоего“, читается въ *ψ.* 44, 7. Въ *ψ.* 66, 5 מ׳ употреблено въ смыслѣ нарѣчія „праведно“ (כִּי-תִשְׁפֹּט עַמִּים מִישׁר),—по-греч. *ἐν εὐθύτητι*. [4]) Изъ Ис. 11, 4 видно, что מ׳ синонимично съ צדק: „Онъ будетъ судить бѣдныхъ по правдѣ (בצדק) и дѣла страдальцевъ земли рѣшать по справедливости (במישור)“ [5]). Во всѣхъ этихъ трехъ случаяхъ מ׳ усвояется то Богу, то Мессіи, въ разсматриваемомъ-же стихѣ Малахіи — людямъ (левитамъ); но само собою понятно, содержаніе понятія отъ того не мѣняется. Что касается перевода, то LXX передали *κατευθύνων* (=слав. „исправляяй“);—повидимому, они читали מֵישָׁר (прич. піель отъ ישׁר=„дѣлять прямымъ“). [6]) Вульгата переводитъ—„in aequitate“, таргумъ и сирскій—тоже „въ правотѣ“. Изъ новыхъ переводчиковъ ванъ Тиль передалъ—„in plano“, соотвѣтственно наиболѣе употребительному, но здѣсь не подходящему значенію מישׁור, большинство-же переводятъ „въ

---

[1]) *Rosenmuller*, 751. Впрочемъ, P прибавляетъ: „imprimis autem judicium de sacrificiis idoneis aut rejiculis, de mundis ac immundis penes sacerdotes erat, ubi multa poterant perverse et praeter fas judicari, si qua causa in sacerdotem avarum, timidum socordem incideret“.

[2]) Vgl. *Nowack*, 401. Между прочимъ, Н. ссылается на весьма выразительныя параллельныя мѣста — Iez 44, 23, Аг. 2, 11 и Зах 7, 3, показывающія, что левиты ближайшимъ образомъ обязаны были хранить ритуальныя постановленія Торы. Относительно указаній Новака на то, что прежніе пророки иначе смотрѣли на левитовъ (ср. Ос. 4, 5 сл; 8, 12 сл,), мы можемъ сослаться на сказанное нами въ пр. 1 на стр. 128

[3]) По-гречески—*ῥάβδος εὐθύτητος*. *Εὐθύτης* (отъ *εὐθύς*—„прямой“, “прямолинейный“) значитъ „прямота“. LXX употребляютъ его для передачи различныхъ еврейскихъ словъ, большею частью пріурочивающихся къ корню ישׁר (יָשָׁר, יְשָׁרָה, מישׁור, и מֵישָׁרִים), да однажды תָּמִים (См. *Hatch a. Redpat*, Concordance, p. 571).

[4]) Въ син. код. *ἐν δικαιοσύνῃ*.

[5]) У LXX במ׳ не передано; но Акила, Симмахъ и Ѳеодотіонъ переводили *ἐν εὐθύτητι* (*Field*, II, 452). Это чтеніе, въ видѣ поправки на полѣ, есть въ Мархаліанскомъ кодексѣ.

[6]) *Vollers*, 75 Фоллерсъ предполагаетъ еще возможность чтенія и מֵישִׁיר (ibid).

прямотѣ“ или „въ правотѣ“, „въ правдѣ“. [1]) Послѣдній переводъ принятъ и въ русской синодской Библіи. Все предложеніе слѣдуетъ перевести: „въ мирѣ и правотѣ ходилъ онъ со Мною“.

Выраженіе „въ мирѣ“, повидимому, обусловлено выше приведенной формулировкой сущности союза съ древнимъ Левіемъ (ср. ст. 5—השלום). Что-же касается его смысла, то онъ съ перваго взгляда не вполнѣ ясенъ. Новакъ смыслъ ש׳ въ настоящемъ мѣстѣ думаетъ выяснить, поставивъ его въ параллель съ Зах. 8, 16; то же дѣлаетъ и Гитцигъ, прибавляющій еще ссылку на Зах. 8, 19; [2]) но мы не видимъ, чтобы удобно было дѣятельность левитовъ характеризовать „произнесеніемъ миротворнаго суда (משפט שלום שפטו) при воротахъ“. Кёлеръ находитъ болѣе удобнымъ разумѣть нравственную невинность,—*integritas animi et vitae* (ср. 4 Ц. 20 3; 2 П. 19, 9). [3]) Это толкованіе лучше подходитъ, хотя и даетъ смыслъ черезчуръ общій, годящійся не только въ данномъ контекстѣ, но и независимо отъ всякаго контекста. То-же можно сказать и о толкованіяхъ Рейнке и Розенмюллера, резюмирующихся въ перифразѣ: „amicitiam Meam retinuit recte agendo“. [4]) Заслуживаетъ полнаго вниманія требованіе Кейля, чтобы смыслъ устанавливать чрезъ соотнесеніе съ ש׳ въ ст. 5. [5]) Если тамъ, какъ мы видѣли, разумѣется полнота благоволенія Божія, выражавшаяся въ ниспосланіи матеріальнаго и духовнаго благополучія, то и здѣсь בשלום равносильно выраженію: „пользуясь Моимъ благоволеніемъ“. А впрочемъ, помимо всего этого, намъ думается, надо обратить вниманіе на довольно однообразное по смыслу и по грамматическому сочетанію употребленіе בשלום. Оно встрѣчается въ Библіи болѣе 30 разъ и *почти вездѣ*—при глаголахъ, означающихъ „итти“, „пойти“, „уходить“, „приходить“, „возвращаться“. Выраженіе לֵךְ בש׳ (2 Ц. 15, 9)—„иди въ мирѣ“—является формулой прощанія (ср. *ὕπαγε εἰς εἰρήνην* въ Мр. 5, 34). Не естественнѣе-ли будетъ и въ разсматриваемомъ мѣстѣ (Мал. 2, 6) не искать какого-либо нарочитаго смысла, а принять, что Малахія просто употребляетъ техническое выраженіе הלך בש׳ („ходить благополучно“ или „въ мирѣ“=быть благополучнымъ, здравствовать), полагая собственно логическій интересъ фразы не въ немъ, а въ присоединенномъ сюда словѣ ובמישור?

Глаголъ הלך („ходить“), помимо своего прямого значенія, въ еврейскомъ языкѣ весьма часто употребляется въ метафорическомъ смыслѣ,—значитъ „жить“ (вѣрнѣе, „поступать“, „вести себя“, отс. „дѣйствовать“). Въ этомъ значеніи онъ нерѣдко употребляется для характеристики религіозно-нравственнаго поведенія человѣка. Сюда принадлежатъ выраженія: הלך לפני יהוה (3 Ц. 9, 4 и др.), י׳ (בדרכי) ה׳ בדרך (3 Ц. 2, 3; 4 Ц. 21, 22; Вт. 19, 9 и др.), הלך אחרי אלהים (Вт. 8, 19; 3 Ц. 14, 8) и др. под. Сюда-же надо отнести и выраженіе

---

[1]) *v. Til*, 139.—*Reinke*, 371.—*Köhler*, 79.—*Грецовъ*, 39.—*Keil*, 696.—*Ewald*, 219.—*Pusey*, 605—606.—*Orelli*, 217 —*Nowack*, 400—401.—*Pressel*, 383.—*Bachmann*, 20.

[2]) *Nowack*, 400.—*Hitzig*, 422.

[3]) *Köhler*, 81.

[4]) *Rosenmuller*, 751.—*Reinke*, 375.

[5]) *Keil*, 696.

ה׳ את יהוה или ה׳ את האלהים (Б. 5, 21—24; 6, 9)=ה׳ אתי въ нашемъ мѣстѣ. Всѣ эти выраженія характеризуютъ богоугодную жизнь. Рейнке, обращая вниманіе на то обстоятельство, что выраженіе „ходить *съ Богомъ*“ употреблено въ Библіи въ примѣненіи только къ двумъ лицамъ, Эноху и Ною, людямъ величайшей праведности, полагаетъ, что это — болѣе сильное выраженіе, чѣмъ „ходить предъ лицомъ (לפני) Божіимъ“ или „вслѣдъ (אחרי) Бога“: оно обозначаетъ внутреннее общеніе съ Богомъ, какъ-бы хожденіе подлѣ Него (1 Ц. 25, 15). [1]) Едва-ли дѣйствительно существовало такое тонкое различеніе между этими синонимическими выраженіями: если-бы оно было, то неужели Малахія древнихъ левитовъ поставилъ-бы выше Авраама, которому заповѣдано было ходить только „предъ лицомъ“ Божіимъ (Б. 17, 1)?

Итакъ, все выраженіе: „въ мирѣ и правотѣ ходилъ онъ со Мною“— значитъ, что древній Левій, *напутствуемый благоволеніемъ Божіимъ* („въ мирѣ“ ходя съ Богомъ), *благоугождалъ Ему* („ходилъ съ Нимъ“) *своею праведностью* („ходилъ въ правотѣ“).

§ 74. וְרַבִּים הֵשִׁיב מֵעָוֹן. Въ переводѣ השיב (3 л. ед. ч. м. р. perf. гиф. отъ гл. שוב—„дѣлать поворотъ“, „поворачиваться“, „возвращаться“, „обращаться“) наблюдается два направленія: одни переводятъ „обратилъ“ (или „обращалъ“), т. е. заставилъ отказаться отъ допущенныхъ уже и вновь совершаемыхъ прегрѣшеній, вернулъ съ пути грѣха на путь закона [2]); другіе— „отвратилъ“ (или „отвращалъ“), „удержалъ“, т. е. не допустилъ вступить на путь грѣха [3]). Это разногласіе наблюдается не только среди переводовъ новаго времени, но и въ древнихъ: LXX—*ἐπέστρεψεν* (=слав. „обрати“) [4]), вульгата—„avertit (отвратилъ)“, таргумъ—тоже „отвратилъ“, сирскій—„отвлекъ“. Изъ новыхъ церковныхъ переводовъ Лютеровъ—„обратилъ“, а русскій св. Синода—„отвратилъ“. Филологическихъ основаній для безспорнаго выбора между этими переводами указать нельзя, потому что гифиль отъ שוב можетъ имѣть оба значенія. Вопросъ рѣшается на почвѣ комментарія, и рѣшеніе въ значительной степени зависитъ отъ пониманія дополненія מעון. LXX перевели מעון *ἀπὸ ἀδικίας* (слав. „отъ неправды“), вульг.—„ab iniquitate“, тарг. и сир.—тоже „отъ неправды“. Въ Библіи עון употребляется въ разныхъ, хотя и близкихъ другъ къ другу, значеніяхъ: „грѣхъ“, „нечестіе“, „преступленіе“, „проступокъ“, „вина“ и т. п. Переводчики новаго времени избираютъ значенія, подходящія къ принимаемому тѣмъ или инымъ изъ нихъ смыслу и иногда стараются подтвердить свой выборъ ссылкою на параллельныя по смыслу выраженія въ другихъ священныхъ книгахъ; но въ большинствѣ случаевъ эти ссылки не имѣютъ рѣшающаго значенія. Единственное выраженіе, параллельное по словоупотребленію и синт. конструкціи съ השיב מעון въ Мал. 2, 6, мы

---

[1]) *Reinke*, 375.

[2]) *V. Til*, 139.—*Reinke*, 371.—*Kohler*, 79.—*Ewald*, 219.—*Pusey*, 606.—*Smith*, 362.—*Orelli*, 217.—*Pressel*, 383.—*Bachmann*, 20.

[3]) *Hitzig*, Ueb. 363.—*Wellhausen*, 52.—*Nowack*, 401.

[4]) Есть, впрочемъ, разночтеніе—*ἀπέστρεψεν* (*Holmes et Parson*, №№ 22, 26, 36, 40, 42, 51, 95, 106, 147, 185, 238, 240, 310, 311).

нашли въ Дан. 9, 13: לְשׁוּב מֵעֲוֹנֵנוּ („чтобы намъ отстать отъ беззаконій нашихъ"). Здѣсь, несомнѣнно, разумѣется не воздержаніе отъ беззаконій еще не сдѣланныхъ, а оставленіе уже совершенныхъ и совершаемыхъ беззаконій. Но смыслъ нашего мѣста этимъ всетаки не опредѣляется.

Что-же разумѣетъ Малахія подъ עון? Вообще-ли беззаконія и грѣховный образъ жизни, или какой-либо спеціальный грѣхъ? Если брать разсматриваемый стихъ внѣ отношенія къ предыдущимъ обличеніямъ, то легче всего можно подумать, что пророкъ Малахія рисуетъ миссію древнихъ левитовъ, какъ душепопеченіе, религіозно-нравственное руководство мірянами—чрезъ наставленіе ихъ въ законѣ Божіемъ и чрезъ подаваніе имъ добраго примѣра. Такъ и толкуютъ многочисленные сторонники перевода השיב чрезъ „обратилъ". Но принимая во вниманіе логическое отношеніе 2, 4—7 къ предыдущему, мы должны будемъ признать такой смыслъ черезчуръ общимъ и не соотвѣтствующимъ размѣрамъ обличенія: обличается *богослужебная* дѣятельность священниковъ Малахіина времени;—слѣдовательно, и противопоставляемыя ихъ нерадѣнію доблести древняго Левія берутся, главнымъ образомъ, съ этой же стороны, т. е. обнаруживались тоже преимущественно въ сферѣ богослужебной. Поэтому мы вполнѣ можемъ согласиться съ Велльгаузеномъ, что השיב מעון надо переводить не „обращалъ отъ грѣховнаго образа жизни", а—„удерживалъ отъ преступленія" указаніемъ на требованія закона, будучи въ этомъ случаѣ самъ, по выраженію Іосифа Флавія, *μελέτης τούτων δι' ὧν οὐχ ἁμαρτησόμεθα* (Ant. 16, 43). „Преступленіе,—прибавляетъ Велльгаузенъ,—здѣсь имѣется въ виду преимущественно обрядовое, религіозное, которое, конечно, не разнится отъ нравственнаго и можетъ переходить въ него" [1]). Итакъ мы переводимъ: „и многихъ отвращалъ отъ грѣха".

Гл. 2, ст. 7.

כִּי-שִׂפְתֵי כֹהֵן יִשְׁמְרוּ-דַעַת וְתוֹרָה יְבַקְשׁוּ מִפִּיהוּ כִּי מַלְאַךְ יְהוָה-צְבָאוֹת הוּא׃

Ὅτι χείλη ἱερέως φυλάξεται γνῶσιν, καὶ νόμον ἐκζητήσουσιν ἐκ στόματος αὐτοῦ, διότι ἄγγελος Κυρίου Παντοκράτορός ἐστιν.

Ибо губы священника хранятъ знаніе, и закона ищутъ отъ устъ его, ибо онъ—вѣстникъ Іеговы Саваоѳа.

§ 75. כִּי-שִׂפְתֵי כֹהֵן יִשְׁמְרוּ-דַעַת וְתוֹרָה יְבַקְשׁוּ מִפִּיהוּ. Указывается основаніе, въ силу котораго древній Левій могъ и долженъ былъ оказывать благотворное вліяніе на мірянъ. Въ переводѣ этихъ словъ серьезныя разности обнаруживаются только въ выборѣ времени и наклоненія для глаголовъ ישמרו и יבקשו и въ передачѣ תורה, а въ остальномъ переводчики согласны. [2]) Оба

[1]) *Wellhausen*, 199.

[2]) Кромѣ этого, только русскій синодскій переводъ передаетъ שפתי чрезъ „уста", не смотря на слав. „устнѣ" и греч. *χείλη* и на присутствіе въ еврейскомъ далѣе מפיהו, которое передано тоже „отъ устъ его".

глагола LXX и вульгата переводятъ будущимъ временемъ (*φυλάξεται—ἐκζητήσουσιν*, [1]) „custodient—requirent“). Въ новое время такъ уже не переводятъ. Сирскій — переводъ („капаютъ — требуютъ“) благопріятствуетъ переводу настоящимъ временемъ. Изъ новыхъ переводчиковъ настоящимъ передаютъ: Рейнке, Грецовъ, Эвальдъ, Смитъ, Велльгаузенъ, Новакъ и Бахманъ — оба глагола; Кейль и Орелли — лишь второй. [2]) Много въ новое время толкователей, переводящихъ ישמרו, какъ modus jussivus или voluntativus: „должны хранить“. Таковы — ванъ Тиль, Розенмюллеръ, Кёлеръ, Кейль, Гитцигъ, Пьюзей, Орелли, Прессель и др. [3]) Изъ церковныхъ переводовъ сюда принадлежатъ Лютеровъ и русскій синодскій. Изъ нихъ лишь Кейль (suchet man), Орелли (erwartet man) и русск. син. передаютъ יבקשו „ищутъ“, а остальные, въ соотвѣтствіе съ ישמרו,—„должны искать“. Слово תורה, какъ и въ ст. 6, многими изъ новыхъ комментаторовъ передается „ученіе“, „наставленіе“, „рѣшеніе“, иными-же—„законъ“. Древніе всѣ переводили „законъ“.

Что касается выбора между этими различными переводами, то прежде всего мы, въ соотвѣтствіе съ переводомъ ст. 6-го, передаемъ תורה—„законъ“. Относительно ישמרו и יבקשו мы должны присоединиться къ ученымъ новаго времени, не находящимъ возможности передавать эти глаголы, вмѣстѣ съ древними переводами, будущимъ. [4]) Дѣйствительно, какимъ образомъ фактъ будущаго можетъ обусловливать явленіе, имѣвшее мѣсто въ прошедшемъ? Почему древній Левій могъ бы благотворно вліять на мірянъ, когда причина этого вліянія тогда еще не существовала, а лишь предсказывается въ будущемъ? [5]) Защитники перевода „должны хранить“ и „должны искать“ опираются на соображенія о смыслѣ, въ какомъ можетъ священникамъ усвояться храненіе знанія и руководство мірянами въ вопросахъ закона, а мірянамъ исканіе этого знанія. Первое, говорятъ, было *обязанностью* священниковъ, а второе — мірянъ; слѣдовательно, и переводить надо „должны хранить“ и „должны искать“. [6]) Розенмюллеръ считаетъ конструкцію предложенія аналогичной съ בן יכבד въ

---

[1]) Соотвѣтственно этому—и славянскій. „сохранятъ—взыщутъ“.

[2]) *Reinke*, 376.—*Грецовъ*, 39.—*Ewald*, 219.—*Smith*, 362.—*Wellhausen*, 52. — *Nowack*, 401.—*Bachmann*, 20.—*Keil*, 696.—*Orelli*, 217.

[3]) *V. Til*, 144.—*Rosenmüller*, 752 (*custadiunt*, i. e. custodire debent).—*Köhler*, 79.—*Keil*, a a. O.—*Hitzig*, 363.—*Pusey*, 606.—*Orelli*, a. a. O.—*Pressel*, 383.

[4]) Основаніемъ для древнихъ переводить чрезъ будущее, несомнѣнно, послужило то, что оба глагола стоятъ въ imperfectum: ישמרו—impf. 3 л мн. ч. м. р. отъ שמר („стеречь“, „охранять“. „соблюдать“) по виду каль; יבקשו—imf. 3 л. мн. ч. м. р. отъ בקש, употребляющагося только въ піель въ знач. „искать“ (относительно отсутствія дагеша въ ק см. *Ges.-K.*, Gr. [26], § 52. Русск. изд. § 20, стр. 83.—*Konig*, Gr., 188—189).

[5]) Впрочемъ, древніе экзегеты (св. отцы и учители церкви), не смотря на переводъ, толковали либо въ историческомъ смыслѣ,—въ примѣненіи къ ветхозавѣтнымъ священникамъ до-Малахіина времени,—либо въ смыслѣ указанія на идеалъ (Ср. *Кириллъ*, 274.—*Hieronymus*, 1557A.—*Theodorus*, 609).

[6]) Vgl *Kohler*, 82.—*Keil*, 697.—*Hitzig*, 422.—*Pusey*, 606.

Мал. 1, 6 [1]); но мы видѣли, что тамъ нѣтъ надобности переводить „долженъ чтить“ (§ 26). Что-же касается до обязанности священниковъ, то существованіе ея отнюдь не говоритъ въ пользу защищаемаго ею перевода. Развѣ обязанность во время Малахіи перестала существовать? Почему-же современные ему священники оказывали на народъ совершенно противоположное вліяніе, чѣмъ древніе? Точно также и обязанность мірянъ поучаться у священниковъ еще не ручается за фактъ такого поученія: Да и вообще, существованіе обязанности еще не гарантируетъ ея исполненія. И странно было-бы обусловливать историческій фактъ (ורבים השיב מעון) существованіемъ обязанности, исполненіе которой могло-бы его произвести. Слѣдовало-бы ожидать, что пророкъ причиной факта выставитъ фактъ-же, напр., скажетъ: כי שפתיו ישמרו. Намъ думается, что можно признать указываемую Розенмюллеромъ аналогію съ יכבר въ 1, 6 и переводить, какъ и тамъ, настоящимъ временемъ („хранятъ“). Тогда это выраженіе,—вмѣстѣ съ соотвѣтствующимъ ему дальнѣйшимъ יבקשו, которое тоже надо переводить ностоящимъ („ищутъ“),—будетъ указывать на *обычный и самъ собою понятный фактъ*. При этомъ и мотивировка предыдущаго (чрезъ כי) станетъ вполнѣ понятна: разъ священники прежняго времени имѣли „законъ истины въ устахъ своихъ“ и „ходили предъ Іеговой въ правдѣ“, то они легко могли „многихъ отвращать отъ грѣха“, потому что обыкновенно священникъ является для народа хранителемъ „знанія“, а народъ обыкновенно у священника „ищетъ“ руководства въ „законѣ“;—здѣсь оправдывается наблюденіе, что каковъ пастырь, таковъ и приходъ. Станетъ понятно и дальнѣйшее обличеніе: „а вы уклонились съ пути сего, соблазнили многихъ въ законѣ“ (ст. 8);—разъ у священника обыкновенно „ищутъ закона отъ устъ его“, то понятно, что плохой священникъ (таковы были священники при Малахіи) окажетъ на мірянъ развращающее вліяніе. Бл. Іеронимъ считаетъ выраженіе: „и закона ищутъ (онъ переводитъ будущимъ — „requirent“) отъ устъ его“ параллельнымъ изреченію Аг. 2, 11: „спроси-ка священниковъ о законѣ (שאל-נא את-הכהנים תורה)“ [2]) Богъ здѣсь повелѣваетъ пророку Аггею обычнымъ и, несомнѣнно, всегда практиковавшимся способомъ разрѣшить вопросъ о чистомъ и нечистомъ.

Самое сочетаніе понятій שמר דעת [3]) сближаютъ (Келеръ) съ שמר תבונה въ Пр. 19, 8. Сообразно съ контекстомъ, подъ דעת надо разумѣть *знаніе закона*,—ср. ותורה יבקשו,—т. е., ближайшимъ образомъ, постановленій, опредѣ-

---

[1]) *Rosenmüller*, loc. cit.

[2]) *Hieronymus*, 1557A.

[3]) דַּעַת суж. ж. р. (отъ гл. ידע)=„знаніе“. Различаютъ въ этомъ словѣ три оттѣнка значенія: 1) „познаніе“ (Іер. 22, 16; Ос 4, 1; 6, 6: Іов. 21, 14; Ис. 11, 2; Ав. 2, 14; Ис. 58, 2; 5, 13);—2) „умъ“, „мудрость“, синон. חכמה и תבונה (Пр. 1, 4; 2, 6; 24, 5; Іов 35, 16; 36, 12; 38, 2; 42, 3): ידע דעת=„обладать мудростью“ (Пр. 17, 27);—3) „знаніе“, какъ предметъ сообщенія другимъ,=„ученіе“ (Ос. 4, 6: Пр. 22, 17; ψ. 18, 3) (*Gesenius*, Wb.[13], u. d. W.—*Stade*, Wb, u. d. W.) Къ третьему значенію пріурочиваютъ и דעת въ Мал 2, 7 Надо, впрочемъ, сказать, что всѣ три значенія весьма близки другъ къ другу.

ляющихъ исполненіе религіозно-богослужебныхъ обязанностей (ср. Л. 10, 11; Вт. 33, 10; Іез. 44, 23; 22, 26; Аг. 2, 11). Но не исключается сказаннымъ и пониманіе ד׳ и ת׳ въ смыслѣ болѣе общемъ: священники хранили не только постановленія ритуальнаго характера, но и всю вообще Тору Моисееву и, соотвѣтственно этому, являлись авторитетными учителями и истолкователями закона и въ другихъ вопросахъ жизни,—въ вопросахъ права гражданскаго и уголовнаго. Это отношеніе священниковъ къ Торѣ въ болѣе широкомъ смыслѣ и дало, повидимому, поводъ пророку въ ст. 8—9 нѣсколько расширить свое обвиненіе и обличать священниковъ въ томъ, что они вообще „соблазнили многихъ въ законѣ“ и „лицепріятствуютъ въ дѣлахъ закона“. Но, во всякомъ случаѣ, *ближайшимъ* предметомъ рѣчи здѣсь служитъ תורה въ тѣхъ ея частяхъ, которыми опредѣляется „почтеніе къ имени Іеговы“ (ср. 1, 6; 2. 2) и надлежащее отправленіе богослуженія.

Грецъ предлагаетъ вмѣсто ישמרו читать ידברו („говорятъ“) [1]); но эта поправка, имѣющая цѣлью осмыслить текстъ, сдѣлать его болѣе яснымъ и точнымъ, по нашему мнѣнію, совершенно излишня, такъ какъ храненіе знанія „губами“ священника, т. е. органомъ рѣчи, и указываетъ именно на право и обязанность возвѣщать его. Эту мысль развиваетъ Келеръ, обращающій вниманіе на то, что сказано не просто, что священники хранятъ знаніе, или сердце священника, а—„губы священника“. Этимъ, по его мнѣнію, указывается на обязанность священниковъ распространять хранимое знаніе, сообщать его другимъ. Толкованіе это подтверждается дальнѣйшимъ יבקשו מפיהו.

§ 76. כִּי מַלְאַךְ יְהוָה צְבָאוֹת הוּא. Слова эти не представляютъ затрудненія для перевода и должны передаваться: „ибо онъ—вѣстникъ Іеговы Саваоѳа“. Древніе (LXX, вульг., сир.) переводили מלאך—„ангелъ“, и нѣкоторые комментаторы толковали это, какъ *метафорическое* наименованіе священника, посредника между Богомъ и людьми (бл. Іеронимъ), или пророка (?) (св. Кириллъ). [2]) Переводчики и комментаторы новаго времени, въ большинствѣ случаевъ, не усматриваютъ здѣсь уподобленія священника ангелу, т. е. не признаютъ выраженія מ׳ י׳ צ׳ за метафору, а видятъ здѣсь точное обозначеніе, такъ-какъ מ׳ не непремѣнно означаетъ ангела, а значитъ и вообще „посланникъ“, „вѣстникъ“ и въ этомъ смыслѣ употребляется въ примѣненіи къ людямъ. Правда, сочетаніе מלאך יהוה въ послѣплѣнное время уже является техническимъ терминомъ для обозначенія ангела; но еще у Аггея (1, 13) мы встрѣчаемся съ примѣненіемъ его къ человѣку, и ничто не даетъ повода видѣть въ этомъ метафору. [3]) Указываютъ, затѣмъ, на

---

[1]) *Gratz*, 26.

[2]) *Кириллъ*, 275.

[3]) Впрочемъ, Грецъ, повидимому, не находитъ вѣроятнымъ, чтобы пророкъ прямо назвалъ священника מ׳ י׳, и предлагаетъ читать במלאך, полагая, что כ послѣ בי, по ошибкѣ писца, выпало (*Gratz*, 26) Эту догадку считаетъ не лишенной правдоподобія и Новакъ (*Now.*, 401). Но намъ она кажется совершенно произвольной.

примѣры—המלאך въ Еккл. 5, 5, повидимому, въ примѣненіи къ священнику (ср. ст. 3—4), מלאכי въ Ис. 42, 19 въ примѣненіи къ народу Израильскому и מלאכי въ Мал. 3, 1 въ примѣненіи къ пророку. [1]) Смыслъ, въ какомъ священникъ называется „вѣстникомъ Іеговы", вполнѣ ясенъ: онъ является уполномоченнымъ отъ Самого Бога хранителемъ и толкователемъ Его воли, выраженной въ законѣ; онъ объявлялъ народу слово Божіе. Бл. Ѳеодоритъ кратко формулируетъ этотъ смыслъ въ словахъ: „ἄγγελος γὰρ Κυρίου Παντοκράτορός ἐστιν, ἀπαγγέλων τοῖς ἄλλοις τοῦ Θεοῦ βούλημα" [2]). Въ этомъ отношеніи его миссія имѣла нѣкоторое сходство съ пророческой, но отличалась отъ послѣдней тѣмъ, что пророкъ являлся чрезвычайнымъ посланникомъ Іеговы, выступавшимъ въ опредѣленное время и часто по опредѣленному поводу, въ силу непосредственнаго избранія Божія, и вновь открывавшимъ людямъ волю Божію или сообщавшимъ вообще какое-либо новое откровеніе; священникъ же былъ постояннымъ представителемъ уже открытой ранѣе воли Божіей, дѣйствовавшимъ не по непосредственному избранію и внушенію Божію, а въ силу извѣстнаго преемства полномочій, данныхъ Богомъ при учрежденіи іерархіи, и руководился онъ въ своихъ дѣйствіяхъ и сообщеніяхъ людямъ точнымъ смысломъ закона. [3])

---

[1]) *Reinke*, 379—380.—*Köhler*, 83.—*Hitzig*, 422—*Nowack*, a a. O—*Keil*, 697.—*Orelli*, 217—*Pusey*, 606.

[2]) *Theodoretus*, 1972A—Другіе древніе толкователи, какъ мы упоминали, считаютъ названіе ἄγγελος метафорическимъ и потому стараются находить аналогію между священническимъ и ангельскимъ служеніемъ. Кромѣ цитированныхъ бл. Іеронима и св. Кирилла, ср. еще *Theodori Mops.*, col. 609C.—Относительно-же бл. Іеронима слѣдуетъ замѣтить, что онъ, кромѣ толкованія „angelus" въ примѣненіи къ священнику вообще, видитъ здѣсь указаніе на авторство Ездры: „exponit nomen suum Ezras sacerdos Dei, hoc est, *Malachi*, quod angelus Domini interpretatur" (*Hieronymus*, 1557B)

[3]) Рейнке, принимая такое толкованіе, не отвергаетъ однако и того, что пр. Малахія могъ имѣть въ виду и аналогію священническаго служенія съ ангельскимъ. Онъ, такимъ обр., хочетъ примирить буквальное пониманіе מלאך съ метафорическимъ. Повторяя толкованіе Корн. а Ляпиде, онъ указываетъ 7 точекъ зрѣнія, съ которыхъ священникъ можетъ быть названъ ангеломъ и вѣстникомъ Божіимъ: 1) священникъ, какъ посланникъ Божій къ людямъ, подобно ангелу, сообщаетъ имъ волю Божію;—2) онъ, подобно ангеламъ, служитъ Богу;—3) онъ постоянно молится Богу и славословитъ Его, подобно ангеламъ, предстоящимъ Ему и вопіющимъ: „святъ, святъ, святъ Господь Саваоѳъ!"—4) онъ обязанъ хранить истину, чистосердечіе, цѣломудріе, чистоту, добродѣтель и ревность по Богѣ и быть, подобно ангелу среди людей или учителю среди дѣтей, пастыремъ душъ;—5) онъ получилъ отъ Бога даже большую силу и права, чѣмъ ангелы;—6) на немъ лежатъ три ангельскія обязанности, именно, очищать, просвѣщать и усовершенствовать (purgare, illuminare et perficere);—7) онъ долженъ, подобно ангеламъ, обладать постоянствомъ (perseverantia) въ своемъ дѣлѣ (*Reinke*, 380—281). Несомнѣнно, пророкъ Малахія всѣхъ этихъ чертъ сходства между священникомъ и ангеломъ не имѣлъ въ виду. Такое разностороннее сближеніе намъ кажется просто результатомъ схоластической изобрѣтательности, вдохновляемой, вѣроятно, католической клерикальной тенденціей.

Гл. 2, ст. 8.

וְאַתֶּם סַרְתֶּם מִן-הַדֶּרֶךְ הִכְשַׁלְתֶּם רַבִּים בַּתּוֹרָה שִׁחַתֶּם בְּרִית הַלֵּוִי אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת׃

Ὑμεῖς δὲ ἐξεκλίνατε ἐκ τῆς ὁδοῦ καὶ ἠσθενήσατε πολλοὺς ἐν νόμῳ, διεφθείρατε τὴν διαθήκην τοῦ Λευί, λέγει Κύριος Παντοκράτωρ.

А вы уклонились съ этого пути, соблазнили многихъ въ законѣ, разрушили завѣтъ Левія, говоритъ Іегова Саваоѳъ.

§ 77. וְאַתֶּם סַרְתֶּם מִן-הַדֶּרֶךְ. Вопреки доблестямъ древняго Левія, эпигоны представляются людьми совершенно противоположныхъ качествъ. Союзъ ו въ началѣ стиха, конечно, слѣдуетъ переводить (какъ у LXX, вульг.) противоположительнымъ союзомъ „но“ или „а“, все-же предложеніе: „а вы уклонились съ пути“. Такъ-какъ разумѣется только что описанный путь, которымъ ходилъ древній Левій (ст. 6—7) [1]), и при דרך стоитъ членъ, то мы имѣемъ право перевести „съ этого пути“. סרתם—2 л. мн. ч. м. р. perf. каль отъ гл. סור „уклоняться (отъ пути)“, „покидать дорогу“, вообще „уклоняться“ отъ чего-л. (съ предл. מן или מעל, ср. Исх. 32, 8; Ч. 12, 10; 14, 9). Глаголъ этотъ часто употребляется, когда рѣчь идетъ объ уклоненіи съ пути Божія (ср. Іер. 17, 5; Іез. 6, 9). Образъ „пути“ въ В. З., какъ и у насъ теперь, весьма часто употребляется для характеристики нравственнаго поведенія и направленія человѣка (Вт. 11, 28; 26, 17; Б. 18, 19; 3 Ц. 2, 3; 3, 14; Іов. 23, 11; 31, 7. 8; *ψ*. 24, 4. 8. 9; 36, 34; 49, 23; 50, 15; 118, 3. 14. 15. 37. 57; 127, 1; Пр. 8, 32; 10, 29; 21, 16; 23, 26; Ис. 2, 3), а выраженіе „уклониться съ пути“ обозначаетъ забвеніе заповѣдей Божіихъ и пренебреженіе нравственными задачами жизни (ср. Исх. 32, 8; Вт. 11, 28; 17, 11; 31, 29; 1 Ц. 12, 20; Іов. 23, 11; *ψ*. 13, 3; 52, 4; 124, 5; Ис. 31, 6). Для настоящаго случая этотъ образъ, несомнѣнно, обусловленъ выраженіемъ ст. 6 о древнемъ Левіи: „въ мирѣ и правдѣ онъ ходилъ со Мною“. Современный Малахіи Левій уже не „ходитъ“ этимъ „путемъ“ древняго.

§ 78. הִכְשַׁלְתֶּם רַבִּים בַּתּוֹרָה. Гл. כשל въ каль значитъ „споткнуться“, „запнуться“, а въ гиф. (השלתם—гиф. perf. 2 л. мн. ч. м. р.)—„заставить споткнуться“, въ нравственномъ смыслѣ—„соблазнить“ (ср. *ψ*. 63, 9; 2 П. 25, 8; 28, 23; Пр. 4, 16—*кере*). Древніе переводы передаютъ הכשלתם въ Мал. 2, 8

---

[1]) „Благонравію достойнѣйшихъ, говоритъ св. Кириллъ, нѣкоторымъ образомъ противопоставляетъ (пророкъ) преступленія нерадивыхъ и противоположеніемъ лучшаго обличаетъ худшее. Какъ *свѣтъ во тьмѣ является* (Іоан. 1, 5), и *совершается въ немощахъ сила* (2 Кор 12, 9), такъ и красота добродѣтели имѣетъ болѣе ясный видъ, если рядомъ съ нею полагается какое-либо зло или грѣхъ. Итакъ, нѣкоторые прожили священнодостойно, въ *мирѣ исправляя* себя самихъ и другихъ, и были *съ Богомъ, и многихъ обратили отъ неправды*, ибо носили *въ устахъ знаніе* и были точными толкователями Божественныхъ законовъ. Бывшіе же послѣ нихъ, къ коимъ обращена теперь рѣчь, *уклонились отъ пути*, ибо отпали отъ справедливости, не мало повредили себѣ самимъ и другимъ“ (*Кириллъ*, 275)

„и вы соблазнили“ (вульг.—et scandalizastis, тарг., сир., Ак.—*καὶ ἐσκανδαλά-σατε*, Сим. и Θеод.— *κ. εσκανδαλίσατε);* LXX передали другимъ словомъ—*ἀσθε-νεῖν*, что собственно значитъ „быть слабымъ“ и для выраженія понятія „ослаб-лять“ не годится;—лучше годилось-бы *ἠσθενώσατε* или *ἠσθενίσατε* [1]) (сравн. слав. „изнемоществисте“); но смыслъ этого *ἠσθενήσατε*—тотъ-же, что и *ἐσκαν-δαλίσατε* или *ἐσκανδαλώσατε* [2]). Всѣ древніе переводчики читали предъ הכ׳ союзъ ו: весьма вѣроятно, что онъ и былъ въ первонач. текстѣ. Но такъ какъ, съ другой стороны, отсутствіе его не противорѣчитъ еврейскому синтаксису, и какихъ-либо тенденціозныхъ поводовъ для его пропуска предполагать нѣтъ основаній, то мы не можемъ рѣшиться на исправленіе textus receptus. Боль-шинство новыхъ переводчиковъ передаютъ или „привели къ паденію“, или „заставили споткнуться“, „поколебаться“. Мы полагаемъ удержать освящен-ное авторитетомъ древности и вѣрное филологически „соблазнили“.

Относительно בתורה среди экзегетовъ и переводчиковъ существуетъ два дов. близкихъ другъ къ другу взгляда. Одни переводятъ „въ законѣ“ (всѣ древніе переводчики и многіе изъ новыхъ) и объясняютъ, что священники для многихъ превратили законъ изъ свѣтила пути въ מכשול,—поводъ къ соблазну (מ собственно обозначаетъ предметъ, о который претыкаются, *σκάνδαλον*;—ср. *ψ.* 118, 165; צור מ׳ Ис. 8, 14=*πέτρα σκανδάλου* Рим. 9, 33),—своимъ примѣ-ромъ и превратными толкованіями закона, будто бы повелѣвающаго или дозволяющаго такія вещи, которыя на самомъ дѣлѣ суть грѣхи [3]). Другіе пере-водятъ „посредствомъ ученія“ или даже „поср. Торы“ [4]) и толкуютъ,—что священники преподавали народу ложное ученіе, приводившее его къ нравствен-ному паденію. Ученіе это, по Рейнке, состояло главнымъ образомъ въ томъ, что они признавали хорошими тѣ негодныя жертвы, за принесеніе которыхъ пророкъ такъ порицаетъ ихъ въ 1 главѣ, и провозглашали дозволительными браки съ иноплеменницами (2, 10 слѣд.) [5]). Нѣкоторые изъ дающихъ такой переводъ въ толкованіи однако примыкаютъ къ представителямъ перваго воз-зрѣнія, разумѣя подъ ложнымъ ученіемъ превратное толкованіе закона, при-страстіе, партійность въ его примѣненіи (ср. ст. 9),—напр. въ судѣ, при рѣше-ніи вопросовъ о дозволительности или недозволительности чего-л. (однимъ позволялось, другимъ нѣтъ, къ однимъ предъявлялись болѣе строгія требованія, къ другимъ легкія) и т. п. [6]).

По нашему мнѣнію, подъ התורה слѣдуетъ разумѣть законъ Моисеевъ, а не вообще ученіе;—на это указываетъ членъ. Частнѣе, слѣдуетъ понимать постановленія закона относительно жертвъ, потому что изъ предшествующаго (гл. 1, ст. 6 и слѣд.) видно, что преступленія священниковъ состояли глав-нымъ образомъ въ нерадѣніи о жертвахъ. Въ настоящемъ мѣстѣ תורה имѣетъ

---

[1]) Cf. *Schleusner*, s v. I, 466.
[2]) ibid. Глаголы эти у LXX вообще не употребляются.
[3]) *Keil*, 697.—*Hitzig*, 422.—*Pressel*, 401.—v. *Til*, 149.—*Грецовъ*, 134.
[4]) Надо замѣтить, что תורה и значитъ прежде всего „ученіе“.
[5]) *Reinke*, 383—384
[6]) *Ewald*, 222.—*Orelli*, 217.—*Wellhausen*, 199.—*Nowack*, 401.—*Köhler*, 83. U. a. a.

болѣе узкій смыслъ, чѣмъ въ ст. 7: тамъ говорится, что вообще у священника спрашиваютъ о законѣ, а здѣсь имѣются въ виду частные и спеціальные случаи такого толкованія священниками закона. Догадка Рейнке объ одобреніи священниками браковъ съ иноплеменницами едва-ли вѣрна, потому что въ предыдущемъ на это нѣтъ ни малѣйшаго намека, а въ обличительной рѣчи о бракахъ и разводѣ (2, 10—16) нѣтъ никакихъ указаній на священниковъ. Предположеніе о лицепріятіи въ судѣ весьма вѣроятно, потому что на него можетъ указывать ст. 9; извѣстно также, что священники въ судѣ имѣли большое значеніе (Вт. 19, 17; 17, 8 сл.; 1 П. 23, 4; 26, 29) [1]).

Переводъ „посредствомъ з.“ намъ кажется неудобнымъ, по узости допускаемаго имъ смысла. Священники не всегда соблазняли народъ превратнымъ толкованіемъ закона, а часто простымъ игнорированіемъ его, такъ что у народа оставалось тяжелое недоумѣніе: для чего-же законъ и какую онъ цѣну имѣетъ, когда сами блюстители его—священники—не хотятъ его знать? [2]) Законъ въ этомъ случаѣ былъ не орудіемъ соблазна, а предметомъ относительно котораго поселялись недостойныя мысли у соблазняемыхъ (ср. Мѳ. 26, 31—„всѣ вы соблазнитесь о Мнѣ въ эту ночь“; ст. 33—„если и всѣ соблазнятся о Тебѣ, я никогда не соблазнюсь“) [3]). Въ этомъ смыслѣ правильнѣе было-бы перевести „о законѣ“. Но чтобы переводъ могъ подходить и къ тѣмъ случаямъ, когда законъ или, вѣрнѣе, толкованіе его дѣлался орудіемъ соблазна, мы полагаемъ переводить בתורה буквально „въ законѣ“,—переводъ, правда, не особенно точный, но зато и не суживающій смысла переводимаго.

Настоящее обвинительное предложеніе, несомнѣнно, является антитезой къ וְרַבִּים הֵשִׁיב מֵעָוֹן ст. 7: древній Левій „многихъ отвращалъ отъ грѣха“, а позднѣйшіе потомки его „соблазнили многихъ въ законѣ“.

Чрезвычайно остроумно и красиво анализируетъ смыслъ разбираемыхъ словъ бл. Іеронимъ: „Я хотѣлъ (говоритъ Богъ) сдѣлать васъ тѣмъ, что выше описано (quae priori capitulo continentur, т. е. въ ст. 6—7) и о чемъ Я чрезъ Моисея сказалъ во Второзаконіи: *дайте Левію ученіе его и истину мужу праведному* и прочее (Вт. 33, 8 по LXX); а вы отступили отъ праваго пути или уклонились, тогда какъ я сказалъ: *не уклоняйся ни направо, ни налѣво* (Вт. 5, 32); и многихъ вы сдѣлали слабыми въ законѣ, или соблазнили, какъ перевели Акила и Симмахъ. Уклоняться направо значитъ отказываться отъ пищи, которую Богъ создалъ для пользованія, осуждать (condemnare) бракъ и впадать въ то, о чемъ въ другомъ мѣстѣ написано: *не будь много праведенъ* (Еккл. 7, 17). Поворачивать налѣво означаетъ, когда кто-либо предается роскоши и похоти и тѣмъ соблазняетъ многихъ въ законѣ:

---

[1]) Vgl *Benzinger*, 330.

[2]) Такое недоумѣніе естественно и въ народѣ разрѣшалось пренебреженіемъ къ закону. Этотъ оттѣнокъ мысли передаетъ сирскій переводъ: „соблазнили многихъ отъ закона“, т. е привели къ отступленію отъ закона.

[3]) Келеръ для оправданія своего перевода—„durch Unterweisung“—ссылается на Іер. 6, 21 (а. а. О); Но, по нашему мнѣнію, эта ссылка ровно ничего не говоритъ въ его пользу.

ему лучше было-бы, если-бы былъ повѣшенъ жерновъ осельскій и пр.“ [1]). Съ частностями этого толкованія можно не соглашаться, но схема его—превосходна: священники соблазняютъ народъ, *внушая ему во имя закона* (путемъ перетолкованія послѣдняго) непозволительныя вещи, — уклоненіе „ad dextram“; они, затѣмъ, своимъ поведеніемъ вопреки закону, своимъ *игнорированіемъ закона* подрываютъ въ народѣ уваженіе къ нему,—уклоненіе „ad sinistram“. *Ученіе* и *примѣръ*—вотъ двѣ соблазнительныя стороны въ поведеніи священниковъ.

§ 79. שְׁחַתֶּם ברית הַלֵּוִי אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת. Такимъ отношеніемъ къ „закону“ Іеговы и „пути“ древняго Левія священники „разрушили завѣтъ Левія“ [2]). Подъ „завѣтомъ“ разумѣется тотъ самый з., о которомъ въ ст. 5 сказано, что со стороны Іеговы онъ состоялъ въ обѣтованіи Левію „жизни“ и „мира“, а со стороны Левія въ обязательствѣ имѣть „страхъ“ предъ Іеговой и „благоговѣть предъ именемъ Его“ [3]). Любопытно отмѣтить, что въ ст. 5 сказано בריתי אתו (т. е. את-לוי)—„завѣтъ Мой съ нимъ“, а здѣсь просто בְּרִית הַלֵּוִי—„завѣтъ Левія“. Это—потому, что въ настоящемъ случаѣ имѣются въ виду не обѣ стороны договора, а лишь обязательства Левія, которыхъ священники не исполнили. Они разрушили ту часть завѣта, которая была ввѣрена ихъ охраненію; а разрушить другую часть, исполненіе которой принадлежало Іеговѣ, разумѣется, было не въ ихъ власти. Это обѣщаетъ сдѣлать уже, въ свою очередь, самъ Іегова въ ст. 9, представляющемъ въ своемъ содержаніи противоположность обѣтованіямъ החיים והשלום ст. 5-го.

Гл. 2, ст. 9.

וְגַם-אֲנִי נָתַתִּי אֶתְכֶם נִבְזִים וּשְׁפָלִים לְכָל-הָעָם כְּפִי אֲשֶׁר אֵינְכֶם שֹׁמְרִים אֶת-דְּרָכַי וְנֹשְׂאִים פָּנִים בַּתּוֹרָה׃

Κ᾽γὼ δέδωκα ὑμᾶς ἐξουδενωμένους καὶ ἀπερρίμμένους εἰς πάντα τὰ ἔθνη, ἀνθ᾽ ὧν ὑμεῖς οὐ φυλάσσεσθε τὰς ὁδούς μου, ἀλλὰ ἐλαμβανετε πρόσωπα ἐν νόμῳ.

Зато и Я сдѣлаю васъ презрѣнными и низкими въ глазахъ всего народа [4]), *такъ какъ вы не сохраняете путей Моихъ и лицепріятствуете въ законѣ.*

§ 80. וְגַם-אֲנִי נָתַתִּי אֶתְכֶם נִבְזִים וּשְׁפָלִים לְכָל-הָעָם. Сочетаніе וגם служитъ двоякой цѣли: сообщенію логическаго ударенія подлежащему אני („Я“) и уста-

---

[1]) *Hieronymus*, 1557 C—D.

[2]) שְׁחַתֶּם—2 л. мн. ч. м. р. perf. піель отъ гл. שחת. Въ каль этотъ гл. не употребляется, а въ пі. значитъ—„портить“, „разрушать“ (Іез. 26, 4; Пл. 2, 6; Б. 19, 13; Нав 22, 33; 2 Ц. 24, 16; Іер. 12, 10).

[3]) На эту опредѣленность завѣта, о которомъ идетъ рѣчь, указываетъ членъ (если имя находится въ st. constr., то потребный для него членъ ставится предъ nomen rectum).

[4]) Букв. „всему народу“ или „для всего народа“.

новкѣ отношенія къ предыдущему. Раньше говорилось, что представители левитства не исполняютъ обязательствъ, налагаемыхъ на нихъ завѣтомъ съ Богомъ, „разрушили завѣтъ съ Левіемъ“. Нарушеніе договора одною изъ сторонъ не только освобождаетъ и другую отъ взятыхъ на себя обязательствъ, но и даетъ ей право отмщенія невѣрному союзнику [1]). Отсюда становится совершенно понятнымъ переходъ отъ обвиненія священниковъ (во второмъ лицѣ: „*вы* уклонились... *вы* соблазнили... *вы* разрушили“...) къ угрозамъ со стороны Іеговы (въ первомъ лицѣ: „*Я* сдѣлаю“...). Переходъ этотъ дѣлается посредствомъ וגם, которое, такимъ образомъ, значитъ: „поэтому“ (вульгата—„propter quod“, Лютеръ, Велльгаузенъ и Новакъ—„darum“, Пьюзей—„therefore“), „за то“ (русск. син. и Вѣнск.), „въ свою очередь“ (сир., Смитъ). Собственно גם („также“, „и“) служитъ для сосредоточенія логич. ударенія на אני, въ каковой роли оно, вообще, часто употребляется (ср. Б. 4, 4; Зах. 9, 7; 2 П. 21, 11; Б. 19, 38; Суд. 8, 31; Іер. 3, 8; 7, 11). Этимъ настойчивымъ подчеркиваніемъ подлежащаго אני [2]) дѣйствію Іеговы сообщается отвѣтный смыслъ по отношенію къ поведенію священниковъ [3]). Союзъ-же ו, согласно съ указаннымъ логическимъ отношеніемъ къ ст. 8, надо переводить „поэтому“ или „зато“.

Глаголъ נתן съ двойн. винительнымъ обыкновенно имѣетъ значеніе „сдѣлать кого-л. чѣмъ-л.“ (Б. 17, 5; Іер. 1, 5; 8, 23; Пл. 1, 13; *ψ*. 38, 6; Исх. 7, 1; 23, 27). Что касается времени, какимъ слѣдуетъ перевести נתתי, то,—въ соотвѣтствіе съ угрозами ст. 2, 3 и 4,—надо, по нашему мнѣнію, переводить будущимъ („сдѣлаю“). Такой переводъ мы находимъ только въ русской Библіи синодскаго и Вѣнскаго изданія и у г. Грецова; благопріятствуетъ ему изъ древнихъ сирскій переводъ. Большинство-же комментаторовъ переводятъ иначе: древніе—прошедшимъ временемъ, новые—частію прошедшимъ, частію настоящимъ. Св. Кириллъ и Ѳеодоръ Мопс. толкуютъ переводъ прошедшимъ временемъ (*ἔδωκα*), какъ указаніе на бѣдствія въ прошломъ, плѣнъ [4]). Изъ переводчиковъ и толкователей новаго времени переводъ прошедшимъ даютъ: Лютеръ, ванъ Тиль, Велльгаузенъ, Новакъ, Прессель. „Прошедшее נתתי, говоритъ Велльгаузенъ, заслуживаетъ вниманія: священники уже сдѣлались презрѣнными для народа, а не должны еще только сдѣлаться таковыми. И по имѣющимся у насъ историческимъ извѣстіямъ, тогдашніе священники, начальники народа, никуда не годились (taugten damals die Priester, die Oberen des Volks, nicht viel)“. Прессель просто утверждаетъ, что ст. 9 свидѣтельствуетъ о начавшемся уже исполненіи угрозы ст. 3-го. Новакъ не задается даже вопросомъ объ основа-

---

[1]) Въ такомъ смыслѣ толкуетъ бл. Іеронимъ: „quibus rectissimme dicitur: *irritum fecistis pactum Levi*, pactum vitae et pacis, et caetera, quae pertinere ad officium diximus sacerdotis. Quam ob causam, et Ego, inquit, dedi vos contemptibiles et humiles omnibus populis, ut vos contemnerent etc“ (*Hieronymus*, 1558 A).

[2]) Подчеркиваніе достигается уже употребленіемъ личнаго мѣстоименія אני (пророкъ могъ-бы сказать и просто ונתתי, безъ אני), а גם сообщаетъ ему особенную настойчивость.

[3]) *Köhler*, 84.—*Nowack*, 401: „וגם אני bildet den Gegens. zu dem אתם v. 8“.

[4]) *Кириллъ*, 276.—*Theodorus*, 609.

ніяхъ для перевода прошедшимъ, а спрашиваетъ лишь о томъ, какимъ образомъ священники „попали въ такое положеніе у народа“ [1]). Но мы не видимъ основанія считать форму perfectum непремѣнно за прошедшее время. Напротивъ, мы знаемъ, что при увѣреніяхъ и угрозахъ оно имѣетъ значеніе будущаго времени (ср. Б. 23, 11. 13; 48, 22; 2 Ц. 24, 23; Іер. 40, 4; 1 Ц. 2, 16; 2 Ц. 5, 6 [2]); Б. 1, 29; 15, 18; 17, 20; Суд. 1, 2). А можно признать здѣсь и т. н. perfectum propheticum [3]). Главнымъ-же основаніемъ для насъ считать נתתי за угрозу еще не осуществленную служитъ,—повторяемъ,—отношеніе къ другимъ угрозамъ (ст. 2—3), высказаннымъ въ будущемъ времени и условно (ср. אם-לא תשמעו וגו׳ въ ст. 2); если-же считать угрозу уже осуществленной, то условіе теряетъ смыслъ. Еще можно допустить, что угроза осуществляется немедленно вслѣдъ за ея произнесеніемъ (ср. וגם ארותיה въ ст. 2 fin.), и, соотвѣтственно этому, переводить настоящимъ временемъ, какъ и дѣлаютъ большинство комментаторовъ. Но если мы вникнемъ въ реальный смыслъ этого настоящаго, то увидимъ, что оно ничѣмъ не отличается отъ будущаго. Іегова говоритъ, что Онъ дѣлаетъ священниковъ презрѣнными въ глазахъ всего народа. Пусть рѣшеніе это немедленно вступаетъ въ силу, т. е. священники дѣйствительно съ этого момента становятся въ глазахъ всего народа презрѣнны. Но вѣдь сами-то священники не въ этотъ-же моментъ начинаютъ чувствовать презрѣнность и униженность свою въ глазахъ всего народа; послѣднія вѣдь должны еще въ чемъ-нибудь выразиться (ср. ст. 3), а это, во всякомъ случаѣ, есть фактъ будущаго,—можетъ быть, очень близкаго, но всетаки будущаго. Съ этой точки зрѣнія, формулировка угрозы въ настоящемъ или будущемъ времени совершенно безразлична. И, напр., въ нѣмецкомъ языкѣ переводъ угрозы настоящимъ временемъ совершенно равносиленъ переводу будущимъ, почему мы и видимъ, что нѣмецкіе экзегеты обыкновенно переводятъ נ׳ чрезъ praesens [4]).

Слово נבזה (נבזים=part. pl. m. Niph. отъ בזה) уже встрѣчалось намъ въ 1, 7 и 1, 12 и значитъ „презрѣнный“. Повтореніе, въ примѣненіи къ священникамъ, термина, характеризующаго ихъ собственное отношеніе къ жертвеннику Іеговы, показываетъ, что возвѣщаемое наказаніе есть лишь актъ совершенно справедливаго возмездія (jus talionis;—ср. Исх. 21, 24—25; Л. 24, 20; Вт. 19, 21). Другое слово ושפלים (мн. ч. м. р. отъ прил. שָׁפֵל „низкій“) [5])

---

[1]) *Wellhausen*, 199 —*Pressel*, 401.—*Nowack*, 401.

[2]) Въ послѣднемъ мѣстѣ, впрочемъ, Велльгаузенъ предлагаетъ читать ימוך (дит. пр. 3).

[3]) *Ges-K.*[26], § 106 m—n, SS. 301—302.

[4]) *Ges-K*, a. a. O.—*Köhler*, 83.—*Keil*, 397.—*Hitzig*, 363.—*Ewald*, 219; въ комментаріи Эвальдъ разумѣетъ будущее (S. 222) —*Orelli*, 217.—*Bachmann*, 20.

[5]) Слово это встрѣчается въ Библіи только въ слѣдующихъ мѣстахъ и значеніяхъ: 1) „низкій“, „малый“, „ниже лежащій“ въ физическомъ смыслѣ: въ Іез. 17, 6—въ примѣненіи къ дереву; въ Л. 13, 20. 21. 26; 14, 37—въ примѣненіи къ язвѣ проказы;—2) „низкій“ въ нравственномъ смыслѣ (=„ничтожный“, „приниженный“, „презрѣнный“)—въ 2 Ц. 6, 22; Іез. 17, 14; 21, 31; 29, 14 сл.; Мал. 2, 9; *ψ.* 137, 6; Іов. 5, 11;—3) „смиренный“ въ сочетаніи שפל-רוח (Пр. 29, 23; Ис. 57, 15) и безъ רוח (тамъ-же).

синонимично по значенію съ נ'. LXX перевели ש' *ἀπερῤῥιμένους*=слав. „отвержены“ (отъ гл. *ἀποῤῥίπτω*), вмѣсто болѣе обычнаго въ соотв. случаяхъ *ταπεινούς* [1]). Фоллерсъ предполагаетъ, что они читали מְפֻלִּים (гоф. отъ נפל „падать“), и думаетъ подтвердить это снесеніемъ масоретскаго текста съ LXX въ Нав. 23, 4 (חִפַּלְתִּי=?), Суд. 2, 19 (חָפִילוּ=*ἀπέριψαν*) и Іер. 15, 8 (חִפַּלְתִּי=*ἀπέριψαν*) [2]). Можетъ быть, это и вѣрно [3]), но для критики масоретскаго текста безразлично, потому что чтеніе послѣдняго надо признать довольно безспорнымъ. Оно засвидѣтельствовано бл. Іеронимомъ („humiles“) [4]).

Выраженіе לכל-העם (дат. п.) буквально значитъ „всему народу“ или „для всего народа“; въ нашемъ случаѣ его удобно передать равносильнымъ ему выраженіемъ—„въ глазахъ всего народа“, или, какъ въ русск. синодск., „предъ вс. н.“ LXX и вульгата перевели העם множественнымъ числомъ (*εἰς πάντα τὰ ἔθνη* [=слав. „во вся языки“], „omnibus populis“); таргумъ и сирскій—правильно, единственнымъ ч. Едва-ли однако они дѣйствительно читали לְכָל-הָעַמִּים. Келеръ, по нашему мнѣнію, высказываетъ вѣрную догадку,—что переводчики, вѣроятно, подъ אתכם („васъ“) разумѣли не священниковъ, а народъ іудейскій и поэтому, чтобы переводъ не былъ безсмысленнымъ, вынуждены были подъ עם разумѣть чужеземный народъ, а כל понимать въ смыслѣ „всякій“ [5]).

Въ чемъ будетъ состоять осуществленіе этого Божественнаго приговора, пророкъ не говоритъ. Въ виду несомнѣнной связи его съ предшествующими обличеніями, мы въ правѣ предполагать *со стороны Іеговы* тѣ-же самыя дѣйствія, которыми Онъ угрожаетъ въ ст. 2—3, т. е. подсѣченіе мышцы, проклятіе благословеній и забросаніе лицъ пометомъ праздничныхъ жертвъ. Но пророкъ говоритъ, что священники станутъ презрѣнными и низкими *въ глазахъ всего народа*. И для насъ было бы важно знать, въ чемъ именно со стороны народа-то выразится это презрѣніе къ священникамъ; но это-то и остается неизвѣстнымъ. Вѣроятнѣе всего,—въ томъ, что народъ будетъ пренебрегать ихъ авторитетомъ, которымъ они такъ недостойно пользуются, и, можетъ быть, станетъ позволять себѣ относительно ихъ какія-либо позорящія дѣйствія [6]).

§ 81. כְּפִי אֲשֶׁר אֵינְכֶם שֹׁמְרִים אֶת-דְּרָכַי וְנֹשְׂאִים פָּנִים בַּתּוֹרָה. Выраженіе כפי אשר значитъ—„соотвѣтственно тому, что“ (=כַּאֲשֶׁר). Кромѣ настоящаго мѣста Малахіи оно нигдѣ не встрѣчается [7]). Но смыслъ его,—помимо контекста,—устанавливается аналогіей съ другими комбинаціями פּה, весьма похожими на настоящую,—напр., просто כְּפִי=„собразно съ чѣмъ-л.“, „по“, лат. *secundum*

[1]) Есть разночтенія: *παρερῤῥιμένους, παρειμένους, παρημένους, παρεριριμένους;* но въ общемъ чтеніе *ἀπερῤῥιμένους* стоитъ твердо. Бл. Іеронимъ переводитъ бывшее въ его употребленіи чтеніе LXX—„dissolutos“ (*Hieronymus*. 1557 C). Сирогекз. передаетъ, какъ въ Ис. 35, 3 (=греч *παραλελυμένους*).

[2]) *Vollers*, 75.

[3]) Но надо однако замѣтить, что гоф. отъ отъ נפל въ Библіи не встрѣчается.

[4]) Сирскій переводъ („отверженныхъ“), повидимому, стоитъ подъ вліяніемъ LXX.

[5]) *Kohler*, 84, Anm.

[6]) Ср. толк. זריתי פרש, § 64, стр. 285—286.

[7]) Велльгаузенъ еще въ Зах. 2, 4 предлагаетъ слово איש замѣнить אשר (*Wellhausen*, 174).

(Л. 25, 52; Ч. 6, 21; 7, 5. 7. 8; 35, 8) [1]), לְפִי (Исх. 12, 4; Б. 47, 12; Ос. 10, 12; 3 Ц. 17, 1), עַל-פִּי (Ч. 3, 16. 39. 51; Пр. 22, 6; Б. 43, 7) и особенно על-פי אשר (Л. 27, 8). Изъ древнихъ переводчиковъ LXX *(ἀνθ' ὧν)* [2]) и сирскій („потому что“) усвояютъ разсматриваемому выраженію значеніе союза причины, вульгата-же переводитъ сравнительнымъ „sicut“; такъ-же—таргумъ и въ новое время Орелли. [3]) Переводъ сравненіемъ неудобенъ уже потому, что имъ порождалась-бы неумѣстная мысль, будто Богъ беретъ для своей дѣятельности образцомъ дурное поведеніе священниковъ. Да и логическое отношеніе къ предыдущему показываетъ, что надо перевести причиннымъ союзомъ „потому что“.

אינכם שמרים את-דרכי (=„вы не храните путей Моихъ“) повторяетъ мотивъ ст. 8: ואתם סרתם מן-הדרך (см. толк. § 77). Повтореніе уже высказанной аргументаціи,—иногда въ той-же формѣ, а иногда въ нѣсколько измѣненной или дополненной,—мы уже наблюдали у Малахіи и въ другихъ мѣстахъ его рѣчей (ср. 1, 11—13; 2, 15—16; 3, 21). Переводить прич. ש, въ виду выяснившагося его историческаго смысла, здѣсь надо настоящимъ временемъ. Изъ древнихъ только LXX переводятъ именно такъ,—*οὐ φυλάσσεσθε* [4]),—а остальные прошедшимъ („non servastis“ вульг. и т. п.). Въ новое время обычно—наст. „не храните“, „не держите“ и т. п.

Вторая половина разсматриваемаго основанія,—ונשאים פנים בתורה (=„и лицепріятствуете въ законѣ“) [5]) вводитъ новое, дотолѣ почти не намѣчавшееся обвиненіе. Конечно, лицепріятіе могло проявляться и въ отношеніяхъ священниковъ къ тѣмъ или инымъ богослужебнымъ нуждамъ мірянъ, и въ руководствѣ послѣдними по части исполненія обрядоваго закона вообще; и съ этой точки зрѣнія настоящую фразу можно отчасти толковать въ духѣ предшествующихъ обвиненій. Но не трудно видѣть, что вполнѣ съ ними она не совпадаетъ.

---

[1]) Любопытно прослѣдить, какъ изъ именного значенія („ротъ“, „уста“) развилось предложно-союзное („по“, „сообразно“, „такъ какъ“ и пр.). Изъ точнаго первоначальнаго значенія פה,—„ротъ“, „уста“,—развивается два метонимическихъ: а) *то, что произноситъ уста*=„изреченіе“, „слово“, „повелѣніе“; б) *то, что наполняетъ ротъ*=„кусокъ“, „глотокъ“;—отс. „часть“, „порція“. Отсюда выраженія בפי, לפי, על-פי получаютъ смыслъ: „по сказанному“, „въ мѣру“, „въ пропорцію“, „соотвѣтственно“ и т. д. Примѣры см. у *Stade*, Wb., S. 568

[2]) О значеніяхъ *ἀνθ' ὧν* см. *Schleusner*, I, 299

[3]) *Orelli*, 217.

[4]) Но въ Александрійскомъ, Мархаліанскомъ и Криптофер. кодексахъ *οὐκ ἐφυλάξασθε*.

[5]) Разборъ и переводъ этихъ словъ не представляетъ никакихъ затрудненій. Относительно נשא פנים въ смыслѣ „покровительствовать кому-л. in malam partem“ мы уже говорили въ толк. 1, 8 (§ 36, стр. 217). Форма נשאים (прич. каль мн. ч.) является сказуемымъ. Не хватаетъ здѣсь подлежащаго אתם, но оно легко подразумѣвается, въ виду суфф. 2 л. мн. ч. м. р. при אין. Дополненіе בתורה значитъ „въ законѣ“ и указываетъ сферу проявленія священническаго лицепріятія. Всѣ древніе переводы передаютъ буквально. Нашъ славянскій переводъ *(и лицъ обинустеся* [или *обинуетеся] въ законѣ)* вполнѣ слѣдуетъ греческому. Глаголъ „обиновати“, по Востокову, значитъ „принимать“: въ псалтири 14 вѣка, пс. 81, 2—*лица грѣшникъ обинуете* (=*πρόσωπα ἁμαρτωλῶν λαμβάνετε*).

Она даетъ болѣе общее и болѣе широкое обвиненіе. На это отчасти можетъ указывать и параллельная ей по смыслу предшествующая фраза: „такъ какъ вы не сохраняете *путей Моихъ* (דרכי—мн. ч.)“;—вмѣсто прежняго одного „пути (ст. 8: הדרך—ед. ч.)“, съ котораго уклонились священники и который обозначалъ богослужебную ихъ исправность, пророкъ говоритъ уже о многихъ „путяхъ“, не сохраняемыхъ священниками, т. е. имѣетъ въ виду всю совокупность ихъ обязанностей. Да и самое понятіе „лицепріятія“ ближе всего напоминаетъ не дѣятельность жреца, а дѣятельность судьи [1]). О томъ, что въ судѣ священники принимали участіе, мы уже говорили (§ 78, стр. 318—319). Присоединить къ обличенію богослужебныхъ неисправностей священниковъ упоминаніе о томъ, что обличаемые и вообще, въ исполненіи и другихъ своихъ обязанностей, ведутъ себя недостойнымъ образомъ, было для пророка Малахіи весьма естественно, такъ какъ Божественный приговоръ („сдѣлаю васъ презрѣнными въ глазахъ всего народа“) не разграничиваетъ въ караемыхъ личностяхъ отдѣльныхъ недостойно исполняемыхъ функцій, а беретъ каждую личность во всей полнотѣ ея проявленій, какъ субъектъ нравственной и юридической отвѣтственности и вмѣненія. И разъ священникъ станетъ въ глазахъ народа презрѣннымъ, какъ жрецъ, онъ не можетъ уже оставаться въ глазахъ того-же народа достопочтеннымъ въ качествѣ, напр, судьи. Если, такимъ образомъ, Божественный приговоръ караетъ священниковъ на всѣхъ поприщахъ ихъ дѣятельности, то очевидно, что они и виновны въ несохраненіи всѣхъ „путей“ Божіихъ; они, очевидно, не только „соблазнили многихъ“ въ богослужебно-обрядовомъ „законѣ“ (2, 8), но и во всѣхъ другихъ случаяхъ примѣненія ввѣреннаго имъ закона обнаружили такую же преступную недобросовѣстность. Отсюда понятно, почему пророкъ въ мотивировку приговора Іеговы включилъ и указаніе на „лицепріятіе въ законѣ“. Этимъ онъ хотѣлъ показать, что наказаніе, постигающее священниковъ и внѣ сферы ихъ собственно жреческихъ обязанностей, также ими вполнѣ заслужено.

Многими комментаторами настоящее обличеніе по своему содержанію сближается съ обличеніемъ пророка Михея въ 3, 11: „главы его (т. е. дома Іаковлева) судятъ за подарки, и священники его учатъ за плату, и пророки его предвѣщаютъ за деньги“ [2]). Но намъ это сближеніе не кажется особенно естественнымъ, потому что здѣсь участіе священниковъ въ судѣ не выступаетъ рельефно.

---

[1]) Cf. *Rosenmüller*, 753. Розенмюллеръ въ подтвержденіе того, что „שאת פנים illud crimen judicum significat, quod alias (напр. въ Вт. 1, 17; 16, 19; Ис. 3, 9) *agnoscere faciem* alicujus dicitur“, ссылается на 2 П. 19, 7, гдѣ Іосафатъ внушаетъ поставленнымъ имъ судьямъ: „да будетъ страхъ Господень на васъ: дѣйствуйте осмотрительно, ибо нѣтъ у Господа Бога нашего неправды, ни лицепріятія, ни мздоимства“.—*Reinke*, 389. Рейнке, съ своей стороны, приводитъ слѣд. мѣста: Л. 19, 15; Іов. 13, 8; 32, 21; Вт. 10, 17; ψ. 81, 2; Пр. 18, 5.—*Nowack*, 401. Впрочемъ, Новакъ считаетъ не вполнѣ яснымъ, въ чемъ проявлялось лицепріятіе священниковъ.

[2]) *Hitzig*, 422.—*Köhler*, 85.—*Reinke*, a. a. O.—*Keil*, 697 u. a.

Рѣчь третья (2, 10—16).

ОБЛИЧЕНІЕ БРАКОВЪ СЪ ЯЗЫЧНИЦАМИ И РАЗВОДА СЪ ЗАКОННЫМИ ЖЕНАМИ.

§ 82. Третья рѣчь пророка Малахіи для толкованія является самымъ труднымъ отдѣломъ изъ всей книги. Каждый стихъ ея вызываетъ безконечные споры комментаторовъ. Разобраться въ этихъ спорахъ и выработать твердо обоснованное сужденіе чрезвычайно нелегко, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ даже и прямо невозможно. Еврейскій текстъ по мѣстамъ крайне теменъ. Древніе переводы отнюдь не яснѣе и, притомъ, сильно отличаются отъ масоретскаго текста, особенно LXX. Послѣднее обстоятельство, впрочемъ, скорѣе надо объяснять тѣмъ, что переводчики плохо понимали переводимый текстъ, нежели тѣмъ, что они имѣли подъ руками другой оригиналъ. Въ виду всего этого, мы сильно склонны думать, что текстъ этой рѣчи тенденціозно попорченъ еврейскими книжниками. Поводомъ къ порчѣ могло послужить своеобразное ученіе о бракѣ и разводѣ, не соотвѣтствующее позднѣйшимъ іудейскимъ воззрѣніямъ. Самая порча, повидимому, состояла въ томъ, что —

а) въ нѣкоторыхъ мѣстахъ,—напр., въ ст. 10 и 15,—*уничтоженъ слѣдъ діалога*, вслѣдствіе чего трудно стало рѣшить, что̀ принадлежитъ къ рѣчамъ и возраженіямъ обличаемыхъ іудеевъ, и что пророкъ говоритъ отъ себя или отъ имени Божія;

б) въ иныхъ случаяхъ *замаскированы имена*,—напр., въ ст. 12 и 15,—вслѣдствіе чего намеки, образы и сравненія стали непонятны;

в) кое гдѣ,—напр., въ ст. 12а, 15а и 16а,—*затемненъ смыслъ* до полной почти невозможности понять подлинную и точную мысль пророка;

г) наконецъ, можно думать, что, по крайней мѣрѣ, въ одномъ мѣстѣ,—ст. 13а,—*смягчено выраженіе*.

Считаемъ долгомъ оговориться, что съ полной увѣренностью утверждать наличность всѣхъ этихъ поврежденій нельзя, за отсутствіемъ положительныхъ документальныхъ основаній. Абстрактная возможность и даже нѣкоторая вѣроятность того, что самъ Малахія такъ написалъ, строго говоря, отнюдь не исключаются. Но рѣзкія отличія разсматриваемой рѣчи отъ всѣхъ прочихъ невольно внушаютъ подозрѣніе относительно ея неповрежденности.

Гл. 2, ст. 10.

הֲלוֹא אָב אֶחָד לְכֻלָּנוּ הֲלוֹא אֵל אֶחָד בְּרָאָנוּ מַדּוּעַ נִבְגַּד (1 אִישׁ בְּאָחִיו לְחַלֵּל בְּרִית אֲבֹתֵינוּ׃

Οὐχὶ Θεὸς εἷς ἔκτισεν ὑμᾶς; οὐχὶ πατὴρ εἷς πάντων ὑμῶν; τί ὅτι ἐγκατελίπετε ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, τοῦ βεβηλῶσαι τὴν διαθήκην τῶν πατέρων ὑμῶν;

Не одинъ-ли отецъ у всѣхъ насъ? Не одинъ-ли Богъ сотворилъ насъ? Почему-же мы будемъ вѣроломно поступать другъ противъ друга, нарушая завѣтъ отцовъ нашихъ?

§ 83. Переводъ этого стиха не представляетъ затрудненія. Тѣмъ не менѣе, LXX суффиксъ 1 л. мн. ч. נו въ לכלנו перевели мѣстоименіемъ 2-го л. „ὑμῶν“ (вм. „ἡμῶν“). Подобнымъ-же образомъ они и בראנו перевели „ἔκτισεν ὑμᾶς“ (вм.—„ἡμᾶς“), а равно и אבתינו—„πατέρων ὑμῶν“ (вм.—„ἡμῶν“). Такъ-какъ ни одинъ изъ сохранившихся еврейскихъ кодексовъ не даетъ чтенія, благопріятствующаго такому переводу, то мы должны признать въ послѣднемъ тенденціозную корректуру, сдѣланную съ тою цѣлью, чтобы употребленіемъ 1-го л. мн. ч. не ставить и самого пророка въ рядъ обличаемыхъ имъ іудеевъ [2]). Изъ другихъ переводовъ только еще арабскій,—несомнѣнно, подъ вліяніемъ LXX,—переводитъ всѣ эти суффиксы вторымъ лицомъ. Не излишне также отмѣтить, что LXX первый вопросъ поставили послѣ второго. Если этотъ порядокъ дѣйствительно первоначальный для перевода LXX [3]), то это, вѣроятно, сдѣлано потому, что они подъ „отцомъ“ разумѣли или Адама, или Авраама, или Іакова,—во всякомъ случаѣ, человѣка,—и не хотѣли человѣка ставить раньше Бога.

§ 84. הֲלוֹא אָב אֶחָד לְכֻלָּנוּ. Гораздо труднѣе перевода толкованіе этихъ словъ. Главный вопросъ здѣсь въ томъ, кого разумѣть подъ „отцомъ (אָב)“. Отъ этого зависитъ и пониманіе всего стиха. На значеніе-же слова אָב въ данномъ мѣстѣ существуетъ четыре различныхъ воззрѣнія: по однимъ, подъ „отцомъ“ надо разумѣть Бога, по другимъ—Авраама, по третьимъ—Іакова и по четвертымъ—Адама.

а) Бога подъ „отцомъ“ разумѣетъ, прежде всего, бл. Ѳеодоритъ, который комментируетъ этотъ стихъ слѣдующимъ образомъ: „Будучи созданы единымъ Богомъ, Который, какъ Отецъ, изъявляетъ любовь свою ко всѣмъ вамъ, столько вознерадѣли вы о тѣхъ, которые одного съ вами естества, не уважили общенія съ ними и въ естествѣ и въ благодати, но оставили братьевъ вашихъ безъ всякаго о нихъ попеченія, не обращали вниманія, когда дѣла-

---

1) Правильнѣе читать נִבְגַּד,—см. ниже § 86.

2) Vgl. *Reinke*, S. 60.

3) Кодексы сохранили оба порядка: въ ватик. и алекс. читается, какъ мы привели: въ син.—согласно съ еврейскимъ. Римскій текстъ (Сикстинск. изд.)—тоже согласно съ еврейскимъ.

лись они нарушителями Моихъ законовъ, и при томъ имѣя предъ глазами полезный для васъ примѣръ, Іуду и Іерусалимъ". Затѣмъ, въ новое время разумѣютъ Бога-же Абендана, Кальвинъ, Розенмюллеръ, Мейеръ, Филипсонъ, Бунзенъ, Рейнке, Келеръ, Гитцигъ, Кейль, Пьюзей, Грецовъ, Фарраръ, Смирновъ, Штаде, Велльгаузенъ, Орелли, Новакъ, Смитъ и др. Что касается основаній такого толкованія, то оно опирается главнымъ образомъ на сближеніе этого стиха съ 1, 6, гдѣ Іегова говоритъ о себѣ: *„если Я отецъ*, то гдѣ почтеніе ко мнѣ"? [1]) Дѣло представляется въ такомъ видѣ, что указавъ во введеніи къ книгѣ, въ 1, 2—5 на любовь Іеговы, какъ основное руководящее начало Его отношеній къ Израилю, пророкъ въ началѣ перваго обличенія (1, 6—2, 9) въ 1, 6 беретъ за исходный пунктъ права отца, каковымъ дѣлаетъ Іегову въ отношеніи Израиля любовь Его; о такомъ-же отеческомъ отношеніи и о такихъ-же правахъ Іеговы относительно своего народа напоминаетъ пророкъ и здѣсь, въ началѣ новаго обличенія (2, 10—16). На такое пониманіе слова אָב указываетъ будто бы и конецъ ст. 11, гдѣ Израиль упрекается въ томъ, что „беретъ въ супружество дочь чужого Бога". Для всего отрывка 2, 10—16 ст. 10 имѣетъ значеніе спеціальнаго введенія, устанавливающаго общій принципъ обязательнаго братства во взаимныхъ отношеніяхъ Израильтянъ; а въ дальнѣйшихъ стихахъ указывается и обличается грубое нарушеніе этого принципа. [2]) Подобное значеніе онъ сохраняетъ и при другихъ толкованіяхъ, о которыхъ мы скажемъ ниже. Что Бога надо разумѣть подъ אָב, это хотятъ выводить и изъ слѣдующаго затѣмъ вопроса („не одинъ-ли Богъ создалъ насъ"?), который, въ такомъ случаѣ, является поясненіемъ перваго (параллелизмъ). [3]) Кромѣ Мал. 1, 6 указываютъ еще на Втор 32, 6 и Ис. 64, 7, гдѣ Богъ тоже называется отцомъ Израиля. Первое мѣсто читается: „Господу-ли такъ воздаете, народъ пустой и безсмысленный?! Не Онъ-ли отецъ твой, сотворившій тебя? Онъ создалъ тебя и устроилъ тебя". Второе: „Ты, Господи, отецъ нашъ; мы глина, а Ты художникъ, образовавшій насъ, и всѣ мы дѣло руки Твоей". Затѣмъ, въ Исх. 4, 22. 23; Іер. 3, 19; 31, 8. 19; Ос. 11, 1; Ис. 43, 6, съ другой стороны, Израиль называется сыномъ Божіимъ. [4]) Съ основаніями такого толкованія אָב въ смыслѣ Бога знакомъ былъ и бл. Іеронимъ, считавшій его однако неправильнымъ. [5]) Безспорно, что всѣ эти мѣста доказываютъ *возможность* разумѣть и въ Мал. 2, 10 подъ אָב Бога. Но не мало можно привести и такихъ мѣстъ гдѣ Авраамъ и Іаковъ называются каждый отцомъ Израиля, и наоборотъ, Израильтяне—дѣтьми Авраама или Іакова. Поэтому рѣшающаго значенія подобныя ссылки не имѣютъ. Рейнке противъ

[1]) *Θеодоритъ*, стр. 163 *Rosenmüller*, 753.—*Reinke*, S. 391—393.—*Köhler*, S. 89.—*Hitzig*, S. 422.—*Keil*. S. 698.—*Pusey*, p. 607.—*Грецовъ*, стр. 137.—*Farrar*, p. 227.—*Смирновъ*, стр. 13.—*Stade*, S. 136 Anm. 1.—*Wellhausen*, 199.—*Orelli*, 217.—*Nowack*, 402.—*Smith*, 363.—Прочія цитаты см у *Sänger*'а, S. 11 и *Reinke*. S. 393. Ср. также *Köhler*, *Stade*, *Hitzig*, *Keil*, и др. въ привед. мѣстахъ.

[2]) *Köhler*, a. a. O.

[3]) *Orelli*, 217. Vgl. *Reinke*, 293

[4]) *Reinke*, a. a. O. *Keil*, a. a. O *Hitzig*, a. a. O.

[5]) *Hieronymus*, col. 1560.

возможности разумѣть здѣсь Авраама или Іакова и, слѣдовательно, въ пользу необходимости разумѣть именно Бога указываетъ на то, что тогда эти родоначальники оказались-бы названными пророкомъ раньше Бога; но само собою понятно, что это—аргументъ мало убѣдительный, п. ч. пророкъ, по справедливому замѣчанію Келера, могъ, употребляя эти названія, имѣть въ виду climax ascendens,—восходящую градацію. Впрочемъ, надо согласиться, что перестановка вопросовъ въ разсматриваемомъ полустишіи, сдѣланная LXX переводчиками, чтобы не называть человѣка раньше Бога, можетъ служить нѣкоторымъ подкрѣпленіемъ для соображенія Рейнке. Противъ истолкованія אָב въ смыслѣ Бога естественно могутъ возражать, что вѣдь Богъ, называемый отцомъ въ качествѣ Творца Израиля, очевидно, стоитъ въ такомъ-же отношеніи и къ другимъ народамъ, и потому основанное на этомъ указаніи доказательство незаконности браковъ съ язычницами теряетъ свою силу. На это защитники разсматриваемаго толкованія говорятъ, что творческое и отеческое отношеніе Бога къ другимъ народамъ въ данномъ мѣстѣ игнорируется—совершенно такъ-же, какъ и въ Ис. 64, 7—8 [1]). А мы можемъ прибавить еще, что это возраженіе одинаково сохранитъ силу и при всякомъ другомъ толкованіи, потому что, кого-бы мы ни разумѣли подъ אָב, дальше прямо стоитъ הֲלֹא אֵל אֶחָד בְּרָאָנוּ, которое, въ свою очередь, цѣликомъ подлежитъ этому-же возраженію, *если только въ 1-ой половинѣ 10-го стиха видѣть логическое основаніе для обличеній ст. 11 и слѣд.* Послѣднее обстоятельство заставляетъ насъ, слѣдовательно, задуматься надъ тѣмъ, какъ удобнѣе понять отношеніе 1-ой пол. ст. 10 къ дальнѣйшей рѣчи [2]).

б) Авраама подъ отцомъ разумѣютъ Кириллъ Александрійскій и бл. Іеронимъ. Первый пишетъ въ своемъ толкованіи: „такъ-какъ одинъ у всѣхъ іудеевъ отецъ по плоти, т. е. божественный Авраамъ, то что могло бы ослабить ихъ взаимную любовь. Не слѣдуетъ-ли какъ-бы по долгу питать любовь къ единокровнымъ? Не похоже-ли на сумасшествіе презирать женъ иноплеменныхъ и прилѣпляться къ дщерямъ иноплеменниковъ, и такимъ образомъ осквернять самый завѣтъ отцовъ“? [3]) У блаж. Іеронима читаемъ такой перифразъ этого мѣста: „не одинъ-ли у всѣхъ насъ отецъ Авраамъ, о которомъ въ Исаіи пишется: „„Посмотрите на Авраама, отца вашего, и на Сарру, родившую васъ, потому что его одного призвалъ Я““ [4]). Изъ новыхъ толкователей такого воззрѣнія держатся: Корн. а Ляпиде, Алліоли, Ремигіусъ,

[1]) *Hitzig, Reinke,* a. a. O.

[2]) Новакъ (a. a. O.) по поводу возраженія,—что одинъ и тотъ-же Богъ создалъ какъ евреевъ, такъ и язычниковъ, говоритъ, что пророкъ могъ не имѣть въ виду этого неожиданнаго слѣдствія, подрывающаго его партикуляристическій тезисъ. Подобное,—надо прямо сказать,—не совсѣмъ подходящее къ пророческому достоинству Малахіи объясненіе, по нашему мнѣнію, необходимо однако принять, если не отказывать стиху 10a въ основоположительномъ значеніи для послѣдующаго. Или надо будетъ слово „сотворилъ (ברא)“ понимать въ какомъ-либо не буквальномъ значеніи (Vgl. *Keil* a. a. O. и у насъ § 85 fin.).

[3]) *Cyrillus Al.* p. 841.

[4]) *Hieronymus,* col. 1559.

Руперть, Лиранъ, Санкцій, Аккерманъ, Тейнеръ [1]), Кальвинъ [2]), ванъ Тиль [3]), Палладій, [4]) Ружемонтъ [5]) и др. Противъ того, чтобы предполагать здѣсь Авраама, указываютъ на происхожденіе отъ Авраама не однихъ Израильтянъ, а также Эдомлянъ и Измаильтянъ [6]). Это возраженіе имѣетъ значеніе, потому что имъ дѣйствительно очень ослабляется аргументація пророка. Менѣе вѣско другое возраженіе противъ разсматриваемаго толкованія, принадлежащее Рейнке и состоящее въ томъ, что, во 1-хъ, упрекъ евреямъ въ оскорбленіи религіознаго братства по Богу сильнѣе и убѣдительнѣе, чѣмъ въ оскорбленіи плотского братства по Аврааму, и, во 2-хъ, въ Библіи Авраамъ рѣже называется отцомъ Израильтянъ, чѣмъ Богъ. [7])

в) Истолкованіе אָב въ смыслѣ Іакова является болѣе предпочтительнымъ въ сравненіи съ предыдущимъ уже потому, что избѣгаетъ упрека въ усвоеніи пророку того, что въ логикѣ называется „demonstratio latior demonstrando“: единственными потомками Іакова являются Израильтяне. Это толкованіе раздѣляютъ: Абенъ-Эзра, Герксмейеръ, Кимхи, Мюнстеръ, Гроцій, Друзій и др. [8]). Въ пользу его можно указать и то основаніе, что мысль объ Іаковѣ, какъ родоначальникѣ Израильтянъ, вообще принадлежала къ кругу представленій, образующихъ религіозно-историческое міровоззрѣніе пророка. Такъ мы видѣли, что этого родоначальника называетъ онъ въ 1, 2, говоря о любви Іеговы къ Израилю и ненависти къ Эдому. Этого-же родоначальника называетъ онъ и въ ст. 12 настоящаго отрывка, когда говоритъ: „у того, кто дѣлаетъ это, да истребитъ Іегова изъ *шатровъ Іаковлевыхъ* бдящаго и откликающагося etc“ [9]).

г) Наконецъ, послѣдняго рода истолкованіе אָב,—въ смыслѣ указанія на Адама,—стоитъ въ связи съ пониманіемъ всей 1-ой половины ст. 10 и ея отношенія къ дальнѣйшему. По мнѣнію защитниковъ этого толкованія, къ числу которыхъ принадлежатъ Абарбанель, Юній, Тарновъ, Заксъ и Зенгеръ [10]),—пророкъ Малахія въ 1-ой пол. ст. 10 передаетъ ходячее въ народѣ возраженіе противъ запрещенія браковъ съ язычницами и только не предваряетъ этихъ словъ обычнымъ своимъ וְאָמַרְתֶּם. Дѣло представляется здѣсь такъ, что виновные въ нарушеніи законныхъ требованій относительно брака и женившіеся на язычницахъ говорили въ свое оправданіе: „да развѣ не всѣмъ намъ одинъ отецъ Адамъ? Развѣ не одинъ и тотъ-же Богъ создалъ насъ? Чѣмъ язычницы хуже евреекъ“? Въ отвѣтъ на это, такъ сказать, космополитическое оправданіе про-

---

[1]) Цитаты у *Reinke*, 392. *Sanger*, 11 *Köhler*, 89.

[2]) Цит. у *Keil'я*, 698.

[3]) *v. Til*, p 172.

[4]) *Палладій*, стр. 28.

[5]) *Ружемонтъ*, стр. 255.

[6]) *Keil*, 698—699.

[7]) *Reinke*, a. a. O.

[8]) *Sanger*, u. *Reinke*, a. a. OO.

[9]) Въ виду уже приведенныхъ примѣровъ, мы отнюдь не можемъ согласиться съ утвержденіемъ Кейля, что Іаковъ нигдѣ не представляется родоначальникомъ народа Израильскаго *(Keil*, 699)

[10]) *Sänger*, 11. 18.

рокъ напоминаетъ народу, какія ближайшія противонравственныя и противурелигіозныя послѣдствія влечетъ за собою такой широкій взглядъ, эта, въ интересахъ чувственности пропагандируемая, идея общечеловѣческаго братства: „А зачѣмъ-же, говоритъ онъ, вѣроломно поступать другъ противъ друга, нарушая тѣмъ завѣтъ отцовъ нашихъ“? Идеѣ общечеловѣческаго братства, лицемѣрно выдвигаемой нарушителями закона, пророкъ противополагаетъ идею братства религіознаго, которая, не отрицая первой, служитъ однако непремѣннымъ ея коррективомъ. Если Богъ, комментируетъ мысль пророка Зенгеръ, есть Отецъ и Творецъ всѣхъ людей, если поэтому Ему, какъ единому для всего міра Богу, и подобаетъ исключительное признаніе и почтеніе, то какъ-же можетъ гармонировать съ этимъ женитьба на языческихъ женщинахъ, которыя, почитая чужихъ боговъ, стали-бы пересаживать въ среду Израиля язычество и, такимъ образомъ, разрушать то почитаніе единаго Бога, которое чрезъ Израиля должно было современемъ сообщиться всему роду человѣческому?! Поэтому, кто вступаетъ въ супружество съ языческими женщинами и, такимъ образомъ, подкапывается подъ основанія монотеизма, которыя и въ самомъ Израилѣ-то были заложены только суровой школой страданій и плѣна, тотъ препятствуетъ спасительнымъ цѣлямъ Божественнаго Промысла и оказывается виновнымъ предъ членами собственнаго своего союза въ непростительномъ вѣроломствѣ [1]). Рейнке и Кёлеръ считаютъ это толкованіе ст. 10 (въ смыслѣ воспроизведенія іудейскихъ оправданій въ бракахъ съ язычницами) неудобопріемлемымъ. Они, повидимому, знали его не въ томъ видѣ, въ какомъ представляетъ его Зенгеръ, потому что указываютъ на трудность согласить такое пониманіе съ упрекомъ въ „униженіи завѣта отцовъ“,—ст. 10б [2]). Очевидно, по ихъ воззрѣніямъ, это толкованіе весь ст. 10 влагаетъ въ уста народа. Но разъ этого на самомъ дѣлѣ нѣтъ, то и все возраженіе теряетъ силу.

Какое-же изъ приведенныхъ четырехъ толкованій должны мы принять? Выборъ между тремя первыми, съ одной стороны, и послѣднимъ, съ другой, зависитъ, какъ видимъ, отъ пониманія всего ст. 10 и его отношенія къ послѣдующему. Что-же касается трехъ первыхъ, то между ними сдѣлать выборъ, собственно говоря, довольно трудно. Каждое изъ нихъ имѣетъ въ свою пользу нѣкоторыя основанія, а существенной разницы въ смыслѣ всего толкуемаго мѣста не будетъ, какое-бы изъ нихъ мы ни приняли: во всякомъ случаѣ, ст. 10а будетъ выражать идею религіозно-національнаго братства евреевъ, какъ основаніе для признанія браковъ съ язычницами за вѣроломство и униженіе завѣта отцовъ. Впрочемъ, первое (отецъ=Богъ) и третье (—Іаковъ), какъ имѣющія основанія въ самой книгѣ пророка Малахіи, предпочтительнѣе. А изъ нихъ, пожалуй, болѣе вѣроятно всетаки первое.

§ 85. הֲלוֹא אֵל אֶחָד בְּרָאָנוּ. Если въ первомъ вопросѣ подъ אָב разумѣть Бога, то настоящее предложеніе будетъ просто лишь поясненіемъ предыдущаго. Но словоупотребленіе пророка можетъ давать нѣкоторое основаніе и для выбора между различными объясненіями слова אָב. Говоря о Богѣ, пророкъ здѣсь

[1]) *Singer,* 19—20.

[2]) *Reinke,* 196—197.—*Köhler,* 88.

употребляетъ имя אל, а не יהוה и не אלהים. Это имя (אל) есть древнѣйшее и самое общее названіе Божества—не у однихъ только евреевъ, а и у другихъ семитовъ. Въ Библіи оно употребляется и въ отношеніи къ Іеговѣ, и въ отношеніи къ языческимъ богамъ (ср. Ис. 44, 10. 15; 45, 20. 21; Пс. 17, 31. 33. 48). Употребленіе его въ данномъ случаѣ вполнѣ гармонируетъ съ толкованіемъ Зенгера,—что въ разбираемыхъ словахъ мы имѣемъ употреблявшееся народомъ возраженіе противъ запрещенія браковъ съ язычницами. Считаемъ, впрочемъ, необходимымъ замѣтить, что при оцѣнкѣ этого толкованія приведенное соображеніе можетъ имѣть значеніе только вспомогательнаго довода, а отнюдь не рѣшающее.

Кейль полагаетъ, что въ этихъ словахъ говорится не о сотвореніи Богомъ людей, а объ избраніи евреевъ въ народъ Божій [1]). Но такое толкованіе порождено, повидимому, лишь желаніемъ избѣжать противорѣчія съ осужденіемъ женитьбы на иноплеменницахъ и ничѣмъ оправдано быть не можетъ.

§ 86. מַדּוּעַ נִבְגַּד אִישׁ בְּאָחִיו. Нарѣчіе מַדּוּעַ „почему“ (вм. מַה-יָּדוּעַ=„какъ обученный, узнавшій“? „*τί μαθών*“,) LXX не точно передали „*τί ὅτι*“. Вульгата („quare“) и другіе древніе и новые переводы—вѣрно: „почему“. Форма נִבְגַּד вызываетъ вполнѣ основательныя сомнѣнія въ своей правильности [2]). Она встрѣчается во всемъ В. З. только однажды. По вокализаціи ее слѣдуетъ считать за 3 л. ед. ч. perfectum по виду нифаль отъ глагола בָּגַד. Но этотъ глаголъ значитъ „быть вѣроломнымъ“, имѣетъ непереходное значеніе и потому не можетъ образовать отъ себя нифаль со сколько нибудь удовлетворительнымъ значеніемъ. Затѣмъ, употребленное при немъ дополненіе съ предлогомъ ב (בְּאָחִיו) для обозначенія лица, въ отношеніи къ которому кто-л. вѣроломенъ, показываетъ, что это каль. Наконецъ, и то имѣетъ значеніе, что вообще въ Библіи отъ гл. בָּגַד не встрѣчается никакихъ видовъ, кромѣ каль. А по виду каль это будетъ уже 1 л. мн. ч. imperfectum. Въ пользу такого пониманія говорятъ и употребленные пророкомъ суффиксы 1-го л. мн. ч. נו (אֲבֹתֵינוּ, לִבְלָנוּ, בְּרָאָנוּ), которые показываютъ, что въ данномъ случаѣ онъ вообще говоритъ въ 1 лицѣ, не отдѣляя себя отъ народа. А масоретская вокализація, вѣроятно, и имѣла въ виду именно изъять самого пророка отъ произносимаго имъ осужденія народа за вѣроломство. При imperfectum 1 л. мн. ч. вокализація должна-бы быть уже иная, именно נִבְגַּד [3]). Что касается перевода, то, вслѣдъ за LXX, передавшими נִבְגַּד чрезъ „*ἐγκατελίπετε*“ („вы оставили“) [4]) или „*ἐγκατελείπετε*“, [5]) и арабск. переводъ даетъ „оставляете“, славянск.—„остависте“:

---

[1]) *Keil*, 698.

[2]) *Köhler*, 90.—*Sänger*, 11.—*Keil*, 699.—*Hitzig*, 423.—*Orelli*, 217.—*Siegfried u. Stade*, Wb. s. v בָּגַד.

[3]) Впрочемъ, *Кенниг* въ своемъ „Historisch-kritische Lehrgebäude der hebräischen Sprache“ (1881, S. 172) считаетъ и форму נִבְגַּד не менѣе правильной для 1 л. мн. ч. Impf. по виду каль, чѣмъ и נִבְגֹּד. Въ евр. кодд. есть разночтеніе—נבגוד (*Kennicott*, №№ 30, 145, 201 и 258).

[4]) Такъ въ Ват. код.

[5]) Код. A. Q Г. Есть еще разночтеніе—*ἐγκατελείπατε* (*Holmes et Parsons*, №№ 23, 26, 106).

во всѣхъ случаяхъ, вопреки еврейскому тексту, измѣнено лицо,—2-ое вм. 1-го,—и усвоено глаголу בָּגַד значеніе неточное. Акила—*ἀθετήσομεν* (=„будемъ отвергать“, „б. уничижать“.) [1]) Вульгата и Лютеръ усвояютъ здѣсь этому глаголу значеніе „презирать“, но переводятъ одинъ чрезъ 3 л.—„despicit (unusquisque)“, а другой чрезъ 1 л.—„verachten wir“. Этотъ переводъ тоже нельзя признать точнымъ. Таргумъ переводитъ: „несправедливо поступаемъ“. Наконецъ, большинство переводовъ, начиная съ сирскаго и оканчивая новѣйшими,—въ томъ числѣ и русскимъ синодскимъ,—передаютъ правильно, усвояя глаголу בָּגַד значеніе „вѣроломно поступать“, „быть вѣроломнымъ“. Собственно первоначальное-то значеніе этого глагола, повидимому,—„покрывать“ (отсюда בגד—„крышка“, „одежда“); но въ В. З. онъ всегда употребляется только въ переносномъ значеніи—„дѣйствовать скрытно, вѣроломно“ [2]). Другіе, впрочемъ, считаютъ первоначальнымъ значеніемъ „рвать“ „отрывать“ [3]).

Сочетаніе אִישׁ בְּאָחִיו, подобно сочетаніямъ אִישׁ съ רֵעַ или אִשָּׁה съ אָחוֹת и רֵעוּת, имѣетъ въ Библіи установившееся уже однообразное значеніе взаимнаго мѣстоименія (pron. reciprocum) „другъ друга“ (=греч. „*ἀλλήλων*“, нѣм. „einander“) и въ этомъ значеніи употребляется даже въ отношеніи къ неодушевленнымъ предметамъ (ср. Исх. 25, 20; 26, 3; 37, 9). Поэтому нельзя не признать недостаткомъ перевода слишкомъ буквальную передачу у LXX „*ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ*“ и у бл. Іеронима „unusquisque nostrum fratrem suum“. Отголоскомъ подобнаго-же недоразумѣнія представляютъ и соображенія Гитцига насчетъ того, почему пророкъ сказалъ בְּאָחִיו, а не בְּאַחְתּוֹ или בְּאִשְׁתּוֹ [4]). Заксъ. признавая въ ст. 10а возраженіе народа, разбираемыя слова также относитъ къ рѣчамъ народа. Смыслъ получается тотъ, что при единствѣ рода человѣческаго, при общечеловѣческомъ братствѣ, женитьба на язычницахъ грѣха въ себѣ не заключаетъ, а уклоненіе отъ этихъ браковъ было-бы вѣроломствомъ противъ братьевъ,—разумѣя подъ послѣдними всѣхъ людей. Пророкъ-же на это будто-бы отвѣчаетъ иронически или эпиграмматически: לְחַלֵּל בְּרִית אֲבֹתֵינוּ. Противъ этого Зенгеръ возражаетъ—и, на нашъ взглядъ, справедливо,—что, во-первыхъ, закефъ-катонъ между этими двумя предложеніями—не достаточно сильный раздѣлительный акцентъ, чтобы соотвѣтствовать такому синтаксическому отношенію, а во-вторыхъ, глаголъ בָּגַד былъ-бы въ устахъ народа не въ мѣру рѣзкимъ выраженіямъ для обозначенія такого сравнительно невиннаго случая, какъ воздержаніе отъ браковъ съ язычницами. Сюда-же онъ присоединяетъ и сравненіе съ ст. 14 и 15, гдѣ тотъ-же глаголъ въ совершенно аналогичномъ смыслѣ употребляется о вѣроломномъ поведеніи мужей, прогоняющихъ своихъ женъ [5]). А затѣмъ, мы еще можемъ и то сказать, что такая ирония была-бы слишкомъ искусственнымъ литературнымъ пріемомъ, чтобы предполагать ее у пророка Малахіи.

§ 87. לְחַלֵּל בְּרִית אֲבֹתֵינוּ. Форма לְחַלֵּל есть inf. по виду піель съ предл. לְ отъ

[1]) *Freld*, II, 1032.
[2]) Такъ Штаде.
[3]) Такъ Дитрихъ, у Гезеніуса.
[4]) *Hitzig*, 422.
[5]) *Sänger*, 20.

глагола חָלַל. Существуетъ два различныхъ глагола חָלַל. Одинъ изъ нихъ значитъ „продалбливать“, „просверливать“, „протыкать“ (ср. Пс. 108, 22; Іез. 28, 9; 32, 26; Ис. 51, 9; 53, 5), а другой — „развязывать“, „разрѣшать“, „ослаблять“, „нарушать“, „осквернять“, „профанировать“ (ср. Пс. 54, 21; 88, 32. 35. 40; Исх. 31, 14; Лев. 19, 8. 29; 21, 9; Б. 49, 4; Іез. 28, 16) [1]). Здѣсь мы, несомнѣнно, имѣемъ форму второго изъ этихъ глаголовъ. Рейнке, смѣшивая оба эти глагола, считаетъ кореннымъ значеніемъ для нашего לְחַלֵּל— „просверливать“ [2]), что̀ совершенно невѣрно. LXX переводятъ его „*τοῦ (2) βεβηλῶσαι*“. Глаголъ „*βεβηλόω*“ („лишаю святости“, „оскверняю“) совершенно точно передаетъ חלל и только довольно странно выражаетъ синтаксическое отношеніе къ предыдущему глаголу. [3]) Вульгата—„violans“—тоже даетъ совершенно точный переводъ Что касается значенія предлога ל, то нѣкоторые, по аналогіи съ Ам. 2, 7, думаютъ, что онъ здѣсь служитъ для выраженія цѣли; но такое пониманіе здѣсь не годится: ל здѣсь просто выражаетъ слѣдствіе.— какъ, напр., во 2 Ц. 13, 2 и 3 Ц. 10, 9 [4]),—и на русскій языкъ удобнѣе всего можетъ быть переданъ причастіемъ своего глагола. Въ русск. синодск. пер.—совершенно правильно „нарушая“.

Что надо разумѣть подъ בְּרִית אֲבֹתֵינוּ, „завѣтъ отцовъ нашихъ“?—Несомнѣнно, что пророкъ подъ этимъ завѣтомъ отцовъ разумѣетъ завѣтъ, заключенный Богомъ съ народомъ Израильскимъ, или, говоря точнѣе, законъ Моисеевъ. Что представленіе о Моисеевомъ законѣ, какъ руководствѣ для религіозно-нравственной жизни Израиля, принадлежало къ числу идей, настойчиво проповѣдуемыхъ пророкомъ, это видно изъ 3, 22: „помните законъ Моисея (תּוֹרַת משׁה), раба Моего, который Я заповѣдалъ ему на Хоривѣ для всего Израиля, уставы и постановленія“. Затѣмъ, къ закону-же (תּוֹרָה),—разумѣется, Моисееву,—аппеллируетъ онъ и въ другихъ своихъ рѣчахъ (2, 6. 7. 8). Идея завѣта Іеговы кромѣ настоящаго мѣста провозглашается пророкомъ еще во 2, 4—5. 8. Тамъ онъ называетъ его „завѣтомъ съ Левіемъ (בְּרִיתִי לֵוִי)“, т. е. прямо отсылаетъ мысль слушателей и читателей своихъ къ обрядовымъ и богослужебнымъ постановленіямъ опять Моисеева законодательства, изложеннымъ въ книгѣ Левитъ.

§ 88. Выяснивши грамматическій и (частію положительно, а частію условно) логическій смыслъ отдѣльныхъ частей (элементовъ) разсматриваемаго стиха, попытаемся теперь установить общій смыслъ его и взаимоотношеніе

---

[1]) Такое различіе дѣлаютъ *Гезеніусъ* и *Штаде* (s Wb-er, u d. חָלַל). *Фюрстъ* (concord. s v.) различаетъ четыре различныхъ глагола חָלַל Кромѣ двухъ указанныхъ глаголовъ, онъ еще различаетъ № 3—„начинать“ (ср. Б 6, 1; 10, 8; 44, 12 и др.) и № 4—„окружать“, „дѣлать круглымъ“. Не входя въ оцѣнку этого разногласія, такъ-какъ для насъ-то важно лишь различеніе двухъ первыхъ №№, замѣтимъ однако, что № 3 Фюрста безъ натяжки относится къ гифиль № 2-го, а примѣры № 4-го отчасти совпадаютъ по своему значенію съ № 1, а отчасти должны быть относимы къ другому корню—חוּל.

[2]) *Reinke*, 397

[3]) № 26 *Holmes et Parsons* опускаетъ *τοῦ*.

[4]) *Köhler*, 92—93 Кёлеръ усматриваетъ такое пониманіе и въ переводѣ LXX.

частей, отъ чего, какъ мы видѣли, въ нѣкоторыхъ пунктахъ зависитъ окончательное сужденіе и о частностяхъ.

Мы имѣли случай замѣтить, что во всей разсматриваемой рѣчи (2, 10—16) ст. 10 является *вступленіемъ* къ обличенію аномалій въ супружеской жизни іудеевъ,—именно, женитьбы на язычницахъ и развода [1]). Теперь-же мы утверждаемъ, что въ этомъ вступленіи высказывается *тезисъ*, который содержитъ въ себѣ, во-первыхъ, *характеристику* поведенія обличаемыхъ („почему-же мы будемъ *вѣроломно поступать* другъ противъ друга“) и, во-вторыхъ, религіозно-нравственную *оцѣнку* этого поведенія („*нарушая завѣтъ* отцовъ нашихъ“). Въ дальнѣйшихъ-же стихахъ содержится раскрытіе и подтвержденіе этого тезиса съ обѣихъ его сторонъ,—какъ со стороны характеристики іудеевъ, такъ и со стороны оцѣнки ихъ поведенія. Дѣйствительно, ст. 11 начинается словами בָּגְדָה יְהוּדָה, „вѣроломно поступаетъ Іуда“,—повтореніе характеристики, содержащейся въ тезисѣ; немного далѣе въ немъ читаемъ חִלֵּל יְהוּדָה קֹדֶשׁ יְהוָה, „осквернилъ Іуда святыню Іеговы“,—повтореніе тезиса въ его оцѣнкѣ поведенія Іуды; наконецъ, еще дальше—фактическое подтвержденіе и раскрытіе этого тезиса: בָּעַל בַּת-אֵל נֵכָר, „женится на дочери чужого бога“. А дальше (ст. 12 и слѣд.) ужъ пойдутъ угрозы за это нарушеніе завѣта и новыя иллюстраціи тезиса. Это логическое отношеніе ст. 10б къ послѣдующему (т. е. отношеніе введенія) должно послужить намъ точкой отправленія какъ для болѣе подробнаго выясненія смысла и значенія самой этой 2-ой пол. ст. 10, такъ равно и для пониманія его первой половины.

„Вѣроломство“ и „нарушеніе завѣта отцовъ“ со стороны Израиля состоятъ въ женитьбѣ на язычницахъ и въ разводѣ. Слѣдовательно, „завѣтъ отцовъ“, или (какъ выяснено раньше) законъ Моисеевъ (תּוֹרָה), берется здѣсь со стороны тѣхъ своихъ постановленій, которыя регулируютъ семейную жизнь евреевъ. Въ этихъ постановленіяхъ дѣйствительно есть основаніе и оправданіе упрековъ пророка Малахіи. Въ Исх. 34, 11—16 читаемъ: „соблюдай то, что Я повелѣваю тебѣ нынѣ: вотъ Я изгоняю отъ лица твоего Аморреевъ, Хананеевъ, Хеттеевъ, Ферезеевъ, Евеевъ и Іевусеевъ; смотри, не вступай въ союзъ съ жителями той земли, въ которую ты войдешь, чтобы не сдѣлались сѣтью среди васъ. Но жертвенники ихъ разорите, и столбы ихъ разрушьте, и священныя дерева ихъ срубите: потому что ты не долженъ покланяться богу иному, кромѣ Господа, потому что имя Его Ревнитель; Онъ Богъ Ревнитель. Не вступай въ союзъ съ жителями той земли, чтобы, когда они будутъ блудодѣйствовать въ слѣдъ боговъ своихъ и приносить жертвы богамъ своимъ, не пригласили и тебя, и ты не вкусилъ-бы жертвы ихъ; и не бери изъ дочерей ихъ женъ сынамъ своимъ, дабы дочери ихъ, блудодѣйствуя вслѣдъ боговъ своихъ, не ввели и сыновъ твоихъ въ блуженіе вслѣдъ боговъ своихъ“. Затѣмъ,—во Вт. 7, 1—4: „Когда введетъ тебя Господь Богъ твой въ землю, въ которую ты идешь, чтобы овладѣть ею, и изгонитъ отъ лица твоего многочисленные народы, Хеттеевъ, Гергесеевъ, Аморреевъ, Хананеевъ, Ферезеевъ,

[1]) Стр 94.

Евеевъ и Іевусеевъ, семь народовъ, которые многочисленнѣе и сильнѣе тебя, и предастъ ихъ тебѣ Господь Богъ твой, и поразишь ихъ, тогда предай ихъ заклятію, не вступай съ ними въ союзъ и не щади ихъ; и не вступай съ ними въ родство: дочери твоей не отдавай за сына его, и дочери его не бери за сына твоего; ибо они отвратятъ сыновъ твоихъ отъ Меня, чтобы служить инымъ богамъ, и тогда воспламенится на васъ гнѣвъ Господа, и Онъ скоро истребитъ тебя". Такъ формулированы въ Моисеевомъ законодательствѣ запрещенія браковъ съ иноплеменниками. Какъ видимъ, главнымъ мотивомъ такого запрещенія являлось опасеніе дурного вліянія язычниковъ на Израиля въ религіозномъ отношеніи. И въ 3 книгѣ Царствъ идолослуженіе Соломона священнымъ повѣствователемъ прямо ставится въ связь съ нарушеніемъ этихъ именно постановленій Моисеевыхъ: „И полюбилъ Соломонъ многихъ чужестранныхъ женщинъ, кромѣ дочери фараоновой, Моавитянокъ, Аммонитянокъ, Идумеянокъ, Сидонянокъ, Хеттеянокъ, изъ тѣхъ народовъ, о которыхъ Господь сказалъ сынамъ Израилевымъ: не входите къ нимъ, и они пусть не входятъ къ вамъ, чтобы не склонили сердца вашего къ своимъ богамъ. Къ нимъ прилѣпился Соломонъ... Во время старости Соломона жены его склонили сердце его къ инымъ богамъ, и сердце его не было вполнѣ предано Господу Богу своему, какъ сердце Давида, отца его. И сталъ Соломонъ служить Астартѣ, божеству Сидонскому, и Милхому, мерзости Аммонитской... Тогда построилъ Соломонъ капище Хамосу, мерзости Моавитской" (3 Ц. 11, 1. 2. 4. 5. 7). Есть въ Библіи примѣры того, что браки съ иноплеменницами не представляются противозаконными (Ч. 12, 1; Мѳ. 1, 5; Руѳ. 4, 10), но это—только въ такихъ случаяхъ, когда они не угрожали религіозной чистотѣ брачущихся евреевъ [1]).

Что касается развода, то въ Вт. 24, 1 указывается, какъ основаніе для того, чтобы мужъ написалъ своей женѣ разводное письмо, — „если она не найдетъ благоволенія въ глазахъ его, потому что онъ находитъ въ ней что-нибудь противное (עֶרְוַת דָּבָר)". Это единственное опредѣленіе закона относительно права развода, къ сожалѣнію, издревле подвергается различнымъ толкованіямъ. Одни (школа Гиллела) подъ עֶרְוַת דָּבָר разумѣютъ все, что только можетъ быть непріятно мужу (даже до подгорѣлаго или пересоленнаго кушанья, приготовленнаго женой), и утверждаютъ, что мужъ можетъ развестись по любой причинѣ, которая только ему кажется достаточной. Другіе-же (школа Шаммая) подъ עֶרְוַת דָּבָר разумѣли только прелюбодѣяніе и неприличное поведеніе. [2]) О точномъ смыслѣ Моисеева закона Вт. 24, 1 сл. можно, конечно, спорить; но не лишено значенія то соображеніе, [3]) что Вт. 24, 1—4 по формѣ своего изложенія болѣе походитъ на констатированіе укоренившагося въ народѣ обычая, или практики народной, что̀ законъ только допускаетъ

[1]) Vgl *Köhler*, 91.

[2]) *Riehm*, Hwb. d. bibl. Alt. u. d. W. „Ehe", № 8, B. I, S. 340.—*Duschak*, Das mosaisch-talmudische Eherecht. 1864. S. 83.

[3]) Оно принадлежитъ Риму (a. a. O.).

и не запрещаетъ, а не на положительное узаконеніе, вводимое въ жизнь законодателемъ. Это соображеніе вполнѣ подтверждается словами Спасителя въ Мат. 19, 8: „Моисей, по жестокосердію вашему, *позволилъ (ἐπέτρεψεν)* вамъ разводиться съ женами вашими; а сначала не было такъ". Что עֶרְוַת דָּבָר не есть что-либо просто непріятное мужу, а вещь болѣе серьезная, это можно выводить изъ Вт. 23, 15, Ис. 20, 4 и Іез. 23, 29;—удобнѣе всего это понятіе передавать словами „гнусное", „позорное" и т. п. [1]) Что воззрѣніе школы Шаммая болѣе соотвѣтствуетъ признаваемому Библіей *идеалу* семейныхъ отношеній, это не нуждается въ доказательствахъ и непререкаемо засвидѣтельствовано Христомъ въ Мат. 19, 4—6 (со ссылками на Быт, 1, 27 и 2, 24) и въ 5, 32; возраженіе-же, что за прелюбодѣяніе полагалась смертная казнь, а не разводъ (ср. Вт. 22, 22), ослабляется свидѣтельствомъ Іер. 3, 8: „я видѣлъ всѣ блудныя дѣла развратной дочери Израиля, и отпустилъ ее, и далъ ей разводное письмо", а равно и приведенными словами Спасителя, показывающими, что въ Его время, кромѣ разводовъ „по всякой причинѣ *(κατὰ πάσαν αἰτίαν)*", бывали и разводы „за прелюбодѣяніе *(ἐπὶ πορνείᾳ,*— ср. Мѳ. 19, 9)". Но можно спрашивать: сознавался-ли этотъ идеалъ ветхозавѣтными евреями? На этотъ вопросъ съ полною убѣдительностью отвѣтить трудно. Такимъ образомъ, въ то время какъ браки съ иноплеменницами были несомнѣннымъ нарушеніемъ закона Моисеева даже по буквѣ, разводъ пророкъ Малахія могъ провозглашать такимъ нарушеніемъ, если и не по буквѣ, то, во всякомъ случаѣ, по духу.

Съ точки зрѣнія изложеннаго содержанія „завѣта отцовъ", становятся понятными всѣ элементы дальнѣйшихъ обвиненій. Браки съ язычницами запрещались, во избѣжаніе увлеченія иноземными культами, ибо жена-язычница являлась обыкновенно пропагандисткой „чужого бога". И пророкъ „вѣроломство" Іуды полагаетъ именно въ томъ, что онъ „беретъ въ супружество дочь чужого бога". Разводъ безъ достаточно вѣскихъ основаній рисовался въ нравственномъ сознаніи лучшихъ людей В. З., какъ дѣло безсердечія и нравственной грубости, противной нравственному идеалу и отталкивающей отъ Бога И пророкъ старается развернуть предъ слушателями яркую картину ихъ черствости (ст. 14) и показать, какъ это противно въ глазахъ Божіихъ.

Обличеніе 2, 11—16 вполнѣ опредѣляется въ своемъ логическомъ развитіи тезисомъ ст. 10б. Первая же половина ст. 10 къ этому обличенію прямого отношенія не имѣетъ. *Если-бы ее (т. е. ст. 10а) зачеркнуть, то рѣчь пророка ничего не утратила-бы въ своей логической цѣльности.* Уже это заставляетъ думать, что *ст. 10а имѣетъ значеніе только для вопроса*

[1]) Вт. 23, 14—15: „зарой *испражненіе* твое, потому что Господь Богъ твой ходитъ среди стана твоего,... чтобы не увидѣлъ Онъ у тебя чего срамного (עֶרְוַת דָּבָר) и не отступилъ отъ тебя" Ис. 20, 4: „тогда царь Ассирійскій поведетъ узниковъ Египта.. *голыми и босыми, даже съ обнаженными чреслами* Срамъ Египту (עֶרְוַת מִצְרַיִם)". Іез 23, 29: „открыта будетъ *гнусность твоего разврата* (עֶרְוַת זְנוּנַיִךְ), и распутство твое, и блудодѣяніе твое".

ст. 10б, т. е. даетъ *поводъ* пророку выставить свой вопросъ-тему и раскрыть потомъ въ подробностяхъ заключенное въ этомъ вопросѣ обвиненіе.

Отношеніе это аналогично отношенію 1, 2б*α* къ 1, 2б*β*—3а и дальнѣйшему. Какъ тамъ въ формѣ вопроса („не братъ-ли Исавъ Іакову?") указывается логическій поводъ къ тезису („Я возлюбилъ Іакова, а Исава возненавидѣлъ"), а дальнѣйшее 1, 3б—5 служитъ уже раскрытіемъ этого тезиса: такъ и здѣсь въ формѣ двухъ вопросовъ („не одинъ-ли у всѣхъ насъ отецъ? не одинъ-ли Богъ сотворилъ насъ?") указывается логическій поводъ для темы („зачѣмъ-же мы будемъ вѣроломно поступать другъ противъ друга etc"). Продолжая далѣе эту аналогію, мы естественно можемъ предположить, что какъ тамъ въ вопросѣ, служащемъ поводомъ къ темѣ и рѣчи, указывается основаніе, по которому Богъ одинаково долженъ-бы любить Исава и Іакова („не братъ-ли Исавъ Іакову?"), а въ самой рѣчи говорится, что въ дѣйствительности Богъ иначе относится къ Исаву, чѣмъ къ Іакову („однако Я возлюбилъ Іакова, а Исава возненавидѣлъ"), т. е., другими словами, *тема рѣчи является антитезой къ выводу, предуказывавшемуся вступительнымъ вопросомъ*: такъ и здѣсь вступительные вопросы („не одинъ-ли у всѣхъ насъ отецъ? не одинъ-ли Богъ создалъ насъ?") *подсказываютъ выводъ*, что дочери иноплеменниковъ имѣютъ не меньшее право на вниманіе жениховъ-іудеевъ, чѣмъ и природныя еврейки, а въ самой рѣчи говорится, что это будетъ однако нарушеніемъ завѣта отцовъ, что не слѣдуетъ жениться на иноплеменницахъ, т. е. *тоже тема рѣчи является антитезой къ выводу, предуказываемому вступительными вопросами*. Эта аналогія литературныхъ пріемовъ самого пророка Малахіи, мы думаемъ, можетъ служить надежнымъ основаніемъ для рѣшенія нашего вопроса.

Если-же отношеніе ст. 10а къ ст. 10б понимать иначе, т. е, напримѣръ, въ смыслѣ положительнаго повода или основанія, то возникаютъ нѣкоторыя не легко преодолимыя трудности. Вѣдь вступительные вопросы ст. 10а должны, въ такомъ случаѣ, обосновывать обязательность соблюденія „завѣта отцовъ" и уклоненія отъ „вѣроломства" другъ противъ друга (ст. 10б). Но какимъ-же образомъ достигалось-бы такое обоснованіе? Еще относительно „вѣроломства" возможно хоть отчасти удовлетворительное объясненіе: единство происхожденія—отъ одного Бога и одного отца, братство по плоти,—можетъ обязывать къ братскому отношенію, къ воздержанію отъ жестокосердія и вѣроломства противъ „жены юности". Но какая логическая связь можетъ быть между единствомъ происхожденія и женитьбой на не-еврейской дѣвушкѣ? Что тутъ собственно „вѣроломнаго"? Можно считать женитьбу на еврейкахъ предпочтительнѣе, потому что онѣ единоплеменницы, но что-же вѣроломнаго въ уклоненіи отъ этой женитьбы? Понятіе вѣроломства заключаетъ въ себѣ, какъ одинъ изъ элементовъ, понятіе обмана. Но какой, строго говоря, можно видѣть обманъ въ томъ, что свободный и не связанный никакимъ обязательствомъ человѣкъ беретъ себѣ жену, какая ему нравится? Если здѣсь и есть вѣроломство, то ужъ никакъ не „другъ противъ друга (אִישׁ בְּאָחִיו)", а противъ „завѣта", который дѣйствительно обязывалъ не жениться на язычницахъ. Но это—ужъ другой вопросъ, при рѣшеніи котораго возникаютъ свои затруд-

нения. Какое, спрашивается, логическое отношеніе можетъ имѣть единство происхожденія къ „завѣту отцовъ“? Завѣтъ отцовъ обязателенъ именно потому, что это были „отцы“, т. е. люди, передавшіе намъ и физическую и отчасти духовную свою сущность,—люди, бытіе которыхъ мы продолжаемъ физически и должны продолжать въ духовномъ смыслѣ, не покидая начала того міровоззрѣнія, какимъ они жили. Разъ названъ завѣтъ *отцовъ*, то этимъ самымъ развертывается предъ читателями или слушателями такой именно порядокъ мыслей. Убѣдителенъ онъ, или нѣтъ,—это другое дѣло: но кто въ своей аргументаціи аппеллируетъ къ отцамъ, тотъ, очевидно, считаетъ его убѣдительнымъ. Теперь и можно спросить: прибавляетъ-ли хоть что нибудь къ этой убѣдительности единство происхожденія?—Намъ думается, что завѣтъ отцовъ въ своей обязательности не зависитъ отъ числа этихъ отцовъ: одинъ ли отецъ, нѣсколько-ли,—не все-ли равно? Тоже ничего не прибавляетъ и указаніе на одного Бога, сотворившаго всѣхъ. Еще если подъ единымъ отцомъ понимать Бога, то получится удовлетворительный смыслъ: евреи, объединенные отличной отъ прочихъ религіей, образуютъ какъ-бы особую отдѣльную семью, противополагаемую прочимъ народамъ, семью съ Богомъ-Отцомъ во главѣ. Сознаніемъ этой исключительности жили ихъ предки, — надлежитъ жить и имъ, дабы не нарушать завѣта отцовъ. Но при этомъ указаніе на единаго Бога-Творца является неудобнымъ аргументомъ въ пользу изолированности отъ прочихъ народовъ. Это указаніе невольно влечетъ за собою возраженіе: а развѣ язычницъ создалъ не одинъ и тотъ-же Богъ?

Какъ-же мы, въ концѣ концовъ, должны смотрѣть на отношеніе первой половины 10-го стиха ко второй? Говоря безпристрастно, этотъ вопросъ безспорно быть рѣшенъ не можетъ. Намъ кажется, что рѣшеніе его въ защищаемомъ нами смыслѣ ближе къ истинѣ.

Принимая такое рѣшеніе, мы уже тѣмъ самымъ принимаемъ и то объясненіе слова אָדָם, по которому здѣсь разумѣется *Адамъ*, первый человѣкъ, родоначальникъ всего человѣчества.

Но если первая половина ст. 10 выставляетъ вопросы, которые могли-бы повести къ заключенію, что женитьба на язычницахъ ничего дурного въ себѣ не заключаетъ, потому что язычники, подобно евреямъ, произошли отъ того-же Адама и сотворены тѣмъ-же Богомъ, то какъ-же всетаки мы должны смотрѣть на происхожденіе этихъ вопросовъ? Выставляетъ-ли ихъ пророкъ отъ себя, чтобы контрастомъ съ подсказываемымъ этими вопросами выводомъ лучше оттѣнить собственную точку зрѣнія (какъ въ 1, 2), или онъ воспроизводитъ здѣсь чью-либо софистическую аргументацію, которой потомъ и противопоставляетъ свое здравое слово? Между Мал. 1, 2бα и 2, 10а, при всемъ сходствѣ ихъ логическаго отношенія къ послѣдующему, есть и различіе. Тамъ выводъ, подсказывавшійся вступительнымъ вопросомъ, былъ тяжелъ и непріятенъ для Израиля, и контрастъ предмета рѣчи съ этимъ выводомъ замѣчательно соотвѣтствовалъ чувствамъ и настроенію народа, привыкшаго ненавидѣть Исава: рѣчь овладѣвала психологическимъ средствомъ убѣдительности (по принципу „quae volumus, ea libenter credimus“), а контрастъ только усиливалъ эту убѣ-

дительность: могъ-бы Я одинаково любить и Исава,—говоритъ Іегова, къ ужасу своихъ слушателей.—но Я люблю только Іакова, цѣните-же это! Здѣсь (во 2, 10), положеніе дѣла иное. Выводъ, заключающійся во вступительныхъ вопросахъ, былъ весьма заманчивъ для іудеевъ, уже успѣвшихъ практически осуществить этотъ выводъ, провести его въ жизнь, т. е. пожениться на язычницахъ; а противопоставляемое этому выводу требованіе пророка было имъ весьма не по душѣ; при такомъ условіи вступительные вопросы могли только ослабить впечатлѣніе рѣчи, потому что вся рѣчь тогда получала-бы характеръ уступительнаго періода: хотя отъ одного и того-же Адама происходимъ и мы и язычники, хотя одинъ и тотъ-же Богъ создалъ насъ, такъ что женщины языческія въ этомъ отношеніи не хуже евреекъ, но все-таки жениться на нихъ не слѣдуетъ, дабы не нарушить завѣтъ отцовъ нашихъ. Человѣкъ, увлеченный какимъ-либо грѣхомъ, охотно хватается за всякое, хотя-бы и призрачное, основаніе для оправданія своего поведенія; а тутъ вдругъ ему подсказываютъ такой блестящій аргументъ... Совсѣмъ другое дѣло, если пророкъ приводилъ только софистическое возраженіе самихъ грѣшниковъ,—возраженіе, ими самими придуманное для своего оправданія: тогда ужъ этого возраженія замолчать было нельзя; съ нимъ надо было считаться, какъ съ фактомъ наличной дѣйствительности. И зная, что въ другихъ рѣчахъ ему приходилось считаться съ софизмами и кощунственными возраженіями современниковъ (ср. особ. 2, 17; 3, 13), мы нисколько не удивимся, что и въ данномъ случаѣ грѣшники и нарушители завѣта отцовъ придумывали въ свое оправданіе софистическіе доводы. Эти доводы пророкъ и помѣщаетъ въ началѣ своей настоящей рѣчи, какъ дѣлаетъ и въ другихъ рѣчахъ.

Главное отличіе отъ другихъ рѣчей во 2, 10 состоитъ въ томъ, что здѣсь возраженія обличаемыхъ приведены прямо, безъ יֹאמְרוּם, слиты съ отвѣтомъ пророка. Но надо думать, что это—результатъ сокращенія устной рѣчи, гдѣ, вѣроятно, всѣ пункты были развиты подробнѣе и, навѣрное, стояло также и יאמרום. А можетъ быть, сокращеніе сдѣлано и позднѣйшей рукою (ср. § 82).

Гл. 2, ст. 11.

בָּגְדָה יְהוּדָה וְתוֹעֵבָה נֶעֶשְׂתָה בְיִשְׂרָאֵל וּבִירוּשָׁלִָם כִּי חִלֵּל יְהוּדָה קֹדֶשׁ יְהוָה אֲשֶׁר אָהֵב וּבָעַל בַּת-אֵל נֵכָר׃

Ἐγκατελίφθη Ἰούδας, καὶ βδέλυγμα ἐγένετο ἐν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἐν Ἰερουσαλήμ, διότι ἐβεβήλωσεν Ἰούδας τὰ ἅγια Κυρίου, ἐν οἷς ἠγάπησεν καὶ ἐπετήδευσεν εἰς θεοὺς ἀλλοτρίους.

Вѣроломно поступаетъ Іуда, и мерзость дѣлается во Израилѣ и въ Іерусалимѣ, потому что осквернилъ Іуда святыню Іеговы, которую любилъ, и женился на дочери чужого бога.

§ 89. בָּגְדָה יְהוּדָה. Почему сказуемое стоитъ при יְהוּדָה въ женскомъ родѣ,—объясняется тѣмъ-же, почему въ 1, 4 при אדום поставлено сказуемое въ ж.

р [1]). „Вѣроломно поступаетъ Іуда“. Въ чемъ-же состоитъ и въ отношеніи къ чему проявляется это „вѣроломство“?—Ближайшимъ образомъ, по связи съ נבגד предыдущаго стиха и съ концомъ настоящаго ст., вѣроломство это состоитъ въ нарушеніи „завѣта отцовъ“, слѣдовательно, въ женитьбѣ на язычницахъ. Формулируетъ пророкъ фактическую сторону этого обвиненія въ словахъ בָּעַל בַּת-אֵל נֵכָר—„женился (Іуда) на дочери *чужого бога*“. Въ самой формулировкѣ указывается точка зрѣнія, съ которой осуждается этотъ фактъ. Значитъ, лицо, въ отношеніи къ которому этотъ фактъ является „вѣроломствомъ“, есть Іегова. Такую точку зрѣнія и отстаиваютъ нѣкоторые комментаторы,—Рейнке, Гитцигъ, Новакъ и др. [2]). „Вѣроломно поступаетъ Іуда,—говоритъ Рейнке,—противъ Іеговы, съ которымъ онъ обрученъ священнымъ союзомъ. Такой образъ выраженія имѣетъ свое основаніе въ томъ, что отношеніе Израиля къ Іеговѣ ветхозавѣтными писателями часто представляется, какъ брачный союзъ съ Нимъ, и отпаденіе отъ Него и Его законовъ,—какъ невѣрность и прелюбодѣяніе. Іегова является поэтому какъ-бы супругомъ или обручникомъ народа израильскаго, а послѣдній—супругой или невѣстой. Ср. Осіи гл. 1—3; 4, 15; 6, 10; 9, 1; Л. 17, 7; Пс. 72, 27; Іер. 3, 1. 2. 6. 8. 9; Іез. 16, 15 sq.; 23, 3 sq.; 43, 7; 2 П. 21, 13. Женскій родъ בְּגָדָה выбранъ здѣсь потому, что Іуда представленъ здѣсь подъ образомъ жены“. Другіе, впрочемъ, на этой аналогіи съ супружествомъ Іеговы не настаиваютъ, а просто относятъ вѣроломство къ завѣту. Мы должны сказать, что основаніе въ пользу этого воззрѣнія, почерпаемое изъ употребленія женскаго рода глагола, на основаніи принятаго нами объясненія этого ж. р., не имѣетъ никакого значенія. Въ остальномъ-же этотъ взглядъ заключаетъ въ себѣ много справедливаго.

Но если не говоритъ прямо противъ такого толкованія, то, во всякомъ случаѣ, свидѣтельствуетъ о его односторонности употребленное въ предыдущемъ стихѣ при נבגד дополненіе אִישׁ בְּאָחִיו („другъ противъ друга“); точно такое-же значеніе имѣетъ и употребленіе въ ст. 14 и 15 глагола בגד въ примѣненіи къ „женѣ юности (אֵשֶׁת נְעוּרִים)“. Келеръ, вѣроятно, по этимъ основаніямъ считаетъ объектомъ בגדה не Іегову, а отдѣльныхъ членовъ іудейскаго народа [3]).

По нашему мнѣнію, ничто не препятствовало-бы принять оба эти толкованія, потому что въ ст. 10 נבגד пояснено чрезъ לְחַלֵּל בְּרִית; но если нужно выбирать, то мы предпочитаемъ второе, а къ Іеговѣ тогда можно относить והועבה.

§ 90. והועבה נעשתה בישראל ובירושלם. Имя תועבה значитъ „мерзость“, „гнусность“. Слово это имѣетъ спеціальное приложеніе въ области ветхозавѣтнаго культа и обозначаетъ собственно то, что не должно никоимъ образомъ входить въ какое-либо соприкосновеніе съ культомъ Іеговы и не должно дѣлаться и допускаться Его почитателями. Употребляется это слово, когда свящ писатели

---

[1]) См. толк. § 17, стр. 185—186.

[2]) *Reinke*, 400—*Hitzig*, 423.—*Nowack*, 402

[3]) *Köhler*, 93.

говорятъ о почитаніи чужихъ боговъ (Вт 12, 31; 13, 15; 17, 4; 4 Ц. 21, 2; Іез. 8, 6 sq; 16, 2 sq.; Ездр. 9, 11), о принесеніи въ жертву дѣтей (4 Ц. 16, 3; Іер. 32, 35), о заклинаніи мертвыхъ и разнаго рода предсказаніяхъ (Вт. 18, 9 sq.; 4 Ц 21, 11), о педерастіи (Вт. 23, 19), о ношеніи одежды другого пола (Вт. 22, 5), объ идолахъ (Вт. 27, 15; 32, 16; Іез. 7, 20; Ис. 44, 19), о порочныхъ жертвенныхъ животныхъ (Вт 17, 1), о нечистыхъ животныхъ (Вт. 14, 3), объ идолопоклонникахъ (Ис. 41, 24), о допущеніи язычниковъ въ число служителей храма (Іез 44, 6 sq.). Кромѣ того, ветхозавѣтные писатели и многія нравственныя аномаліи разсматривали, какъ нарушеніе интересовъ религіи, и потому называли תּוֹעֵבָה;—здѣсь надо назвать прелюбодѣяніе (Іез. 22, 11; 33, 26), новую женитьбу на отпущенной женѣ своей, которая уже успѣла побывать еще замужемъ (Вт. 24, 4), кровосмѣсительные браки и противоестественное распутство, особенно опять педерастію (Лев. 18, 22. 26. 29; 20, 13), обманъ ложною мѣрой и вѣсомъ (Вт. 25, 16) и мн. др. Въ данномъ случаѣ оно, очевидно, употреблено пророкомъ съ тою цѣлію, чтобы оттѣнить противурелигіозную тенденцію, которая заключается въ бракахъ съ язычницами.

נֶעֱשְׂתָה—нифаль 3 л. ед. ч. ж. р. perf. отъ гл. עָשָׂה „дѣлать“. Древніе переводы передаютъ прошедшимъ временемъ „совершилась“: вульг. „abominatio facta est“, LXX *βδέλυγμα ἐγένετο*, сирск. „мерзость допущена“, тарг. „мерз. совершилась“. Но едва-ли пророкъ говоритъ только о совершившихся и болѣе не остающихся на лицо и не повторяющихся фактахъ.

בִּישְׂרָאֵל не встрѣчаетъ себѣ соотвѣтственнаго термина во 2-ой половинѣ стиха, и потому нѣкоторые комментаторы считаютъ это слово неподлиннымъ и предлагаютъ зачеркнуть [1]). Но это было-бы ничѣмъ не оправдываемымъ произволомъ. Если мы подобнымъ образомъ начнемъ укладывать ветхозавѣтный текстъ въ Прокрустово ложе нами-же самими открытой (правда, на основаніи изученія памятниковъ) еврейской стилистики, то можно въ этихъ урѣзкахъ дойти и до абсурда. Кейль полагаетъ, что почетное имя Израиля употреблено съ цѣлію сильнѣе оттѣнить контрастъ поведенія народа съ его обязанностями [2]). Но едва-ли мы имѣемъ здѣсь дѣло съ сознательной ироніей. Вѣрнѣе, Израиль названъ ради параллелизма къ Іудѣ, какъ обозначеніе того-же субъекта въ предложеніи (ср Пс. 75, 2; 113, 2; Ис. 5, 7) [3]). Появленіе-же самаго названія въ то время, когда полнаго 12-колѣннаго народа уже не существовало, объясняется тѣми-же основаніями, что и въ надписаніи [4]).

וּבִירוּשָׁלִַם употреблено, какъ названіе главнаго пункта страны (ср. Зах. 1, 12; 2, 2. 16; 8, 15), и, можетъ быть, потому, что въ Іерусалимѣ, съ одной стороны, особенно распространена была эта „мерзость“, а съ другой, — была особенно возмутительна, въ виду сосѣдства храма (ср. חִלֵּל קֹדֶשׁ יְהוָה).

---

[1]) *Nowack* a. a. O. *Wellhausen*, 209

[2]) *Keil*, 699.

[3]) *Köhler*, 94.

[4]) См. толк § 4, стр. 154—155

§ 91. כי חלל יהודה קדש יהוה אשר אהב. Глаголъ חָלַל здѣсь употребленъ въ значеніи „осквернять", „профанировать", [1]) что̀ видно изъ подчиненнаго ему дополненія קדש יהוה. Но что̀-же разумѣть подъ קדש יהוה? LXX передаютъ *τὰ ἅγια Κυρίου* (=слав. „святая Господня");—переводъ даетъ смыслъ слишкомъ общій. Бл. Іеронимъ переводитъ „sanctificationem Domini (освященіе Господне)",—тоже смыслъ не очень ясный. Таргумъ даетъ комментарій: „душу свою, которая была посвящена предъ Господомъ". Сирскій переводъ гораздо опредѣленнѣе: „святилище Господне". Изъ новыхъ переводовъ Лютеровъ передаетъ „святость Господа (die Heiligkeit des Herrn)", русскій — „святыню Господню". Рейнке—„святилище (Heiligthum) Господне", Келеръ—„святыню", Грецовъ—„святыню Господню", Кейль—„святыню Іеговы", Гитцигъ—„посвященное Іеговѣ", Эвальдъ—„святилище Іеговы", Пьюзей—„святость (holiness) Господа", Орелли—„святыню Іеговы", Велльгаузенъ—„святилище", Новакъ—тоже [2]). Всѣ эти различные переводы имѣютъ основанія въ значеніи еврейскаго קדש, и выборъ какого-либо одного значенія является уже дѣломъ комментарія. Еврейское קדש имѣетъ четыре оттѣнка значенія: 1, абстрактное значеніе—„неприкосновенность", „святость" (ср. Ам. 4, 2; Пс. 88, 36; 92, 5; Исх. 15, 11); въ этомъ значеніи въ род. пад. оно равносильно прилагательному „святой"; 2, конкретное общее значеніе—„нѣчто святое", „святой предметъ", „святыня" (ср. Л. 10, 10; Іез. 22, 26; 42, 20; 44, 23); 3, индивидуализированное конкретное значеніе—„святилище", т. е. скинія или храмъ (ср. Исх. 28, 43; 29, 30; 35, 19; 39, 1; Пс. 19, 3; 3 Ц. 8, 4. 8); 4, нѣчто „посвященное", „святой даръ" (Вт. 26, 13; Л. 21, 22; 22, 2, 3. 15; 3 Ц. 7, 51; Іез. 20, 40). [3]) Какъ видимъ, всѣ эти четыре значенія различные переводчики и комментаторы и стараются усвоить слову קֹדֶשׁ въ настоящемъ стихѣ.

Для рѣшенія вопроса намъ представляется самымъ надежнымъ средствомъ взять всѣ встрѣчающіеся въ Библіи случаи употребленія глагола חָלַל съ קֹדֶשׁ и посмотрѣть, въ какой мѣрѣ это библейское словоупотребленіе благопріятствуетъ такому или иному переводу и пониманію. Вотъ эти случаи. [4]) Въ книгѣ Левитъ четыре раза: въ 19, 8; 21, 12. 23; 22, 15; первое мѣсто читается: „кто станетъ ѣсть ее (т. е. мирную жертву на третій день), тотъ понесетъ на себѣ грѣхъ, потому что онъ осквернилъ святыню Господню (את-קֹדֶשׁ יהוה חִלֵּל), и истребится душа та изъ народа своего"; второе: „и отъ святилища онъ (т. е. первосвященникъ) не долженъ отходить и безчестить святилище Бога своего (יְחַלֵּל אֶת מִקְדַּשׁ אֱלֹהָיו), потому что освященіе елеемъ

---

[1]) См. толк. ст. 10, § 87, стр 334.

[2]) *Reinke*, 398—*Kohler*, 95 (Келеръ, подобно Рейнке, переводитъ „Heiligthum", но разумѣетъ не храмъ, а Израиля; поэтому мы и приписываемъ ему переводъ „святыню"; Heiligthum имѣетъ то и другое значеніе).—*Грецовъ*, 139—*Keil*, 699 (Heiligtum въ томъ-же смыслѣ, какъ у Köhler'a)—*Hitzig*, Ueb 363.—*Ewald*, 223—*Pusey*, 608.—*Orelli*, 217 (какъ Келеръ и Кейль).—*Wellhausen*, 53.—*Nowack*, 402.

[3]) *Stade*, *Gesenius*, Wbb u. d W.

[4]) Въ ихъ числѣ мы приводимъ и такіе, гдѣ вмѣсто קדש стоитъ מקדש или קדש только подразумѣвается.

помазанія Божія на немъ"; третье: „къ завѣсѣ не долженъ онъ (т. е. священникъ, имѣющій тѣлесные недостатки) приходить, и къ жертвеннику не долженъ приступать, потому что тѣлесный недостатокъ на немъ; и не долженъ онъ безчестить святынь Моихъ (יחלל את-מקדשי), потому что Я Господь, освящающій ихъ"; четвертое: „не должны они безчестить святынь (יחללו את קדשי)",—разумѣются остатки жертвъ. Въ книгѣ пророка Іезекіиля семь разъ: въ 7, 21. 22. 24; 22, 26; 25, 3; 28, 18; 44, 7; въ первомъ и во второмъ изъ этихъ мѣстъ קדש (=храмъ) лишь подразумѣвается на основаніи ст. 20; первое мѣсто: „и предамъ его (т. е. храмъ) въ руки чужихъ на расхищеніе и притѣснителямъ земли въ добычу, и они осквернятъ его (וחללוה)"; второе: „и отвращу отъ нихъ лицо Мое; пусть осквернять (וחללו) таинственное мѣсто Мое, и грабители войдутъ въ него и осквернятъ его (וחללוה)"; третье: „и приведу злѣйшихъ изъ народовъ, и завладѣютъ домами ихъ, и уничтожу гордость сильныхъ, и святыни ихъ будутъ осквернены (ונחללו מקדשיהם)"; четвертое: „священники ея (т. е. земли Израильской) искажаютъ законъ Мой и оскверняютъ святыни Мои (ויחללו קדשי); не отличаютъ священнаго отъ поганаго, и между нечистымъ и чистымъ не показываютъ разности, и отъ субботъ Моихъ отвратили взоръ свой, и Я униженъ среди нихъ"; пятое: „И скажи сынамъ Аммона: выслушайте слово Господа Бога: такъ говоритъ Господь Богъ: за то, что ты говорилъ о святилищѣ Моемъ (מקדשי): „„ага!"" потому что оно осквернено (נחל), и о землѣ Израилевой..."; шестое: „множествомъ беззаконій и нечестною торговлею ты (т. е. Тиръ) позорилъ святилища свои (חללת מקדשיך)"; седьмое: „вы допускали инородцевъ, необрѣзанныхъ сердцемъ и необрѣзанныхъ плотію, служить во святилищѣ моемъ (במקדשי), осквернить домъ мой (להללו את-ביתי)"... Въ книгѣ пророка Софоніи однажды—въ 3, 4: „пророки его (т. е. Іерусалима) люди легкомысленные, вѣроломные; священники его оскверняютъ святыню (חללו-קדש), искажаютъ законъ". Наконецъ, въ книгѣ пророка Даніила однажды,—въ 11, 31: „и отъ него поставлены будутъ намѣстники, которые осквернятъ святилище (והללו המקדש), этотъ оплотъ, и прекратятъ ежедневную жертву, и поставятъ мерзость запустѣнія". Всего оказывается тринадцать мѣстъ. Изъ нихъ 8 относятся къ „святилищу", а 5 разумѣютъ различныя „святыни".

Уже изъ этой справки видно, что переводы бл. Іеронима, Лютера, Пьюзея и Гитцига не соотвѣтствуютъ библейскому словоупотребленію. [1]) Переводъ LXX годится для того и другого пониманія, потому что у нихъ τὰ ἅγια обозначаетъ и святилище, и вообще святой предметъ. [2]) Что-же касается остальныхъ переводовъ, то въ пользу перевода קדש чрезъ „святилище" говоритъ нѣкоторое численное преобладаніе подобныхъ сочетаній глагола חלל, а въ пользу перевода чрезъ „святыню"—то обстоятельство, что въ случаяхъ, когда разумѣется „святилище", мы всегда видимъ מקדש, а не קדש, хотя, впрочемъ, и „святыня" два раза выражена чрезъ מקדש.

[1]) Надо, впрочемъ, замѣтить, что въ толкованіи Пьюзей примыкаетъ къ тѣмъ, которые переводятъ „святыню" и разумѣютъ народъ Израильскій.

[2]) Cf *Schleusner*, s v., t I, p 25—26

Вотъ основанія спора о переводѣ чрезъ „святилище“ или „святыню“. Сторонники послѣдняго мнѣнія разумѣютъ подъ „святыней“, по большей части, самого Израиля, его достоинство богоизбраннаго народа. [1]) Они при этомъ ссылаются на Лев. 20, 26; Вт. 7, 6; 14, 2; Іер. 2, 3: Пс 113, 2; Ездр. 9, 2 и т. п. мѣста, гдѣ Израиль называется святымъ или посвященнымъ Богу народомъ, затѣмъ на Пс. 46, 5, гдѣ онъ называется любимымъ Іеговой. Кромѣ того, настаиваютъ на контекстѣ съ началомъ второй половины ст. 10-го, гдѣ говорится, что обличаемые „вѣроломно поступаютъ другъ противъ друга“. Но ссылка на Пс. 46, 5 въ данномъ случаѣ мало убѣдительна, потому что אשר אהב настоящаго стиха само возбуждаетъ разногласіе насчетъ своего смысла. Параллель съ ст. 10бα—дѣйствительно серьезное основаніе, равно какъ и другія указываемыя параллели. Но противъ того, чтобы подъ קדש разумѣть Израиля, Рейнке выставляетъ два, на нашъ взглядъ, заслуживающихъ вниманія довода, которые заставляютъ усумниться въ вѣрности этого взгляда: 1, вообще невѣроятно, чтобы пророкъ назвалъ обличаемый имъ (здѣсь, ниже и выше) въ тяжкихъ преступленіяхъ народъ „святыней, которую любитъ Іегова“;—скорѣе ему приличествуетъ названіе „несвятого“, „безбожнаго“ народа. Тѣ мѣста, гдѣ Израиль называется „святымъ“ народомъ, говорятъ о его назначеніи быть святымъ народомъ, народомъ священниковъ, а не о томъ, что онъ—дѣйствительно святой народъ. Затѣмъ, въ подобныхъ случаяхъ предъ именемъ Божіимъ употребляется предлогъ ל (какъ въ Іер. 2, 3 קֹדֶשׁ יִשְׂרָאֵל לַיהוָה. Ср. Ездр. 8, 28; Исх. 16, 23; Л. 21, 7; Исх. 28, 4. 36; 30, 10; 31, 15; 39, 30; Л. 23, 20; 27, 9. 14. 21. 23. 30; Ч. 6, 8).—2, Глаголъ חלל „осквернять“ никогда не употребляется въ примѣненіи къ народу Израильскому, а всегда—къ святилищу, святынѣ и вообще какой-нибудь святой вещи. Сторонники-же перевода чрезъ „святилище“ настаиваютъ на томъ, что точка зрѣнія, по которой всякимъ грѣхомъ народа оскверняется святилище Іеговы,—„совершенно въ стилѣ Лев. 17—26 и пророка Іезекіиля“. [2]) Изъ Левитъ предлагаются, какъ особенно доказательныя мѣста, 20, 3 и 26, 2, а изъ Іезекіиля 5, 11. [3]) Но и противъ этого можно возразить, что мало-ли въ какомъ „стилѣ“ окажется то или иное словоупотребленіе?—это еще не доказываетъ, что священный авторъ въ этомъ именно стилѣ и мыслитъ. А затѣмъ, остается и отмѣченное нами употребленіе у пророка קדֶשׁ, а не מִקְדָּשׁ. Кромѣ того, еще Келеръ указываетъ, что къ храму браки съ язычницами имѣютъ отдаленное отношеніе. [4]) Итакъ, ни переводъ чрезъ „святыню“, съ пониманіемъ подъ святыней народа Израильскаго, ни переводъ чрезъ „святилище“ не кажутся намъ удобопріемлемыми. Были и еще многочисленныя попытки,—удерживая терминъ „святыню“, разумѣть что-либо болѣе подходящее: напр, Бунзенъ разумѣетъ страну, въ которой жили іудеи; Кимхи, Ватаблусъ, Друзіусъ и Гебгарди — освящен-

---

[1]) Ср. *Köhler*, *Keil*, *Orelli*, а а Оо

[2]) *Wellhausen*, 200.

[3]) *Nowack*, а. а. О.

[4]) *Kohler*, а а. О.

ное Богомъ брачное состояніе. [1]) Но эти попытки должны быть признаны еще менѣе удовлетворительными. Намъ, такимъ образомъ, остается поискать какого-либо еще значенія, которое было-бы болѣе свободно отъ возраженій и болѣе гармонировало съ контекстомъ.

За исходный пунктъ толкованія, мы полагаемъ, слѣдуетъ брать глаголъ חלל („осквернилъ"). Мы видѣли, что ст. 11 представляетъ начало логическаго развитія тезиса, высказаннаго въ ст. 10б Это логическое отношеніе выражено и внѣшнимъ образомъ—повтореніемъ терминовъ темы въ болѣе распространенной формулировкѣ. Первой части темы—מַהוּעַ נִבגַד אִישׁ בְּאָחִיו—соотвѣтствуетъ первая половина стиха 11-го: בָּגְדָה יְהוּדָה וגו׳. Вторая половина стиха—כִּי חִלֵּל יְהוּדָה וגו׳—является естественно соотвѣтствующей второй половинѣ темы: לְחַלֵּל בְּרִית אֲבֹתֵינוּ. Отсюда ясно, что̀ осквернилъ (חִלֵּל) Іуда, — это „завѣтъ отцовъ". Слѣдовательно, קֹדֶשׁ יְהוָה=בְּרִית אֲבֹתֵינוּ. Въ еврейскомъ языкѣ этотъ оборотъ рѣчи, эта, можно сказать, игра словъ, когда глаголъ חלל однажды употребленъ въ значеніи „нарушать", а потомъ—„осквернять" (то и другое—въ соотвѣтствіи съ подчиняемымъ этому глаголу дополненіемъ), является особенно выразительнымъ. [2])

Такимъ образомъ, контекстъ прямо указываетъ на то, что подъ קֹדֶשׁ יְהוָה разумѣется „завѣтъ отцовъ". Почему пророкъ избралъ такое словоупотребленіе, съ несомнѣнностью сказать трудно; но по всей вѣроятности, начавъ развивать тему своей рѣчи и желая редуцировать вину народа на нарушеніе имъ своихъ обязанностей къ Богу,—что̀ составляло прямую задачу его, какъ провозвѣстника „бремени слова Іеговы къ Израилю" (ср. Мал 1, 1),—онъ чисто этическій терминъ בָּגְדָה пополнилъ [религіозной оцѣнкой — תּוֹעֵבָה, а чтобы показать, въ чемъ состоитъ это תּוֹעֵבָה, онъ и прибавляетъ כִּי חִלֵּל יְהוּדָה קֹדֶשׁ יְהוָה. Если-бы пророкъ употребилъ вмѣсто קֹדֶשׁ יְהוָה—בְּרִית אָבוֹת, то было-бы непонятно, почему-же это есть תּוֹעֵבָה. Поэтому-то онъ и замѣнилъ одинъ терминъ другимъ. Полнѣе его мысль могла-бы быть выражена предложеніемъ: „мерзость дѣлается во Израилѣ и въ Іерусалимѣ, потому что осквернилъ Іуда завѣтъ отцовъ, который есть святыня Іеговы". Идея завѣта отцовъ принадлежитъ къ числу любимыхъ идей пророка. Мы видѣли, что и въ предыдущей рѣчи онъ, обличая священниковъ и левитовъ, трижды взываетъ къ этой идеѣ, какъ ultima ratio (Мал. 2, 4. 5. 8).

А чтобы такое замѣщеніе понятій не представлялось несогласнымъ съ ветхозавѣтной стилистикой, достаточно указать, съ одной стороны, на примѣры того, какъ нерѣдко въ Библіи вмѣсто בְּרִית אָבוֹת употребляется выраженіе בְּרִית יְהוָה (ср. Вт. 4, 23. 31; 29, 24; Нав. 7, 15; 23, 16; Іер. 22, 9), а съ другой,—на случаи, когда понятіе קֹדֶשׁ признается сопринадлежнымъ съ בְּרִית (Дан. 11, 28 30—בְּרִית קֹדֶשׁ—трижды). Ни одно изъ возраженій, имѣющихъ значеніе противъ другихъ толкованій, не имѣетъ значенія относительно установ-

[1]) ibid

[2]) Указанная тѣсная сопринадлежность ст. 11 съ ст. 10 даетъ основаніе признать несостоятельнымъ мнѣніе Смита, будто ст 11 — 13а являются позднѣйшей вставкой (*Smith*, 364—365)

леннаго нами: „осквернилъ Іуда святыню Іеговы“, т. е. упомянутый въ ст. 10 „завѣтъ отцовъ“.

אֲשֶׁר אָהַב создаетъ для толкователей чрезвычайно большія затрудненія, вращающіяся около вопросовъ: къ чему относятся אֲשֶׁר? — къ Іудѣ, [1]) къ святынѣ, [2]) или къ Іеговѣ? [3]) Въ каждомъ изъ этихъ случаевъ возникаетъ новый вопросъ: въ какомъ падежѣ אשר? Если мы съ большинствомъ толкователей станемъ относить къ святынѣ, считая, стало быть, אשר за винительный падежъ, то возникаетъ еще новый вопросъ: какое подлежащее подразумѣвать при אָהַב?—יְהוּדָה или יְהוָה? Послѣдній вопросъ трудно разрѣшимъ и при всякомъ рѣшеніи даетъ смыслъ мало вразумительный. Всѣ эти вопросы становятся излишними при нашемъ толкованіи, что, въ свою очередь, является основаніемъ въ пользу его предпочтительности предъ всѣми другими. Если בְּרִית אֱלֹהֵינוּ=קֹדֶשׁ יְהוָה, то ясно, что אֲשֶׁר относится къ קֹדֶשׁ, а при אָהַב подразумѣвается подлежащее יהודה. Смыслъ получается тотъ, что Іуда прежде любилъ завѣтъ отцовъ, а теперь его нарушилъ и женился на дочери чужого бога. При такомъ пониманіи, становится понятнымъ и то, почему при בָּגְדָה нѣтъ дополненія: вѣроломство Іуды двойное, — въ отношеніи членовъ своего народа (женитьбой на язычницахъ онъ измѣняетъ своему народу) и въ отношеніи святыни Іеговы, т. е. завѣта, которому онъ тоже измѣняетъ, тогда какъ прежде любилъ его. Эта двойственность смысла и удержала пророка отъ присоединенія дополненія, вслѣдствіе котораго смыслъ сталъ-бы болѣе опредѣленнымъ, но и болѣе узкимъ.

Почему LXX передали אשר чрезъ „*ἐν οἷς*“ (но славянскій „яже“, а не „въ нихъ-же“),—совершенно непонятно.

§ 92. וּבָעַל בַּת-אֵל נֵכָר. Глаголъ בָּעַל имѣетъ два значенія: 1, „господствовать“, „обладать“ (ср. Ис. 26, 13; 1 П. 4, 22) и 2, „брать жену“, „жениться“,—потому что мужъ мыслился, какъ господинъ жены (ср. Вт. 21, 13; 24, 1; Ис. 62, 5). אֵל („Богъ“,—въ противоположность אָדָם, ср. Ос. 11, 9; Іез. 28, 2; Ис. 31, 3) имѣетъ въ В. З. чисто нарицательное значеніе и обозначаетъ, поэтому, какъ истиннаго Бога, такъ и языческихъ боговъ; а единаго истиннаго Бога это слово можетъ обозначать только въ соединеніи съ поясненіями (ср. Б. 46, 3: הָאֵל אלהי אָבִיךָ). נֵכָר („чужой“) употребляется всегда только въ родит. падежѣ,—напр. בֶּן נֵכָר и под.,—и, повидимому, значитъ собственно „чужая страна“, „чужбина“, такъ что אֵל נֵכָר значитъ буквально „Богъ чужой земли“ (ср. Вт. 32, 12; Пс. 80, 10). Выраженіе „дочь (בַּת) чужого бога“ равносильно выраженію „почитательница чужеземнаго бога“, (=иноплеменница, язычница). Параллельнымъ мѣстомъ къ этому выраженію

[1]) Такъ думаютъ—Венема, Дате, Бауэръ, Эйхгорнъ, Тейнеръ, Гессельбергъ (*Kohler*, S. 94). Смыслъ получается такой: „осквернилъ святыню Іеговы Іуда, который полюбилъ и взялъ въ замужество дочь чужого бога“. Этому пониманію благопріятствуетъ и сирскій переводъ, который вмѣсто אשר ставитъ просто „и“.

[2]) Такъ думаютъ, Юніусъ, Пискаторъ (*Köhler*, а. а. О.), Келеръ, Рейнке и почти всѣ новѣйшіе комментаторы.

[3]) Такъ—де-Дьё (*Kohler*, а. а. О.).

считается Іер. 2, 27: „... говорятъ дереву: „„ты мой отецъ““, и камню „„ты родилъ меня““. Исповѣданіе религіи извѣстнаго Бога мыслится, какъ сыновство Ему. Съ такими представленіями мы встрѣчаемся у самого Малахіи въ 1, 6.

Правильный переводъ этого мѣста изъ древнихъ даетъ бл. Іеронимъ: „et habuit filiam dei alieni“ Близкій перифразъ находимъ и въ таргумѣ: „и пожелали взять себѣ въ жены дочерей народовъ“. Но греческій, сирскій и арабскій переводятъ совсѣмъ несоотвѣтственно съ текстомъ. *Ἐπετήδευσεν εἰς θεοὺς ἀλλοτρίους* слѣдуетъ перевести: „предался чужимъ богамъ“ (букв.—„въ чужихъ боговъ“), — соотв. славянск „прейде къ богамъ чуждимъ“. Какъ читали LXX, нѣтъ возможности рѣшить. Можетъ быть, они вм. וּבָעַל читали וּבָא עַל и потому перевели „*καὶ ἐπετήδευσεν εἰς*“. [1]) Какимъ образомъ בַּת-אֵל נֵכָר переведено просто *θεοὺς ἀλλοτρίους*,—это, можетъ быть, объяснитъ намъ одинъ еврейскій варіантъ Въ кодексѣ № 128 по Кенникотту вмѣсто בת стоитъ בית (=домъ). Такъ вотъ, если въ оригиналѣ LXX было это בית, то они, прочтя по своему фразу: „и пошелъ въ домъ бога чужого“, и могли замѣнить ее болѣе точнымъ, на ихъ взглядъ, выраженіемъ: „*ἐπετήδευσεν εἰς θεοὺς ἀλλοτρίους*“.

Гл. 2, ст. 12.

יַכְרֵת יְהוָה לָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂנָּה עֵר וְעֹנֶה מֵאָהֳלֵי יַעֲקֹב וּמַגִּישׁ [2] מִנְחָה לַיהוָה צְבָאוֹת׃

Ἐξολεθρεύσει Κύριος τὸν ἄνθρωπον τὸν ποιοῦντα ταῦτα, ἕως καὶ ταπεινωθῇ ἐκ σκηνωμάτων Ἰακὼβ καὶ ἐκ προσαγόντων θυσίαν τῷ Κυρίῳ Παντοκράτωρι.

Да истребитъ Іегова у того, кто дѣлаетъ это, бдящаго и откликающагося изъ шатровъ Іакова и изъ приносящихъ жертву Іеговѣ Саваоѳу.

§ 93. יַכְרֵת יְהוָה לָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂנָּה עֵר וְעֹנֶה מֵאָהֳלֵי יַעֲקֹב. При переводѣ этого стиха возникаетъ весьма большое затрудненіе относительно עֵר וְעֹנֶה. Все остальное до этихъ словъ, а также и послѣ переводится легко. יַכְרֵת—отъ глагола כָּרַת (1, „рубить“, „отрубать“, 2, „истреблять“, 3, „обрѣзывать“. 4, „рѣшать“) гифиль 3 л. м. р. ед. ч. imperf. jussiv.;—въ гифиль этотъ глаголъ сохраняетъ одно изъ значеній каль—„истреблять“, „уничтожать“ (ср. Л. 26, 30; Нав. 23, 4; 1 Ц. 28, 9; 3 Ц. 11, 16). Дательный п. לָאִישׁ нельзя считать прямымъ дополненіемъ къ יַכְרֵת, потому что при послѣднемъ долженъ быть винит. п.;—единственный случай сочетанія гиф. отъ כָּרַת съ לְ въ Іер. 44, 8 считается опиской. [3]) Это мы считаемъ нужнымъ отмѣтить, вопреки переводу LXX (*τὸν ἄνθρωπον*), вульгатѣ (virum) и сирскому („человѣка“);

---

[1]) Странное только значеніе было-бы тогда для בָּא; но глаголъ *ἐπιτηδεύειν* вообще у LXX малоупотребителенъ (кромѣ настоящаго случая и Мал. 2, 14 онъ еще употребленъ только три раза), и трудно судить, почему онъ здѣсь избранъ.

[2]) Слѣдуетъ читать—וּמַגִּישִׁים, какъ читали LXX и, повидимому, тарг. и сир.

[3]) *Gesenius*, Wb. 1899 U d W. S 389

подобнаго-же воззрѣнія держатся Капеллусъ, Гроціусъ, Эйхгорнъ, [1]) Корн. а Ляпиде [2]) и др. Противъ него Кёлеръ возражаетъ, что если-бы לָאִישׁ было прямымъ дополненіемъ, то мы должны-бы ожидать ל и при עֵר и עֹנֶה,— иначе текстъ оказался-бы безсмысленнымъ. [3]) Слѣдуетъ признать здѣсь дательный принадлежности (на вопр.: у кого?). יַעֲשֶׂנָּה=Imperf. 3 л. ед. ч. м. р. по виду каль отъ гл. עָשָׂה+Nun energicum+суфф. 3 л. ед. ч. ж. р. Женскій родъ, вѣроятно, здѣсь замѣняетъ не существующій въ еврейскомъ средній. Всю эту часть стиха слѣдуетъ перевести: „да истребитъ Іегова у того, кто (собственно „у мужа, который") дѣлаетъ это"... [4]) מֵאֹהֳלֵי=предл. מִן (изъ)+мн. ч. въ st. constr. (אֹהֳלֵי) отъ сущ. אֹהֶל „шатеръ".

Обращаемся теперь къ עֵר וְעֹנֶה. Если не предполагать порчи еврейскаго текста, то עֵר надо считать прич. ед ч. каль отъ глагола עוּר „пробуждаться", „бодрствовать", „бдѣть", а עֹנֶה—тоже причастіемъ ед. ч. каль отъ гл. עָנָה „отвѣчать". Оба причастія стоятъ въ вин. п., какъ дополненія къ гл. יַעֲרֵר. Буквально перевести ихъ слѣдуетъ: „бдящаго и отвѣчающаго". А что̀ разумѣть подъ этимъ, это и стараются выяснить различные комментаторы и переводчики древняго и новаго времени. Бл. Іеронимъ переводитъ „magistrum et discipulum", таргумъ—„сына и внука", сирскій—тоже. Переводъ LXX самымъ явнымъ образомъ указываетъ или на порчу еврейскаго текста, или неправильное чтеніе послѣдняго переводчиками, или, наконецъ, порчу перевода. Но такъ какъ текстъ LXX въ данномъ мѣстѣ стоитъ твердо, т. е. одинаковъ почти во всѣхъ спискахъ (варіанты ничего существеннаго не содержатъ), то остаются возможными только два первыхъ предположенія. *Ἕως καὶ ταπεινωθῇ* соотвѣтствуетъ еврейскому עֵר-יַעֲנֶה (עֲרֵ-יַעֲנֶה),—пуаль отъ עָנָה [5]) или, такъ-какъ въ греч. стоитъ *καὶ* (соотв. евр. וְ),—עֵד וְעֹנֶה, [6]) хотя такое сочетаніе и трудно объяснимо съ точки зрѣнія евр. синтаксиса. По Раши и Кимхи, древніе іудейскіе толковники подъ עֵר разумѣли *учителя*, который какъ-бы *бодрствуетъ* надъ учениками, заботится о нихъ, возбуждая ихъ вопросами и увѣщаніями, а подъ עֹנֶה *ученика*, который *отвѣчаетъ* на вопросы учителя. [7]) Вѣроятно, это іудейское толкованіе и оказало вліяніе на бл. Іеронима. Подобный-же переводъ и толкованіе („учителя и ученика") даютъ: Лютеръ, Пококъ, Гебен-

---

[1]) См у *Kohler*'a, S. 96. Anm.

[2]) у *Reink*'e, S. 406. Anm.

[3]) a. a. O.

[4]) Бл. Іеронимъ переводитъ будущимъ временемъ—„fecerit hoc"—и находитъ въ этомъ особый скрытый смыслъ: „Quam pulchre non abscidit errori veniam, nec dixit maledicat Dominus ei, qui fecit hoc; sed qui fecerit, in futurum tendens maledictionem, ut peccatores ad poenitentiam provocet" (*Hieronymus*, 1559).

[5]) *Faber*, 115 (Ф. только дѣлаетъ неправильную вокализацію יְעֻנֶּה).—*Reinke*, 58.

[6]) Ср. *Kohler*, 96, Anm.

[7]) *Rosenmüller*, 754: „Hebraei veteres Jarchio et Kimchio memorati nomine עֵר *magistrum*, doctorem, qui interrogando et exhortando *excitat* aut pro discipulis vigilat, עֹנֶה vero *discipulum*, sapientiae studiosum, cuius est ad quaesita magistri respondere, indicari tradunt"—Vgl. *Reinke*, 407

штрейтъ, [1]) Генри и Скоттъ. [2]) Кимхи подъ עֵר разумѣлъ „стража“ или вообще живого человѣка. Мюнстеръ принимаетъ такой смыслъ: „Eliminabit Deus totam illius hominis familiam, ut ne quidem in domo remaneat, qui alterum e *somno suscitet*, aut qui clamanti e domo respondeat, aut obsequatur monitori“. Въ пользу такого пониманія указываютъ, что будто-бы въ Іов. 41, 1 (?) יָעִיר (въ гифиль) значитъ „пробуждать“; [3]) но что это значеніе не годится для каль, очевидно само собою Розенмюллеръ и Мауреръ переводятъ „стрегущаго (т. е. стоящаго на стражѣ) и отвѣчающаго“. Кальвинъ и Эйхгорнъ — „чиновника и человѣка низшаго состоянія“ [4])

Новѣйшіе толкователи за исходный пунктъ берутъ стилистическое правило, что обыкновенно соединеніемъ противоположностей, взятыхъ изъ извѣстной группы предметовъ, выражается вся совокупность этихъ предметовъ. Для примѣра приводятъ עָצוּר וְעָזוּב во Вт. 32, 36 („... не стало ни раба ни свободнаго“ [5]) т. е. никого не осталось), или Іов. 12, 16—שֹׁגֶג וּמַשְׁגֶּה („заблуждающійся и вводящій въ заблужденіе“, т. е всякій). [6]) Такая точка зрѣнія лежитъ въ основѣ толкованія Рейнке. Онъ съ самого начала заявляетъ, что „если толкователи и переводятъ весьма различно עֵר וְעָנֶה, то все-же смыслъ стиха ясенъ“. Пророкъ, по его словамъ, хочетъ сказать что Іегова у того, кто женится на язычницѣ, въ наказаніе истребитъ весь родъ, такъ что уже никто изъ его потомковъ не будетъ болѣе приносить Ему жертвы. [7]) Выраженіе עֵר וְעָנֶה онъ считаетъ равнозначущимъ выраженію „каждый“. Къ этому убѣжденію онъ пришелъ, отправляясь отъ воззрѣнія Гезеніуса, который считаетъ это выраженіе какъ-бы пословицей, — въ родѣ עָצוּר וְעָזוּב во Вт. 32, 26 (ср. 3 Ц. 21, 21; 9, 8; 14, 26),—можетъ быть, заимствованной отъ обычая ночного бдѣнія левитовъ въ храмѣ (Пс. 133), гдѣ одинъ бодрствующій кричитъ, а другіе ему отвѣчаютъ. Аналогичное выраженіе онъ находитъ и у арабовъ. Въ жизнеописаніи Тимура, авторомъ коего является нѣкій Арабша (Arabschah), говорится объ опустошеніи и полномъ разрушеніи одного города, въ которомъ никого (больше) не осталось: „и не было въ немъ кого-либо кричащаго (или „зовущаго“) и отвѣчающаго“. Съ этимъ объясненіемъ Гезеніуса въ сущности согласенъ и Розенмюллеръ, видящій здѣсь указаніе на перекликаніе ночныхъ сторожей,—обычай очень древній, какъ открывается изъ Ис. 62, 6: „На стѣнахъ твоихъ, Іерусалимъ, Я поставилъ сторожей, чтобы они никогда, ни днемъ, ни ночью не умолкали. Напоминающіе о Господѣ! не давайте себѣ покоя“. Не соглашаясь съ Розен-

---

[1]) *Köhler*, S 97.

[2]) *Henry a Scott*, 513

[3]) *Reinke*, a a. O.

[4]) *Rosenmüller*, 754—755 —Цит. изъ Маур., Кальв. и Э см *Köhler*, a a. O.

[5]) Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ стилистической фигурой аллитераціи, особенно употребительной въ пословицахъ и поговоркахъ.

[6]) *Köhler*, a. a. O

[7]) *Reinke*, 406.

мюллеромъ въ примѣненіи пророческой угрозы спеціально къ священникамъ, Рейнке находитъ болѣе естественнымъ понимать „бдящаго и отвѣчающаго“ въ смыслѣ „всякаго“, какъ образное, пословичное выраженіе, подобное Зах. 9, 8 עֹבֵר וָשָׁב („проходящій впередъ и назадъ“, т. е. всякій врагъ). [1]) Подобнаго-же воззрѣнія держится Орелли. [2])

Кёлеръ исходнымъ пунктомъ своего толкованія беретъ то наблюденіе, что слѣдующія за עֵר וְעֹנֶה слова וּמַגִּישׁ מִנְחָה וגו׳ явно стоятъ съ ними на одной линіи, должны образовать съ ними часть одного цѣлаго и, такимъ образомъ, עֵר וְעֹנֶה уже не могутъ обозначать всю совокупность дополненія къ יַבֵּרְתְּ. Самъ Кёлеръ принимаетъ что עֵר וְעֹנֶה וּמַגִּישׁ מִנְחָה принадлежатъ לָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂנָּה. Это принадлежащее לָאִישׁ словами עֵר וְעֹנֶה וּמַגִּישׁ מִנְחָה обозначается во всемъ „разнообразіи своихъ отношеній, или посредствомъ перечисленія его отдѣльныхъ частей, такъ что было-бы ближе всего подъ этими словами разумѣть всю совокупность потомства: дитя на первой ступени его развитія, когда оно свою жизнь обнаруживаетъ только тѣмъ, что по временамъ пробуждается изъ своей обычной и какъ-бы оцѣпенѣлой, подобной смерти, дремотѣ (עֵר); болѣе развитое дитя, которое уже можетъ говорить и давать отвѣты (עֹנֶה); потомка, созрѣвшаго до юноши и мужа, который, какъ самостоятельный членъ общества, могъ дѣлать жертвенныя приношенія Іеговѣ (וּמַגִּישׁ מִנְחָה) Человѣку, который женится на язычницѣ, пророкъ такимъ образомъ, желаетъ, чтобы у него Іегова умертвилъ рожденное отъ такого брака потомство или еще въ нѣжномъ дѣтскомъ возрастѣ, или въ ранней юности, или-же, во всякомъ случаѣ, когда оно достигнетъ возраста самостоятельности въ общинѣ Іеговы“. [3])

Гитцигъ, переводя—„бдящаго и подающаго голосъ“, [4]) соглашается, что соединеніемъ противоположностей вообще обозначается совокупность всѣхъ предметовъ извѣстнаго рода (Зах. 9, 8; 3 Ц. 14, 10 сл.); но онъ не видитъ въ данномъ случаѣ именно противоположности, потому что подающій голосъ есть тоже бдящій,—подобно тому, какъ, наоборотъ, не отвѣчающій (3 Ц. 18, 26. 27) спитъ. Поэтому онъ подъ „бдящимъ и подающимъ голосъ“ разумѣетъ вообще живого человѣка (=подающаго признаки жизни)—въ противоположность къ спящимъ непробуднымъ сномъ (Іов. 14, 12) [5]) Такого-же мнѣнія держится и Фюрстъ. [6])

Другіе толкователи, держащіеся даннаго евр. текста, частію примыкаютъ къ древнимъ объясненіямъ, частію къ одному изъ приведенныхъ новѣйшихъ. Но темнота мѣста дала справедливый поводъ предположить здѣсь и порчу

---

[1]) *Rosenm.* (loc. cit.): „Eiusmodi sacerdoti non erunt posteri excubias in templo agentes, ex tali connubio et nati reprobabuntur a deo et sacerdotio excludentur“.—*Reinke*, 408—409.

[2]) *Orelli*, 218.

[3]) *Köhler*, 98—99.

[4]) *Hitzig*, Uebers. 363.

[5]) *Hitzig*, 423.

[6]) *Fuerstius*, Conc., s v עור № III. P. 809.

текста. Есть двѣ заслуживающія самаго серьезнаго вниманія попытки исправить теперешнее масоретское чтеніе объясняемыхъ словъ. Одна изъ нихъ принадлежитъ Велльгаузену, а другая Грецу.

Велльгаузенъ предлагаетъ вмѣсто עֵר читать עֵד (=„свидѣтель“, „обличитель“). Въ такомъ случаѣ, עֵד וְעֹנֶה (=обличитель и отвѣтчикъ, или защитникъ), подобно קֹרֵא וְעֹנֶה, будетъ обозначать борющіяся стороны или партіи при судебномъ разбирательствѣ. Что עֵד значитъ обличитель, это онъ подтверждаетъ ссылкою на 3, 5. А глаголъ עוּד въ формѣ гифиль съ предл. ב (הָעִיד בְּ) значитъ именно обвинять кого-л. Смыслъ, устанавливаемый такимъ чтеніемъ, опредѣляется по связи съ слѣдующими словами стиха וּמַגִּישׁ וגו׳. „Судъ и алтарь, говоритъ Велльг., сопоставляются, какъ мѣста и поводы для осуществленія гражданскихъ и сакральныхъ правъ,—ср. Мих. 2, 5.“ [1]) Эта поправка приходила въ голову еще Гитцигу, который поводъ къ ней видѣлъ въ Исх. 20, 16; но онъ не принялъ ея, потому что тогда свидѣтель былъ-бы самъ и עֹנֶה. [2]) Зато вполнѣ принимаютъ ее Новакъ, переводящій — „обвинителя и защитника“, и Смитъ (witness and champion). Смыслъ, въ связи съ послѣдующимъ, получается такой: „Кто не имѣетъ ни עֵד ни עֹנֶה, тотъ совершенно исключается изъ юридическаго общенія (Rechtsgemeinschaft), а кто не имѣетъ никого такого, который-бы принесъ за него жертву, тотъ совсѣмъ перестаетъ быть членомъ народа (aus der Volksgemeinschaft ausgestossen)“. [3]) Съ своей стороны считаемъ нужнымъ прибавить, что подобная поправка нѣсколько подтверждается однимъ еврейскимъ варіантомъ: въ код. № 90 Кенникотта первоначально вм. עֵר стояло עֵד Возможно также, что и LXX имѣли въ своемъ текстѣ עֵד, только прочитали его не עֵד, а עַד (=ἕως).

Если Велльгаузенъ и Новакъ поправляютъ чтеніе перваго изъ двухъ разсматриваемыхъ словъ, оставляя второе безъ перемѣны, то Грецъ поступаетъ наоборотъ. Онъ предлагаетъ читать כְּעֵר וְאוֹנָן („какъ Ира и Онана“.) [4]) И эта поправка тоже приходила на умъ Гитцигу; онъ даже находилъ „вѣроятнымъ, что для עֵר וְעֹנָה примѣромъ были сыновья партіарха (Іуды), женатаго на язычницѣ (Б. 38, 2),—עֵר и אוֹנָן“. [5]) Понятно, что при этомъ לְאִישׁ придется, вопреки приведеннымъ выше соображеніямъ, считать винительнымъ падежомъ;—немногочисленные случаи такого сочетанія предлога לְ дѣйствительно есть въ Библіи (ср. Іер. 40, 2; Пл. 4, 5; Іов. 5, 2; 1 Ц. 16, 37; 25, 1; 1 Ц. 22, 7). Смыслъ получается тотъ, что за женитьбу на язычницахъ Іегова истребитъ виновныхъ, какъ умертвилъ Ира и Онана (ср. Б. 38, 6—10). Необходимо признать, что рекомендуемое Грецомъ чтеніе дѣйствительно даетъ смыслъ вполнѣ ясный и подходящій по значенію къ разсматриваемому мѣсту. Вполнѣ гармонировало-бы съ упоминаніемъ Ира и Онана (сыновей Іуды) и выраженіе מֵאָהֳלֵי יַעֲקֹב (=„изъ шатровъ Іаковлевыхъ“), равно какъ и въ ст.

[1]) *Wellhausen*, 200.

[2]) *Hitzig*, 423 Ср. въ Исх. 20, 16: לֹא-תַעֲנֶה בְרֵעֲךָ עֵד.

[3]) *Nowack*, 403. *Smith*, 365.

[4]) *Gratz*, 26.

[5]) *Hitzig*, 423.

11 בגדה יהודה („вѣроломно поступаетъ Іуда“). Жаль только, что эта поправка ничѣмъ, кромѣ лишь своего правдоподобія, не можетъ быть оправдана. Трудно, затѣмъ, понять, какимъ путемъ כער ואינן могли превратиться въ ועה ער.

Какое-же мы должны принять чтеніе, какой сдѣлать переводъ и, соотвѣтственно этому, какое дать толкованіе? Предположеніе о порчѣ первоначальнаго еврейскаго текста, вообще говоря, представляется намъ весьма правдоподобнымъ; но съ несомнѣнностью утверждать ее мы не рѣшаемся, потому что явныхъ признаковъ такой порчи нѣтъ, кромѣ указанія LXX на ער, какъ первоначальное чтеніе. Но принять это ער неудобно—ни съ тою вокализаціей, какую предполагаютъ LXX (עַר), ни съ Велльгаузеновой (עֵר).

Переводъ LXX насъ не удовлетворяетъ, во-первыхъ, потому, что לְאִישׁ считаетъ винительнымъ падежомъ, что̀, какъ мы видѣли, невѣроятно, и, во-вторыхъ,—потому, что вообще даетъ смыслъ довольно странный: „истребитъ [1]) Господь человѣка, дѣлающаго это, пока унизится изъ шатровъ Іакова“ [2]). Весьма трудно понять, что это за „униженіе изъ шатровъ Іакова“,—выраженіе, вообще, довольно чуждое библейской стилистикѣ [3]). И комментаторы, держащіеся текста LXX, или совсѣмъ обходятъ молчаніемъ это ταπεινωθῇ,—какъ бл. Θеодоритъ и Θеодоръ Мопс., или-же понимаютъ его въ качествѣ синонима къ ἐξολεθρεύσει,—какъ св. Кириллъ [4]), что̀ представляется довольно натянутымъ толкованіемъ. Кромѣ того, противъ правильности перевода LXX говоритъ и предполагаемое имъ въ евр. тетскѣ неестественное сочетаніе ער וענה.

Поправка Велльгаузена гораздо болѣе удобопріемлема, какъ находящая себѣ подтвержденіе въ предполагаемомъ у LXX не-пунктированномъ евр. текстѣ и въ одномъ еврейскомъ варіантѣ. Но не въ пользу ея говоритъ связанное съ нею толкованіе. „Обвинитель и защитникъ“—явленія, не знакомыя практикѣ древне-еврейскаго суда. Обвинителями обыкновенно являлись свидѣтели, а защитникомъ былъ самъ подсудимый [5]). Намъ кажется, что сторонники такого толкованія переносятъ въ древне-еврейскую жизнь не существовавшую тамъ практику современныхъ судовъ.

Предположеніе-же Греца, хотя и въ высшей степени правдоподобно, но уже вовсе не имѣетъ въ свою пользу никакихъ внѣшнихъ основаній.

Поэтому мы, *отнюдь не настаивая на неповрежденности теперешняго еврейскаго чтенія*, находимъ всетаки болѣе надежнымъ придерживаться его въ толкованіи.

Іудейское объясненіе עֵר וְעֹנֶה въ смыслѣ „учителя и ученика“, принимаемое, какъ мы видѣли, и многими хрістіанскими комментаторами, представляется

---

[1]) Ἐξολεθρεύσει вм. ἐξολοθρεύσει, замѣна *ο ε* въ этомъ словѣ у LXX весьма часта (см. *Hatch* a. *Redpat*, s. v.).

[2]) Ср. славянскій: „потребитъ Господь человѣка творящаго сія, дондеже смирится отъ селеній Іаковлихъ“.

[3]) Бл. Іеронимъ, впрочемъ, переводитъ ταπεινωθῇ чрезъ „exturbetur (=будетъ изгнанъ)“ (*Hieronymus*, col. 1558).

[4]) *Кириллъ*, 282.

[5]) Vgl. *Riehm*, HwB., I, 491, 2 (Art. Gerichtswesen, § 5).

намъ слишкомъ искусственнымъ и не разсчитаннымъ на историческія условія времени пророка Малахіи. Много-ли тогда было школъ?—много-ли учителей и учениковъ? Думается, что ничего подобнаго во время Малахіи не было, а если и было, то въ самомъ зачаточномъ состояніи. Вниманіе народа было поглощено устройствомъ внѣшнихъ отношеній, и едва-ли кому было дѣло до насажденія образованія. Во всякомъ случаѣ, угроза истребить учителя и ученика для того времени звучала-бы весьма не внушительно.

Гораздо естественнѣе другія толкованія. Пониманіе нашего мѣста въ сирскомъ переводѣ и въ таргумѣ вполнѣ годилось-бы по своему смыслу, но не можетъ быть оправдано положительными доводами. Попытку такого оправданія даетъ Эвальдъ По его словамъ, пророкъ грозитъ обличаемымъ истребленіемъ всего ихъ рода, такъ что не останется никого, кто-бы сталъ приносить жертву Іеговѣ,—„почти такъ-же, какъ индусы выражаютъ желаніе, чтобы у злодѣя не осталось ни сына ни внука для принесенія посмертной жертвы“ [1]). Но аналогія эта—довольно слабая, особенно потому, что у евреевъ никакихъ поминальныхъ жертвоприношеній не было. Потомствомъ они чрезвычайно дорожили, но по совершенно другимъ причинамъ. Указываетъ онъ, затѣмъ, на возможность признать за ער значеніе „мальчикъ“—по аналогіи съ арабскимъ словопроизводствомъ, а עֵנָה находитъ возможнымъ придать значеніе „потомка“ [2]); но все это необходимо признать довольно шаткими основаніями. Гораздо важнѣе его ссылка на параллельное мѣсто Іов. 18, 19: „ни сына у него, ни внука въ народѣ его (לֹא-נִין [3]) לוֹ וְלֹא-נֶכֶד בְּעַמּוֹ), и нѣтъ оставшихся на мѣстѣ жительства его“ [4]). Но уже самый поговорочный характеръ послѣдняго выраженія невольно вызываетъ вопросъ, почему-же въ нашемъ мѣстѣ употреблено не оно, а другое, весьма необычное. Далѣе, самая параллельность Іов. 18, 19 съ Мал. 2, 12а только тогда была-бы несомнѣнна, если-бы было доказано, что ער וענה значитъ „сынъ и внукъ“. А если-бы мы стали для доказательства послѣдняго значенія ссылаться, какъ на паралл. мѣсто, на Іов. 18, 19, то допустили-бы circulus in demonstrando.

Толкованіе Рейнке, Орелли, Гитцига и др. имѣютъ между собою то общее, что видятъ въ ער וענה техническое выраженіе, равносильное нашему „всякій“. Но толкованіе Рейнке, имѣющее въ основѣ своей мысль, что ער есть противоположность ענה, можетъ быть принято только при переводѣ перваго слова чрезъ „кричащій“. Между тѣмъ, для такого перевода нѣтъ основаній. Глаголъ עוּר въ каль значитъ „бодрствовать“, „пробуждаться“ (ср. Пѣсн. 5, 2; Пс. 43, 24; 56, 9; 58, 5; 107, 3; 7, 7; Суд. 5, 12; Пѣсн. 4, 16; Ис. 51, 9; 52, 1; Зах. 13, 7), но никогда—„кричать“. Въ такомъ случаѣ, справедливо будетъ замѣчаніе Гитцига, что между עֵר и עֹנֶה нѣтъ противоположности: „бдящій“ и „от-

---

[1]) *Ewald*, 224.

[2]) ibid, 225.

[3]) נִין значитъ „потомокъ“,—употребляется обыкновенно въ связи съ נֶכֶד (тоже „потомокъ“, или „родъ„) (ср. Б. 21, 23; Ис. 14, 22), такъ что все выраженіе весьма близко подходитъ къ нашему „ни роду ни племени“.

[4]) ibid.

вѣчающій“ (или еще лучше—„подающій голосъ“) могутъ быть однимъ и тѣмъ-же лицомъ: кто бодрствуетъ и откликается,—потому именно, что онъ бодрствуетъ, а не спитъ и не умеръ,—есть живой человѣкъ. Въ Мишнѣ ער обыкновенно употребляется, какъ противоположность יָשֵׁן (=„спящій„ отъ гл. יָשַׁן) [1]; а кто „отвѣчаетъ“, тотъ, разумѣется, не спитъ.

Толкованіе Кёлера предполагаетъ въ пророческой рѣчи слишкомъ большую и черезчуръ глубокую аллегорію, что то въ родѣ загадки о потомствѣ трехъ возрастовъ. Аллегорическій экзегезисъ, умѣстный относительно апокалиптическихъ писаній, во всѣхъ другихъ случаяхъ долженъ быть употребляемъ съ крайней осторожностью и—лучше всего—избѣгаемъ. Отсутствіе въ немъ метода и критерія дѣлаютъ его для комментатора весьма опаснымъ, способнымъ вовлечь его въ произвольныя и фантастическія построенія и тѣмъ скомпрометировать его здравомысліе.

Итакъ, приходится принять объясненіе Гитцига, какъ болѣе другихъ удовлетворительное: ער וענה—два опредѣленія одного и того-же лица, т. е. живого человѣка. Глаголъ ענה значитъ „отвѣчать“ не только на вопросъ, но и на зовъ, крикъ или окликъ, т. е. „откликаться“ (ср. Іов. לְעַבְדִּי קָרָאתִי וְלֹא יַעֲנֶה=„слугу моего зову, и онъ не откликается“). Поэтому мы и переводимъ „бдящаго и откликающагося“.

Избравъ, наконецъ, переводъ и толкованіе, мы всетаки долгомъ своимъ считаемъ еще разъ сказать, что самый текстъ масоретскій намъ въ данномъ случаѣ кажется весьма подозрительнымъ.

По поводу מאהלי יעקב Кейль и Кёлеръ говорятъ, что эти слова относятся къ יכרת (истребитъ изъ шатровъ), а ומגיש וגו׳ является новымъ и такимъ-же дополненіемъ къ יכרת, какъ וענה ער, и, слѣдовательно, обозначаемыя этими словами лица будутъ истреблены тоже изъ шатровъ Израилевыхъ [2]). Если-бы такое толкованіе было безспорно, то эту мысль можно-бы было выразить въ русскомъ переводѣ помѣщеніемъ словъ „изъ шатровъ Іакова“ прежде всѣхъ винительныхъ падежей, дополняющихъ глаголъ יכרת. Но такъ-какъ есть толкованія, которыя не относятъ מאהלי къ מגיש (справедливы они или нѣтъ,—это для насъ пока безразлично), то мы должны удержать разстановку словъ еврейскаго подлинника, дабы переводомъ безъ надобности не предрѣшать уже толкованія [3]). Выраженіе „изъ шатровъ Іакова“ само по себѣ могло-бы быть

---

[1]) *Gesenius*, Wb. u. d. W. עור. Кстати замѣтимъ, что въ одномъ евр. кодексѣ (Кенн. № 72) есть разночтеніе къ וענה—ושנה. Если-бы можно было доказать, что это искаженное начертаніе первоначальной формы וְיָשֵׁן, то это было-бы блестящимъ подтвержденіемъ толкованія Рейнке: „бодрствующаго и спящаго“ (несомнѣнная противоположность!)=„всякаго“.

[2]) *Keil*, 700.—*Köhler*, 100.

[3]) Говоримъ „безъ надобности“—потому, что иногда бываютъ случаи, что самый переводъ опредѣляется уже такимъ или инымъ толкованіемъ. Настоящій-же случай не таковъ. Здѣсь можно дать переводъ, не исключающій разнообразныхъ толкованій

равносильно выраженію „изъ домовъ I.“ или „изъ народа I.“ [1]). Здѣсь же оно употреблено, какъ думаетъ Рейнке, въ томъ-же смыслѣ, въ какомъ въ Зах. 12, 7 „шатры Іуды“,—для обозначенія теократическаго народа [2])

§ 94. מַמְגִישׁ מִנְחָה לַיהוָה צְבָאוֹת. Греческій переводъ LXX, повидимому, имѣлъ въ своемъ оригиналѣ, соотвѣтственно ἐκ προσαγόντων, — מַמְגִישִׁים [3]). Можно думать, что такъ-же читали въ еврейскомъ подлинникѣ и таргумистъ и сирскій переводчикъ. Первый передаетъ: „и если онъ священникъ, то *не будетъ у него* (לָא יהי ליה), кто-бы приносилъ жертву etc“. Второй: „и *не будетъ* у него кто-либо приносящій etc“. Фаберъ высказываетъ довольно невѣроятную догадку,—не читали-ли тарг. и сир. вмѣсто лишняго מ, бывшаго въ оригиналѣ LXX, ל и приняли его за отрицаніе (=לא=не). Такой случай, по нашему мнѣнію, совершенно невозможенъ. Да въ этомъ предположеніи и нѣтъ надобности. Пусть тарг. и сир. читали, какъ и LXX, מַמְגִישׁ (или ממגישים):—они могли и предлогъ מִן перевесть отрицаніемъ, хотя вообще такое употребленіе его и очень рѣдко. Напр., во Вт. 33, 11 מן-יקומון значитъ „чтобы они не возставали“ (*μὴ ἀνασταίησονται*); предъ неопр. накл. מִ нерѣдко употребляется въ значеніи „такъ что не“ (=*ne, quo minus*),—напр., въ Б. 27, 1 מראת=„такъ что онъ не видѣлъ“, въ Исх. 14, 5 מעבדנו=„такъ что онъ намъ не служитъ“; ставится מִן въ подобномъ значеніи и предъ именемъ,—напр., въ 1 Ц. 15, 23 מהיות מלך=מִמְּלֹךְ, въ Іер. 48, 2 מגוי=„такъ что онъ не будетъ народомъ“ (ср. также 2, 25; 3 Ц. 15, 13; Ис. 7, 8; 17, 1; 25, 2). Могли и разсматриваемые переводчики счесть, что „истребитъ... изъ приносящихъ жертву“=„истребитъ... такъ что не будетъ приносящаго“. Правда, такой-же смыслъ имѣетъ и употребленіе при יכרת просто винительнаго падежа; но тогда переводчикамъ не было-бы никакого повода выдумывать отрицательный оборотъ.

Итакъ, можно принять, что всѣ древніе переводчики, кромѣ бл. Іеронима, читали ממגיש или וממגישים. Выборъ того или иного изъ этихъ чтеній не безразличенъ. Если мы примемъ ממגיש, то должны будемъ допустить конструкцію, которую, по нашимъ соображеніямъ, должны были имѣть предъ собою таргумистъ и сирскій переводчикъ;—тогда уже нельзя будетъ толковать, что מגיש будетъ истребленъ изъ шатровъ Іакова; ממגיש וגו׳ будетъ тогда просто сокращеннымъ придаточнымъ предложеніемъ слѣдствія (=„такъ что не будетъ приносящаго etc“), и глаголъ יכרת не будетъ уже имѣть въ מגיש прямого дополненія [5]). Если-же мы примемъ וממגישים, тогда конструкція будетъ совершенно

---

[1]) Ис 16, 5; 3 Ц. 8, 66; Іов 21, 28; Іер. 4, 20; ψ. 131, 3 Таргумъ передаетъ „изъ городовъ Іакова“.

[2]) *Reinke*, 410. Авторъ въ аналогичномъ смыслѣ истолковываетъ и „шатры Сима“ въ Б 9, 27 (Іафетъ, въ лицѣ своего потомства, пріобщится къ вѣрному и богоизбранному народу, потомству Сима)

[3]) Фаберъ почему-то предполагаетъ st. constr. מַמְגִישֵׁי (*Faber*, 115).

[4]) Въ вульг. просто „et offerentem“.

[5]) Нельзя однако отрицать, что на выборъ самаго оборота съ מִן этотъ глаголъ, въ предполагаемомъ случаѣ, оказалъ бы вліяніе (ср. *Stade*, Wb s. v. מִ, № II, S 356, 2 о сочетаніи гл. אבר съ מִ)

иная: וממגישים будетъ, вмѣстѣ съ מאהלי, вторымъ обстоятельствомъ мѣста, т. е. отвѣчать на вопросъ: откуда истребитъ Іегова? Смыслъ всего стиха будетъ тогда такой: пусть истребитъ Іегова бдящаго и откликающагося (=всякаго живого человѣка) какъ изъ шатровъ Іакова (т. е. изъ среды простыхъ мірянъ), такъ и изъ приносящихъ жертву Іеговѣ Саваоѳу (т. е. изъ среды священства). Другими словами, весь народъ подлежитъ карѣ за грѣхъ женитьбы на дочеряхъ чужого бога. Мы находимъ удобнымъ принять послѣднее чтеніе, потому что оно, прежде всего, съ несомнѣнностью свидѣтельствуется переводомъ LXX, тогда какъ первое есть всетаки результатъ довольно сложныхъ догадокъ. А затѣмъ, и для толкованія представляется весьма удобнымъ объяснить, почему пророкъ упомянулъ нарочито и о священникахъ. Дѣло въ томъ, что въ женитьбѣ на язычницахъ были виновны не только простые іудеи (міряне), но и многіе священники. Мы знаемъ, напримѣръ, что въ апрѣлѣ 457 года, по изслѣдованію Ездры (Ездр. 10, 19 и сл.), оказалось изъ 114 человѣкъ, „которые взяли женъ иноплеменныхъ“, 18 священниковъ и 10 левитовъ [1]).

Толкованіе разсматриваемыхъ словъ въ примѣненіи къ лицамъ іерархическимъ, отличаемымъ отъ мірянъ, раздѣляютъ: Гитцигъ [2]), Орелли [3]), Грецовъ [4]) и др. Его естественно, уже въ силу самаго перевода LXX, должны были держаться и греческіе св. отцы. Св. Кириллъ толкуетъ: „Богъ всяческихъ проклинаетъ того, кто совершаетъ это и нечестиво преданъ столь беззаконнымъ дѣяніямъ. И если онъ будетъ однимъ изъ мірянъ, то (проклинаетъ его Богъ), *дондеже потребится отъ селеній* Израилевыхъ, т. е. пока не погибнетъ совершенно, и не исчезнетъ память о его существованіи. Если-же это кто-либо изъ поставленныхъ на священнослуженіе, то (проклинаетъ его Богъ), *дондеже смирится отъ приносящихъ жертву Господу Вседержителю*, т. е. пока не погибнетъ и не изгонится изъ священническихъ списковъ, ибо съ прочими и нѣкіе изъ священниковъ, какъ я сказалъ, впадали въ преступленіе мірянъ и побѣждались чужеземными женщинами, совершенно пренебрегая божественными откровеніями“ [5]). Впрочемъ, бл. Ѳеодоритъ этого различенія не дѣлаетъ, а просто говоритъ: „живущій въ злочестіи чуждъ сонму благочестивыхъ“ [6]). Ѳеодоръ Мопсуестскій, связывая настоящую рѣчь Малахіи (2, 10—16) съ предыдущимъ обличеніемъ, и весь 12 стихъ относитъ къ священникамъ, прибавляя только, что пророкъ отъ священниковъ переноситъ рѣчь уже на всѣхъ *(ἀπὸ τῶν ἱερέων εἰς ἅπαντας ἐκβαλὼν τὸν λόγον)*, потому что и прочіе были повинны въ томъ-же грѣхѣ [7]).

Противъ этого толкованія возстаетъ Келеръ, связавшій, какъ мы видѣли,

---

[1]) Ср. выше, стр. 55.
[2]) *Hitzig*, 424.
[3]) *Orelli*, 218.
[4]) *Грецовъ*, 146
[5]) *Кириллъ*, 282. Толкованіе св. Кирилла раздѣляетъ и преосв. *Палладій* (стр 30).
[6]) *Ѳеодоритъ*, 163.
[7]) *Theodorus*, 612

себя принятіемъ въ словахъ пророка трехчастной аллегорической градаціи [1]), а также и Рейнке,—какъ католикъ, находящійся подъ обаяніемъ авторитета бл. Іеронима [2]).

Относительно значенія гл. נגש въ гифиль см. толк. 1, 7 (§ 31). Что касается מִנְחָה, то, подобно ст. 11 въ 1 гл., оно здѣсь обозначаетъ не безкровную жертву или хлѣбное приношеніе, а *вообще жертву* [3]).

Гл. 2, ст. 13.

וְזֹאת שֵׁנִית תַּעֲשׂוּ (4 כַּסּוֹת דִּמְעָה אֶת-מִזְבַּח יְהוָה בְּכִי וַאֲנָקָה מֵאֵין עוֹד פְּנוֹת אֶל-הַמִּנְחָה וְלָקַחַת רָצוֹן מִיֶּדְכֶם׃

Καὶ ταῦτα ἃ ἐμίσουν ἐποιεῖτε· ἐκαλύπτετε δάκρυσιν τὸ θυσιαστήριον Κυρίου καὶ κλαυθμῷ καὶ στεναγμῷ ἐκ κόπων. ἔτι ἄξιον ἐπιβλέψαι εἰς θυσίαν ἢ λαβεῖν δεκτὸν ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν;

И то, во-вторыхъ, вы дѣлаете [5]),—*что покрываютъ слезами жертвенникъ Іеговы, плачемъ и стенаніемъ, такъ что Онъ больше не смотритъ на жертву и не принимаетъ угожденія изъ рукъ вашихъ.*

§ 95. וזאת שֵׁנִית תַּעֲשׂוּ. Какъ въ еврейскомъ, такъ и въ греческомъ текстахъ приведенныя чтенія представляются довольно безспорными, [6]) хотя между собой они и не согласны. Чтеніе LXX предполагаетъ въ еврейскомъ: וְזֹאת אֲשֶׁר שָׂנֵאתִי תַּעֲשׂוּ וגו׳. Въ варіантахъ Кенникотта есть אשר предъ תעשו въ код. № 130 (въ такомъ случаѣ, по гречески должно-бы стоять: *καὶ ταῦτα ἐμίσουν ἃ ἐποιεῖτε*). Проф. Муретовъ находитъ, что „чтеніе LXX лучше масоретскаго и другихъ“ [7]). И нельзя съ этимъ не согласиться [8]). Если глаголъ תַּעֲשׂוּ и от-

---

[1]) *Köhler*, 100.

[2]) *Reinke*, 411. Р. приводитъ даже слова бл. Іеронима: „et offerentem munus domino exercituum, subauditur: et eum, qui pro huius modi hominibus voluerit ad altare munus offerre“ (*Hieronymus*, 1559).

[3]) См. §§ 42. 46, стр. 228. 242.

[4]) По всей вѣроятности, слѣдуетъ читать: וְזֹאת אֲשֶׁר שָׂנֵאתִי תַּעֲשׂוּ.

[5]) Слѣдовало-бы: „и вы дѣлаете то, что Я ненавижу“ (см. пр. 4).

[6]) Прочіе древніе переводы примыкаютъ къ тексту масоретовъ и имѣютъ значеніе только при объясненіи грамматической конструкціи фразы: вульг.—„et hoc rursum fecistis, operiebatis lacrymis etc“; тарг.—„и это во второй разъ дѣлаете: покрываете слезами и т. д.“; сирскій—„даже вотъ еще что вы дѣлаете: покрываетъ слеза и т. д.“.

[7]) *Муретовъ*, 283, пр. 2.

[8]) Это особенно справедливо въ томъ случаѣ, если תַּעֲשׂוּ считать соединеннымъ съ неопр. и כַּסּוֹת въ одно понятіе, что было-бы сочетаніемъ равносильнымъ просто гифилю отъ гл. כָּסָה;—тогда וז׳ ש׳ было-бы самостоятельнымъ эллиптическимъ предложеніемъ (такъ въ русскомъ пер. Вѣнскаго изданія и у *Грецова*, 151). Надо, впрочемъ, сказать, что какъ случаи подобнаго употребленія עשה не свойственны еврейскому языку, такъ равно и литературный оборотъ: „и вотъ что во вторыхъ“ не свойственъ еврейской рѣчи. Всѣ случаи употребленія שנית въ качествѣ нарѣчія показываютъ, что оно значитъ „вторично“, „во второй разъ“ и употребляется обыкновенно при глаголахъ

носить къ первому предложенію, что̀. болѣе естественно, а כַּסּוֹת считать сказуемымъ второго предложенія (=verbum finitum כְּסִיתֶם или כַּסּוֹת כְּסִיתֶם), [1]) то всетаки для толкованія остаются весьма серьезныя трудности, которыя заключаются главнымъ образомъ въ пониманіи שנית. По обычному въ Библіи употребленію этого нарѣчія, разсматриваемую фразу слѣдуетъ перевести: „и это вы дѣлаете во второй разъ (=вторично)“. Чтобы ש значило „во-вторыхъ“, „кромѣ того“, „еще“,—такихъ примѣровъ въ Библіи нѣтъ [2]). Въ такомъ случаѣ, возникаетъ вопросъ: когда-же іудеи *въ первый разъ* дѣлали это? Ученые, относящіе происхожденіе книги ко времени позднѣйшему Ездры, видятъ здѣсь намекъ на событія Ездр. 9, 1 и слѣд., а относящіе ко времени послѣ Нееміи—на Неем. 13, 23 и слѣд. [3]). Но мы уже видѣли другія, болѣе вѣскія основанія, по которымъ время Малахіи надо полагать именно въ первой половинѣ 5-го вѣка, а не когда-либо еще. Получается, такимъ образомъ, явная странность [4]).

Затѣмъ, рѣчь съ ст. 13 начинается противъ развода, а въ ст. 16 прямо сказано отъ имени Божія: „Я *ненавижу* разводъ“. Естественно, что пророкъ въ заключеніе этой небольшой рѣчи противъ развода (ст. 13—16) повторяетъ тезисъ стиха 13а.

Впрочемъ, въ виду того, что другіе древніе переводы свидѣтельствуютъ въ пользу масоретскаго текста, мы не рѣшаемся безусловно настаивать на предлагаемой поправкѣ. Что еврейскій текстъ еще въ III в. соотвѣтствовалъ теперешнему масоретскому, это подтверждается транскрипціей Оригена: *ουζωθ. σηνιθ. θεσου. χεσσουθ. δεμα. εθμασβηη. IIIIII. βεχι. ουανακα. μηην. ωδ. φενωθ. ελ. αμμανα. ουλακεθ. ρασων. μειδηχεμ.* [5]) Устраняя своеобразіе Оригеновой вокализаціи, мы какъ разъ получимъ теперешнее масоретское чтеніе. Еврейскій текстъ и въ настоящемъ видѣ,—если только не требовать отъ него безусловнаго согласія съ словоупотребленіемъ остальныхъ ветхозавѣтныхъ книгъ,—представляетъ возможность удовлетворительнаго толкованія. „Во-вторыхъ“ указываетъ на связь съ *первымъ обвиненіемъ*—въ женитьбѣ на иностранкахъ (ст. 11—12): *второю виной* является разводъ (ст. 13—16) [6]).

Смитъ приписываетъ эти слова рукѣ редактора книги пророка Малахіи,

---

(„помажь во второй разъ“, „было слово Господне вторично“, „написали вторично“ и т. п.); сочетаніе-же וזאת שנית кромѣ Мал. 2, 13 нигдѣ не встрѣчалось-бы.

[1]) *Reinke*, 414.

[2]) Въ такомъ значеніи обыкновенно употребляется עוֹד („еще“).

[3]) Vgl. bei *Köhler*, 100.

[4]) Напомнимъ здѣсь еще разъ сказанное нами въ самомъ началѣ толкованія этой третьей рѣчи пророка Малахіи (стр. 362), что іудейскіе книжники имѣли поводы подвергнуть эту рѣчь редакціоннымъ поправкамъ и, въ частности, имѣли многое противъ употребленія Іеговою глагола שָׂנֵא относительно развода. Возможно, слѣдовательно, что мы въ разбираемомъ мѣстѣ имѣемъ тенденціозную корректуру.

[5]) *Field*, II, 1033, ad loc.

[6]) Vgl. *Köhler*, a. a. O.—*Reinke*, 412 ff.—*v. Til*, 190—191.—*Грецовъ*, 147—148.—*Keil*, 701.—*Nowack*, 403.—*Pusey*, 608.

имѣвшаго цѣлію связать свою вставку ст. 11—12 съ послѣдующимъ [1]). Но мы уже касались вопроса о сопринадлежности ст. 11—12 съ предыдущимъ и послѣдующимъ [2]). Не возвращаясь опять къ нему, скажемъ только, что самая возможность неподлинности ст. 11—12 говоритъ противъ чтенія שנית и въ пользу שְׁנָאתִי.

§ 96. כַּפּוֹת דִּמְעָה אֶת-מִזְבַּח יְהוָה בְּכִי וַאֲנָקָה. Форма כַּפּוֹת есть inf. constr. піель отъ гл. כָּפָה. Этотъ глаголъ въ каль употребляется въ Библіи только въ Пр. 12, 16. 23 (прич. дѣйств. כֹּסֶה) и *ψ.* 31, 1 (прич. страд. כְּסוּי). Чаще всего онъ употребляется именно въ піель и значитъ—1, „*покрывать*“ съ вин. п. лица или вещи, покрываемыхъ (Исх. 10, 5; Ч. 9, 15; 22, 5), а иногда съ предл. עַל (Ч. 16, 33); сочетаніе понятій „покрывать кого-л. (или что-л.) чѣмъ-л.“ выражается а) поср. вин. пад. и предл. בְּ (Л. 17, 13), б) поср. *двухъ винительныхъ* (Іез. 18, 7. 16; 16, 10) и т. п;—2, „*накрывать что-л. на себя* (=покрываться)“ (Б. 38, 14; Вг. 22, 12; Іон. 3, 6);—3, „*скрывать*“ (Пр. 10, 18; Іов 31, 33) [3]). Здѣсь мы имѣемъ случай *№ 1, б.* Значеніе неопредѣленнаго наклоненія не удерживается ни древними ни, въ большинствѣ, новыми переводчиками Всѣ почти переводятъ чрезъ verbum finitum—„вы покрываете“, „вы покрыли“, „вы покрывали“ и т. п.; LXX—*ἐκαλύπτετε*, вульг.—„operiebatis“, тарг.—„вы покрываете“, сир.—„покрываетъ слеза“. Изъ новыхъ переводовъ Лютеръ все выраженіе передалъ описательно и כסות не перевелъ („вы дѣлаете, что предъ алтаремъ Господнимъ—тщетныя слезы, плачъ и стонъ“). Кейль и Орелли удерживаютъ неопредѣленное наклоненіе („bedecken“), разсматривая его какъ „ближайшее опредѣленіе זאת“ [4]). Новакъ переводитъ безлично—„man bedeckt“ (=покрываютъ) [5]). Русскій синодскій переводъ: „вы заставляете обливать“;—варіантомъ къ нему является переводъ г. Грецова „вы заставляете покрывать“. Остальные переводы—„вы покрываете“ [6]). Несомнѣнно, что *по смыслу* рѣчи, и слѣдуетъ перевести не иначе, какъ „вы заставляете покрывать“ [7]). Но въ

---

[1]) *Smith*, 365, An. 5.

[2]) Стр. 346.

[3]) *Gesenius*, Wb. u. d. W.

[4]) *Keil*, 700—701.—*Orelli*, 218.

[5]) *Nowack*, 403.

[6]) *v. Til*, 190.—*Reinke*, 412.—*Köhler*, 100.—*Hitzig*, 363.—*Ewald*, 223.—*Wellhausen*, 53.—*Bachmann*, 21.—*Pressel*, 404.—*Pusey*, 608.—*Smith*, 364.

[7]) Для перевода послѣднимъ способомъ очень соблазнительнымъ является—подчинить, въ качествѣ дополненія, כסות глаголу תעשו, чтобы приравнять это сочетаніе (=„дѣлаете покрывать“) просто причинительному виду отъ כסה (гиф.): и г. Грецовъ, не колеблясь, поддался этому искушенію (*Грецовъ*, 150). Но то, что возможно для такого мало свѣдущаго въ еврейскомъ языкѣ автора, на самомъ дѣлѣ невозможно, потому что глаголъ עשה никогда не употребляется съ неопред. накл. въ смыслѣ гифиля. Бываютъ только—и то рѣдко—случаи употрбленія его *съ именемъ* въ вин вмѣсто гифиль отъ verbum denominativum, обозначающаго *произведеніе* какой-л. вещи (ср. Іов. 15, 27; Ос. 8, 7.—*Ges.-K*[25]., § 53, 2 Anm., S. 145; 26 Aufl. 142). Русскій пер. св. Синода, повидимому, тоже вслѣдствіе на г. Грецова, самъ однако не пытается сливать תעשו и כסות, а переводитъ первое отдѣльно. А перевелъ онъ כסות причинительнымъ значе-

синтаксическомъ отношеніи это всетаки—странный случай. Вообще говоря, infinitivus constructus въ смыслѣ сказуемаго и въ значеніи verbum finitum не употребляется [1]). Немногочисленные случаи, когда приходится его *переводить* посредствомъ v. fin., объясняются лишь свойствами европейскихъ языковъ, а въ рамкахъ еврейскаго синтаксиса они находятъ иное объясненіе [2]). Поэтому, можетъ быть, Рейнке и считаетъ כסות за infinitivus absolutus, которому можно придать значеніи verbum finitum [3]). Но infinitivus absolutus глаголовъ ל"ה въ піель въ послѣднемъ слогѣ *всегда* имѣетъ гласную *е* (כַּלֵּה, קַוֵּה), слѣд., отъ гл. כסה было-бы כַּסֵּה [4]). Собственно говоря, въ виду единогласной передачи всѣми древними этого слова чрезъ verbum finitum, пожалуй, законно было-бы допустить порчу въ текстѣ и вмѣсто כסות читать כִּסִּיתָם (2 л. мн. ч. perf.). Но передѣлывать текстъ для удобства перевода, конечно, легче, чѣмъ справляться съ его трудностями; между тѣмъ,—кромѣ свидѣтельства переводовъ, которые сами, можетъ быть, въ силу необходимости перевели по смыслу, а не по буквѣ,—въ самомъ еврейскомъ текстѣ нѣтъ никакихъ основаній признавать испорченность чтенія כסות (ср. Ориг. *χεσσουθ*) [5]). Остается, такимъ образомъ, отыскивать въ В. З. какія-нибудь аналогіи подобнаго употребленія inf. constr. Ванъ Тиль и нѣкоторые другіе комментаторы полагаютъ, что כ' есть эллиптическое выраженіе съ пропускомъ какой-л. формы verbi finiti отъ כסה,—такъ что должно-бы быть нѣчто въ родѣ, напр., נִשְׁאַל נִשְׁאַל (=„убѣдительно просилъ“ въ 1 Ц. 20, 6), מוֹת תָּמוּת (=„смертію умрешь“ въ Б. 2, 17) и под. [6]). Но,—помимо того, что въ такомъ сочетаніи съ verb. fin. обыкновенно употребляется inf. absol.,—для подобнаго эллипсиса вообще нѣтъ аналогій въ В. З. Обыкновенно-же толкователи считаютъ כ' поясненіемъ или раскрытіемъ את [7]) или, какъ выражается Гитцигъ, „винительнымъ падежомъ, указаннымъ посредствомъ את“ [8]). Аналогичные случаи Гитцигъ и Келеръ указываютъ въ ψ. 26, 4 и Ис. 1, 12. Въ первомъ изъ этихъ мѣстъ, читающемся אוֹתָהּ אֲבַקֵּשׁ שִׁבְתִּי בְּבֵית-יְהוָה (=„того я ищу, чтобы пребывать мнѣ въ домѣ Господнемъ“), неопр. накл. (שִׁבְתִּי=שֶׁבֶת+суф. 1 л. ед. ч. יִ-) является поясненіемъ אותה (вин. пад. мѣст. 3 л. ед. ч. ж. р.); во второмъ—מִי-בַקֵּשׁ וְאֶת מִירְכֶם רִמֹּס חֲצֵרָי

мѣмъ потому, что нѣкоторые глаголы въ піель дѣйствительно получаютъ такое значеніе, какъ, напр., לַמֵּד=„учиться“, а לִמֵּד=„учить“.

[1]) Такое употребленіе допускаетъ inf. abstractus или absolutus (*Ges.-K*[25]., § 113, 4. S. 332—333). Грецъ почему-то, впрочемъ, находитъ возможнымъ полагать и inf. constr. pro finito (*Grätz*, 26), но никакихъ основаній для этого нѣтъ.

[2]) *Ges.-K*[25], § 114, 2. SS. 334 ff. 26 Aufl. 373 ff.

[3]) *Reinke*, 414.

[4]) *Ges.K.*, § 75, 5 Anm. 10. S 211 (26 A. 209).—*König*, Gr. § 41, 1 f. S. 536. Исключенія составляютъ только *ô* въ קַוֹּה, ψ. 39, 2 и *ôth* въ עֲרוֹת Ав. 3, 13.

[5]) Грецъ, впрочемъ, дѣлаетъ поправку на וְכִסּוּת, но въ ней нѣтъ никакой надобности.

[6]) *v. Tyl*, 193.—Такого же мнѣнія *Розенмюллеръ*, (*Rosenmüller*, p. 755).

[7]) *Nowack*, a a. O —*Köhler*, 100—101.—*Keil*, a. a. O.

[8]) *Hitzig*, 424

(=„кто требуетъ того отъ васъ, чтобы вы попирали дворы Мои?“)—оно зависитъ отъ זֹאת, какъ и въ Мал. 2, 13 [1]). Такимъ образомъ, переводъ у насъ вмѣстѣ съ началомъ стиха долженъ получиться такой: „и то, во вторыхъ, вы дѣлаете, что покрываютъ слезами и т. д.“. Что касается лица, какимъ мы по-русски должны перевести כִּסּוֹת, то лучше всего оставить въ переводѣ безличное предложеніе, потому что переводъ чрезъ 2-ое лицо былъ-бы двусмысленнымъ (могъ-бы иной читатель думать, что іудеи сами о чемъ-то проливаютъ слезы у жертвенника) и, затѣмъ, не выражалъ-бы того стилистическаго оттѣнка, который выражается употребленіемъ въ евр. яз. не כסיתם, а זאת съ неопр. н. כסות.

דִּמְעָה—сущ. ж. р., значитъ „слеза“, а въ собирательномъ смыслѣ „слезы“ (ψ. 6, 7; 38, 13; 55, 9; 79, 6; Пл. 2, 11). Какъ сказано, ד—вин. пад., являющійся вмѣстѣ съ מִזְבֵּחַ двойнымъ винительнымъ при глаголѣ כסות „покрывать“, при чемъ ד отвѣчаетъ на вопросъ—*чѣмъ?* а מ—*что?* Имена בְּכִי [2]) (сущ. м. р. „плачъ“, ср. 2 Ц. 13, 36; Ис. 38, 3; Іер. 31, 15; Ис. 15, 5; Іер. 48, 5;—всегда разумѣется громкій плачъ, сопровождаемый крикомъ, откуда выраженіе קוֹל בכי Ис. 65, 19) и אֲנָקָה (сущ. ж. р. „стенаніе“, „стонъ“,—кромѣ настоящаго случая встрѣчается только 3 раза въ псалмахъ: 11, 6; 78, 11; 101, 21) являются тоже винительными падежами одинаковаго значенія съ דמעה, т. е. отвѣчаютъ на вопросъ: *чѣмъ?* LXX, правильно передавши оба эти слова—*κλαυθμῷ* (=плачемъ) *καὶ στεναγμῷ* (=стенаніемъ), присоединили къ послѣднему поясненіе *ἐκ κόπων* (=отъ трудовъ). Это поясненіе, несомнѣнно, является результатомъ неправильнаго чтенія слѣдующаго слова: מֵאֵין (=предл. מִן „изъ“, „отъ“+אֵין „бѣда“, „несчастіе“) [3])—вмѣсто מאין, т. е. смѣшеніе буквъ ו и י.

Это покрываніе слезами жертвенника Іеговы, надо полагать, состояло въ томъ, что отвергнутыя жены,—въ сознаніи своего полнѣйшаго безсилія добиться чего-либо отъ человѣческаго правосудія и человѣческой справедливости,—прибѣгали къ единственному остававшемуся для нихъ заступничеству Самого Іеговы. Онѣ съ плачемъ и воплями приходили къ святилищу, этому мѣсту земного присутствія Божія, и здѣсь предъ Всевѣдущимъ и Правосуднымъ изливали скорбь своего сердца. Такое толкованіе—наиболѣе распространено. Его принимаютъ: св. Кириллъ, бл. Іеронимъ, бл. Θеодоритъ, Θеодоръ

---

[1]) Правда, въ обоихъ этихъ случаяхъ неопр. наклоненіе, повидимому, обусловлено не столько присутствіемъ указательнаго мѣстоимѣнія, сколько способомъ сочетанія съ другими словами, свойственнымъ глаголу בקש (употр. только въ піель=„искать“, „стремиться къ чему-л.“, „требовать“), который обыкновенно принимаетъ дополненіе въ формѣ неопр. накл. съ ל или безъ онаго—для обозначенія объекта исканія, стремленія или требованія (ср. Исх. 2, 15; 1 Ц. 19, 2; Исх. 4, 24; Іер. 26, 21);—относительно Ис. 1, 12 см. *Gesenius*, Wb.[13], u. d W., S. 122. Но, за неимѣніемъ болѣе убѣдительныхъ примѣровъ, приходится довольствоваться и этими.

[2]) *Grätz* предлагаетъ читать בבכי (р. 26); но мы уже упоминали, что еврейское чтеніе стоитъ прочно (ср. Ориг. *βεχι*).

[3]) См. *Ges.* Wb.[13] u. d. W. № 3. S. 18.

Мопс., ванъ Тиль, Рейнке, Кёлеръ, Гитцигъ, Грецовъ, Эвальдъ, Кейль, Орелли, Пьюзей, Палладій и Штаде. [1])

Но Велльгаузенъ и Новакъ съ такимъ объясненіемъ не соглашаются. Первый указываетъ на то, что женщины вообще къ алтарю не допускались. Второй - же ссылается на какія - то экзегетическія преимущества считать логическимъ субъектомъ при כסות всю іудейскую общину, которая терпѣла крайнюю нужду и въ слезахъ молила Іегову положить ей конецъ; а пока она продолжалась, іуден знали, что Іегова не принимаетъ ихъ жертвы, и что они нечисты (ср. Аг. 2, 14) [2]).

Мнѣніе Велльгаузена является совершенно голословнымъ утвержденіемъ. Нигдѣ въ законѣ нѣтъ запрещенія женщинамъ присутствовать на дворѣ храма, гдѣ былъ жертвенникъ. Въ Иродовомъ храмѣ, какъ извѣстно, было подраздѣленіе дворовъ — на дворъ язычниковъ, дв. женщинъ, д. мужчинъ и д. священниковъ. [3]) При Зоровавелевомъ-же храмѣ было только два двора (1 Мак. 4, 38. 48—αὐλαί), изъ которыхъ во внутреннемъ былъ жертвенникъ всесожженій (1 Мак. 4, 44 сл.), а во внѣшнемъ—кладовыя и комнаты священниковъ (Ездр. 8, 29; 10, 6; Неем. 3, 30; 10, 37 сл.; 12, 44; 13, 5 сл.). [4]) При жертвоприношеніяхъ народъ,—безъ различія пола,—присутствовалъ во внутреннемъ дворѣ, ничѣмъ не отдѣленный отъ лицъ священнодѣйствующихъ. [5]) И вообще, мысль объ отдѣленіи при богослуженіи женщинъ отъ мужчинъ, о запрещеніи имъ быть вблизи жертвенника, повидимому, совершенно была чужда ветхозавѣтной практикѣ. Библія сохранила одинъ любопытный въ этомъ отношеніи примѣръ: Елкана, впослѣдствіи отецъ Самуила, съ своими женами, сыновьями и дочерьми каждый годъ приносилъ жертву въ Силомѣ и послѣ жертвоприношенія, вмѣстѣ со всѣми ими, трапезовалъ жертвеннымъ мясомъ, угощая лучшими кусками любимую свою жену

---

[1]) *Кириллъ*. 284.—*Hieronymus*, 1564.—*Θεοδορητъ*, 164.—*Theodorus*, 613.—*v. Til*, 192—193.—*Reinke*, 412—413.—*Köhler*, 101.—*Hitzig*, 424.—*Грецовъ*. 150.—*Ewald*, 224.—*Keil*, 701.—*Orelli*. 218.—*Pusey*, 608.—*Палладій*, 31.—*Stade*, Gesch. 136.

[2]) *Wellhausen*, 200—*Nowack*, 403. Надо сказать, что и св. *Кириллъ* склоненъ отчасти относить плачъ и стенанія къ іудеямъ, сѣтовавшимъ на свою нужду. „Принося добровольную жертву Богу, говоритъ онъ, они представляли, какъ я сказалъ, животныхъ хромыхъ, слѣпыхъ и отнятыхъ у звѣрей, всегда ссылаясь на бѣдствія плѣна и на постигшую ихъ вслѣдствіе этого бѣдность, хотя по возвращеніи изъ плѣна Всемогущій Богъ радовалъ ихъ несравненнымъ милосердіемъ и обильно удѣлялъ имъ возможность вполнѣ наслаждаться, чѣмъ подобало. Итакъ, приносили они со скорбію и слезами, какъ-бы рыдая надъ жертвами и говоря священнослужителямъ: это *отъ трудовъ*, то есть, не безъ усилій, и едва добыто потомъ и трудомъ“ (стр. 283—284).

[3]) *Riehm*, II, Art. „Tempel Herodianischer“, SS. 1639 ff.

[4]) Vgl. *Benzinger*, Arch., S. 400—401.—*Riehm*, II, 1635. Art. „Tempel Serubabels.“

[5]) Только впослѣдствіи, при Александрѣ Іаннеѣ, какъ сообщаетъ Іосифъ Флавій (Ant. 13, 13, 5), народъ былъ отдѣленъ отъ священниковъ оградой (ср. выше, стр 285, пр. 2). Vgl. *Benzinger*, a. a. O.—*Riehm*, a. a. O.

Анну (1 Ц. 1, 1 и слѣд.); затѣмъ, изъ этого-же повѣствованія мы видимъ, что послѣ трапезы Анна едва-ли даже не вошла въ святилище. [1])

Что касается Новака, то мы не находимъ, чтобы считать при כסות субъектомъ всю общину іудейскую было удобнѣе. Ему хочется дальнѣйшія слова стиха (מאין וגו׳) понять, какъ предложеніе причины, и онъ думаетъ, что о непринятіи жертвъ Іеговой народъ могъ догадываться по непрекращающимся бѣдствіямъ. Но почему-же непринятіе жертвъ не могло быть просто *возвѣщено* пророкомъ, а не *угадано* самимъ народомъ? Затѣмъ, совершенно не соотвѣтствуетъ характеру эпохи предположеніе, будто народъ особенно ревностно прибѣгалъ къ Іеговѣ и со слезами вымаливалъ Его милости. Напротивъ, мы и изъ пророка Малахіи, и изъ другихъ источниковъ знаемъ, что онъ страшно пренебрегалъ своими обязанностями къ храму, а противъ Іеговы умѣлъ только роптать и кощунствовать (ср. Мал. 1, 7 и слѣд.; 3, 8; 2, 17; 3, 14);—что самыя бѣдствія нисколько не вразумляли его, и онъ продолжалъ обманывать Іегову (Мал. 3, 9—10).

Выраженіе „покрываютъ слезами“ нѣтъ надобности понимать въ буквальномъ смыслѣ,—будто жены проливали слезы на самый жертвенникъ (ванъ Тиль). [2]) Восходить къ самому жертвеннику и, особенно, наклоняться надъ нимъ онѣ, разумѣется, не могли. Рѣчь идетъ просто о плачѣ во дворѣ храма, гдѣ былъ жертвенникъ.

Эвальдъ, признавая логическимъ субъектомъ при כסות разведенныхъ женщинъ, считаетъ ихъ за язычницъ, прогнанныхъ въ силу мѣропріятій Ездры и Нееміи. [3]) Мы этого толкованія не можемъ принять уже въ силу признаваемой нами исторической ситуаціи Малахіина пророчества. По существу-же противъ него удачно возражаетъ Кёлеръ,—что приходящія съ своими жалобами въ храмъ женщины могли быть только благочестивыми израильтянками, а отнюдь не язычницами. [4])

§ 97. מאין עוד פנות אל-הַמִּנְחָה וְלָקַחַת רָצוֹן מִיֶּדְכֶם. Слово מאין (=предл. מן+אֵין „небытіе“) является въ настоящемъ случаѣ союзомъ въ значеніи „такъ что не“=греч. *ὥστε μή* съ неопр. н. Въ еврейскомъ яз. онъ употребляется съ причастіемъ, сущ. и неопр. накл. Въ такомъ именно значеніи онъ встрѣ-

---

[1]) Такъ, по крайней мѣрѣ, думаетъ Бенцингеръ (*Benzinger*, 386). Бенцингеръ ссылается здѣсь на ст. 9: „и встала Анна, послѣ того какъ они ѣли и пили въ Силомѣ, *и стала предъ Господомъ*. Илій-же священникъ сидѣлъ тогда на сѣдалищѣ у входа въ храмъ Господень“. Словъ „и стала предъ Господомъ“ (LXX—*καὶ κατέστη ἐνώπιον Κυρίου*) нѣтъ въ масоретскомъ текстѣ; но весьма возможно, что это—тенденціозная поправка еврейскихъ книжниковъ, тѣмъ болѣе, что безъ нихъ фраза выходитъ какой-то черезчуръ недоговоренной.

[2]) Слезы, по мнѣнію в. Тиля, представляются подобными водѣ, заливающей жертвенникъ и гасящей огонь на немъ, такъ что запахъ сожигаемыхъ жертвъ перестаетъ уже достигать неба (*v. Til*, 193).

[3]) *Ewald*, 223.

[4]) *Köhler*, 101.

чается въ слѣдующихъ мѣстахъ: [1]) Ис. 5, 9; 6, 11 (מ׳ יושב=ὥστ᾽ οὐκέτι ἐνοικοῦντα παρεῖναι), [2]) Іез. 33, 28 (מ׳ עובר=„такъ что не будетъ прохожихъ“), Ис. 6, 11; Іер. 32, 43 (מ׳ אָדָם=ὥστ᾽ οὐκέτι ἄνθρωπον ἐνεῖναι), Іер. 7, 32; 19, 11 (מ׳ מָקוֹם=„такъ что не остается мѣста“), Пл. 3, 49. [3]) Входящій въ составъ этого союза предлогъ מן „безъ“ самъ имѣетъ значеніе отрицанія „чтобы не“ (букв. „безъ того, чтобы“). Такимъ образомъ, мы имѣемъ въ составѣ союза מאין слитыми два отрицанія; но въ евр. яз. два отрицанія не уничтожаютъ другъ друга, какъ, напр., въ латинскомъ, а лишь усиливаютъ. [4]) Въ настоящемъ мѣстѣ (Мал. 2, 13) филологи видятъ уже переходъ къ постепенной утратѣ словомъ אין своего именного значенія и къ пріобрѣтенію нарѣчнаго: другое слово, съ которымъ оно стоитъ въ st. constr., уже не непосредственно слѣдуетъ за нимъ. [5]) עוד=„еще“, „далѣе“, „затѣмъ“, „снова“, „болѣе“ (въ смыслѣ продолженія въ будущемъ). [6]) פנות—infr. constr. каль отъ гл. פָּנָה. Глаголъ этотъ въ переходномъ значеніи „поворачивать“ употребляется только въ фразѣ עֹרֶף מ׳=„поворачивать спину, тылъ“ (Нав. 7, 12; Іер. 2, 27; 32, 33). Обыкновенно-же онъ имѣетъ непереходное значеніе „поворачиваться“, „обращаться“. Значеніе это варіируется въ зависимости отъ того, имѣется-ли въ виду 1) поворачиваніе, чтобы идти куда-л. или откуда-л., или 2) — чтобы смотрѣть на что-л.;—въ послѣднемъ смыслѣ онъ иногда просто и значитъ „смотрѣть“. [7]) Съ предл. אֶל онъ употребляется въ первомъ значеніи а) для выраженія *мѣстнаго* движенія къ чему-л. (1 Ц. 13, 17), б) съ дополн. послѣ אל поср. имени *лица*—для выраженія просьбы о благоволеніи (Ис. 45, 22; Іов. 5, 1; Л. 19, 4; Ос. 3, 1; ψ. 39, 5). Съ тѣмъ-же предлогомъ во второмъ значеніи онъ употребляется въ смыслѣ просто смотрѣнія на что-л., особенно если подлежащее—неодушевленный предметъ (3 Ц. 7, 25; Іез. 8, 3; 11, 1; 44, 1), точно также обозначаетъ вниманіе и ожиданіе (Аг. 1, 9; Іов. 21, 5); — когда въ подобныхъ случаяхъ подлежащимъ бываетъ Богъ или царь, то פנה אל значитъ „благосклонно смотрѣть“ на что-л. (ψ. 24, 16; 101, 18; 2 Ц. 9, 8). Послѣдній случай, очевидно, мы имѣемъ и въ разбираемомъ мѣстѣ Мал. 1, 13, потому что хотя подлежащаго и нѣтъ на лицо, но подразумѣвается, безъ всякаго сомнѣнія, Іегова. Неопредѣленное наклоненіе (=отглаг. имени) обусловлено מאין. Дополненіе при פנות,—המנחה, — здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ у Малахіи, обозначаетъ жертву вообще (см. толк. §§ 42. 46. 94). Сочетаніе מאין и פנה אל-המנחה—совершенно параллельно съ אַל-תִּפֶן אל-מִנחָתָם въ Чис. 16, 15 („не обращай взора твоего на приношеніе ихъ“). Форма לקחת обыкновенно разбирается, какъ неопр. накл. отъ гл. לקח „брать“, „принимать“

---

[1]) Перечень дѣлается по *Stade*, Wb. S. 32.

[2]) Греческія выраженія взяты не изъ LXX, а подобраны для характеристики точнаго значенія מ׳.

[3]) Одинъ только разъ, по Штаде, מ׳ значитъ „потому что не“—въ Ис. 50, 2.

[4]) *Ges.-K*[25]., § 152, 2. S. 468. 26 A. 477. *Ges.* р. п. § 152, 2. стр. 565.

[5]) *Ges.* Wb. 13 Aufl. s. v. S. 34. Тамъ-же другіе примѣры.

[6]) *Ges*, *Stade*, Wbb. u. d. W.

[7]) *Ges* Wb[13], S. 666.

(לָקַחַת) съ предлогомъ ל. Неопредѣленное накл. считаютъ зависимымъ отъ מאן (подобно פנות), предлогъ-же ל при немъ—введеннымъ потому, что оно отдѣлено отъ מאן нѣкоторыми промежуточными словами. [1]) Что касается зависимости неопр. н. отъ מאן, то противъ этого спорить нельзя: указываемое-же основаніе для появленія предлога ל недостаточно въ формальномъ отношеніи и несостоятельно въ матеріальномъ. Чтобы неопр. н. קחת подчинить מאן такъ-же, какъ и פנות, достаточно при немъ поставить союзъ ו, а предлогъ ל въ синтаксическомъ смыслѣ ему ровно ничего не прибавитъ. Затѣмъ, и промежуточныхъ словъ весьма мало, особено если считать отъ פנות, которое обходится-же безъ ל: всего только одно дополненіе אל-המנחה. Гораздо проще и вѣрнѣе все לקחת считать неопредѣленнымъ наклоненіемъ, какъ въ Б. 30, 15 [2]); и въ новѣйшемъ изданіи Гезеніусова словаря мы видимъ, что къ формамъ inf. constr отнесено и לָקַחַת [3]). Имя רָצוֹן (отъ гл. רצה,—см. о немъ толк. §§ 36. 42, стр. 217. 227) значитъ „благоволеніе“, „милость“; въ настоящемъ случаѣ имя это употреблено синекдохически, т. е. вмѣсто конкретнаго „нѣчто умилостивительное“, „угодное“, „н. пріятное“ (ср. Пр. 11, 1. 20; 12, 22; 16, 13; 10, 32). Относительно מידכם см. толк. § 38. Буквально, такимъ образомъ, весь отрывокъ надо перевести: „такъ что больше не смотрится (благосклонно) на жертву и не принимается нѣчто угодное изъ рукъ вашихъ“.

Обращаясь къ переводамъ, мы видимъ, что LXX, отнеся מאן къ предыдущему предложенію, вынуждены были придумывать какой-либо смыслъ для неопредѣленныхъ наклоненій настоящаго отрывка—и перевели вопросомъ: „стоитъ-ли еще смотрѣть“ *(ἔτι ἄξιον ἐπιβλέψαι κτλ)*=слав. „еще-ли достойно призрѣти на жертву или пріяти пріятно изъ рукъ вашихъ?“ Бл. Іеронимъ перевелъ вполнѣ правильно, только замѣнивши безличную форму предложенія личной: „ita ut non respiciam ultra ad sacrificium, nec accipiam placabile quid de manu vestra“. Тарг.: „такъ что Я не буду больше смотрѣть на приношеніе и не приму его съ благоволеніемъ изъ рукъ вашихъ“. Сир.: „такъ что Онъ не смотритъ на приношенія ваши и не принимаетъ добровольное [4]) изъ рукъ вашихъ“. Въ новыхъ переводахъ главное различіе обнаруживается въ выборѣ между передачей безличнымъ или личнымъ предложеніемъ. Безлично переводятъ: в. Тиль („adeo ut non sit amplius respicere“ etc...), Рейнке („т. ч. нельзя больше смотрѣть“ и т. д.), Гитцигъ, Грецовъ („т. ч. нельзя...“;—עוד пропускаетъ), Эвальдъ, Бахманъ и Орелли [5]). Переводятъ личнымъ предложеніемъ, вставляя подлежащее „Онъ“: Келеръ, Кейль, Новакъ, Пьюзей [6]) и русск. син. Мы ви-

---

[1]) *Nowack*, 403.—*Keil*, 701.—*Köhler*, 101.

[2]) Въ послѣднемъ случаѣ ולָקַחַת грамматиками безспорно считается за неопр. наклоненіе. Vgl. *König*, Gr. § 33, 9, c, S. 318.—*Stade*, Gr., S. 253.

[3]) *Ges.* Wb.[13], S. 412.

[4]) Кромѣ указанныхъ значеній רצון значитъ еще „воля“ (ψ. 39, 9; 102, 21; 2 П. 15, 15).

[5]) *v. Til*, 190—*Reinke*, 412.—*Hitzig*, Ueb. 363.—*Грецовъ*, 39—40.—*Ewald*, 223.—*Bachmann*, 21.—*Orelli*, 218 („weil keine Zuneigung... zur Annahme“).

[6]) *Köhler*, 100.—*Keil*, 700.—*Nowack*, 403—*Pusey*, 608.

дѣли, что *строго грамматическій* переводъ долженъ быть *безличнымъ*. Но такъ-какъ ни малѣйшей неточности не создаетъ и переводъ личнымъ предложеніемъ, ибо безусловно очевидно, что логическій субъектъ при פנות и לקחת есть יהוה, то выборъ между ними мы признаемъ дѣломъ *стилистическаго удобства* для того или иного языка. По-русски мы находимъ болѣе удобнымъ вставить подлежащее „Онъ“. Итакъ, въ концѣ концовъ, мы переводимъ: „такъ что Онъ больше не смотритъ на жертву и не принимаетъ угожденія изъ рукъ вашихъ“ [1]).

Вслѣдствіе того, что іудеи доводили своихъ женъ до отчаянія, которое онѣ изливали въ потокахъ слезъ и въ вопляхъ предъ Богомъ, Онъ отказывается принимать ихъ жертвы. Какъ мы должны понимать эту связь между поводомъ и слѣдствіемъ? Нѣкоторые толкователи думаютъ открыть здѣсь ритуально-символическую связь,—высказываютъ мысль, что жертвенникъ въ глазахъ Іеговы является оскверненнымъ проливаемыми предъ нимъ слезами [2]). Къ подобнымъ же толкованіямъ принадлежитъ и выше упомянутое, встрѣчающееся у в. Тиля,—что слезы какъ-бы заливаютъ и гасятъ огонь на жертвенникѣ [3]). Но для подобнаго символизма въ Библіи нѣтъ основаній. Св. отцы гораздо проще видятъ здѣсь религіозно-нравственный прагматизмъ. „Беззаконіе ваше, — толкуетъ бл. Ѳеодоритъ, — свидѣтельствуетъ, что приносимое вами мерзко“ [4]). Св. Кириллъ неблаговоленіе Божіе къ жертвамъ объясняетъ участіемъ священниковъ въ преступленіи вѣроломныхъ мужей: „жены, прогнанныя противозаконно и несправедливо подвергшіяся суду вашихъ священниковъ, становились вокругъ жертвенника, оплакивая свои обиды и проливая неудержимыя слезы отъ нанесенныхъ имъ бѣдствій. Потомъ, какъ *достойно призрѣти*, говоритъ, *на жертву или пріяти пріятно изъ рукъ вашихъ!* Какъ истинно написанное въ книгѣ Притчей: *не чисты обѣты отъ мзды блудницы* (Пр. 19, 13; ср. Вт. 23, 18), такъ не сочтется чистымъ и непорочнымъ священникъ, если онъ, какъ-бы распрощавшись съ божественными постановленіями и поправъ надлежащій законъ священнослуженія, станетъ приносить жертву, какъ никоимъ образомъ не прогнѣвавшій Бога. По истинѣ страшно какъ-бы неумытыми руками священнодѣйствовать Богу“ [5]). Противъ

---

[1]) Въ этомъ окончательномъ переводѣ мы опускаемъ пояснительную вставку „благосклонно“ послѣ „смотритъ“, п. ч. смыслъ и безъ того понятенъ, и стиль русскій не нарушенъ, а къ буквѣ евр. подлинника такъ будетъ ближе; затѣмъ, мы нѣсколько тяжеловѣсное выраженіе „нѣчто угодное“ замѣнили словомъ „угожденіе“, которое и стилистически удобнѣе, и логически вѣрнѣе, ибо объемлетъ заразъ и предметы и дѣйствія. Въ русскомъ синодскомъ переводѣ רצון передано „умилостивительной жертвы“, но это уже—комментарій (и вполнѣ правильный), а всетаки не переводъ.

[2]) *Köhler*, 101. Впрочемъ, кромѣ этого, Келеръ даетъ и другое, совершенно правильное объясненіе: какъ іудеи нарушали союзъ съ своими женами, такъ и Іегова, въ гнѣвѣ, отвращается отъ средствъ, какими іудеи поддерживали и выражали свое союзное отношеніе къ Богу *(ibid.)*

[3]) См выше стр. 364, пр. 2.

[4]) *Ѳеодоритъ*, 164.

[5]) *Кириллъ*, 284—285.

этого объясненія можно сказать только, что вся рѣчь Мал. 2, 10—16 направляется не противъ священниковъ, а противъ іудеевъ вообще, и, въ частности, отказъ отъ жертвъ объясняется въ ст. 14 спеціальнымъ отношеніемъ Іеговы къ вѣроломству мужей. На эту связь ст. 13б съ ст. 14 совершенно правильно указываетъ бл. Іеронимъ [1]). Ѳеодоръ Мопс. сближаетъ толкуемое мѣсто съ Мат. 5, 23: „пренебречь ими (т. е. женами) мнѣ не подобаетъ *(οὐκ εὐπρεπές)*,—перифразируетъ онъ рѣчь Господню,—такъ-же, какъ если-бы Я пренебрегъ вашими грѣхами противъ Меня; Я не оставлю безъ вниманія обиды супругъ вашихъ. Это подобно сказанному Господомъ въ Евангеліи: *если принесешь даръ твой къ жертвеннику и тамъ вспомнишь, что братъ твой имѣетъ что нибудь противъ тебя, оставь тамъ даръ твой предъ жертвенникомъ, и поди, прежде примирись съ братомъ твоимъ, и тогда приди, принеси даръ твой.* Какъ тамъ называетъ тщетнымъ приношеніе, пока прежде не удовлетворенъ обиженный, такъ и здѣсь говоритъ, что невозможно Мнѣ принять что-либо приносимое вами, когда я вижу женщинъ, терпящихъ отъ васъ такія обиды“ [2]). Этотъ взглядъ мы и должны принять, пополнивъ его только подробностями, обусловленными связью ст. 13 съ 14: Богъ не принимаетъ вашихъ жертвъ потому, что ваше вѣроломство относительно женъ оскорбляетъ и Его. А какимъ образомъ это оскорбленіе касается и Іеговы, показываетъ діалогъ пророка съ обличаемыми іудеями въ ст. 14.

Гл. 2, ст. 14.

וַאֲמַרְתֶּם עַל-מָּה עַל כִּי-יְהוָה העיד בינך ובין אשׁת נעוּרִיךָ אֲשֶׁר אַתָּה בָגַדְתָּה בָהּ וְהִיא חֲבֶרְתְּךָ וְאֶשֶׁת בְּרִיתֶךָ׃

Καὶ εἴπατε· ἕνεκεν τίνος; ὅτι Κύριος διεμαρτύρατο ἀνὰ μέσον σου καὶ ἀνὰ μέσον γυναικὸς νεότητος σου, ἣν ἐγκατέλιπες· καὶ αὕτη κοινωνός σου καὶ γυνὴ διαθήκης σου.

Вы говорите: „почему?“—Потому, что Іегова былъ свидѣтелемъ между тобою и женою юности твоей, противъ которой ты поступилъ вѣроломно, между тѣмъ какъ она подруга твоя и твоя законная жена.

§ 98. וַאֲמַרְתֶּם עַל-מָּה. Высказавши въ ст. 13 обвиненіе противъ іудеевъ, заставлявшихъ обливать слезами жертвенникъ, и указавши на слѣдствіе этого,—отвращеніе Іеговы отъ жертвъ и приношеній,—пророкъ въ ст. 14 опредѣленнѣе мотивируетъ послѣднее рѣшеніе, т. е. перемѣну въ отношеніи Іеговы къ жертвамъ. Чѣмъ была вызвана необходимость такой дальнѣйшей мотивировки, когда въ предыдущемъ стихѣ уже была указана достаточная причина? Келеръ полагаетъ, что обличаемые дѣлали видъ, что не понимаютъ этого основанія и, не

---

[1]) *Hieronymus*, 1564.

[2]) *Theodorus*, 613.

унимаясь, продолжали спрашивать пророка объ основаніяхъ гнѣва Іеговы на жертвы. [1]) Это объясненіе намъ кажется вполнѣ естественнымъ. Въ живой бесѣдѣ обыкновенно случается, что упорствующій собесѣдникъ и послѣ приведенія самыхъ ясныхъ доказательствъ, какъ ни въ чемъ не бывало, спрашиваетъ: почему? Не точно понимаетъ смыслъ вопроса Рейнке, когда говоритъ, что „въ этихъ словахъ (т. е. въ ст. 14) пророкъ указываетъ причину, почему женщины съ плачемъ и воплями проливали потоки слезъ предъ алтаремъ Іеговы, и почему Ему стали непріятны приносимыя Ему жертвы". [2]) Подобное пониманіе мы находимъ у Эвальда, который, повидимому, и оказалъ вліяніе на Рейнке: „можетъ быть, вамъ сразу непонятно, что̀ значитъ, что вы покрываете слезами алтарь... въ такомъ случаѣ, Я вамъ скажу яснѣе: это—стоны прибѣгающихъ къ алтарю женщинъ, преслѣдуемыхъ вашей невѣрностью и т. д." [3]) Для насъ, читателей книги пророка Малахіи, конечно, изъ сопоставленія ст. 13 съ ст. 14 дѣлается яснымъ, какія слезы проливались предъ алтаремъ Іеговы, — мы узнаемъ, что то были слезы отверженныхъ женъ. Но для современниковъ пророка, несомнѣнно, было и безъ подобнаго сопоставленія вполнѣ ясно, что̀ разумѣлъ пророкъ въ ст. 13 подъ כַּסּוֹת דִּמְעָה; и они спрашивали, разумѣется, не о томъ, почему женщины плакали предъ алтаремъ,—это они и сами прекрасно знали. Для нихъ былъ важенъ другой вопросъ,—какое дѣло Іеговѣ до этихъ отверженныхъ женъ: имъ казалось непонятнымъ (или они притворялись, будто не понимаютъ того), чтобы Іегова могъ не принимать жертвы изъ-за обиженныхъ женъ. Вотъ въ ст. 14 пророкъ и показываетъ, что обида, наносимая женамъ, касается и Іеговы, какъ Свидѣтеля обиженной стороны; и понятно, что Онъ, въ такомъ случаѣ, не можетъ благосклонно относиться къ обидчику. Если-бы вопросъ понимать, какъ толкуютъ Эвальдъ и Рейнке, то отвѣтъ пророка мало соотвѣтствовалъ-бы вопросу: онъ отвѣчаетъ не столько на недоумѣніе относительно причины сѣтованія женъ, сколько на то, какимъ образомъ Іегова, такъ сказать, заинтересованъ въ этомъ дѣлѣ. Да и самый вопросъ (על-מה), при такомъ толкованіи, былъ-бы непонятенъ. Что вопросъ ст. 14а касается именно того, почему Іегова не хочетъ принимать жертвъ, это ясно признаютъ—бл. Іеронимъ, [4]) бл. Ѳеодоритъ, [5]) Кейль, [6]) Палладій [7]) и др.

Самое выраженіе вопроса—על-מה [8]) (=ἕνεκεν τίνος LXX=„quam ob causam" вульг.=„почему") имѣетъ себѣ аналогіи въ Ч. 22, 32; Іер. 9, 11;

---

[1]) *Kohler*, 102

[2]) *Reinke*, 417.

[3]) *Ewald*, 224

[4]) *Hieronymus*, 1564.

[5]) *Ѳеодоритъ* 164: „Беззаконіе ваше свидѣтельствуетъ, что приносимое вами мерзко; а вы остаетесь еще безчувственными, и показываете видъ, что не знаете сему причины. Посему, водясь обычнымъ долготерпѣніемъ, открою вамъ эту причину".

[6]) *Keil*, 701.

[7]) *Палладій*, 32.

[8]) Буквально: *на что, поверхъ чего*=нѣм. *worauf*. ср. Ис 1, 5. Іов. 38, 6.

Іов. 10, 2; 13, 14. Русскій переводъ совершенно правильно передаетъ это сочетаніе—„за что“. Этимъ, вообще, вѣрнѣе, чѣмъ „почему“ выражается указаніе на поведеніе, какъ поводъ къ извѣстнымъ мѣропріятіямъ; и въ другихъ случаяхъ такъ и слѣдуетъ переводить. Но въ нашемъ случаѣ все-таки удобнѣе взять „почему“, такъ-какъ оба главные члена отвѣта не обозначаютъ вины, выраженной только въ подчиненномъ предложеніи אשר וגו׳; [1]) для выраженія-же объективной причины оба эти предложенія вполнѣ удобно могутъ служить: почему Іегова не хочетъ благосклонно принимать жертвъ вашихъ?—потому что Онъ свидѣтель противъ васъ.

ואמרתם Рейнке и Эвальдъ [2]) понимаютъ, какъ равносильное выраженію „вы думаете“ или „вы подумаете“, ссылаясь на аналогичное употребленіе гл. אמר въ Исх. 2, 14; 2 Ц. 21, 16; Б. 44, 28 и др. Но съ принятымъ нами пониманіемъ историческаго характера болѣе гармонируетъ допущеніе, что іудеи дѣйствительно задавали пророку этотъ вопросъ, т. е. *говорили* על-מה. Весьма удобно было-бы, сообразно съ русской стилистикой, перевести въ настоящемъ случаѣ: „вы спрашиваете“. Но чтобы не нарушать однообразія съ передачею этого слова въ другихъ случаяхъ, мы всетаки оставляемъ „говорите“.

§ 99. עַל כִּי-יְהוָה הֵעִיד בֵּינְךָ וּבֵין אֵשֶׁת נְעוּרֶיךָ אֲשֶׁר אַתָּה בָּגַדְתָּה בָּהּ. Выраженіе עַל כִּי „потому что“, равносильное сочетанію על אשר, хотя и рѣдко употребляется, но все-же не является одинокимъ у Малахіи (ср. Вт. 31, 17; Суд. 3, 12; Іер. 4, 28; *ψ*. 138, 14); LXX точно передаютъ его *ὅτι*. העיד—perf 3 л. ед. ч. м. р. гифиль отъ гл. עוד, употребляющагося почти исключительно въ гиф. [3]) въ значеніи „свидѣтельствовать“, „удостовѣрять“, „быть свидѣтелемъ“ и под.: выраженіе העיד בין ובין значитъ „быть свидѣтелемъ между кѣмъ-л.“. אשת—st. constr. сущ. אִשָּׁה „женщина“, „жена“. Опредѣляющимъ словомъ является נעוריך=„юности твоей“; слово נעורים—„дѣтство“ (ср. Б. 46, 34), „юность“ (ср. *ψ*. 70, 5. 17)—употребляется только во мн. ч.; сочетаніе אשת נעוריך, кромѣ настоящаго мѣста, см. еще въ Пр 5, 18 и Ис. 54, 6. אשר въ настоящемъ случаѣ—не относительное мѣстоименіе (pronomen relativum), а знакъ относительности (nota relationis), сообщающій характеръ относительнаго мѣстоименія сочетанію בָּהּ (=предл. ב+мѣст. суфф. 3 л. ед. ч. ж. р.), которое, так. обр., вмѣсто *in eam* значитъ уже *in quam*; [4]) другими словами, אשר בה равносильно неупотребительному בַּאֲשֶׁר. Конструкція и зна-

---

[1]) Въ самомъ дѣлѣ, отвѣтъ: „за то, что Іегова—свидѣтель“ даетъ странный смыслъ; тоже и вторая половина: „и она подруга твоя etc.“ Въ томъ и другомъ обстоятельствѣ нѣтъ еще поводовъ неблаговолить къ жертвамъ

[2]) a. a. O.

[3]) Остальные виды имѣютъ въ Библіи каждый не болѣе 1—2 примѣровъ. По Герберу, автору изслѣдованія объ отъименныхъ глаголахъ, форма העיד есть v. denom. отъ сущ. עֵד (*Ges*, Wb [13] s. v. S. 591)

[4]) Другіе многочисленные примѣры такого употребленія אשר съ мѣстоименіями, нарѣчіями и пр. см *Ges.-K.* § 138, SS 429—431.—Рус. пер. *Гезен.* грам., § 123, стр. 465 и сл.—*Kön.* Gr. § 18, S. 135 ff и въ словаряхъ подъ словомъ אשר.

ченіе глагола בגד здѣсь—тѣ-же, что и въ ст. 10 (см. толк. § 86, стр. 332). Форма-же его בָּגַדְתָּה (2 л. ед. ч. м. р. каль perf.), вмѣсто обыкновенной בָּגַדְתְּ, принадлежитъ къ числу рѣдкихъ этимологическихъ формъ, — въ родѣ נָתַתָּה (Б. 3, 12) и др. (ср. Б. 21, 23; 4 Ц 9, 3; Ис. 2, 6; ψ. 55, 9). [1]) Такимъ образомъ, переводъ разсматриваемаго мѣста получится такой: „потому что Іегова—свидѣтель [2]) между тобою и женою юности твоей, противъ которой ты поступилъ вѣроломно“.

Въ какомъ смыслѣ Іегова называется „свидѣтелемъ“? — Обыкновенно толкуютъ, что Іегова былъ свидѣтелемъ *брачнаго союза*, который вѣроломно нарушается мужемъ, разводящимся съ своей женой (бл. Ѳеодоритъ, Ѳеодоръ Мопс., бл. Іеронимъ, Рейнке, Гитцигъ, Кейль, Грецовъ, Прессель, Орелли, Велльгаузенъ и др.). [3]) Другое толкованіе,—что Іегова просто является свидѣтелемъ *вѣроломства* и свидѣтелемъ-мстителемъ (Келеръ и Новакъ). [4])

Противъ обычнаго толкованія Келеръ возражаетъ такъ: „чтобы у древнихъ Израильтянъ бракъ заключался чрезъ обоюдное *обѣщаніе вѣрности* или, по крайней мѣрѣ, послѣднее всетаки имѣло-бы мѣсто при заключеніи брака, это совершенно недоказуемо и невѣроятно, потому что женихъ просто долженъ былъ получить невѣсту отъ родителей или семьи, если только послѣдніе могли выдать дѣвицу,—и бракъ этимъ уже былъ заключенъ и только еще освящался (потомъ) торжественнымъ пиромъ. О переговорахъ между женихомъ и невѣстой, обоюдныхъ обѣщаніяхъ вѣрности и т. п. ничего не извѣстно. Вѣрность для мужа и для жены,—послѣ того какъ послѣдняя была выдана замужъ своими родителями,—была обязательна, какъ нравственный, а во многихъ отношеніяхъ и гражданскій долгъ“. Какого-нибудь призыванія Бога въ свидѣтели брака совсѣмъ, по Келеру, не было. Къ этому взгляду присоединяется и Новакъ, утверждающій, что „бракъ въ Израилѣ никогда не понимался, какъ отношеніе союза (Bundesverhältniss).“

Защитники обычнаго толкованія стараются ослабить силу этихъ возраженій и привести положительные доводы въ свою пользу. Такъ Кейль говоритъ, что если-бы рѣчь шла о свидѣтелѣ-мстителѣ, то העיד должно-бы имѣть при себѣ ב для обозначенія лица, противъ котораго свидѣтельствуютъ; отсутствіе-же извѣстій о способѣ бракозаключенія, какъ argumentum e silentio, ничего не доказываетъ. Что касается конструкціи съ ב, то это, по нашему мнѣнію, совершенно справедливо. Когда свидѣтель является обвинителемъ, то какъ при имени עד, такъ и при глаголѣ העיד лицо обвиняемое указывается предлогомъ ב (ср. Ч. 5, 13; Мих. 1, 2; Мал. 3, 5; Исх. 20, 16; Вт. 5, 17; Ам. 3, 13; Ч. 35, 30; 1 Ц. 12, 5). Когда-же свидѣтельствуется договоръ

---

[1]) *Ges K.* Gr. § 44, 2 Anm 4, S. 120. Правильность настоящаго правописанія въ Мал 2, 14 съ ת засвидѣтельствована масорой (*Köhler*, 103).

[2]) Время—„былъ“ или „есть“—можетъ быть опредѣлено только комментаріемъ.

[3]) *Ѳеодоритъ*, 164—*Theodorus*, 1564—*Reinke*, 417. ff—*Hitzig*, 424.—*Keil*, 701.—*Грецовъ*, 149.—*Pressel*, 406—*Orelli*, 218—*Wellhausen*, 200 Перечень другихъ подобныхъ толкователей см. у *Köhl.* 102.

[4]) *Kohler*, 102—103—*Nowack*, 403.

или союзъ, то употребляется предл. בין „между“ въ формѣ ובין... בין (=между... и между...). Весьма характерное въ этомъ случаѣ мѣсто—и, при томъ, особенно важное для объясненія העיר въ Мал. 2, 14—есть Б. 31, 48—50: „И сказалъ Лаванъ: этотъ холмъ свидѣтель между мною и тобою (עֵד בֵּינִי וּבֵינֶךָ), поэтому и наречено имя ему: Галаадъ. Также: Мицпа, отъ того, что Лаванъ сказалъ: да надзираетъ Господь надо мною и надъ тобою, когда мы скроемся другъ отъ друга. Если ты будешь худо поступать съ дочерьми моими, или если возьмешь женъ сверхъ дочерей моихъ: то хотя нѣтъ человѣка между нами, но, смотри, Богъ свидѣтельствуетъ между мною и тобою (אֱלֹהִים עֵד בֵּינִי וּבֵינֶךָ)“. Богъ призывается въ свидѣтели союза и обоюдныхъ обѣщаній, и этимъ свидѣтельствомъ договаривающіяся стороны думаютъ гарантировать каждый себѣ вѣрность другого. Любопытно, что отсутствіе человѣка-свидѣтеля, который на судѣ могъ-бы выступить обвинителемъ вѣроломной стороны, компенсируется могуществомъ Свидѣтеля-Бога, Который, въ случаѣ нарушенія договора, Самъ покараетъ виновную сторону;—подобный смыслъ и вообще имѣетъ между людьми призываніе въ свидѣтели Бога. Если мы теперь съ этимъ мѣстомъ поставимъ въ аналогію Мал. 2, 14, то увидимъ, что наказаніе уже состоялось,—„Іегова не смотритъ на приношенія и не принимаетъ жертвы изъ рукъ“ іудеевъ (ст. 13б); наказанные спрашиваютъ о причинѣ его, и причина указывается въ томъ, что Іегова—свидѣтель между ними и ихъ женами, вѣроломно прогоняемыми;—очевидно, что наказываются они за неисполненіе нѣкотораго, предъ Іеговой принятаго, обязательства относительно женъ. Кромѣ того,—и на это обращаютъ вниманіе комментаторы,—самый предметъ-то увѣщанія со стороны Лавана Іакову, дающій поводъ призвать Бога въ свидѣтели, въ значительной степени тотъ-же, какой могъ быть свидѣтельствуемъ Іеговою и по Мал. 2, 14;—это гуманное и справедливое отношеніе къ женамъ. Мы не должны преувеличивать доказательное значеніе этой параллели и находить въ ней указаніе на существованіе религіознаго (предъ Богомъ принимавшагося) брачнаго обязательства. Келеръ совершенно справедливо указываетъ, что въ Б. 31, 49—50 „дѣло идетъ не объ обѣтѣ вѣрности жениха и невѣсты (Brautleuten) и не о заключеніи брака, а о союзѣ между тестемъ и зятемъ, каковымъ союзомъ, много лѣтъ спустя послѣ заключеннаго брака, между прочимъ устанавливалось, какъ отходящій на сторону зять долженъ относиться къ своимъ женамъ“. Это правда; но, во-первыхъ, во всякомъ случаѣ, עד или העיר въ сочетаніи съ בין... ובין указываетъ на свидѣтеля какого-либо договора или вообще взаимнаго обязательства и, во-вторыхъ, изъ Б. 31, 48—50 видно, что еще въ древнѣйшія времена справедливыя отношенія мужей къ женамъ, не охранявшіяся юридической и человѣческой гарантіей (ср. въ словахъ Лавана: „нѣтъ человѣка между нами“), ставились однако родителями женъ подъ религіозно-нравственную охрану совѣсти мужей и правосудія Божія. [1]) Другой примѣръ употребленія עד съ

[1]) На существованіе письменнаго договора брачнаго находимъ указаніе уже въ позднѣйшее время—въ Тов. 7, 13.

בין ובין даетъ еще Нав. 22, 27 („чтобы онъ [1]) былъ свидѣтелемъ между нами и вами"—כִּ֤י עֵד־הוּא֙ בֵּינֵ֣נוּ וּבֵינֵיכֶ֔ם), ср. Нав. 22, 34.

Съ мнѣніемъ-же Кейля, будто отсутствіе библейскихъ извѣстій о способѣ бракозаключенія *ничего* не доказываетъ, мы не согласны. Argumentum e silentio, дѣйствительно,—одинъ изъ слабыхъ видовъ историческаго доказательства; но въ нѣмецкой ортодоксальной критикѣ принято опорочивать его сверхъ мѣры, что несправедливо. Извѣстное доказательное значеніе молчаніе памятниковъ имѣетъ, особенно—когда оно тянется на протяженіи тысячелѣтней и довольно обильной литературы. И намъ думается, что взглядъ Кёлера на способъ бракозаключенія вполнѣ правиленъ [2]). Но мы полагаемъ, что это всетаки нисколько не мѣшаетъ понимать слова пророка Малахіи въ томъ смыслѣ, что Іегова былъ свидѣтелемъ бракозаключенія, потому что отсутствіе спеціальныхъ религіозныхъ обрядовъ брака и нарочитаго призыванія Іеговы въ свидѣтели отнюдь не отнимаетъ у брака характеръ нѣкотораго договора, свидѣтелемъ котораго является самъ Богъ. Вѣрно говоритъ Веллгаузенъ, что „не только бракъ, но и всякій договоръ заключается предъ Богомъ" [3]). Богъ, и безъ призыванія Его въ свидѣтели, видитъ и свидѣтельствуетъ намѣренія брачущихся. Не лишено значенія и мнѣніе Орелли, что само мѣсто Мал. 2, 14 „дѣлаетъ въ высшей степени вѣроятнымъ, что при передачѣ невѣсты жениху Богъ призывался въ свидѣтели, подобно тому, какъ призывался Онъ Лаваномъ при прощаніи" [4]). По нашему мнѣнію, въ самомъ разсматриваемомъ стихѣ можно находить указаніе на предметъ, свидѣтельствуемый Іеговой. Заключительныя слова этого стиха—„а она подруга твоя и законная жена твоя"—напоминаютъ вѣроломному іудею то, что должно-бы было отвратить его отъ вѣроломнаго поступка. Вотъ этотъ-то фактъ, столь неумѣстно забытый легкомысленнымъ мужемъ, и свидѣтельствуетъ Іегова.

Гитцигъ предполагаетъ, что слова пророка Малахіи указываютъ на „формальное бракозаключеніе (Trauung) священникомъ" и ссылается на Пр. 2, 17, гдѣ о чужой женѣ говорится, что она „оставила руководителя юности своей и забыла завѣтъ Бога своего" [5]). Но мы въ цитируемомъ мѣстѣ совершенно не находимъ того, что желаетъ въ немъ вычитать Гитцигъ.

Гораздо прямѣе и вѣрнѣе смотрятъ на дѣло отцы и учители церкви, ставя въ связь свидѣтельство Божіе при каждомъ отдѣльномъ бракѣ съ первоначальнымъ общимъ обѣтованіемъ Б. 2, 24. „Припомните первый законъ,—толкуетъ бл. Ѳеодоритъ,—данный Адаму и Евѣ. Ибо, какъ скоро создалъ Богъ жену, подобно нѣкоему невѣстоводителю, приводитъ ее къ мужу и даетъ законы брака, сказавъ: *сего ради оставитъ человѣкъ отца и матерь* свою и будутъ *два въ плоть едину*. Итакъ, самъ Богъ всяческихъ и создалъ обоихъ, и сочe-

---

[1]) Особый жертвенникъ.

[2]) Vgl. *Duschak,* Das Mosaisch-talmudische Eherecht. 1864. S. 48.—*Benzinger*, Hebräische Archäologie, 1894. SS. 142—143.

[3]) a. a. O

[4]) a. a. O. Vgl. *Reinke*, 419.

[5]) a. a O.

талъ ихъ, и постановилъ законъ сей; какъ-же вы осмѣливаетесь явно нарушать постановленное изъ начала и не помните Божія благословенія, возвѣщаннаго отцамъ вашимъ: раститеся и множитеся и наполните землю (Б. 9, 1)"? Подобнымъ образомъ толкуетъ и Θеодоръ Мопсуестскій [1]). Бл. Іеронимъ, не входя въ подробности, просто ссылается на Б. 2, 24 [2]).

Такимъ образомъ, העיד справедливо будетъ перевести „былъ свидѣтелемъ". Понимать свидѣтельство въ отношеніи къ вѣроломству не удобно, потому что тогда Іегова являлся-бы свидѣтелемъ-обвинителемъ, и вся фраза должна бы имѣть такой видъ: על כי יהוה העיד בך אשר בגדת באשת נוריך. Да кромѣ того, и было-бы нѣсколько странно свидѣтельствовать о томъ, что и безъ свидѣтельства является безспорнымъ фактомъ.

Поведеніе своихъ современниковъ пророкъ называетъ „вѣроломствомъ", очевидно, съ цѣлію возвысить въ ихъ глазахъ нравственную сторону брака. Онъ хочетъ сказать, что существуютъ и у мужа обязанности въ отношеніи къ женѣ, нарушеніе которыхъ есть преступленіе и вызываетъ негодованіе Іеговы, хотя-бы законъ и обычай попускали ихъ. Пусть, по обычному праву, лишь поведеніе жены, измѣняющей мужу, карается, какъ прелюбодѣяніе, а мужъ не считается виновнымъ въ нарушеніи вѣрности; [3]) Іегова устами Малахіи требуетъ большаго и справедливаго. Это ученіе пророка является прямымъ преддверіемъ проповѣди Спасителя о брачной чистотѣ и вѣрности.

Прогоняемая жена называется „женою юности". Смыслъ этого названія—самый простой: имъ обозначается женщина, на которой человѣкъ женился еще въ молодыхъ своихъ годахъ [4]). Въ Библіи этому наименованію придается оттѣнокъ какой-то особенной нѣжности и нравственной цѣнности: „источникъ твой да будетъ благословенъ,—и утѣшайся женою юности твоей, любезною ланью и прекрасною серною: груди ея да упоятъ тебя во всякое время, любовью ея услаждайся постоянно" (Пр. 5, 18—19); „какъ жену оставленную и скорбящую духомъ, призываетъ тебя Господь, и какъ жену юности, которая была отвержена, говоритъ Богъ твой. На малое время Я оставилъ тебя, но съ великою милостью восприму тебя, говоритъ Искупитель твой Господь..... ибо поклялся Я не гнѣваться на тебя и не укорять тебя" (Ис. 54, 6. 7. 9). Этотъ оттѣнокъ имѣетъ оно и у пророка Малахіи, какъ то видно изъ дальнѣйшихъ словъ.

---

[1]) См. цит. выше, стр. 371.

[2]) ib.

[3]) *Benzinger*, 341.

[4]) Въ законѣ брачный возрастъ не опредѣленъ. Въ патріархальную эпоху бывали браки мужчинъ въ 40 лѣтъ (Б. 25, 20: 26, 34), но также бывали и ранѣе 29 лѣтъ (Б 11, 24). Несомнѣнно, что, при ранней половой зрѣлости на востокѣ, браки у евреевъ заключались въ молодыхъ годахъ. Въ позднѣйшее время обычнымъ брачнымъ возрастомъ для юноши считается 18 лѣтъ, а самымъ раннимъ 13 лѣтъ Для дѣвицы самымъ раннимъ возрастомъ считался 12 лѣтъ *(Riehm*, I, SS. 337—338, Art „Ehe") По талмуду (тр. *кедушшимъ*, отд. 1) юноша не долженъ откладывать женитьбу дальше 20-лѣтъ, иначе Богъ его проклинаетъ *(Reinke*, 418—419, Anm).

§ 100. והיא חַבֹרתך ואשת בריתך. Имя ж. р. חַבֹרֶת есть *ἅπαξ λεγόμενον*. Но зато соотвѣтственное ему имя мужескаго рода חָבֵר встрѣчается въ достаточномъ количествѣ (всего 11 разъ), такъ что насчетъ значенія חברת сомнѣній быть не можетъ. חבר значитъ—„товарищъ“, „другъ“, „сообщникъ“ [1]) (ср. Еккл. 4, 10; Пѣсн. 1, 6 [2]); 8, 13; Иса. 1, 23; Пр. 28, 24: *ψ.* 118, 63; 44, 8), отсюда חברת—„подруга“ (такъ въ русск. син.). Изъ древнихъ LXX перевели *κοινωνός*=слав. „общница“, вульг. „particeps (=соучастница)“, тарг. и сир. тоже. Изъ новыхъ ванъ Тиль передаетъ „socia (=союзница)“ [3]), остальные большею частью—„подруга“. Комментаторы отмѣчаютъ, что пророкъ, называя такъ отверженную жену, старается разшевелить уснувшую совѣсть своихъ современниковъ, аппеллируетъ къ ихъ нравственному чувству: она съ самаго начала, съ дней юности, была твоей подругой, дѣлила всѣ твои радости и горести, сжилась съ тобой настолько, что стала почти буквально однимъ съ тобой существомъ [4]),—и вотъ ты теперь настолько безсовѣстенъ, что ее прогоняешь, заставляя, въ отчаяніи, обливать слезами жертвенникъ Іеговы, единственнаго теперь ея Заступника! [5]).

אשת בריתך буквально значитъ—„жена завѣта твоего“. Но такой переводъ принимаемый большинствомъ изслѣдователей, въ сущности, неправиленъ, потому что суффиксъ ך, хотя этимологически и соединенъ съ словомъ ברית, синтаксически относится однако къ אשת: по требованію еврейскаго синтаксиса, когда изъ двухъ именъ, находящихся въ состояніи сопряженія (status constructus), управляющее имя (nomen regens) должно принять къ себѣ мѣстоименный суффиксъ, то послѣдній обыкновенно соединяется не съ нимъ, а съ именемъ управляемымъ, имѣющимъ значеніе род падежа: напр. הַר קָדְשִׁי=„моя священная гора“ (*ψ.* 2, 6), עִיר קָדְשֵׁךְ=„твой священный городъ“ (Дан. 9, 24), אֱלִילֵי כַסְפּוֹ=„его серебряные кумиры“ (Ис. 2, 20), צַעֲדֵי אונו=„его мощные шаги“ (Іов. 18, 7) [6]). Такимъ образомъ, переводъ долженъ быть: „твоя жена завѣта“=„твоя завѣтная жена“ или, какъ въ рус. син., „твоя законная жена“ [7]). Слово ברית въ этомъ выраженіи едва-ли указываетъ на брачный *договоръ* между женихомъ и невѣстой, какъ полагаютъ нѣкоторые [8]). Такихъ договоровъ въ ветхозавѣтныя времена не существовало. И юридически у евреевъ бракъ не разсматривался, какъ договоръ, хотя при нравственномъ воззрѣніи на него онъ и могъ получать договорный характеръ. Во всякомъ случаѣ, современники Малахіи едва-ли поняли-бы его мысль и согласились съ нею,

---

[1]) Отъ гл. חָבַר „связывать“, откуда חֶבֶר „союзъ“, „сообщество“=греч *ἑταιρία*.

[2]) По евр библіи ст 7.

[3]) *v. Til*, 195

[4]) Что послѣдній оттѣнокъ присущъ имени חבר, видно изъ Суд. 20, 11: „и собрались всѣ Израильтяне противъ города единодушно, *какъ одинъ человѣкъ* (כְּאִישׁ אֶחָד חֲבֵרִים)

[5]) *Köhler*, 103—104.—*Hitzig*, a. a O.—*Keil*, 701.—*Pressel*, 406.

[6]) *Гезенiусъ*, Гр. § 121, 6, стр. 460.

[7]) Слово ברית значитъ и „узаконеніе“.

[8]) Vgl. *Duschak*, op cit, S. 2.—*Грецовъ*, 152.—*Keil*, a. a O.—*Stade*, Wb s. v. ברית № 2.

если-бы онъ назвалъ бракъ завѣтомъ. Вѣроятнѣе, что „жена завѣта“ противополагается „дочери чужого бога“ (ст. 11): подъ нею разумѣется іудеянка, а подъ „завѣтомъ“, слѣдовательно,—завѣтъ съ Іеговой или „завѣтъ отцовъ“ (ст. 10). Къ чисто-нравственному мотиву, заключающемуся въ названіи „подруга“, пророкъ присоединяетъ мотивъ религіозный: прогнанная жена, какъ іудеянка, самимъ Богомъ предназначена тебѣ въ супружество;—какое ты имѣешь право мѣнять ее на иноплеменницу?

Союзъ ו въ словѣ והיא совершенно правильно почти всѣми комментаторами переводится „между тѣмъ какъ“. Мысль обличаемаго слушателя обращается отъ факта его вѣроломства къ основаніямъ, въ силу которыхъ это вѣроломство не должно было имѣть мѣста.

Гл. 2, ст. 15.

וְלֹא-אֶחָד עָשָׂה וּשְׁאָר רוּחַ לוֹ [1] וּמָה הָאֶחָד מְבַקֵּשׁ זֶרַע אֱלֹהִים וְנִשְׁמַרְתֶּם בְּרוּחֲכֶם וּבְאִשֶׁת נְעוּרֶיךָ אַל-יִבְגֹּד׃ [2]

Καὶ οὐ καλὸν ἐποίησεν καὶ ὑπόλιμμα πνεύματος αὐτοῦ; καὶ εἴπατε· τί ἄλλο ἢ σπέρμα ζητεῖ ὁ θεός; καὶ φυλάξασθε ἐν τῷ πνείματι ὑμῶν, καὶ γυναίκα νεότητός σου μὴ ἐγκαταλίπῃς·

Развѣ не сдѣлалъ этого одинъ, и однако уцѣлѣлъ духъ его? Но чего искалъ этотъ одинъ?—съмени Божія. Итакъ, берегите духъ вашъ, и никто не поступай вѣроломно противъ жены юности своей.

§ 101. וְלֹא-אֶחָד עָשָׂה וּשְׁאָר רוּחַ לוֹ. Этотъ стихъ справедливо, вслѣдъ за Келеромъ, называютъ „крестомъ для толкователей *(crux interpretum)*“, вслѣдствіе представляемыхъ имъ чрезвычайныхъ трудностей для толкованія и перевода [3]). Вотъ положеніе дѣла въ масоретскомъ текстѣ и переводахъ для приведенной части стиха. Буквально еврейскій текстъ значитъ: „и не одинъ дѣлалъ (—етъ) и остатокъ духа у него“. Для чтенія ולא есть варіантъ—просто לא [4]) для עשתה—עשה [5]), для רוח—ורוח [6]) и для לו—בו [7]). Въ общемъ, принятое чтеніе не возбуждаетъ сомнѣній въ своей правильности, если не касаться его смысла. Переводъ LXX буквально гласитъ: „и не прекрасное дѣлалъ (сдѣлалъ) и остатокъ духа его“, или въ вопросительной формѣ—„и не прекрасно-ли сдѣлалъ (дѣл.) онъ etc.?“ Но приведенное греческое чтеніе—не безспорно. Вмѣсто *οὐ καλόν* встрѣ-

---

[1]) Чтеніе—весьма сомнительное Мы принимаемъ, отнюдь однако не настаивая на немъ, слѣдующее чтеніе: הלא אחד עשה וישאר רוחו.

[2]) Вм. יבגד слѣдуетъ читать תבגד, соотвѣтственно תבגדו въ ст 16 fin и соотв. суф. ך въ נעוריך.

[3]) *Kohler*, 104.—*Sünger*, 22 Ср. также отзывъ De-Dieu: „Difficilis hic est versus, adeoque varie a variis capitur (*Reinke*, 421) *Orelli*, 218.

[4]) *Kennicott*, №№ 82. 607.

[5]) ibid., № 392

[6]) ib. № 606.

[7]) ib. № 366

чаются варіанты: *οὐ καλός* (ℵ$^{c\,b}$) и *οὐκ ἄλλος* (*AQΓ*—если только не *οὐ κάλλος*). Св. Кириллъ читалъ *οὐκ ἄλλως* (=„не иначе“) [1]). *Οὐκ ἄλλος* читалъ Ѳеодоръ Мопс. [2]), кромѣ того—св. Іоаннъ Златоустъ и Постановленія Апостольскія (VI, 14) [3]). Такъ-же, повидимому, читалъ въ греч. и бл. Іеронимъ, передающій LXX—„et non alius“ [4]). Славянскій переводъ слѣдуетъ ватиканскому чтенію: „и не добро-ли сотвори и останокъ духа его“. Кромѣ того, вмѣсто *αὐτοῦ* Ѳеодоръ Мопс. и бл. Іеронимъ читали *σου* [5]). Изъ другихъ древнихъ переводовъ вульгата соотвѣтствуетъ масоретскому чтенію: „Nonne unus fecit, et residuum spiritus eius est“. Таргумъ даетъ перифразъ, но подтверждаетъ чтеніе אחד: „не одинъ-ли былъ Авраамъ единственный, изъ котораго созданъ вѣкъ“? Сирскій переводъ: „развѣ не одинъ мужъ и прочіе духи его“? Также—и св. Ефремъ Сиринъ [6]), пропуская, повидимому, ויש׳ר. Новые переводы частію держатся масоретскаго чтенія, частію исправляютъ его: „такъ не дѣлалъ одинъ, и былъ великаго духа“ (Лютеръ); „но не сдѣлалъ-ли того-же одинъ, и въ немъ пребывалъ превосходный духъ“ (рус. син.)? „et an non unum fecit, cum illi superesset spiritus“ (ванъ Тиль); „не одинъ-ли сотворилъ ее, и не принадлежитъ-ли ему остатокъ духа“ (Рейнке)? „и никто не дѣлалъ этого, кто имѣлъ еще остатокъ духа“ (Келеръ); „и единственный еще не дѣлалъ этого, у кого оставался остатокъ смысла (Besinnung)“ (Гитцигъ); „и мужъ не одинокимъ становится, но у него есть другая половина его природы“ (Грецовъ); „и не одинъ-ли сотворилъ ее, и не принадлежитъ-ли ему весь духъ“ (Эвальдъ)? „и ни одинъ еще не поступалъ такъ, кто еще имѣлъ остатокъ духа“ (Кейль); „не одинъ-ли и тотъ-же Богъ создалъ и сохранилъ у насъ дыханіе“ (Велльгаузенъ)? „не Одинъ-ли создалъ ее, имѣя еще остатокъ духа“ (Орелли)? „не одинъ-ли создалъ насъ и сохранилъ намъ духъ нашъ“ (Новакъ)? „что касается одного, который сдѣлалъ это, то онъ сохранилъ себѣ смыслъ“ (Besinnung) (Бахманъ); „и не создалъ-ли Онъ одного? однако Онъ имѣлъ остатокъ духа“ (Пьюзей); Смитъ совсѣмъ оставляетъ эти слова безъ перевода [7]).

Внѣшнимъ поводомъ допускать порчу масоретскаго текста и потому исправлять его служатъ отступленія отъ него древнихъ переводовъ. Главнымъ-же основаніемъ для этого является крайняя его невразумительность. Новакъ положительно отказывается его понять и заявляетъ: „ст. 15 при теперешнемъ текстѣ совершенно непонятенъ (ist völlig unverständlich)“ [8]). Разсмотримъ сначала попытки понять его въ существующемъ видѣ, а затѣмъ перейдемъ къ оцѣнкѣ предлагаемыхъ для него поправокъ.

а) По вѣрному замѣчанію Келера, одно только несомнѣнно,—что עשה есть

---

[1]) *Cyrillus*, p 845.

[2]) *Theodorus*, col 613.

[3]) *Holmes et Parsons* ad loc.

[4]) *Hieronymus*, 1559.

[5]) *Theodorus*, ib. *Hieronymus*, ibid

[6]) *Ефремъ*, 239.

[7]) *V Til*, 201.—*Reinke*, 420.—*Köhler*, 100.—*Hitzig*, Ueb. 363.—*Грецовъ*, 40.—*Ewald*, 224.—*Keil*, 700—*Orelli*, 218.—*Nowack*, 403—*Bachmann*, 21.—*Pusey*, 609—*Smith*, 364.

[8]) *Nowack*, a a. O.

сказуемое [1]). И никто изъ толкователей въ этомъ не сомнѣвается. Далѣе мы встрѣчаемся уже съ чрезвычайнымъ разнообразіемъ пониманій. Большія разногласія вызываетъ и серьезныя трудности представляетъ пониманіе словъ ושאר רוח לו. Болѣе-же всего мнѣнія толковниковъ разнятся въ пониманіи אחד [2]). Различія этого послѣдняго рода можно свести къ пяти главнымъ группамъ и нѣсколькимъ еще второстепеннымъ.

1) Слово אחד понимается, какъ *дополненіе* (вин. пад.) къ עשה, а подлежащимъ подразумѣвается *Богъ*. При этомъ подъ אחד разумѣется *Адамъ*, или вообще первая человѣческая пара. А всему предложенію усвояется вопросительное значеніе. Такъ толкуютъ раввины Раши и Абарбанель [3]) „Не сотворилъ-ли Онъ (т. е. Богъ) одного (т. е. Адама), которому принадлежалъ остатокъ духа?"... Таковъ переводъ. Смыслъ получается такой: не сотворилъ-ли Богъ одну человѣческую пару?—одну пару супруговъ, чтобы мужъ не имѣлъ многихъ женъ; и въ этой одной парѣ души всѣхъ остальныхъ людей (שאר רוח) были какъ-бы заключены. Дѣлалъ-ли это тотъ одинъ? и т. д. (Раши). [4]) Мнѣніе Раши въ существенномъ раздѣляютъ и многіе христіанскіе комментаторы: Кальвинъ, Капеллусъ, Пококъ, Мартинъ (авторъ соч. „Maleachi prophetarum ultimus, 1658), Гебенштрейтъ [5]), ванъ Тиль [6]) и др. Въ новѣйшее время его повторялъ Пьюзей, заимствуя, впрочемъ, въ раскрытіе его нѣкоторые элементы изъ толкованія Корн. а Ляпиде, являющагося представителемъ другого мнѣнія (см. № 2) [7]). Необходимо замѣтить также, что ванъ Тиль и Пьюзей подъ שאר רוח разумѣютъ не душу (или души) человѣка, а духъ Божій, то дыханіе жизни, которое Богъ вдунулъ въ первозданнаго человѣка (Б. 2, 7). Видоизмѣненіемъ этого воззрѣнія является мнѣніе Гофмана, которое, сохраняя существенныя черты перваго, считаетъ однако все предложеніе стоящимъ не въ вопросительной формѣ, а въ категорической: „не одного сотворилъ (Богъ)...", т. е. Богъ не сотворилъ сначала одного только Адама, а потомъ уже, вслѣдствіе избытка „дыханія жизни",—и жену: они оба нужны для продолженія рода [8]).

Мнѣніе это вызываетъ противъ себя справедливыя возраженія. Толкованіе это признается неестественнымъ само по себѣ и заставляющимъ подразумѣвать въ текстѣ много промежуточныхъ мыслей. Дѣйствительно שאר רוח только съ большими натяжками можно понимать, какъ обозначеніе остальныхъ людей. Затѣмъ, говорятъ, трудно допустить, чтобы Малахія считалъ читателя своей книги способнымъ, безъ всякихъ поясненій, догадаться, что рѣчь идетъ объ

---

[1]) *Kohler*, 104.

[2]) Ср. отзывъ Розенмюлера: „Hemistichii prioris sensus est obscurus, quum quisnam per אחד intelligendus sit ignoretur" (*Rosenmuller*, 756)

[3]) *Sanger*, 22—23 —*Kohler*, a a. O —*Reinke*, 425.

[4]) *Reinke*, a. a O.

[5]) *Sänger*, a. a O.—*Köhler*, a. a. O.

[6]) *v. Til*, 203—204

[7]) *Pusey*, 609.

[8]) *Köhler*, 104—105.

Адамѣ и—именно со включеніемъ въ понятіе אחד не только его, но и Евы, такъ что אחד получаетъ уже значеніе „одно“, или даже совсѣмъ неестественное—„пара“. Далѣе, подразумѣваемое при עשה подлежащее (יהוה) отстоитъ отъ разбираемыхъ словъ слишкомъ далеко (ст. 14а), отдѣлено отъ нихъ нѣсколькими промежуточными мыслями. Наконецъ, и самое пониманіе темы, допускаемое этимъ толкованіемъ, не соотвѣтствуетъ дѣйствительному предмету рѣчи пророка. Вѣдь Малахія направляетъ свое обличеніе не противъ многоженства, а противъ развода съ законными женами [1]).

2) Слово אחד понимается, какъ *подлежащее* и относится къ *Богу*. Въ такомъ случаѣ, при עשה подразумѣвается дополненіе „ихъ“ (т. е. мужа и жену), или „ее“ (=жену), или, наконецъ, „насъ“. А все предложеніе получаетъ вопросительный смыслъ: „и не Одинъ-ли сотворилъ ихъ (ее, насъ) и не принадлежитъ-ли Ему остатокъ духа (или—„весь духъ“)? Чего-же ищетъ этотъ Одинъ?—сѣмени Божія!“ Это толкованіе принимаютъ бл. Іеронимъ, Эвальдъ, Рейнке; къ нему-же близко стоитъ и бл. Ѳеодоритъ, разумѣя подъ ἄλλος Бога [2]); его-же раздѣляютъ—Корн. а Ляпиде, Алліоли, Э. Мейеръ, Беттхеръ и др. [3]), а въ новѣйшее время защищаютъ Новакъ, Велльгаузенъ, Орелли, Киркпатрикъ [4]) и др. Различіе между названными комментаторами касается двухъ пунктовъ: подразумѣваемаго дополненія къ עשה и пониманія словъ ושאר רוח לו.

Обоснованіе общаго ихъ воззрѣнія, что אחד—Богъ, намѣчено Эвальдомъ, который ссылается на ст. 10 и на Іов. 31, 15 [5]). Эту аргументацію принимаютъ и дополняютъ Рейнке и Велльгаузенъ. Рейнке еще ссылается и на ст. 14, гдѣ Богъ называется свидѣтелемъ брачнаго союза. Кромѣ того, онъ старается отстоять за глаголомъ עשה значеніе „творить“, „создавать“ (ссылками на Б. 1, 7. 16; 2, 2; 3, 1; 5, 1; 6, 6) и за причастіемъ עשה—„Творецъ“ (ср. Ис. 17, 7; 27, 11; Іов. 4, 17; 35, 10). Новакъ и Орелли никакихъ новыхъ доводовъ не прибавили. Изъ этихъ доказательствъ ссылка на Мал. 2, 10 у Рейнке оправдывается пониманіемъ въ послѣднемъ мѣстѣ подъ אב—также Бога; да иначе и быть не можетъ, потому что, въ противномъ случаѣ, אחד

---

[1]) *Sanger*, 22—23.—*Kohler*, 105.—*Reinke*, 425.

[2]) *Hieronymus*, 1562: „Cum ergo unus utrumque fecerit, et virum et mulierem: propterea a Deo facta est utriusque conjunctio, ut liberi nascerentur Unus enim Deus, quid quaerit nisi semen Dei, hoc est filios de Israëlitica stirpe generatos?“—*Ewald*, 123—125.—*Reinke*, 427—428.—*Ѳеодоритъ*, 164—165: „Самъ Богъ всяческихъ и создалъ обоихъ и сочеталъ ихъ; какъ-же вы осмѣливаетесь явно нарушать постановленное изъ начала и не помните Божія благословенія... (Б. 9, 1)? Ибо сіе говоритъ Богъ и здѣсь: *и останокъ духа твоего*“. Замѣтимъ кстати, что бл. Ѳеодоритъ читалъ въ текстѣ пророка вм αὐτοῦ—σου (ср. по-греч. изд. col. 1973 B—C), какъ Ѳеодоръ M (*Theodorus*, 613) и бл. Іеронимъ (*Hieronymus*, 1561). Такое-же чтеніе *(σου)* см. еще у *Holm. et Pars* №№ 22 36 51. 62. 95. 147. 185 238. 240.

[3]) См. у *Köhler*'а, и *Reinke*, a. a. O.

[4]) *Nowack*, 404—*Wellhausen*, 200.—*Orelli*, 218. — Киркпатр. см. у *Smith*'а, p. 364, Anm 3, № 3.

[5]) Іов 31, 15: „Вѣдь Тотъ-же, Кто во чревѣ создалъ меня, создалъ и его (עֹשֵׂנִי), и устроилъ насъ въ утробѣ Одинъ (אֶחָד)“. *Ewald*, a. a O.

въ ст. 15 было-бы двусмысленно. Но разъ мы нашли болѣе предпочтительнымъ иное пониманіе 2, 10б, то и эта ссылка теряетъ свое доказательное значеніе. Относительнно ссылки на ст. 14 имѣютъ значеніе возраженія противъ разобраннаго уже подъ № 1 толкованія. Значеніе, принимаемое иногда глаголомъ עשה, открываетъ лишь *возможность* разсматриваемаго пониманія, но не дѣлаетъ его необходимымъ Наконецъ, мѣсто Іов. 31, 15 дѣйствительно очень благопріятствуетъ этому толкованію

Что касается дополненія къ עשה, то обоихъ, Адама и Еву, подразумѣваютъ бл. Ѳеодоритъ, Рейнке, Эвальдъ, и Орелли [1]). Новакъ и Велльгаузенъ подразумѣваютъ „насъ“. По нашему мнѣнію, одно изъ этихъ дополненій и необходимо будетъ подразумѣвать, если только подъ אחר разумѣть Бога, а глаголу עשה усвоять значеніе „сотворилъ“. Но насколько такое толкованіе правильно, это—еще большой вопросъ. Намъ кажется весьма вѣскимъ возраженіе Келера, по мнѣнію котораго, первыхъ людей уже потому нельзя разумѣть, что раньше нигдѣ не было рѣчи о первой парѣ людей—Адамѣ и Евѣ [2]). Подобный-же смыслъ имѣетъ и возраженіе Гитцига, что при Рейнке-Эвальдовскомъ пониманіи мѣста, дополненіе при עשה должно-бы быть выражено опредѣленно [3]). Дополненіе-же, подразумѣваемое Велльгаузеномъ и Новакомъ, можетъ быть принято только въ связи съ предлагаемой ими для дальнѣйшихъ словъ масоретскаго текста поправкой.

Выраженіе ושאר רוח לו Эвальдъ и, вслѣдъ за нимъ, Рейнке переводятъ: „и не принадлежитъ-ли Ему весь духъ“ (въ смыслѣ происхожденія отъ Бога и въ смыслѣ обязанности человѣка посвящать свой духъ Богу)? Орелли: „и у Него былъ еще остатокъ духа“ (т. е. Богу хватило духа и на Еву); Новакъ-же съ Велльгаузеномъ: „и сохранилъ намъ духъ нашъ“, для чего оказывается необходимымъ въ масоретскомъ текстѣ поправить ושאר на וישאר и לו на לנו. Противъ каждаго изъ этихъ толкованій могутъ быть не лишенныя значенія возраженія. Такъ объясненіе.—что Богъ сотворилъ какъ мужа, такъ и жену потому, что у Него послѣ сотворенія мужа еще оставался запасъ дыханія жизни,—поражаетъ своей удивительной и грубой несообразностью съ понятіемъ о Богѣ: вѣдь и послѣ сотворенія Евы у Него, конечно, оставался этотъ запасъ дыханія жизни,—почему-же Онъ не создалъ еще нѣсколько человѣческихъ паръ?.. Объясненіе Эвальда и Рейнке, прежде всего, приписываютъ сочетанію שאר רוח совершенно несвойственное значеніе—„весь духъ“. Имя שְׁאָר имѣетъ два вполнѣ опредѣленныхъ и очень близкихъ одно къ другому значеній: 1, *остающееся, остатокъ*. — особенно послѣ какой нибудь катастрофы или погрома (ср. Ис. 21, 17; 16, 14; 14, 22; 1 П. 11, 8; Ис. 17, 3; 10, 20. 21; 11, 11. 16; 28, 5; 10, 19); 2, *остальное, прочее* — въ

[1]) Послѣдній, хотя и находитъ, что עשה могло бы стоять съ суффиксомъ (ср Іов. 28, 27), но полагаетъ, что и безъ такового дополненіе („ихъ обоихъ“) легко можетъ быть подразумѣваемс (ср 3, 7). Послѣднее указаніе—на Мал 3, 7,—какъ увидимъ, неосновательно.

[2]) *Köhler*, 105.

[3]) *Hitzig*, 425

отношеніи къ уже названному (1 П. 16, 41; Есѳ. 9, 12; Ездр. 3, 8; 2 П. 9, 29). Только путемъ произвольныхъ ассоціацій можно этому слову усвоить значеніе „весь“. Ниже, впрочемъ, намъ еще придется вернуться къ этому вопросу по поводу другихъ неправильныхъ пониманій שאר, и теперь мы не будемъ задерживаться на филологіи этого слова. Эвальдъ, въ подкрѣпленіе своего пониманія שאר רוח, ссылается,—и эту ссылку повторяетъ Рейнке,—на аналогичное мѣсто въ Соф. 1, 4, гдѣ שאר будто-бы имѣетъ такое именно значеніе. Но, во-первыхъ, нѣтъ никакихъ основаній въ этомъ мѣстѣ Софоніи полагать שאר=כל;—вполнѣ достаточно для пониманія этого мѣста и обыкновеннаго значенія שאר. Во-вторыхъ же, ссылка на это мѣсто не можетъ имѣть доказательнаго значенія и потому, что тамъ, какъ теперь не безъ основанія признается, слѣдуетъ читать не שְׁאָר הַבַּעַל, а שמות הַבְּעָלִים („имена Вааловъ“)—согласно LXX *τὰ ὀνόματα τῶν βααλείμ* и соотвѣтственно Ос. 2, 19, и Зах. 13, 2. [1]) Затѣмъ, даже и принимая толкованіе Э. и Р., что ר' ש'=весь духъ, мы всетаки не получимъ сколько нибудь удовлетворительнаго смысла. По Эвальду, „весь духъ“ значитъ, что и послѣ смерти душа, даже самая малая часть ея (auch der kleinste theil desselben) (?), не избѣжитъ отчета предъ Богомъ и наказанія (ср. Еккл. 12, 7). [2]) Противъ этого возстаетъ и раздѣляющій вообще взглядъ Эвальда Рейнке. По его мнѣнію, „если-бы пророкъ имѣлъ въ виду посмертное наказаніе, то онъ выразился-бы яснѣе“. [3]) Но и собственное толкованіе Рейнке не болѣе удачно: весь духъ принадлежитъ Богу, слѣдовательно, обязанъ къ совершенной преданности Ему и долженъ вѣрностью своей женѣ осуществлять Божественную волю. [4]) Мысль о вѣрности женѣ вдвинута въ этотъ комментарій совершенно насильственно.—Наконецъ, толкованіе Велльгаузена и Новака, обусловленное поправкой въ самомъ евр. текстѣ, очевидно, совершенно отказывается понять фразу въ ея настоящемъ видѣ; и вопросъ о его состоятельности можетъ быть рѣшенъ только въ связи съ вопросомъ о необходимости исправить масоретское чтеніе.

3, Слово אחר понимается опять, какъ *подлежащее*, но относится уже *не* къ Богу, а *къ человѣку*. Мнѣніе это имѣетъ нѣсколько видовъ, изъ которыхъ первымъ является тотъ, въ которомъ разумѣется *не какой-либо опредѣленный человѣкъ*, а вообще тотъ или иной, будь то изъ современниковъ, или безотносительно къ современности. При этомъ все предложеніе получаетъ уже опять не вопросительную форму, а, такъ сказать, повѣствовательную. Такъ у еврейскихъ комментаторовъ есть попытка относить לא אחר къ современникамъ пророка Малахіи. Абенъ-Эзра перифразируетъ ст. 15а: „Никто изъ васъ (прогоняя жену юности своей) не поступалъ по закону, т. е. такъ, чтобы въ немъ при этомъ оставался еще (религіозный) духъ и т. д.“ [5]) Къ этому взгляду близокъ былъ и Абарбанель, который, кромѣ толкованія, сходнаго съ

[1]) *И. Тюрнинъ*, цит. соч., стр 16.
[2]) *Ewald*, 224.
[3]) *Reinke*, 427.
[4]) *ibid.*
[5]) у *Sänger'a* 25.

Раши. далъ еще слѣдующее· „не одинъ только между вами дѣлаетъ это зло, такъ что остальные изъ васъ сохраняютъ духъ и душу, возвращающуюся къ Богу, Который далъ ее. И если-бы это былъ только одинъ, то я могъ-бы его спросить, чего онъ ищетъ въ такомъ союзѣ. Можетъ быть, того, чтобы имѣющія родиться дѣти были сѣменемъ Божіимъ?—Но это невозможно, потому что мать есть дочь чужого бога". [1]) Кёлеръ оба эти толкованія находитъ натянутыми и неестественными. Самъ онъ дополненіемъ къ עשה считаетъ вообще изображенное въ ст. 14 поведеніе іудеевъ, а לא אחר считаетъ равнозначущимъ съ *никто*, безъ всякаго опредѣленнаго отношенія къ современникамъ пророка. Такое-же толкованіе даютъ еще: Гитцигъ, Кейль, Смирновъ, Розенмюллеръ, [2]) Шольцъ, де-Дьё, Мауреръ, Бунзенъ и др. [3]) Толкованіе это влечетъ за собою нѣсколько своеобразное, хотя и различное, пониманіе слова רוח. По мнѣнію Гитцига и Кейля, послѣднее надо понимать по аналогіи съ 3 Ц. 10, 5, [4]) т. е. полагать, что רוח=*разумъ* (Vernunft) (ср. Ч. 27, 18; Ис. 19, 3), или общѣе—*смыслъ* (Besinnung), понимаемый, какъ нравственное чувство различія между справедливымъ и несправедливымъ. [5]) Де-Дье подъ רוח разумѣетъ духъ Божій. Кёлеръ отвергаетъ мнѣніе Де-Дье на томъ основаніи, что опредѣленіе יהוה, во избѣжаніе двусмысленности, не могло-бы быть опущено пророкомъ; подъ רוח надо разумѣть человѣческій духъ. Но не соглашается онъ и съ Гитцигомъ, потому что нравственное чувство въ еврейскомъ яз. никогда не обозначается простымъ רוח, а всегда въ st. constr. съ другими пояснительными именами. Лучше всего, онъ полагаетъ, усвоять רוח значеніе вообще *mens*, *animus*, обнимающее какъ познавательную, такъ и волевую способность (3 Ц. 10, 5; Ис. 29, 24; Исх. 35, 21; Ездр. 1, 1). Смыслъ при этомъ получается такой: „никто не дѣлалъ этого, въ комъ былъ еще остатокъ (здраваго) смысла". Что לא אחר употребляется въ значеніи „никто", это, по Кёлеру, видно изъ Ч. 16, 15; 2 Ц. 13, 30; 3 Ц. 8, 5 6. [6])

Толкованіе Келера кажется намъ, вообще, весьма удовлетворительнымъ. Никакого существеннаго насилія надъ текстомъ оно не производитъ и для своей установки почти не нуждается въ промежуточныхъ, подразумѣваемыхъ словахъ и мысляхъ, чѣмъ такъ страдали двѣ первыхъ группы толкованій. По мнѣнію Зенгера, „подводнымъ камнемъ, о который оно разбивается, является слово הָאֶחָד", [7])—въ дальнѣйшей части стиха. Сами Келеръ и Кейль не могли не сознать, что употребленіе здѣсь члена не даетъ возможности понимать это האחד такъ-же, какъ אחר, и переводить *unus aliquis* (какъ Де-Дье и Розенмюллеръ),

---

[1]) ibid

[2]) *Köhler*, 107.—*Hitzig*, 424.—*Смирновъ*, 15.—*Keil*, 701—702. *Rosenmüller*, 756.

[3]) См. у *Köhler*'а и *Reinke*, a. a. O.

[4]) 3 Ц. 10, 5 говоритъ, что царица Савская, увидѣвъ всю славу и богатство Соломона „была внѣ себя (ולא-היה בה עוד רוח)" (букв=„и не было въ ней болѣе духа").

[5]) a a O

[6]) *Kohler*, a. a O

[7]) *Sanger*, 26.

а заставляетъ здѣсь предполагать какого-либо опредѣленнаго, извѣстнаго „одного“. Въ виду этого, они примыкаютъ въ объясненіи этого слова къ той группѣ толкователей, которые въ Мал. 2, 15 видятъ намекъ на исторію Авраама и Агари. Но тогда почему-бы вмѣстѣ съ послѣдними и אחד не относить къ Аврааму? Дѣйствительно, невозможность оставаться послѣдовательнымъ нѣсколько компрометируетъ толкованіе Келера.

4, Слово אחד понимается уже различно,—то какъ *подлежащее*, то какъ *сказуемое*, но подъ нимъ разумѣютъ *Авраама*. Начало такому толкованію положено уже таргумомъ. Позднѣе его повторялъ Давидъ Кимхи. Послѣдній давалъ такое объясненіе: Авраамъ, который былъ единственнымъ и отцомъ всѣхъ тѣхъ, которые слѣдовали ему въ вѣрѣ, не поступалъ такъ, какъ вы поступаете: ибо онъ не стремился къ своему удовольствію, а женился на той, которая ему была позволена, и—только съ цѣлію достигнуть потомства, дабы исполнить заповѣдь Божію о размноженіи. А слова וש׳ וגו׳ онъ перифразируетъ: „который однако, какъ пророкъ, имѣлъ превосходнѣйшій духъ“. [1]) Изъ христіанскихъ экзегетовъ близко къ этому объясненію подходитъ св. Кириллъ, хотя, толкуя греческій текстъ, онъ не могъ считаться вполнѣ съ тѣми-же вопросами, какіе занимаютъ экзегетовъ, толкующихъ еврейскій текстъ. [2]) Замѣтимъ кстати, что въ объясненіи св. Кирилла есть нѣкоторые элементы толкованія, предлагаемаго слѣдующей (№ 5) группой экзегетовъ;—имѣемъ въ виду допущеніе имъ какъ-бы нѣкотораго *діалога* между пророкомъ и іудеями. Въ новое время этотъ взглядъ принимаютъ: Лютеръ, Шмидеръ, Аккерманъ, Рюккертъ, Тейнеръ, Эйхгорнъ, [3]) Ружемонтъ, Палладій, Смирновъ [4]) и др Взглядъ этотъ принятъ и въ русской синодской Библіи (см. ссылку на Б. 16, 3—4 въ указаніи парал. мѣстъ).

Толкованіе это почему-то связывается съ довольно страннымъ переводомъ ושאר רוח לו: „и однако онъ былъ великодушенъ (eines grossen Geistes)“ (Лютеръ); „и въ немъ пребывалъ превосходный духъ“ (русскій); „ибо онъ имѣлъ высокій духъ“, „хотя у него еще оставалась жизненная сила“, „ибо въ немъ еще оставалось влеченіе (Trieb)“, „и ему это благополучно сошло (und ihm ging's dennoch wohl)“ и т. д. Главнымъ основаніемъ разсматривае-

---

[1]) *Sänger*, 27—28.

[2]) *Кириллъ*, 286—287: „На таковыя частыя обвиненія Божіи и убѣжденія любить единоплеменницъ и удаляться иностранокъ, избѣгая браковъ, кои запретилъ самъ божественный законъ,—они неразумно говорили: *что ино кромѣ сѣмени ищетъ Богъ?* Сказано, вѣдь, въ заповѣди Моисеевой: *не будетъ безчаденъ ниже неплодъ* у сыновъ Израилевыхъ (Исх. 23, 26). Также и къ Аврааму сказалъ нѣгдѣ Богъ всяческихъ: умножая умножу сѣмя твое, яко звѣзды небесныя множествомъ (Б. 22, 17, ср. Исх 32, 13) Итакъ, божественная цѣль имѣетъ въ виду многочадіе и дѣторожденіе, чтобы благодать обѣтованія, даннаго Аврааму, достигла подобающаго ей осуществленія. Но отъ чужестранокъ или соплеменницъ совершится это нами, безразлично для Бога, ибо обѣщанное достигаетъ осуществленія и т. д.“

[3]) См у *Köhler*'а, 107 и *Reinke*, 423—424.

[4]) *Ружемонтъ* 255—*Палладій*, 34—*Смирновъ*, 15.

маго толкованія служатъ: во-первыхъ, необходимость האחד понимать, какъ указаніе опредѣленной личности (какъ и въ толк. № 3), во-вторыхъ, убѣжденіе, что האחד=אחד, и, въ-третьихъ, допускаемый параллелизмъ настоящаго мѣста съ Ис. 51, 2 и Іез. 33, 24, гдѣ Авраамъ именно названъ „однимъ (אחד)." [1]) Переводъ-же словъ ושאר רוח לו дѣлается уже съ явнымъ намѣреніемъ приспособить смыслъ этихъ словъ къ Аврааму. Все три основанія, по нашему мнѣнію имѣютъ значительную долю убѣдительности. Особенную цѣну получаютъ они въ связи съ переводомъ таргумиста, который, можетъ быть, сохранилъ намъ древнее преданіе насчетъ смысла этихъ словъ Малахіиныхъ. Кромѣ того, сильно въ его пользу говоритъ и его пригодность къ контексту: обличаемые іудеи могли возражать пророку указаніемъ на Авраама, который взялъ въ жены Агарь Египтянку и однакожъ не навлекъ на себя гнѣва Божія; на эти возраженія пророкъ и могъ отвѣчать, что вѣдь Авраамъ руководился желаніемъ потомства,—„искалъ сѣмени Божія",—а не поступалъ по внушеніямъ похотливости и сластолюбія. [2]) Противъ указанныхъ основаній есть не мало и возраженій. Такъ, говорятъ, что употребленіе въ первомъ случаѣ אחד безъ члена, а далѣе съ членомъ не позволяетъ разумѣть подъ ними одно лицо; что если бы א обозначало Авраама, то непремѣнно должно-бы имѣть при себѣ членъ; что вообще условное обозначеніе Авраама именемъ אחד является страннымъ и непонятнымъ;—наконецъ, и мѣста Ис. 51, 2 и Іез. 33, 24 отнюдь не могутъ оправдывать такого словоупотребленія. [3]) Но ни одно изъ этихъ возраженій не имѣетъ безусловнаго рѣшающаго значенія. Они только лишній разъ показываютъ намъ, что мы имѣемъ дѣло съ крайне труднымъ для толкованія мѣстомъ и, можетъ быть, съ попорченнымъ текстомъ. А разъ толкуемое мѣсто вообще темно, нельзя быть особенно придирчивымъ къ нѣкоторой синтаксической и стилистической необоснованности толкованія. Важно, чтобы оно было подходящимъ къ контексту, гармонировало съ общимъ ходомъ мыслей пророка и съ развитіемъ его аргументаціи въ разсматриваемой рѣчи (2, 10—16)

Крупнѣйшимъ недостаткомъ разсматриваемой группы толкованій является странный переводъ словъ ושאר רוח לו. Такъ какъ никто изъ толкователей

---

[1]) Ис 51, 2. „Посмотрите на Авраама, отца вашего, и на Сарру родившую васъ; ибо я призвалъ его одного (כִּי-אֶחָד קְרָאתִיו), но благословилъ его и размножилъ его". Іез 33, 24: „Сынъ человѣческій! живущіе на тѣхъ опустошенныхъ мѣстахъ въ землѣ Израилевой толкуютъ такъ: Авраамъ былъ только одинъ (אֶחָד הָיָה אַבְרָהָם) и получилъ землю въ наслѣдіе; а насъ много, и потому намъ дана земля сія въ наслѣдственное владѣніе".

[2]) Мы не касаемся пока логической и стилистической структуры Мал. 2, 15а и не рѣшаемъ вопросовъ о томъ, какими предложеніями передавать тѣ или иныя части этого полустишія, и кому приписывать эти слова. Рѣшеніемъ этихъ вопросовъ, ближайшимъ образомъ, занимается слѣдующая группа толкователей (№ 5). Представители-же разсматриваемаго толкованія частію переводятъ вопросительными предложеніями, частію повѣствовательными.

Nowack, 404.—*Reinke*, *Köhler*, a. a. O. *Singer*, 28.

разсматриваемой группы не сомнѣвается въ подлинности такого именно евр. чтенія, то очевидно, что различіе и странность переводовъ зависятъ отъ стремленія извлечь изъ שאר такой смыслъ, какого онъ не можетъ дать. Слово שאר можно пунктировать,—съ сохраненіемъ возможности разбирать его, какъ одно изъ употребительныхъ въ еврейскомъ лексиконѣ словъ,—четырьмя различными способами: 1) שָׁאַר (=оставаться) или какой-либо другою изъ трехбуквенныхъ формъ этого глагола,—напр. part., imp., inf. Qal, Piel и Pual, 2) שְׁאָר (=остатокъ), 3) שׁאר (=мясо, плоть) и 4) שאר (=кислое тѣсто, закваска). Изъ нихъ №№ 3—4 явнымъ образомъ не могутъ быть соединяемы съ רוח. Извлечь-же изъ глагола שָׁאַר или имени שְׁאָר что-либо больше, чѣмъ понятіе остатка, никоимъ образомъ нельзя, и библейское словоупотребленіе не даетъ для этого никакихъ аналогій. Г. Грецовъ утверждаетъ, будто глаголъ שָׁאַר значитъ „былъ полонъ“ [1]) Но это—чистѣйшая фантазія автора.

5) Очень близко къ послѣднему изъ разсмотрѣнныхъ толкованій стоитъ еще одно, видящее въ Мал. 2, 15 *діалогъ*, подобный тому, какой мы находимъ въ ст. 10. Начальныя слова стиха разсматриваются, какъ *возраженіе* іудеевъ, а прочее,—какъ *отвѣтъ* пророка на это возраженіе. При этомъ подъ אחד и האחד разумѣютъ тоже *Авраама*. Это толкованіе принадлежитъ Іосифу Кимхи (отцу Давида К.), повторяется Альшехомъ и подробнѣе развито Зенгеромъ [2]). По мнѣнію І. Кимхи, народъ возражалъ пророку Малахіи: „А развѣ нашъ родоначальникъ Авраамъ не сдѣлалъ того-же, что и мы,—когда оставилъ свою жену и женился на своей служанкѣ, хотя онъ и былъ (человѣкъ) превосходнаго духа, хотя онъ и былъ пророкъ? На это Малахія отвѣчалъ: Но чего хотѣлъ этотъ одинъ? Божественнаго сѣмени! т е. если Авраамъ женился на Агари, то сдѣлалъ онъ это только затѣмъ, чтобы *сохранить* божественное сѣмя, ибо жена его Сарра не давала ему такового. Но и при этомъ однако Авраамъ не былъ вѣроломенъ съ женою своею, ибо онъ поступилъ такъ по ея волѣ и съ ея позволенія. А вы будьте осторожны въ чувствахъ своихъ, чтобы никто изъ васъ не поступалъ вѣроломно съ женою своею и не женился на дочери чужого Бога“ [3]). Подобнымъ образомъ и Альшехъ полагаетъ, что народъ возражалъ: „Развѣ Авраамъ, который былъ единственнымъ, не сдѣлалъ такъ, что прогналъ Агарь и сына своего, хотя онъ въ Измаилѣ и имѣлъ остатокъ духа своего на землѣ? и однако жъ онъ не разсматривается, какъ вѣроломный противъ жены своей предъ Богомъ? На это пророкъ отвѣчаетъ: это—отнюдь не достаточное возраженіе: ибо чего желалъ одинъ?—святого сѣмени! Но это былъ не Измаилъ, ибо не по нему, а по Исааку должно было называться потомство Авраама. Поэтому отнюдь нельзя назвать вѣроломствомъ того, что онъ прогналъ Агарь и Измаила“. [4]) Толкованіе Альшеха Зенгеръ считаетъ, сравнительно съ толкованіемъ Іосифа Кимхи, вѣрнѣе воспроизводящимъ смыслъ намека на семейное

[1]) *Грецовъ*, 158

[2]) *Sanger*, 28 ff. (Vgl. *Reinke*, 424).

[3]) *Sanger*, a. a O.

[4]) *ibid*, 29

происшествіе въ домѣ Авраама: возражавшіе едва-ли могли имѣть въ виду то обстоятельство, что Авраамъ, будучи мужемъ Сары, всетаки родилъ Измаила съ Агарью, потому что, во-первыхъ, Агарь по Б. 16 самой Сарой была отдана въ жены Аврааму, во-вторыхъ, всякій израильтянинъ могъ имѣть и многихъ женъ (Вт. 21, 15 и сл.) и, въ третьихъ, наконецъ,—изъ ст. 16 видно, что пророкъ Малахія обличаетъ здѣсь не полигамію, а разводъ. [1]) Самъ Зенгеръ охотно допускаетъ здѣсь діалогъ пророка съ народомъ, имѣя въ виду, что Малахія любитъ облекать свое изложеніе въ такую форму. Пророкъ, по его мнѣнію, тономъ горькой иронiи и сатиры повторяетъ не разъ слышанное имъ возраженіе: „а развѣ не дѣлалъ этого одинъ?“ Что-же касается שאר רוח לו, то смыслъ его зависитъ отъ предполагаемыхъ упрековъ со стороны пророка народу въ бездушіи и чувственности. Обличаемые іудеи и возражали, что вотъ-де Авраамъ дѣлалъ то-же, но у него *оставался духъ* Выраженіе-же „остатокъ духа“ Зенгеръ считаетъ равносильнымъ выраженію „много духа“, полагая, что „остатокъ“=*aliquantulum*=*multum*. [2])

Основанія этого толкованія въ томъ пунктѣ, что אחד=Авраамъ,—конечно, общи съ основаніями предшествующаго толкованія и поэтому въ той-же мѣрѣ удобопріемлемы Допущеніе, что слова ולא ...לו составляютъ возраженіе іудеевъ пророку, весьма правдоподобно. Но толкованіе שאר ורח לו—весьма неудовлетворительно. Въ особенности фантастично приравниваніе: שאר=multum.

6) Въ Вѣнскомъ изданіи Библіи для русскихъ евреевъ дается замѣчательно осмысленный переводъ: „и не дѣлалъ сего даже бездѣтный, когда въ немъ оставалось великодушіе. Что-же дѣлалъ бездѣтный?—просилъ потомства отъ Бога“. Къ сожалѣнію, слово אחד нигдѣ въ Библіи не значитъ „бездѣтный“, [3]) а רוח не значитъ „великодушіе“.

7) Весьма своеобразный переводъ по смыслу, но совершенно фантастическій по его грамматическому характеру, предлагаетъ г. Грецовъ: „и (мужъ) не одинокимъ становится, но у него есть другая половина его природы“. Этотъ переводъ самъ переводчикъ считаетъ не буквальнымъ. Буквально-же послѣднюю часть слѣдуетъ перевести, какъ онъ поясняетъ въ одномъ мѣстѣ. „полнота духа у него“, или-же, какъ утверждаетъ въ другомъ,—„но у него восполненіе природы его“. Къ этому переводу онъ присоединяетъ весьма идеальныя поясненія о значеніи жены въ брачномъ союзѣ, со ссылками на Б. 2, 24 и Мѳ. 19, 6. Самый-же переводъ является слѣдствіемъ общихъ соображеній о параллелизмѣ пророческой рѣчи, о томъ, что̀ слѣдовало-бы говорить пророку, и т. п. [4]) Надежность такого метода говорить сама за себя. Переводъ-же שאר чрезъ „полноту“ или „восполненіе“, приравниваніе послѣднихъ понятій понятію „половина“ и, наконецъ, усвоеніе глаголу עשה

---

[1]) а. а. О.—Зенгеръ въ данномъ случаѣ повторяетъ аргументацію Кёлера (*Köhler*, 109).

[2]) ib. 31—32.

[3]) Для этого служитъ עֲרִירִי (Б. 15, 2; Л. 20, 20. 21; Іер 22, 30).

[4]) *Грецовъ*, 40. 152—153 157—158

значенія „становиться“, а имени רוח—„природа“, все это такіе шедевры произвольнаго обращенія съ текстомъ и игнорированія еврейскаго лексикона, что дальше идти некуда.

8) Рейнке, со словъ де-Дье, упоминаетъ одно толкованіе, по которому при עשה подразумѣвается дополненіе „это“, т. е. обстоятельство, упоминаемое въ концѣ ст. 14: „אחד *unus* deus est, estque is, cui vere excellentia spiritus competit, imo talis abundantia, ut semper ipsi adhuc שאר *reliquum* sit. Is id fecit, ut in fine vs. 14 dixerat, quod uxor sit socia viro, ipsique confoederata. Quid autem in eo spectat? quaerit semen dei, divinum semen, cujus ipse author ac pater dici queat. Itaque cavete spiritui vestro, ne in eum, cui abundatia spiritus est, quique per eam abundantiam matrimonium sapientissime ordinavit, peccetis dum in legitimas conjuges vestras perfide agatis“. [1])

Обиліе подобныхъ толкованій знаменуетъ собою напряженное стремленіе уразумѣть темное мѣсто. Но мы полагаемъ, что не въ утонченныхъ умозрѣніяхъ мы могли-бы приблизиться къ пониманію мысли пророческой, а скорѣе наоборотъ,—стараясь найти возможно простой смыслъ. Simplex veri sigillum.

б) Какъ видимъ, всѣ попытки перевода и особенно толкованія масоретскаго текста въ большей или меньшей степени неудовлетворительны Какъ мы уже упоминали, есть весьма вѣскія основанія предполагать въ данномъ случаѣ порчу масоретскаго текста и попытаться исправить его [2]) Къ сожалѣнію, сдѣланныя въ этомъ направленіи попытки не болѣе удовлетворительны

1) Велльгаузенъ предлагаетъ читать вмѣсто וְלֹא—חֲלֹא (какъ въ ст. 10), вм. וְיִשְׁאַר—וּשְׁאַר и вм. לְנוֹ—לוֹ. [3]) Эти поправки принимаетъ и Новакъ [4]).

Изъ всѣхъ ихъ самая удобопріемлемая—первая (חלא). Въ пользу ея, дѣйствительно, говоритъ и аналогія съ ст. 10. Подтверждаютъ ее и древніе переводы — таргумъ, вульгата и сирскій, переводящіе въ вопросительной формѣ.

Двѣ-же остальныя — плодъ чистаго умозрѣнія. Къ достоинствамъ ихъ надо отнести то, что они не замѣняютъ словъ текста вполнѣ новыми словами., а только производятъ въ данныхъ словахъ очень легкія измѣненія — вставки по одной буквѣ. Но разъ текстъ устанавливается умозрительно, а не по документальнымъ даннымъ и поводамъ,—недостатокъ весьма существенный,—онъ долженъ, по крайней мѣрѣ, обладать особенно подкупающей ясностью и безусловно гармонировать съ контекстомъ. Между тѣмъ, и этого не оказывается. „Не одинъ-ли создалъ насъ и сохранилъ духъ нашъ“? [5]) An sich вопросъ вполнѣ ясный, не хватаетъ только легко подразумѣваемаго имени „Богъ“; но къ чему-бы пророку было ставить такой вопросъ?—что онъ имъ хотѣлъ сказать?

---

[1]) *Reinke*, 426, Anm 16.

[2]) Ср. стр. 377.

[3]) *Wellhausen*, 200.

[4]) *Nowack*, 404.

[5]) Въ поясненіе такого употребленія гл. ש Н ссылается на 1 Ц. 14, 36 и 25, 22 (=„сохранить въ жизни“), а употребленіе רוח въ значеніи „духъ жизни“, по примѣру въ Б. 6, 17 и 7, 15, указываетъ въ Еккл. 3, 19 и Іез. 37, 8 (а. а. О).

Пусть безспорно, что одинъ Богъ создалъ насъ и поддерживаетъ жизнь нашу;—что-же отсюда слѣдуетъ по вопросу о разводѣ?—намъ кажется, что ровно ничего не слѣдуетъ. Новакъ говоритъ, что этимъ указывается на братство мужа съ женой („... sie unter einander Geschwister sind"). Пусть и это такъ,—всетаки къ разводу никакого отношенія нѣтъ.

2) Грецъ предлагаетъ двѣ поправки: вмѣсто והלא—ולא, по свидѣтельству Пешито и Вульгаты;—эту поправку онъ дѣлаетъ категорически; другую-же онъ только намѣчаетъ въ формѣ вопроса: не слѣдуетъ-ли вмѣсто ישאר читать—וּשְׁאָר въ значеніи *consanguinea*? Кромѣ того, онъ еще высказываетъ догадку, не есть-ли ר въ רוח дважды прочитанный ר изъ ושאר, т. е. не явилось-ли оно повтореніемъ конечной буквы предыдущаго слова. [1]) Удобопріемлемость первой поправки безспорна Смыслъ-же второй намъ довольно неясенъ. Имя שְׁאֵר кромѣ значенія „плоть", дѣйствительно, имѣетъ значеніе „родственникъ" и „родственница" (ср. Л. 18, 12. 13. 17: 21, 2) [2]) Но къ чему можетъ послужить это значеніе въ нашемъ случаѣ? Точно также неясно намъ и то, какую выгоду получаемъ мы, отбрасывая ר.

3) Наконецъ, слѣдуетъ, сказать о поправкахъ, предлагаемыхъ Бахманомъ. Бахманъ считаетъ настолько безспорнымъ разумѣть подъ אחד Авраама, что находитъ даже излишними ссылки на Іез. 33, 24 и Ис. 51, 2: „אחב—это тотъ *одинъ*, на котораго Израильтяне постоянно старались ссылаться, когда нарушали вѣрность своимъ женамъ, это—та *опредѣленная* личность, которую исторія (Б. 16, 3) отмѣтила, какъ בגד באשתו, именно Авраамъ" [3]). Соотвѣтственно этому его взгляду, Мал. 2, 15а должно начинаться съ וְלֶאָחָד и гласить: „А что касается одного (примѣромъ котораго вы такъ любите извинять себя), который дѣлалъ это (עָשָׂה кратко вм. בגד באשתו), то онъ сохранилъ себѣ (Б. читаетъ וְשָׁמַר, въ соотвѣтствіе съ слѣдующимъ въ ст. 15б ונשמרתם ברוחכם) здравый смыслъ (Л. 27, 18 [?]; Ис. 19, 3)". Мы видимъ, что всего поправокъ Бахманъ предлагаетъ три: 1) читать ולאחד вм. ולא אחד; 2)—אֲשֶׁר עָשָׂה или עשה (part.) вм. עָשָׂה и 3) ושָׁמַר вм. ושאר Изъ этихъ поправокъ имѣетъ для себя нѣкоторое реальное основаніе лишь третья, и ей мы не можемъ отказать въ правдоподобіи. Двѣ-же остальныя имѣютъ въ свою пользу лишь голую возможность и вытекаютъ изъ предзанятаго предположенія, что אחד—непремѣнно Авраамъ.

Итакъ, ни среди попытокъ истолковать масоретскій текстъ въ его теперешнемъ видѣ, ни среди попытокъ исправить текстъ *нѣтъ ни одной, которая могла-бы удовлетворить научную требовательность вполнѣ;* но и требо-

---

[1]) *Gratz*, 26.

[2]) Болѣе полное выраженіе שאר בשָׂרוֹ (=„сродникъ по плоти"), см. Л. 18, 6; 25, 49. Можетъ быть, въ подражаніе этому שאר בשרו, Малахія поставилъ שאר רוחו (=„сродница его по духу"), разумѣя Сарру?. Чтеніе רוחו, какъ мы видѣли, подтверждается вульгатой и переводомъ LXX.

[3]) *Bachmann*, 12, Anm. 2.

ваніямъ нѣкотораго *правдоподобія* удовлетворяютъ лишь немногія. Намъ думается, что такое положеніе дѣла могло-бы насъ уполномочивать на признаніе *текста Мал. 2, 15а безнадежно испорченнымъ*, т. е. испорченнымъ ранѣе всѣхъ его переводовъ, вслѣдствіе чего послѣдніе и не могли сохранить въ себѣ указаній на первоначальное чтеніе. Можно-бы было, конечно, пользуясь несходствами переводовъ съ масоретскимъ текстомъ, подобрать рядъ возможныхъ варіантовъ къ textus receptus, а затѣмъ при помощи ихъ, вмѣстѣ съ сохранившимися варіантами еврейскихъ кодексовъ, попытаться выработать осмысленный текстъ, гармонирующій съ предыдущимъ и послѣдующимъ, при чемъ (необходимо заранѣе допустить) пришлось-бы прибѣгнуть отчасти и къ варіантамъ, открытымъ остроуміемъ конъектуральной критики. Но это было-бы въ научномъ отношеніи совершенно нестоющимъ предпріятіемъ и свидѣтельствовало-бы только о недальновидной самонадѣянности реставратора, потому что, повторяемъ, всѣ переводы, повидимому, имѣли предъ глазами такой-же (или почти такой-же) текстъ, и ихъ отступленія отъ масоретскаго лишь сами нуждаются въ объясненіи, но ничего не могутъ объяснить въ темномъ вопросѣ о первоначальномъ текстѣ.

Вотъ приблизительная таблица получаемыхъ такимъ путемъ варіантовъ:

Масоретскій текстъ.	...ומה ת	לו	רוח	ושאר	עשה	אחד	ולא
Еврейскіе варіанты.	—	בו	ורוח	—	עשתה	—	לא
Варіанты по LXX.	ותאמרו מה / ואמרתם	ך / ו	רוח / רוח	—	- - / ת	אחר / אחר	- -
Варіанты по вульгатѣ.	-	(ו)	(רוח)	— -	—	—	הלא
Варіанты по таргуму.	—	?(ם)(עול)?		...אשר	?	—	הלא
Варіанты по сирскому.	—	?	—	(אשר)	איש	—	הלא
Варіанты Велльгаузена.	—	לנו	—	וישאר	—	—	הלא
Варіанты Греца.	—	—	?	ושאר	—	—	והלא
Варіанты Бахмана.	- -	—		ושמר	אשר עשה	אֶחָד	וְלֹא

Почти всѣ эти варіанты мы обсуждали въ предшествующемъ разборѣ разныхъ переводовъ и толкованій Мал. 2, 15а. Нѣкоторые изъ нихъ мы признали удобопріемлемыми. Но и принятіе ихъ, въ общемъ, не много подвигаетъ насъ къ окончательной установкѣ смысла. Поэтому трудно даже рѣшиться на предпочтеніе ихъ предъ textus receptus, и мы, строго говоря, *отказываемся хотя-бы и съ малой дозой увѣренности дать чтеніе, переводъ и толкованіе разсматриваемаго мѣста.*

Но, въ виду важности его для дальнѣйшаго толкованія, мы должны все-таки сдѣлать выборъ, сколь-бы ни была велика сознаваемая нами самими проблематичность такого сужденія.

Принимая во вниманіе результаты предшествующаго изслѣдованія различныхъ комментаріевъ, мы можемъ высказаться, прежде всего и съ наибольшей увѣренностью, *объ общемъ смыслѣ мѣста*; гораздо менѣе увѣренно можемъ мы рѣшить вопросъ о значеніи отдѣльныхъ *элементовъ* толкуемой фразы и ихъ логической *связи;* наименѣе рѣшительно можно избрать *чтеніе и переводъ*.

а) Что касается общаго смысла, то несомнѣнно, что *Мал. 2, 15а обрисуетъ часть аргументаціи противъ развода съ законными женами.* Это видно какъ изъ связи ст. 15-го съ предшествующимъ и съ послѣдующимъ, такъ и изъ простого даже снесенія 1-ой половины разсматриваемаго стиха со 2-ой. Внѣшнимъ выраженіемъ такой связи служитъ повтореніе однихъ и тѣхъ-же характерныхъ словъ и выраженій. Такъ съ предшествующимъ (ст. 14) настоящій стихъ имѣетъ общее выраженіе—„поступать вѣроломно противъ жены юности своей“ (בגד באשת נעוריך): въ ст. 14—ביך ובין אשת נעוריך אשר אתה בגדתה בה; въ ст. 15—ובאשת נעוריך אל-יבגד. Съ послѣдующимъ (ст. 16) связываетъ его общее выраженіе ונשמרתם ברוחכם и осужденіе „вѣроломства“—בגד (въ ст. 15—אל יבגד, въ ст. 16—ולא-תבגדו). Упоминаемое въ нашемъ стихѣ „вѣроломство противъ жены юности“ есть именно разводъ съ законными женами, изображаемый и осуждаемый въ ст. 13—14 и провозглашаемый въ ст. 16 ненавистнымъ Іеговѣ злодѣйствомъ („ибо Я ненавижу разводъ, говоритъ Іегова, Богъ Израилевъ“). Приведенныя выше выраженія позволяютъ, впрочемъ, и не выходя изъ предѣловъ толкуемаго стиха, видѣть, что рѣчь направляется именно противъ развода.

Но какое-же логическое отношеніе имѣетъ 15а къ остальнымъ частямъ аргументаціи противъ развода? Отношеніе это можетъ быть двоякимъ: или 1) разсматриваемыя слова высказываются *отъ лица пророка* и выражаютъ одну изъ *его* мыслей, направляемыхъ противъ развода, или—2) они повторяютъ ходившее *въ народѣ* изреченіе въ оправданіе своего поведенія съ женами. Имѣя въ виду литературные пріемы пророка Малахіи въ другихъ его рѣчахъ и въ другихъ мѣстахъ настоящей рѣчи (стремленіе приводить возраженія обличаемыхъ іудеевъ), мы уже a priori склоняемся къ предпочтенію второго предположенія. Чтобы сдѣлать болѣе опредѣленно и съ бо́льшимъ правомъ выборъ между двумя указанными пониманіями, надо уже обратиться—

б) къ истолкованію отдѣльныхъ элементовъ разсматриваемой фразы и ихъ логической связи. Мы видѣли, что всѣми комментаторами признается עשה за сказуемое, и мы не нашли поводовъ не соглашаться съ этимъ. Далѣе, изъ множества предлагаемыхъ толкованій слова אחד намъ совершенно отвергнуты №№ 1, 2, 6, 7 и 8. Болѣе или менѣе удачными изъ толкованій textus receptus мы признали: 1) пониманіе לא אחד въ смыслѣ „никто“ (толкованіе № 3 въ той формѣ, въ какой его развиваютъ Келеръ, Гитцигъ, Кейль и др.) и 2) пониманіе א въ смыслѣ Авраама (толк. №№ 4 и 5); послѣднее, какъ мы видѣли, имѣетъ двѣ главныхъ формы: аа) допускаютъ, что пророкъ говоритъ отъ своего

лица, и бб) признаютъ, что онъ приводитъ возраженіе іудеевъ. Въ пользу пониманія подъ א׳ Авраама, помимо библейскихъ данныхъ, говоритъ и преданіе (таргумъ); къ нему склоняются,—при толкованіи האחד (въ слѣдующемъ за разсматриваемымъ предложеніи),—и сторонники толкованія לא-אחד въ смыслѣ „никто“. Думаемъ, поэтому, что, пожалуй, мы будемъ ближе къ истинѣ, принявъ אברהם=אחב.

Что-же касается того, говоритъ-ли это пророкъ отъ себя, или приводитъ іудейское возраженіе, то этотъ вопросъ должно рѣшать соотвѣтственно съ предполагаемымъ смысломъ этой ссылки на Авраама. Пусть пророкъ отъ себя говоритъ, что Авраамъ „не дѣлалъ этого“; пусть онъ приводитъ вопросъ-возраженіе іудеевъ: „не дѣлалъ-ли этого“ Авраамъ? Въ обоихъ случаяхъ, очевидно, дополненіе къ עשה разумѣется одно и то-же. Что̀-же именно Авраамъ, по мнѣнію іудеевъ, „дѣлалъ“, а по мнѣнію пророка Малахіи, „не дѣлалъ“? Такъ-какъ пророкъ обличаетъ ихъ въ разводѣ съ законными женами ради женитьбы на язычницахъ, а они, если оправдывались, такъ оправдывались именно отъ этого упрека, то ясно, что Аврааму долженъ приписываться или отрицаться за нимъ именно инкриминируемый поступокъ, т. е. разводъ ради женитьбы на чужеземкѣ. Не касаясь пока того, какой, въ частности, реальный фактъ изъ жизни Авраама могъ указываться этой ссылкой на него, спросимъ себя: что легче предположить,—ссылку-ли пророка на примѣръ Авраама для *вразумленія* своихъ современниковъ, или ссылку послѣднихъ на тотъ-же примѣръ для *оправданія* себя? По нашему мнѣнію,—послѣднее. Въ самомъ дѣлѣ, почему-бы пророкъ сталъ усовѣщивать іудеевъ примѣромъ Авраама? Говорятъ, что іудеи въ разныхъ случаяхъ своей жизни любили ссылаться на Авраама, поэтому-де и пророкъ воспользовался этимъ ихъ любимымъ пріемомъ. Но, во первыхъ, ни откуда не видно, чтобы у послѣплѣнныхъ іудеевъ были въ обычаѣ подобныя ссылки на Авраама; во вторыхъ, почему-же пророкъ не воспользовался этимъ способомъ доказательства гдѣ-нибудь еще, а употребилъ его именно въ данномъ случаѣ, при чемъ аргументъ становится двусмысленнымъ? въ третьихъ, допуская склонность іудеевъ въ другихъ случахъ жизни ссылаться на Авраама, будетъ уже не послѣдовательно отрицать эту ссылку въ данномъ случаѣ. Допустить-же, что пророкъ приводитъ именно іудейскія оправданія, помимо всѣхъ прочихъ соображеній, заставляетъ самый характеръ семейной жизни Авраама, въ которой, при желаніи, обличаемые іудеи могли находить для себя благопріятный прецедентъ. Женитьба на Агари и затѣмъ изгнаніе ея могли быть толкуемы въ смыслѣ примѣровъ, оправдывающихъ женитьбу на иностранкахъ и разводъ. Правда, ради женитьбы на Агари Авраамъ не прогналъ „жену юности“ своей (Сарру) и затѣмъ развелся не съ „законной женой“ своей; но эти черты несходства іудеи могли игнорировать, и уже дѣломъ обличающаго пророка было указать на нихъ, что̀ онъ, повидимому, и дѣлаетъ дальнѣйшимъ вопросомъ: ומה האחד מבקש?

Слова ושאר רוח לו не перевелъ и не истолковалъ правильно и сколько-нибудь убѣдительно ни одинъ изъ многочисленныхъ комментаторовъ масоретскаго текста. Лучше еще другихъ толкованіе Келера, но оно всетаки извле-

каетъ свой смыслъ изъ текста не безъ нѣкотораго насилія; а затѣмъ,—и это главное,—оно не гармонируетъ съ принятымъ нами пониманіемъ לֹא אֶחָד. Очевидно, что изъ этихъ словъ можно извлечь удовлетворительный смыслъ лишь путемъ корректуры чтенія

в) Обращаясь, наконецъ, къ установкѣ чтенія и перевода, мы должны отчасти руководиться уже установленнымъ смысломъ, а отчасти предложенными разночтеніями.

Прежде всего,—согласно съ вопросительнымъ характеромъ предложенія וְלֹא אֶחָד עָשָׂה,—надо замѣнить וְלֹא чтеніемъ הֲלֹא, какъ читали таргумъ, вульгата и сирскій.

Затѣмъ, надо передѣлать וּשְׁאָר רוּחַ לוֹ Согласно съ вульгатой и LXX, мы беремъ רוּחוֹ вмѣсто רוּחַ לוֹ. Слово-же וּשְׁאָר думаемъ читать וַיִּשָּׁאֵר (impf. ниф.) = *остался* = *уцѣлѣлъ* (соотв. Б. 7, 23; 42, 38 и др.). Переводъ, такимъ образомъ, получится: „А развѣ не сдѣлалъ этого одинъ, и однако уцѣлѣлъ духъ его?“ Чтобы понять какъ слѣдуетъ вторую половину фразы, надо сопоставить ее съ угрозой ст. 12: יִכְרֹת יְהוָה („да истребитъ Іегова“...) Имѣя въ виду эту угрозу, оправдывавшіеся іудеи и могли говорить: „а какъ-же Авраамъ сдѣлалъ то-же, что и мы, и однако уцѣлѣлъ духъ его“, т. е. онъ не былъ истребленъ? Правда, начало ст. 15 отстоитъ отъ нач. ст. 12 достаточно далеко, чтобы можно было оспаривать законность нашего сопоставленія; но мы вѣдь, какъ говорили выше, и не претендуемъ на безспорность своихъ перевода и толкованія.

§ 102. וּמָה הָאֶחָד מְבַקֵּשׁ זֶרַע אֱלֹהִים. Нѣкоторыя разногласія возбуждаетъ и самый переводъ этихъ словъ, больше-же всего, конечно,—комментарій, потому что послѣдній связанъ съ пониманіемъ предшествующихъ словъ, образующихъ собою по истинѣ „crux interpretum“. Буквально, не наклоняя перевода въ сторону такого или иного толкованія, эти слова слѣдуетъ передать такъ: „и что одинъ ищущій (=искавшій) сѣмени Божія“. Изъ древнихъ переводчиковъ LXX, прочитавши въ הָאֶחָד вм. ד букву ר, перевели это слово—*ἄλλο* (иное). Затѣмъ, они-же считаютъ подлежащимъ אֱלֹהִים и переводятъ: *τί ἄλλο ἢ σπέρμα ζητεῖ ὁ θεός*. Въ этомъ переводѣ частица *ἤ*, конечно, поставлена только по требованію греческой рѣчи. Такимъ образомъ, переводъ пріурочивается, въ сущности, къ принятому и масоретами тексту. Но союзъ ו переданъ цѣлымъ предложеніемъ: *καὶ εἴπατε*,—надо допустить, что переводчики или читали וְאִמַּרְתֶּם (или וְתֹאמְרוּ), или вставили свое *εἴπατε* для смысла. Послѣднее, пожалуй, болѣе вѣроятно. Очевидно, что переводчики чувствовали затрудненіе признать настоящія слова и предшествующія произнесенными отъ одного и того-же лица [1]),—поэтому и превратили ихъ посредствомъ *εἴπατε* въ діалогъ. Бл. Іеронимъ переводитъ: „и чего, кромѣ сѣмени Божія, ищетъ одинъ (et quid unus quaerit nisi semen Dei)“? Переводъ всецѣло пріурочивается къ масоретскому тексту. Къ особенностямъ его принадлежитъ то, что מָה считается

[1]) Для насъ это соображеніе является новымъ доводомъ въ пользу признанія ссылки на Авраама за возраженіе іудеевъ.

дополненіемъ къ מבקש, а זרע—отвѣтомъ на מה. То-же надо сказать и о перифрастическомъ переводѣ таргумиста: „и чего искалъ одинъ, кромѣ только того, чтобы остался у него потомокъ предъ Господомъ“? Сирскій прямо переводитъ: „одинъ просилъ сѣмени отъ Бога“.

Въ новое время явились попытки ставить вопросъ послѣ האחד, а остальное считать новымъ предложеніемъ. Такъ дѣлаютъ: Лютеръ („Was that aber der Einige? Er sucht den Samen von Gott verheissen“), Русская Библія („Что-же сдѣлалъ этотъ одинъ? онъ желалъ получить отъ Бога потомство“), ванъ Тиль („et quid unum illud? quaerebat semen Dei“), Келеръ, Кейль, Бахманъ („und was that der Eine? Samen Gottes suchte er!“), Грецовъ („почему-же это такъ? потому что онъ продолжатель сѣмени Божія“) [1]) и др. Сюда-же надо отнести и Гитцига, который, переводя מבקש дѣепричастіемъ („indem er suchte“), не подчиняетъ однако ему מה („und was der Einzige, indem er suchte den Gottesspross?“) [2]). Другіе ставятъ вопросъ послѣ מבקש: Эвальдъ, Рейнке, Орелли, Вельгаузенъ, Новакъ (und was sucht [=begehrt, verlangt, bezweckt] der Eine? Samen Gottes“), Смитъ („and what is the one seeking? A Divine Seed“) и др. [3]). Совершенно своеобразно переводитъ Прессель: „и какъ могъ-бы одинъ надѣяться на божественное сѣмя“? [4]).

Оставляя въ сторонѣ переводъ Пресселя, усвояющаго מה адвербіальное значеніе, которое и само по себѣ было-бы здѣсь довольно неожиданно, и,—главное,—создавало-бы смыслъ очень неудобный, мы должны, слѣдовательно, выбирать между отнесеніемъ מבקש къ первому или второму предложенію, вслѣдствіе чего одно изъ нихъ становится полнымъ, а другое—эллиптическимъ. Сколько-нибудь твердыхъ основаній для такого выбора нѣтъ. Да, собственно говоря, и разница-то между тѣмъ и другимъ переводомъ—чисто внѣшняя, а логическое отношеніе понятій остается то-же самое. Такъ ו׳ אל׳ будетъ во всякомъ случаѣ *объектомъ* для מב׳: будетъ послѣднее отнесено ко второму предложенію, ו׳ будетъ его грамматическимъ дополненіемъ; отнесемъ мы מ׳ къ первому предложенію,—ו׳ будетъ все-таки винительнымъ п., подчиненнымъ *подразумѣваемому* מ׳. Точно также и האחד будетъ во всякомъ случаѣ логическимъ *субъектомъ* для מ׳: даже относя מ׳ ко второму предложенію, мы вынуждены сказуемымъ при האחד подразумѣвать глаголъ עשה, замѣщающій מ׳ въ качествѣ лишь болѣе общаго понятія. При такомъ безразличіи по существу двухъ переводовъ, мы можемъ отдать предпочтеніе тому, который стоитъ ближе къ древнимъ. Мы переводимъ поэтому: „но чего-же искалъ этотъ одинъ? [5])—сѣмени Божія“.

---

[1]) Переводъ г Грецова является не только вольнымъ, но и прямо надо сказать—фантастическимъ.

[2]) *V. Til*, 201.—*Köhler*, 100.—*Грецовъ*, 40.—*Keil*, 700.—*Bachmann*, 21.—*Hitzig*, 363.

[3]) *Ewald*, 224.—*Reinke*, 420.—*Orelli*, 218.—*Wellhausen*, 53.—*Nowack*, 403.—*Smith*, 364.

[4]) *Pressel*, 404.

[5]) Союзъ ו передаемъ чрезъ „но“, потому что онъ начинаетъ отвѣтъ пророка на возраженіе своихъ противниковъ. Слово האחד переводимъ не просто „одинъ“, а „этотъ одинъ“—въ виду его члена.

Что касается толкованія этихъ словъ, то оно почти столь-же разнообразно, какъ и толкованіе אחר въ начальной части стиха, которымъ оно въ большинствѣ случаевъ и обусловливается. Многія изъ этихъ объясненій мы и приводили выше при обзорѣ толкованій на אחר Теперь снова вдаваться въ сферу всѣхъ этихъ довольно безплодныхъ разнорѣчій едва-ли есть какая нибудь надобность. Оставаясь на строго критической точкѣ зрѣнія, мы должны и здѣсь, какъ въ § 101, отказаться отъ возможности дать безспорное толкованіе. Но,— въ соотвѣтствіе принятому, хотя и не вполнѣ достовѣрному, пониманію всей первой половины настоящаго стиха въ смыслѣ діалогическаго обсужденія исторіи Авраама,—надо сказать нѣсколько словъ о томъ, какъ пророкъ Малахія долженъ былъ представлять себѣ значеніе событій въ семейной жизни Авраама.

Мы говорили, что въ исторіи Авраама іудеи могли видѣть прецеденты для обоихъ родовъ своего „вѣроломства“,—и для женитьбы на иноплеменницахъ (взятіе Агари), и для развода (изгнаніе ея). Правда, у Авраама взятіе въ жены Агари не сопровождалось изгнаніемъ „жены юности“, а сдѣлано было даже по желанію послѣдней, для полученія потомства (Б. 16, 1—3). Но на эти черты несходства могли не обращать вниманія ослѣпленные страстью софисты. Указать на это было уже дѣломъ пророка. Для насъ въ настоящемъ случаѣ важно рѣшить, какой именно случай изъ Авраамовой семейной жизни пророкъ защищаетъ, называя его „исканіемъ сѣмени Божія“. Нѣкоторые толкователи, какъ мы видѣли [1]), полагаютъ, что здѣсь имѣется въ виду взятіе въ супружество Агари и рожденіе отъ нея Измаила, являющееся какъ-бы оставленіемъ Сарры. Они, конечно, не могли не видѣть, что этотъ фактъ скорѣе могъ-бы служить для оправданія женитьбы на иноплеменницахъ, чѣмъ развода. Но исканіе „сѣмени“, которое называется пророкомъ, какъ составная часть осуждаемаго поступка Авраама, заставляетъ ихъ всетаки держаться за свое толкованіе, потому что именно отъ Агари-то Авраамъ и надѣялся получить себѣ сѣмя. Между тѣмъ, какъ справедливо указалъ Кёлеръ [2]), исканіе „сѣмени Божія“ могло быть однимъ изъ мотивовъ и при изгнаніи Агари. Онъ ссылается при этомъ на слова въ Б. 21, 12: כִּי בְיִצְחָק יִקָּרֵא לְךָ זָרַע („потому что въ Исаакѣ наречется тебѣ сѣмя“). Дѣйствительно, какъ мотивомъ сожительства Авраама съ Агарью было желаніе сѣмени, такъ и мотивомъ, удерживавшимъ его отъ требуемаго Саррой изгнанія Измаила съ матерью, была любовь къ сыну, этому богодарованному сѣмени: „и сказала (Сарра) Аврааму: выгони эту рабыню и сына ея; потому что не наслѣдуетъ сынъ рабыни этой съ сыномъ моимъ Исаакомъ. И показалось это Аврааму весьма непріятнымъ, ради сына его“ (ст 10—11). Но надъ этимъ мотивомъ возобладалъ въ Авраамѣ другой,—послушаніе Богу и убѣжденіе, что Измаилъ не является тѣмъ богоизбраннымъ сѣменемъ, которое было бы достойнымъ наслѣдникомъ и преемникомъ его обѣтованій: „Но Богъ сказалъ Аврааму: не огорчайся изъ-за отрока и рабыни твоей; во всемъ, что скажетъ тебѣ Сарра, слушайся голоса ея; потому что въ

[1]) Стр 385.
[2]) *Köhler*, 109.

Исаакѣ наречется тебѣ сѣмя“ (ст. 12). Авраамово исканіе сѣмени удовлетворялось, *согласно рѣшенію Божественному*, въ Исаакѣ. Поэтому, можетъ быть, пророкъ Малахія и называетъ послѣдняго „сѣменемъ *Божіимъ*“. Для такого наименованія могло быть основаніе и въ томъ, что самое рожденіе Исаака было результатомъ особаго обѣщанія Божія и особой помощи Божіей (ср. Б. 18, 10—14; 21, 1—6).

Такимъ образомъ, поведеніе Авраама отнюдь не могло быть оправдывающимъ прецедентомъ для современниковъ Малахіи, разводившихся съ своими женами: Авраамъ поступалъ по повелѣнію Божію, а его недостойные подражатели руководились сластолюбіемъ.

§ 103. ונִשְׁמַרְתֶּם בְּרוּחֲכֶם וּבְאֵשֶׁת נְעוּרֶיךָ אַל-יִבְגֹּד. Сочетаніе נשמרתם ברוחכם выглядитъ довольно страннымъ оборотомъ для той мысли, какую оно, судя по контексту, должно выражать. Признавъ ссылку іудеевъ на Авраама неудачной и не оправдывающей ихъ поведенія, пророкъ обращается уже прямо къ нимъ, во 2-мъ лицѣ, и говоритъ что-то о „сохраненіи“ (שמר) и о „духѣ“ (רוח): ясно, что онъ *увѣщеваетъ* ихъ беречь свой духъ;—не констатируетъ-же, въ самомъ дѣлѣ, онъ, будто вѣроломные и незаконно ссылавшіеся на Авраама іудеи однако „берегутъ свой духъ“.. Такой-же, т. е увѣщевательный, характеръ נשמרתם открывается и изъ сопоставленія его съ параллельнымъ ему по смыслу выраженіемъ въ концѣ стиха: „не поступай вѣроломно“ Между тѣмъ, грамматическая форма נ, 2-ое лицо perfectum по виду нифаль, была-бы болѣе пригодна для выраженія нашего *изъявительнаго наклоненія*. Для настоящаго мѣста Малахіи было-бы подходящимъ или повелительное наклоненіе, или modus jussivus imperfecti. Далѣе,—гл. שמר въ нифаль обыкновенно имѣетъ *возвратное* значеніе—„беречься“, а съ предл. ב—„остерегаться чего-либо“ (ср. 1 Ц. 19, 2; 4 Ц. 6, 10; Исх. 10, 28; 19, 12; 2 Ц. 20, 10; Исх. 23, 13); послѣднее значеніе имѣетъ онъ и съ מן. Соотвѣтственно всему сказанному, въ нашемъ случаѣ переводъ получился-бы довольно странный: „вы остерегаетесь своего духа“...

Но, что касается נשמרתם, то всѣ древніе и новые переводчики передаютъ его повелительнымъ, по большей части—„берегитесь“. Примѣры подобнаго значенія perfectum Келеръ указываетъ въ 3 Ц. 2, 6 (וְעָשִׂיתָ), *ψ.* 24, 11 (וְסָלַחְתָּ) и Р. 2, 9 (וְהָלַכְתְּ אֶל-הַכְּלִים וְשָׁתִית) [1]. Другіе примѣры того, что perfectum съ вавъ consecutivum употребляется для выраженія приказанія или желанія, см. въ слѣд. мѣстахъ: Вт. 10, 19; 1 Ц. 6, 5; 24, 6; Б. 45, 12 sq.; Р. 3, 3 sq.; 3, 9 [2]).

Дополненіе ברוחכם LXX перевели буквально—*ἐν τῷ πνεύματι ὑμῶν* [3]), вульгата—винительнымъ падежомъ „spiritum vestrum“ (соотвѣтственно передачѣ נשמרתם чрезъ дѣйств. гл. „custodite“). Въ новое время это дополненіе передаютъ весьма различно. Одни понимаютъ ב, какъ ב instrumentale, и пере-

---

[1]) *Kohler*, 110.

[2]) *Ges-K.*[26], § 112. 4, b, S. 327

[3]) Слав. „духомъ вашимъ“.

водятъ—„посредствомъ вашего духа“ (Рейнке, Кёлеръ) [1]). Другіе видятъ въ ב указаніе на объектъ, *за* который опасаются, и переводятъ все предложеніе: „остерегайтесь за духъ вашъ“, т. е. берегите его (Гитцигъ, Розенмюллеръ, Кейль, Велльгаузенъ, Новакъ, Штаде) [2]). Нѣкоторые изъ нихъ усвояютъ при этомъ слову רוח значеніе—„жизнь“. Близко къ этому пониманію стоитъ третье, по которому ברוחכם есть объектъ охраненія; переводятъ—или „позаботьтесь о духѣ вашемъ“ (Эвальдъ), или „блюдите духъ вашъ“ (Орелли), или „обращайте вниманіе на вашъ духъ“ (Пьюзей, Смитъ), или „берегите духъ вашъ“ (русская Библія, Грецовъ) [3]). Четвертые переводятъ, подобно LXX, „въ духѣ вашемъ“ (ванъ Тиль, Бахманъ) [4]), пятые „остерегайтесь вашего духа“ (Лютеръ), шестые видятъ въ ב родъ заклинательной частицы и переводятъ „per vitam vestram“ (Мауреръ), седьмые подъ רוח разумѣютъ половой позывъ (Маркіусъ) и т. д. [5]).

По нашему мнѣнію, только вторая и третья,—очень близкія другъ къ другу,—группы переводовъ могутъ быть удовлетворительно оправданы. Розенмюллеръ, Гитцигъ и другіе, переводящіе „за духъ“, ссылаются на аналогичныя выраженія въ Іер. 17, 21: הִשָּׁמְרוּ בְנַפְשׁוֹתֵיכֶם, Вт. 4, 15: ונשמרתם מאד לְנַפְשֹׁתֵיכֶם и Нав. 23, 11: נִשְׁמַרְתֶּם לְנַפְשׁוֹתֵיכֶם. Во всѣхъ этихъ примѣрахъ мы встрѣчаемся, вмѣсто רוח, съ נפש; но употребленіе этихъ словъ одного вмѣсто другого встрѣчается нерѣдко въ выраженіяхъ съ קצר: напр., въ Ч. 21, 4 (ותקצר נפש-העם בדרך), въ Суд. 16, 16 (ותקצר נפשו), Мих. 2, 7 (הקצר רוח יהוה), Іов. 21, 4 (לא תקצר רוחי). Въ нашемъ мѣстѣ такое пониманіе רוח въ смыслѣ נפש оправдывается и принятымъ нами толкованіемъ וישאר רוחו [6]), и снесеніемъ съ угрозой пророка въ ст. 12: יכרת יהוה וגו. Переводъ, такимъ образомъ, долженъ быть: „берегитесь за духъ вашъ“. По-русски эту фразу удобнѣе замѣнить тожественной съ нею по смыслу, хотя и отступающей нѣсколько отъ синтаксической конструкціи евр. подлинника. „берегите духъ вашъ“ [7]). Союзъ ו, по смыслу, надо перевести словомъ „итакъ“ или „поэтому“.

---

[1]) *Kohler*, 110—*Reinke*, 432.

[2]) *Hitzig*, 425.—*Rosenmuller*, 757—*Keil*, 702—*Wellhausen*, 53.—*Nowack*, 404—*Stade*, Wb. 817.

[3]) *Ewald*, 224—225.—*Orelli*, 218.—*Pusey*, 609—*Smith*, 364.—*Грецовъ*, 40.

[4]) *V Til*, 201.—*Bachmann*, 21.—Къ этой-же группѣ переводовъ, т. е. сохраняющихъ за предлогомъ ב значеніе „въ“, долженъ быть отнесенъ и русскій Вѣнскій: „Итакъ, будьте осторожны въ чувствахъ вашихъ“. Это, безспорно,—очень красивая, съ точки зрѣнія русской стилистики, передача; но близость къ подлиннику здѣсь—только кажущаяся, потому что רוח не значитъ „чувства“.

[5]) Ссылки см у Кёлера. a. a O

[6]) См § 101, стр. 392

[7]) Переводъ Келера (№ 1) обусловливается его толкованіемъ словъ ושאר רוח לו въ 15a, и разъ мы не приняли послѣдняго, мы не можемъ согласиться съ нимъ и въ настоящемъ случаѣ. Прочіе переводы (№№ 4, 5 и сл.) еще менѣе отличаются безспорностью и ясностью смысла и вѣрностью подлиннику. Предлагаемый нами русскій переводъ („берегите духъ вашъ“) совпадаетъ съ переводомъ бл. Іеронима („custodite spiritum vestrum“). Если-бы можно было доказать, что бл. Іеронимъ иначе читалъ евр. текстъ, то, въ виду сказаннаго нами о textus recepti (стр. 389), мы могли-бы предпочесть его чтеніе, и тогда нашъ переводъ былъ-бы и буквально вѣренъ.

Что касается смысла разсматриваемаго выраженія, то, на основаніи сказаннаго, ясно, что пророкъ, обличивши неосновательность ссылки іудеевъ на примѣръ Авраама (въ словахъ—ומה האחד מבקש זרע אלהים), приглашаетъ обличаемыхъ измѣнить свое поведеніе: вы ссылаетесь на Авраама, который будто-бы дѣлалъ то-же самое (הלא אחד עשה) и, не смотря на это уцѣлѣла жизнь его (וישאר רוחו); но знайте, что Авраамъ руководился совсѣмъ не тѣми мотивами, какими руководитесь вы (ומה האחד מבקש וגו׳);—его примѣръ васъ оправдывать не можетъ, и вы поэтому отнюдь не надѣйтесь, подобно ему, остаться безнаказанными, а напротивъ, берегите жизнь вашу (ונשמרתם ברוחכם), чтобы вамъ не подвергнуться истребленію (ср. יכרת въ ст. 12).

Слова ובאשת נעוריך אל-יבגד содержатъ требованіе прекратить обличаемый въ ст. 14 грѣхъ, т. е. „вѣроломство противъ жены юности“; настоящее предложеніе прямо примыкаетъ къ фразѣ ст. 14: אשת נעוריך אשר אתה בגדתה בה... Переводить, поэтому, буквально надо: „и не поступай вѣроломно противъ жены юности твоей“. Но такъ какъ раньше увѣщаніе велось во мн числѣ, то, сообразно съ русской стилистикой, этотъ буквальный переводъ надо видоизмѣнить: „никто (изъ васъ) не поступай вѣроломно противъ жены юности своей“. Нѣтъ нужды повторять, что запрещаемое вѣроломство состоитъ въ разводѣ

Чтеніе יבגד (3-е лицо) стоитъ въ противорѣчіи съ суффиксомъ 2 лица ך Въ еврейскомъ есть разночтеніе תבגד (у Кенникотта №№ 149, 182, 246, 366, 471, 524, 576, 584, 616), которое этого противорѣчія избѣгаетъ. Принять эту поправку тѣмъ болѣе удобно, что тожественное съ настоящимъ запрещеніе повторяется и въ ст. 16 въ формѣ ולא תבגדו, т. е. во 2-мъ лицѣ. Это оправдывается и древними переводами—LXX, вульг., тарг.: *μὴ ἐγκαταλίπῃς*, „noli despicere“, לָא תִשְׁקַר [1]). Многіе комментаторы находятъ возможнымъ толковать и textus receptus, почему отвергаютъ поправку. Такъ Кейль заявляетъ, что „древніе переводы и разночтенія нѣкоторыхъ еврейскихъ кодексовъ отнюдь не являются въ данномъ случаѣ достаточнымъ критическимъ авторитетомъ“, а „замѣна мѣстоименія *ты* мѣстоименіемъ *онъ* въ одномъ и томъ-же предложеніи, хотя и есть явленіе странное для нашего мышленія и языка, въ еврейскомъ однако имѣетъ для себя аналогіи,—напр., Ис. 1, 29“ [2]). Гитцигъ говоритъ, что перемѣна лицъ потому допустима, что рѣчь отнюдь не идетъ о какомъ-либо опредѣленномъ лицѣ, а толъко 3-е лицо возвышается на степень 2-го. Аналогичный случай онъ указываетъ въ *ψ*. 48, 19 [3]). Оба примѣра, по нашему мнѣнію,—совершенно неубѣдительны, такъ какъ разныя лица стоятъ *въ разныхъ предложеніяхъ*. Разсужденія о возможности въ евр. языкѣ замѣны

[1]) Указанную поправку принимаютъ: Кёлеръ (111), Орелли (218), Велльгаузенъ (200), Новакъ (404), Бахманъ (21).

[2]) *Keil*, 702. Цитируемое мѣсто Исаіи читается: „потому что они будутъ посрамлены (יבשו) за рощи, которыя вы любили (אֲשֶׁר חֲמַדְתֶּם), и понесутъ стыдъ (וְתַחְפְּרוּ) за сады, которые вы избрали (בְּחַרְתֶּם)“.

[3]) *Hitzig*, 425. Въ *ψ* 48, 19 (у Г. ошибочно указанъ ст 20) читаемъ: „если душу свою при жизни своей онъ ублажаетъ ((יְבָרֵךְ) и хвалитъ тебя за то, что ты удовлетворяешь себѣ (תֵּיטִיב לָךְ), то всетаки онъ пойдетъ“ и т. д.

одного лица другимъ становятся, такимъ образомъ, лишь голой фразой. Замѣчаніе-же Кейля о недостаточной авторитетности древнихъ переводовъ и евр. кодексовъ есть уже явная гиперкритика.

Рейнке [1]), Цунцъ, Рюккертъ, Гофманъ [2]) считаютъ субъектомъ при יִבְגֹּד слово רוּחַ, только что передъ тѣмъ упомянутое (רוּחֲכֶם), которое хотя и есть имя женскаго рода, но иногда употребляется и въ качествѣ имени м. р. (напр., въ Іов. 41, 8; Еккл. 1, 6). Противъ этого совершенно резонно замѣчаютъ Гитцигъ, Келеръ и др., что было-бы странно приписывать духу дѣйствія, которыя въ ст 14 и 16 усвояются самимъ людямъ.

Гл. 2, ст. 16.

כִּי-שָׂנֵא [3]) שַׁלַּח אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְכִסֶּה חָמָס עַל-לְבוּשׁוֹ אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת וְנִשְׁמַרְתֶּם בְּרוּחֲכֶם וְלֹא תִבְגֹּדוּ׃

Ἀλλὰ ἐὰν μισήσας ἐξαποστείλῃς, λέγει Κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ, καὶ καλύψει ἀσέβεια ἐπὶ τὰ ἐνθυμήματά σου, λέγει Κύριος Παντοκράτωρ. Καὶ φυλάξασθε ἐν τῷ πνεύματι ὑμῶν καὶ οὐ μὴ ἐγκαταλήπητε.

Ибо Я ненавижу разводъ, говоритъ Іегова Богъ Израилевъ, и—того, кто покрываетъ обидой одежду свою, говоритъ Іегова Саваоѳъ; поэтому берегите духъ вашъ и не поступайте вѣроломно.

§ 104. כִּי-שָׂנֵא שַׁלַּח אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. И въ этомъ стихѣ мы встрѣчаемся съ весьма большими трудностями для перевода. Форма שַׁלַּח есть неопр. или пов. піель отъ гл. שָׁלַח (=„посылать“). Въ піель этотъ гл. между прочимъ имѣетъ значеніе „отсылать“, „отпускать“ (ср. Б. 32, 27; Исх. 8, 28; Зах. 9, 11; 3 Ц. 20, 42; 1 Ц. 20, 22; Суд. 12, 9; Б. 3, 23); особенно это значеніе имѣетъ мѣсто, когда рѣчь идетъ о женщинѣ (=*repudiare feminam*), и употребляется, какъ техническій терминъ для обозначенія развода,—ср. Вт. 21, 14; 22, 19. 29; 24, 1. 3. 4; Іер. 3, 8 (וְשִׁלַּחְתִּהָ=„отпусти ее“, לֹא-יוּכַל לְשַׁלְּחָהּ=„не можетъ развестись съ нею“ и т. п.). Трудности перевода заключаются въ каждомъ изъ трехъ словъ начальной фразы: כִּי переводятъ то условнымъ союзомъ „если“, то причиннымъ „ибо“;—שנא переводятъ то „я ненавижу“, то „ты ненавидишь“, то „онъ ненавидитъ“;—שלח одни передаютъ „отпускаешь“ (или „отпустишь“), другіе—„отпусти“, третьи—„отпущеніе“. Каждый изъ этихъ переводовъ можетъ быть въ извѣстной степени оправдываемъ или этимологически, или синтаксически. Комбинируя эти различные переводы отдѣльныхъ словъ, можно получить весьма большое разнообразіе въ переводѣ цѣлой фразы [4]). Къ счастію, не всѣ эти комбинаціи логически возможны, и мы имѣемъ только семь разновидностей, образующихъ двѣ группы. Получимъ такую классификацію:

[1]) *Reinke*, 434.

[2]) Bei *Köhler*, a. a. O.

[3]) Надо читать שְׂנֹא.

[4]) Разсуждая отвлеченно, число всѣхъ возможныхъ, при этихъ условіяхъ, способовъ перевода=2×3×3=18.

1) Союзъ כי понимается, какъ *условный*=„если“. При этомъ שלח понимается трояко:

а) שלח—*поелительное* наклоненіе (=„отпусти“); въ этомъ случаѣ שנא усвояется значеніе, равносильное второму лицу ед. ч. (=„ты ненавидишь“), для чего предполагается, что שֹׂנֵא есть причастіе [1]) съ подразумѣваемымъ при немъ мѣстоименіемъ 2 лица אַתָּה. Переводъ получается такой: „если (ты) ненавидишь [2]), отпусти“. Такую передачу находимъ въ русскомъ синодскомъ переводѣ, въ арабскомъ, у бл. Іеронима („dum odio habueris, dimitte“), въ таргумѣ („поэтому, если ненавидишь ее, отпусти“).

б) שלח—*неопр. наклоненіе*, являющееся сокращеніемъ (эллипсисъ) выраженія שַׁלֵּחַ יְשַׁלַּח [3])=„отпущеніемъ да отпуститъ“ или проще „пусть отпуститъ“. Въ такомъ случаѣ שנא разбирается, какъ 3 л. ед ч. м. р. perf. каль. Переводъ получится: „если ненавидитъ то пусть отпуститъ“. Такъ—у Лютера („wer ihr gram ist, der lasse sie fahren“) и ванъ Тиля („cum oderit, dimittendo dimittat“) [4]).

в) שלח считается за *infinitivus absolutus* (при чемъ его уже читаютъ שַׁלֵּחַ), употребленный pro verbo finito въ значеніи „происходитъ отпущеніе (folgt Entlassung)“ [5]). Такого-же взгляда держится Эвальдъ [6]) Тогда שנא разбирается или 3 л. ед. ч. и переводится безлично „ненавидятъ“ (Reinke—„man hasst“), или причастіемъ (Эвальдъ,—послѣдній предлагаетъ вокализировать שנא) [7]). Переводъ получается: „если по ненависти отпускаютъ“. Рейнке и Эвальдъ, не смотря на то, что и такой-то переводъ полученъ не безъ натяжки [8]), подвер-

---

[1]) Но причастіе дѣйств. по виду каль отъ глагола שנא нигдѣ, кромѣ предполагаемаго въ настоящемъ стихѣ случая, не имѣетъ такой вокализаціи (обыкновенно שׂנא или שׂונא). Поэтому Фюрстъ и не помѣщаетъ его въ видѣ даже рѣдкой формы причастія, а прямо относитъ къ 3 л. ед. ч *(Fürst,* Conc s. v). А Штаде, въ виду настойчивости многихъ толкователей въ пониманіи שׂ, какъ причастія, считаетъ самое чтеніе испорченнымъ *(Stade,* Wb u. d W., S. 757, 1). Защитники того воззрѣнія, что и при вокализаціи שֹׂנֵא можно эту форму разбирать причастіемъ, ссылаются, вслѣдъ за Келеромъ, на примѣръ глаголовъ שָׁכַח, כָּבֵד, זָקֵן, יָשֵׁן и חָפֵץ *(Kohler,* 113—Vgl. *Pressel,* 410—*Orelli,* 219; u a). Но эти примѣры ничего не могутъ доказывать относительно שנא, разъ мы имѣемъ во всѣхъ другихъ случаяхъ отъ него форму причастія שֹׂנֵא или שׂוֹנֵא (всего въ Библіи болѣе 50 разъ). Лишь по нуждѣ, при невозможности иначе понять текстъ, было-бы дозволительно воспользоваться аналогіей указанныхъ глаголовъ Да и тогда легче и законнѣе было бы предположить неправильную пунктуацію.

[2]) Букв.=„если ты ненавидящій“

[3]) ישלח—modus jussivus.

[4]) *v. Til,* 210.

[5]) *Reinke,* 438.

[6]) *Ewald,* 225.

[7]) a a. O.

[8]) У Рейнке, надо сказать, натяжка замѣтна гораздо сильнѣе: *„wenn man hasst. ist* (oder *folgt) Entlassung,* d i. wenn man hassend entlässt, aus Hass die Ehe trennt“ (a. a. O). Эти два предложенія въ синтаксическомъ смыслѣ далеко не однозначущи: въ первомъ שלח есть аподосисъ условнаго предложенія (т. е. главное пр), а во вто-

гаютъ его въ дальнѣйшемъ еще большимъ трансформаціямъ, такъ что получается нѣчто весьма мало похожее на еврейскій текстъ: у Эвальда—„ибо кто изъ ненависти разрываетъ бракъ, тотъ покрываетъ и т. д.“; у Рейнке—„если изъ невисти разрываютъ бракъ, .. то покрываютъ..“ По какому праву получилось у Эвальда „ибо“, когда соотвѣтствующее ему כי уже переведено чрезъ „если“, а послѣднее замѣнено словомъ „кто“?

2) Союзъ כי понимается, какъ *причинный*=„ибо“ При этомъ שלח понимается двояко,—то какъ неопр. накл. (большею частію), то какъ пов. накл., а שנא разбирается то причастіемъ, то 3 лицомъ, то исправляется въ форму 1-го л. Преимущественное значеніе при классификаціи этой группы толкованій имѣетъ пониманіе ש.

а) שנא считается за 3 л ед ч. м р. perf. каль (=„онъ ненавидитъ“), при чемъ שלח естественно является къ нему дополненіемъ въ неопр. наклоненіи А все предложеніе тогда разсматривается, какъ дополнительное къ слѣдующему—„говоритъ Іегова“. Переводъ, так. обр., въ связи съ дальнѣйшими словами, получается: „ибо Іегова Богъ Израилевъ говоритъ, что Онъ ненавидитъ разводъ“ (Пьюзей) [1]), или—„ибо Онъ ненавидитъ разводъ, говоритъ Іегова Богъ Израилевъ“ (Гитцигъ) [2]).

б) שנא считается причастіемъ, и при немъ подразумѣвается мѣст. 1 л. ед. ч. אנכי или אני („я“), שלח опять разбирается, какъ дополненіе въ неопр. накл. Переводъ получается: „ибо Я ненавижу разводъ“ (буквально—„ибо ненавидящій Я отпускать“). Такого толкованія держатся многіе комментаторы: Келеръ, Грецовъ, Кейль, Орелли, Бахманъ, Смитъ [3]) Главнымъ основаніемъ для этого пониманія служатъ слѣдующія слова, заставляющія въ предыдущемъ подразумѣвать подлежащее 1-го лица.

в) Считая, вмѣстѣ съ другими שלח за дополненіе въ неопр. накл. къ שנא. Велльгаузенъ и Новакъ, на основаніи дальнѣйшихъ словъ אמר וגו׳, признаютъ, что подлежащимъ въ разсматриваемомъ предложеніи можетъ быть только мѣст. 1 л. „я“; но они не хотятъ его только подразумѣвать, а допускаютъ, что оно было первоначально выражено, и лишь впослѣдствіи іудейскими книжниками смыслъ былъ затемненъ. Они предполагаютъ читать вмѣсто שנא—אשנא.

г) Наконецъ, Зенгеръ, понимая שנא и отношеніе всего предложенія къ послѣдующему такъ-же, какъ Гитцигъ, считаетъ שלח за повел. наклоненіе и толкуетъ его въ смыслѣ ходячаго въ народѣ выраженія. Легкомысліе и жестокость (חמס), съ какими прогонялись законныя жены, избрало своимъ девизомъ: „прогони!“ Этотъ-то девизъ и ненавистенъ Богу. Зенгеръ даетъ такой пере-

---

ромъ случаѣ, оно—лишь второй членъ продосиса или даже просто продосисъ (прид. усл. предл.), а שנא изъ продосиса обращается въ обстоятельство причины; аподосисомъ при этомъ становится וכסה וגו׳ Такія превращенія явно игнорируютъ требованія еврейскаго синтаксиса.

[1]) *Pusey*, 609.

[2]) *Hitzig*, Ueb. 363. Comm. 425.

[3]) *Kohler*, 100. 113.—*Грецовъ*, 40. 164 и слл.—*Keil*, 702.—*Orelli*, 219.—*Bachmann*, 21.—*Smith*, 364—365.

водъ: „Ибо Онъ ненавидитъ ваше „„*прогони!*““ говоритъ Вѣчный Саваоѳъ, Богъ Израилевъ“ [1])...

Изъ этихъ переводовъ всѣ имѣютъ слабыя стороны, но ни одинъ не лишенъ и положительныхъ достоинствъ. Поэтому, принимая какой-либо одинъ изъ нихъ и отвергая другіе, мы въ обоихъ случаяхъ должны заранѣе отказаться отъ категоричности своего приговора. Рѣшеніе будетъ касаться только большей или меньшей вѣроятности.

Самымъ крупнымъ недостаткомъ является неспособность нѣкоторыхъ переводовъ справиться съ существующимъ текстомъ, допущеніе *подразумѣваемыхъ словъ*,—мѣстоименій אני и אתה и глагола ישלח,—и исправленіе чтенія изъ שנא въ אשנא; такими переводами являются изъ первой группы—бл. Іеронима, таргумиста, Лютера и ванъ-Тиля (лит. *а* и *б*), а изъ второй—всѣ, кромѣ Гитцига, Пьюзея и Зенгера (лит. *б* и *в*). Менѣе крупнымъ, но тоже значительнымъ недостаткомъ является *игнорированіе масоретской пунктуаціи:* разборъ שָׂנֵא причастіемъ и чтеніе שַׁלַּח, какъ inf. abs. Въ этомъ повинны изъ первой группы переводы бл. Іеронима, таргумиста, Рейнке и Эвальда (лит. *а* и *в*), а изъ второй—опять всѣ, кромѣ Гитцига, Пьюзея и Зенгера. Только послѣдніе и даютъ переводъ именно *существующаго* текста. Но зато переводъ этотъ является стилистически весьма неуклюжимъ. Странно, почему Іегова *о Себѣ самомъ говоритъ въ 3-мъ лицѣ*,—тѣмъ болѣе, что во всѣхъ другихъ мѣстахъ книги въ подобныхъ случаяхъ, кромѣ 1, 9, пророкъ всегда приводитъ рѣчь Іеговы въ 1-мъ лицѣ (ср. 1, 2. 4. 6. 10. 11. 13; 2, 2, 4; 3, 1. 5. 7. 10. 13. 17. 21); но въ 1, 9 подлежащее при третьемъ лицѣ глагола безъ малѣйшаго затрудненія подразумѣвается אל, *ранѣе* названное, здѣсь-же приходится указаніе на подлежащее находить въ дальнѣйшихъ словахъ стиха. Громадное преимущество остальныхъ двухъ переводовъ второй группы составляетъ то, что первое лицо при глаголѣ вполнѣ соотвѣтствуетъ дальнѣйшему אמר וגו׳: естественнѣе всего, что Іегова говоритъ о Себѣ и, конечно, въ 1-омъ лицѣ. Надо, впрочемъ, при этомъ сказать, что поправка Велльгаузена и Новака—אשנה, сдѣланная въ интересахъ такого именно пониманія текста, сама по себѣ выглядитъ не совсѣмъ благонадежной: съ какой стати Малахіи было-бы употреблять imperfectum [2]), когда естественнѣе и правильнѣе было-бы Perf. שָׂנֵאתִי (ср. *ψ.* 30, 7; 100, 3; 118, 104; 118, 113; 118, 128. 163; Пр. 8, 13; Іер. 44, 4)?

Въ виду сказаннаго, вообще трудно съ полной увѣренностью избрать какое-либо чтеніе и переводъ, противъ которыхъ нельзя было-бы возражать. Остается лишь, не претендуя на безспорное рѣшеніе, выбрать наиболѣе правдоподобное,—которое-бы болѣе гармонировало съ контекстомъ, было-бы въ полномъ согласіи съ этимологіей и синтаксисомъ и возможно менѣе измѣняло-бы масоретскій текстъ, который, хотя и далеко не непогрѣшимъ, а все-же безспорно имѣетъ высокій авторитетъ, какъ вѣрное отраженіе еврейскаго преданія.

---

[1]) *Sänger*, 40—41

[2]) Во всемъ В. З. 1 л. impf. каль отъ гл. שנא встрѣчается только однажды—въ *ψ.* 138, 21, гдѣ и имѣетъ, повидимому, значеніе *будущаго* времени.

Наименьшимъ измѣненіемъ масоретскаго чтенія будетъ вокализація שִׂנֵא вм. שָׂנֵא, т. е. какъ причастіе (хотя причастіемъ съ нѣкоторой натяжкой, какъ мы видѣли, можно разбирать и שִׂנֵא). Затѣмъ, нисколько не противорѣчитъ правиламъ еврейскаго синтаксиса пропускъ при причастіи подлежащаго въ формѣ личнаго мѣстоименія [1]). Въ частности, пропускъ подлежащаго въ формѣ мѣст. 1 л. ед. ч. встрѣчается въ Ав. 1, 5 („ибо я сдѣлаю—כִּי-פֹעֵל פֹּעַל—во дни ваши такое дѣло, которому вы не повѣрили-бы, если-бы вамъ не разсказывали“) и Зах. 9, 12 („что теперь возвѣщаю—מַגִּיד, воздамъ—אָשִׁיב—тебѣ вдвойнѣ“). Далѣе, שלח, какъ оно и есть, остается неопредѣленнымъ наклоненіемъ, а כי сохраняетъ свое наиболѣе обычное значеніе „ибо“. Переводъ получится: „ибо Я ненавижу разводъ“. Такой переводъ наилучшимъ образомъ гармонируетъ не только съ дальнѣйшимъ אמר י׳, но и съ предыдущимъ. Въ ст. 15б высказывается требованіе (опирающееся на обвиненіе ст. 14б), чтобы никто не поступалъ вѣроломно противъ жены юности своей; здѣсь выставляется основаніе, по которому Богъ требуетъ этого: „ибо Я ненавижу разводъ“!

Объ отношеніи этого Божественнаго изреченія къ Моисееву законодательству см. сказанное въ § 88, стр. 336—337.

§ 105. וכִסָּה חָמָס עַל-לְבוּשׁוֹ אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת. Изъ древнихъ LXX разобрали חמס подлежащимъ при וכסה (*καὶ καλύψει ἀσέβεια*,—ср. слав. „и покрыетъ нечестіе“). Точно такъ-же—и вульгата: „operiet autem iniquitas“. Таргумъ и сирскій разбираютъ ה׳—какъ дополненіе, כסה—какъ modus jussivus и всему предложенію усвояютъ отрицательный смыслъ; они переводятъ: „и не покрывай грѣха одеждой твоей“. Въ новое время переводятъ весьма различно: есть сторонники древнихъ переводовъ, но есть и еще нѣсколько новыхъ переводовъ, такъ что всего можно насчитать до семи различныхъ передачъ.

1) Переводу LXX и вульгатѣ слѣдуютъ Келеръ и Грецовъ: „und Frevel bedeckt sein Gewand“, „и покрываетъ насиліе одежду его“ [2]).

2) Подобно сирскому и таргуму, ванъ Тиль переводитъ ה׳ винительнымъ падежомъ, а ל׳—творительнымъ, но וכסה онъ переводитъ положительной формой и изъявительнымъ наклоненіемъ: „et superinduet iniquiam vestimento suo“. Такъ-же и Пьюзей, хотя послѣдній въ пониманіи подлежащаго стоитъ ближе къ слѣдующей группѣ (№ 3) [3]).

3) Рейнке и Орелли считаютъ винительнымъ падежомъ ל׳, а ה׳—отвѣ-

---

[1]) *Ges-K*, § 116, 5, c., Anm. 3, S. 347. Ожидаемое, какъ субъектъ причастнаго предложенія, *Pron. personale* нерѣдко опускается. Такія опущенія наблюдаются—относительно *мѣст. 3 л. ед. ч. м. р.* הוּא (Б. 24, 30; 37, 15; 41, 1; 1 Ц. 10, 11; 15, 12; 20, 1; Ис. 29, 8; послѣ причастія, стоящаго за הִנֵּה, мѣст. всегда опускается,—ср. еще Б. 32, 7; Вт. 33, 3; 1 Ц. 17, 25; Ис. 33, 5; 40, 19; ψ. 21, 29; 32, 5; Пр. 6, 14; Іов. 12, 17; 25, 2; 26, 7), относ *мѣстоименія 3 л. мн. ч. м. р.* הֵמָּה (3 Ц. 5, 1; Ис. 32, 12; Іез. 8, 12; Неем. 9, 3), отн. *мѣст. 2 л. ед. ч м. р.* אַתָּה (повидимому, ψ. 7, 10; Ав. 2, 10), отн. мѣст. 2 л. ед ч. ж. р אַתְּ (Б. 20, 16), *мѣст. 1 л ед. ч.* (Ав. 1, 5; Зах. 9, 12) и *2 л. м. р. мн. ч.* אַתֶּם (1 Ц. 2, 24: 6, 3; Іез. 13, 7)

[2]) *Köhler*, 100.—*Грецовъ*, 40.

[3]) *v. Til*, 210—*Pusey*, 609.

чающимъ на вопросъ: чѣмъ? При этомъ субъектъ понимается неопредѣленно (Рейнке: „so bedeckt man mit Grausamkeit sein Gewand“; Орелли: „und es bedeckt einer mit Frevelhaft sein Gewand“). Сюда принадлежитъ и Эвальдъ, съ тѣмъ только различіемъ, что считаетъ настоящую фразу аподосисомъ условнаго предложенія (соотвѣтственно переводу כי שנא וגו׳) [1]).

4) Близко къ этому переводу стоитъ Кейль, который переводитъ וכסה—„будетъ онъ покрывать“, ה разбираетъ винительнымъ падежомъ, а על-לׄ передаетъ буквально—„на свою одежду“ [2]).

5) Гитцигъ, Макарій, Гезеніусъ и Бахманъ считаютъ וכסה וגו׳ за сокращенное относительное предложеніе, а въ остальномъ не отличаются отъ толкованій №№ 3—4. Они переводятъ: „и того, кто покрылъ (покрываетъ) неправдой (преступленіемъ) одежду свою“ [3]). Такимъ образомъ, предложеніе וכסה וגו׳ подчиняется שנא.

6) Подобное-же подчиненіе, но нѣсколько въ иной формѣ, допускаютъ Вельгаузенъ, Новакъ, Смитъ и Прессель. Именно, они считаютъ וכסה дополнительнымъ предложеніемъ, а въ остальномъ сходны съ №№ 3—5: „(я ненавижу разводъ)... и то, чтобы покрывали и т. д.“, или по Пресселю—„Я ненавижу разводъ и то, если покрываютъ“... [4]).

7) Лютеръ даетъ дов. своеобразный переводъ: „и дай ей покрывало преступленія отъ одежды твоей“.

Для выбора между этими переводами имѣетъ значеніе, прежде всего, употребленіе гл. כסה. Выраженіе: „покрывать кого-либо или что-либо чѣмъ-либо“ передается по-еврейски четырьмя способами: а) *вин.* падежомъ и предлогомъ ב (Л. 17, 13; Ч. 4, 5. 8. 11; 3 Ц. 1, 1); б) *двойнымъ вин.* (Іез. 18, 7. 16; 16, 10; Мал. 2, 13); в) предлогомъ על съ именемъ лица (или предмета) покрываемаго и предл. ב съ именемъ вещи покрывающей (ψ. 43, 20) и г) поср. *вин. пад.* для обозначенія того, *чѣмъ* покрываютъ, и предл. על—покрываемой вещи (Іез. 24, 7; 31, 15; ψ. 103, 6). Отсюда видно, что предл. על всегда указываетъ на *покрываемый* предметъ;—так. обр. על-לבושו есть объектъ покрыванія и, слѣд., переводъ ванъ Тиля и Пьюзея (№ 2), не можетъ быть принятъ. Столь-же мало подходитъ къ сказанному объ употребленіи כסה и Лютеровъ переводъ (№ 7).

Что касается прочихъ переводовъ, то выборъ между ними долженъ опредѣляться синтаксическими и экзегетическими соображеніями. Различіе между этими переводами касается, главнымъ образомъ, синтаксическаго отношенія וכסה къ предыдущему и, отчасти, пониманія субъекта.

---

[1]) *Reinke*, 434.—*Orelli*, 218—219.—*Ewald*, 224.

[2]) *Keil*, 700.

[3]) *Hitzig*, Ueb. 363.—*Bachmann*, 21.—*Ges.-K*[26]., § 155, 3, S. 483.—*Макарій*, 94. Переводъ арх. Макарія, къ сожалѣнію, попался намъ подъ руки уже при печатаніи 25 листа нашей книги, и потому цитированіе его начинается только теперь. Въ немъ не мало оригинальныхъ и цѣнныхъ для экзегета особенностей. Нѣсколько замѣчаній объ этомъ переводѣ см. въ прилож.

[4]) *Wellhausen*, 53.—*Nowack*, 404.—*Smith*, 364—365.—*Pressel*, 404.

Съ этой точки зрѣнія, переводы Рейнке и Эвальда (№ 3), приспособленные къ передачѣ כי שנא שלח чрезъ выраженія: „если изъ ненависти разрываютъ брачный союзъ“ (Рейнке) и „кто изъ ненависти разрываетъ бр. с.“ (Эвальдъ), также не могутъ быть приняты, такъ-какъ мы не нашли возможнымъ принять указанный переводъ כי שנא. Остается, так. обр., четыре перевода, изъ которыхъ два (№№ 1 и 4) передаютъ וכסה, какъ независимое отъ שנא предложеніе, а два (№№ 5 и 6) подчиняютъ его שנא. Съ внѣшней стороны первые два предпочтительнѣе, потому что фраза никакихъ грамматическихъ признаковъ подчиненія пред. предложенію не имѣетъ. Но если мы вникнемъ въ смыслъ ея, то найдемъ нѣкоторые (логическіе) признаки подчиненія. Кто-то покрываетъ (или покроетъ) обидой [1]) одежду свою или,—по другому пониманію,—обида покроетъ чью-то одежду. Чью-же именно одежду? Въ настоящемъ стихѣ три предмета рѣчи: Богъ, вѣроломные мужья и обижаемыя жены. Къ Богу разбираемый образъ явно неприложимъ; къ прогоняемой женѣ—тоже, потому что суффиксъ (ו) мужескаго рода;—очевидно, что обида покрываетъ (или покроетъ) одежду вѣроломнаго мужа. Этотъ мужъ указывается посредствомъ суф. ו (=„его“). Способъ указанія предполагаетъ раннѣйшее упоминаніе указываемаго лица,—иначе употребленіе мѣстоименія было-бы неумѣстно. Гдѣ-же это упоминаніе? Разъ его нѣтъ на лицо, мы должны его подразумѣвать. Такимъ образомъ, синтаксическая связь между предложеніями כי שנא שלח и וכסה וגו׳ несомнѣнно существуетъ. Но въ какой формѣ мы должны подразумѣвать имя, указываемое поср. ו, т. е. имя вѣроломно разводящагося мужа? Самой естественной формой является форма дополненія къ שנא; иначе пришлось-бы подразумѣвать не его только и не въ предыдущемъ предложеніи, а надо-бы было подразумѣвать цѣлое предложеніе, что̀ значительно осложняло-бы задачу необходимостью отыскивать для этого предложенія сказуемое [2]). Тогда получимъ фразу: „ибо Я ненавижу разводъ и того, кто разводится, и онъ покрываетъ обидой одежду свою“. Фраза эта вполнѣ равносильна другой: „ибо Я ненавижу разводъ и того, кто покрываетъ обидой одежду свою“. Такимъ образомъ, мы полагаемъ, что ואת-אשר כסה=וכסה (или ואת-איש אשר כסה). Примѣры подобнаго сокращенія придаточныхъ относительныхъ предложеній дѣйствительно встрѣчаются въ В. З. Такъ въ Ис. 41, 2: מִי הֵעִיר מִמִּזְרָח

---

[1]) Имя חמס значитъ, прежде всего, *„насиліе“* (Іер. 6, 7; 20, 8). Означаемый имъ фактъ служитъ признакомъ одичанія нравовъ (Б. 6, 11. 13; Мих. 6, 12). Отсюда—выраженія: איש ח׳ въ ψ. 139, 12; כלי ח׳ въ Б. 49. 5; לחם ח׳ въ Пр. 4, 17—„насиліемъ добытый хлѣбъ“ и т. п. Затѣмъ уже оно, въ болѣе широкомъ смыслѣ, значитъ вообще „неправда“, „преступленіе“ (Вт. 19, 16; 1 П. 12, 17). Въ нашемъ случаѣ рѣчь идетъ о „вѣроломствѣ“ относительно „женъ юности“, безжалостно прогоняемыхъ мужьями. Это вѣроломство характеризуется, какъ חמס. Ясно, что понятіе „насилія“ здѣсь не подойдетъ точно. То же надо сказать и о „неправдѣ“. Самымъ подходящимъ будетъ переводъ русской синодской Библіи: „обида“.

[2]) Правда, можно-бы было это имя подразумѣвать подлежащимъ при וכסה. Тогда мы вернулись-бы къ пониманію разсматриваемаго предложенія, какъ независимаго, и у насъ получилась-бы фраза: „и мужъ разводящійся покрываетъ обидой одежду свою“. Но подобный эллипсисъ былъ-бы совершенно безпримѣрнымъ въ В. З.

צדק יקראהו=„кто воздвигъ съ востока того, котораго называютъ праведнымъ“ [1])?

Защитники независимости предложенія וכסה отъ שנא утверждаютъ (Келеръ) невѣроятность предполагаемаго подчиненія, потому что разсматриваемыя слова „подкрѣпляются слѣдующимъ за ними выраженіемъ אמר יהוה צבאות, что̀ скорѣе указываетъ на то, что они содержатъ самостоятельную мысль, находящуюся съ כי שנא שלח въ отношеніи сочиненія (coordinirte Aussage)“. А самую конструкцію Келеръ считаетъ аналогичной съ Ч. 16, 33, *ψ*. 105, 17 и Ав. 2, 14 [2]). Это возраженіе мы, безспорно, должны признать вѣскимъ, и потому предложенный нами выше переводъ отнюдь не можетъ претендовать безусловное предпочтеніе. Но намъ думается, что затрудненія съ суф. ו, неизбѣжныя при Келеровскомъ переводѣ, всетаки сильнѣе указываемаго имъ затрудненія. Что-же касается приводимыхъ имъ аналогій, то мы отказываемся признать за этими примѣрами хоть какое-либо сходство съ построеніемъ разсматриваемой фразы.

Изъ комментаторовъ, признающихъ подчиненіе, нѣкоторые (Велльгаузенъ, Новакъ, Смитъ и Прессель) допускаютъ подчиненіе въ формѣ дополнительнаго предложенія, при чемъ послѣднее уже становится безличнымъ. Но здѣсь опять возникаетъ затрудненіе съ суффиксомъ [3]).

Итакъ, Іегова ненавидитъ разводъ и того, „кто покрываетъ обидой одежду свою“. Что-же мы должны разумѣть подъ этимъ образомъ—покрываніемъ одежды обидой? Древніе комментаторы,—кромѣ бл. Іеронима, переводившаго לבושו чрезъ „vestimentum ejus“,—пріурочиваютъ свое толкованіе къ переводу LXX *ἐνθυμήματα* (=слав. „помышленіе“) и потому ничего цѣннаго для выясненія разбираемаго образа не даютъ [4]). Для выясненія этого образа Кёлеръ привлекаетъ слѣдующія мѣста св. писанія: Зах. 3, 4; Ис. 64, 5 (по русск. Библіи это ст. 6); Апок. 3, 4; 7, 14 [5]). Эти мѣста показываютъ, что библейскій способъ представленія пользуется образомъ запятнанной одежды для обо-

---

[1]) Другіе примѣры см. *Ges-K.*, Gr[26]., § 155, 3, S. 483.

[2]) *Kohler*, 114.

[3]) Весьма благопріятствуетъ принятому нами переводу проектируемое Грецомъ чтеніе מכסה (прич піель); но, къ сожалѣнію, это—только чистая гипотеза.

[4]) Происхожденіе чтенія *ἐνθυμήματα* Фоллерсъ объясняетъ тѣмъ, что LXX не прочитали ל въ לבושו, гдѣ оно могло быть пропущено или не прочитано вслѣдствіе того, что на ל оканчивается предшествующее слово על; а оставшееся слово они произвели отъ בְּאֵשׁ или בִּישׁ *(Vollers*, 75). Сознаемся, что указываемое производство для насъ дов. неясно. Намъ кажется лучше допустить, что *ἐνθυμήματα* есть уже искаженіе первоначальнаго чтенія греческаго *ἐνδύματα*. Такъ думаютъ Шлейснеръ, Рейнке и отчасти Муретовъ *(Reinke*, 63.—*Schleusner*, II, 367.—*Муретовъ*, 289, пр. 3). Это тѣмъ вѣроятнѣе, что изъ всѣхъ 13 случаевъ употребленія у LXX слова *ἔνδυμα* 10 разъ имъ передается еврейское לבוש и лишь 3 раза иныя слова *(Hatch a. Redpath*, Conc., s. v. *ἔνδυμα*, p. 471).

[5]) Вотъ какъ читаются эти мѣста. Зах. 3, 4: „... снимите съ него запятнанныя одежды... смотри, Я снялъ съ тебя вину твою, и облекаю тебя въ одежды торжественныя“. Ис. 64, 5: „Мы всѣ сдѣлались какъ нечистые, и всѣ добродѣтели наши, какъ замаранная одежда“. Апок. 3, 4: „у тебя въ Сардисѣ есть нѣсколько человѣкъ, которые не осквернили одеждъ своихъ“. 7, 14: „... они омыли одежды свои и убѣлили одежды свои кровію Агнца“.

значенія нѣдрящагося въ человѣкѣ и выражающагося въ его поведеніи грѣха [1]). Такого мнѣнія держатся еще: Кейль, Розенмюллеръ, Рейнке, Орелли и нѣк. др. [2]). Весьма многіе толкователи подъ „одеждой“ разумѣютъ жену. Основаніе для этого дается аналогіей съ арабскими представленіями. Въ Коранѣ (II, 183) читается: „позволяется вамъ въ ночь поста обхожденіе съ вашими женами; онѣ вамъ—одежда, и вы имъ одежда“. Этотъ взглядъ раздѣляютъ: Эвальдъ, Гитцигъ, Велльгаузенъ, Новакъ и др. [3]). Аргументація этого взгляда не можетъ похвалиться убѣдительностью. Цитируемое мѣсто изъ Корана, само собою понятно, не можетъ опредѣлять толкованіе библейскаго мѣста: послѣднее должно изъясняться изъ библейскихъ-же данныхъ; аналогія съ арабскими представленіями можетъ имѣть лишь дополнительное, а отнюдь не рѣшающее значеніе [4]). Кромѣ этого никакихъ вѣскихъ основаній не приводится. Такъ, напр., Гитцигъ ссылается на выраженіе אשת חיקו (Вт. 13, 7), показывающее, что отношеніе жены къ мужу представлялось въ В. З. отношеніемъ особенной, интимной близости,—отсюда будто-бы становится очевидной и возможность тропическаго наименованія жены одеждой. Такія разсужденія едва-ли кому покажутся убѣдительными. А Новакъ даже откровенно сознается, что для еврейскаго языка обозначеніе жены именемъ לבוש является дов. страннымъ выраженіемъ [5]).

§ 106. ונשמרתם ברוחכם ולא תבגדו. Эти слова буквально повторяютъ требованіе ст. 15 fin. Не указывается только объектъ „вѣроломства“, но само собою понятно, что онъ—тотъ-же самый.

---

[1]) a. a. O.

[2]) *Keil*, 703.—*Reinke*, 439. Рейнке, на нашъ взглядъ, очень удачно привлекаетъ еще слѣд. парал. мѣста. Іов. 29, 14: „въ праведность я облекался, и одѣвало меня, какъ плащемъ и увясломъ, правосудіе“. Іуды 23: „... гнушаясь одеждою, которая осквернена плотію“.—*Rosenmüller*, 757—758.—*Orelli*, 219

[3]) *Ewald*, 225.—*Hitzig*, 425.—*Wellhausen*, 201.—*Nowack*, 404.

[4]) Да и въ арабскомъ, какъ оказывается, названіе жены одеждой мужа отнюдь не является обычнымъ (*Vgl. Kohler*, 115, Anm.).

[5]) Совершенно не заслуживаютъ вниманія толкованія Раши и Кимхи, по мнѣнію которыхъ пророкъ будто-бы запрещаетъ удерживать при себѣ не-любимую жену (Толкованія эти приведены у *Reinke*, 441—442).

Рѣчь четвертая (2, 17—3, 5).

ВѢСТНИКЪ ІЕГОВЫ И ПРИШЕСТВІЕ ГОСПОДА.

Гл. 2, ст. 17.

הוֹגַעְתֶּם יְהוָה בִּדְבְרֵיכֶם וַאֲמַרְתֶּם בַּמֶּה הוֹגָעְנוּ [1] בְּאָמְרְכֶם כָּל-עֹשֵׂה רָע טוֹב בְּעֵינֵי יְהוָה
וּבָהֶם הוּא חָפֵץ אוֹ אַיֵּה אֱלֹהֵי הַמִּשְׁפָּט׃

Οἱ παροξύνοντες τὸν θεὸν ἐν τοῖς λόγοις ὑμῶν· καὶ εἴπατε· ἐν τίνι παρωξύναμεν αὐτόν; ἐν τῷ λέγειν ὑμᾶς· πᾶς ποιῶν πονηρόν, καλὸν ἐνώπιον Κυρίου, καὶ ἐν αὐτοῖς αὐτὸς εὐδόκησεν· καὶ ποῦ ἐστιν ὁ θεὸς τῆς δικαιοσύνης;

Надоѣдаете вы Іеговѣ словами своими и говорите: „чѣмъ мы надоѣдаемъ Ему?“—тѣмъ, что говорите: „всякій дѣлающій зло—хорошъ въ глазахъ Іеговы, и къ нимъ Онъ благоволитъ, или—гдѣ Богъ правосудія?“

§ 107. הוֹגַעְתֶּם יְהוָה בִּדְבְרֵיכֶם. Въ переводѣ слова הוֹגַעְתֶּם встрѣчается нѣкоторое различіе. Одни, вслѣдъ за LXX, которые перевели „*οἱ παροξύνοντες*“ [2]), т. е. „раздражающіе“ или „прогнѣвляющіе“, переводятъ—„вы прогнѣвляете“ или „раздражаете“: араб.—„вызываете на гнѣвъ“, русск. синодск.—„прогнѣвляете“, слав.—„прогнѣвляющіи“, Лютеръ—„Ihr machet den Herrn unwillig“, Вельгаузенъ—„Ihr ärgert“ [3]). Другіе-же, придерживаясь точнаго значенія евр. глагола יָגַע [4]), отъ котораго הוֹגַעְתֶּם есть 2 л. м. р. perfectum по формѣ

---

[1]) Мы предполагаемъ первоначальное чтеніе הוֹגַעְנוּהוּ.

[2]) Глаголъ *παροξύνω* собственно значитъ „точить обо что-л“, „заострять“, но употребляется только въ переносномъ значеніи: „побуждать“, „воодушевлять“, также: „возбуждать гнѣвъ“, „сердить“. Фоллерсъ предполагаетъ, что LXX читали הַמּוֹנִיעִים или הַיּוֹגְעִים Онъ-же находитъ весьма выразительнымъ чтеніе הוי היגעים (=*οὐαὶ οἱ παροξύναντες* Златоуста), но не рѣшается на немъ настаивать (*Vollers*, 76).

[3]) *Wellhausen*, S. 53.

[4]) Глаголъ יָגַע значитъ „быть усталымъ“ (ср. 2 Ц. 33, 10; Ис 40, 31), „трудиться“, особ. когда рѣчь идетъ о трудной и утомительной работѣ (ср. Іов 9, 29; Пр. 23, 4; Ис. 49, 4; 65, 23).

гифиль (=„утруждать“, „обременять“, „утомлять“) [1]), переводятъ „вы утомили“ или „обезпокоили“: Вульг.—„laborare fecistis“, тарг.—„причинили хлопоты“, „обезпокоили“, сирск.—„утомили“, Рейнке, Кёлеръ, Гитцигъ, Кейль, Орелли, Генгстенбергъ—„Ihr ermüdet“, или „habt ermüdet“, или „Mühe gemacht“ [2]). Параллельнымъ мѣстомъ сюда указываютъ обыкновенно Ис. 43, 23—24: „ты, Израиль, не трудился для Меня. Ты не приносилъ Мнѣ агнцевъ во всесожженіе и не чтилъ Меня своими жертвами. Я не заставлялъ тебя служить мнѣ приношеніемъ и не утруждалъ тебя (וְלוֹא הוֹגַעְתִּיךָ) куреніемъ. Ты не покупалъ за серебро благовоннаго тростника ради Меня и не питалъ Меня тукомъ своихъ жертвъ, а только затруднялъ Меня (הוֹגַעְתַּנִי) своими грѣхами и отягощалъ беззаконіями“. По нашему мнѣнію, הוֹגַעְתֶּם въ разсматриваемомъ мѣстѣ удобнѣе всего было-бы перевести—„вы надоѣдаете“ или „вы наскучили“: такъ будетъ сохраненъ оттѣнокъ того значенія, какой содержится въ понятіи „утомлять“, и въ то-же время будетъ избѣгнутъ нѣсколько неумѣстный антропоморфизмъ послѣдняго. Вѣроятно, во избѣжаніе такого антропоморфизма LXX и нѣкоторые другіе переводы и употребляютъ здѣсь глаголъ „прогнѣвлять“.

Къ кому обращено это обвиненіе? Кто это „надоѣдаютъ“ или „наскучиваютъ“ Іеговѣ словами своими?—На этотъ счетъ существуютъ различныя мнѣнія. По однимъ приводимыя ниже дерзкія и маловѣрныя рѣчи принадлежали *благочестивымъ* или, по крайней мѣрѣ, не потерявшимъ еще уваженія къ закону Божію евреямъ, которые, изнемогая подъ бременемъ страданій и видя счастіе и благополучіе грѣшниковъ и нечестивцевъ, доходили, наконецъ, до сомнѣнія въ правосудіи Божіемъ. Весьма близко къ этому воззрѣнію стоитъ и другое, которое, не соглашаясь назвать обличаемыхъ здѣсь благочестивыми, разумѣетъ подъ ними всетаки не עשה רַע, а *часть народа*, за исключеніемъ истинно благочестивыхъ; по третьимъ пророкъ обличаетъ *весь народъ*, сѣтующій на свои несчастія и противополагающій имъ счастіе язычниковъ; наконецъ, четвертые видятъ здѣсь обличеніе *священниковъ*, отчаявшихся въ возможности поддерживать вѣру народа въ правосудіе Божіе. Мнѣнія эти, впрочемъ, не различаются рѣзко одно отъ другого, потому что иныя изъ нихъ и не ставили даже нарочитаго вопроса о лицахъ, обличаемыхъ пророкомъ, и въ подробностяхъ своего раскрытія они нерѣдко очень приближаются одно къ другому, такъ что классифицировать ихъ можно только приблизительно. Въ особенности близки другъ къ другу первое и второе мнѣніе. Представителями перваго мнѣнія можно назвать св. Кирилла, бл. Ѳеодорита и Велльгаузена [3]), а также Dathe [4]), представителями второго—Рейнке, Генгстенберга, Кёлера, ванъ Тиля, Смирнова [5]), третьяго—бл. Іеронима, преосв. Палладія, Кейля,

[1]) *Gesenius*, Hwb. *Siegfried u. Stade*, Hwb. s, v. יָגַע.

[2]) *Reinke*, S. 446. *Köhler*, S. 115. *Hitzig*, Uebers. S. 363. *Keil*, S. 703. *Orelli*, S. 220. *Hengstenberg*, S. 386.

[3]) *Кириллъ*, стр. 290—292.—*Ѳеодоритъ*, стр. 166.—*Wellhausen*, S. 201.

[4]) Vgl. *Reinke*, S. 446.

[5]) *Reinke*, S. 449.—*Köhler*, S. 119.—*van Til*, p. 263.—*Смирновъ*, стр. 116.

Пьюзея, Ружемонта [1]) и четвертаго—Грецова [2]). Рѣшеніе этого вопроса стоитъ въ тѣсной связи съ отвѣтомъ на другой вопросъ,—кого разумѣть подъ עשה רע.

Св. Кириллъ полагаетъ, что надоѣдающіе Іеговѣ рѣчами своими вызывались къ этимъ рѣчамъ недостойнымъ поведеніемъ священниковъ. „Оказывая, какъ надо думать, говоритъ онъ, почтеніе и неподобающее уваженіе нѣкоторымъ изъ приближавшихся къ нимъ (по состоянію), они (т. е. священники) несправедливо осуждали слабѣйшихъ и угнетали нѣкоторыхъ своимъ корыстолюбіемъ, судя не по правдѣ и по закону, но давая рѣшеніе неправильное и пристрастное,—или можетъ быть и похищая даже отнюдь имъ не принадлежащія владѣнія,—а также съ удовольствіемъ принимая подарки, злоупотребляя саномъ священства и превозносясь надъ подчиненными. Смотря на ведущихъ такой образъ жизни, столь безславный и беззаконнѣйшій, нѣкоторые изъ потерпѣвшихъ несправедливости какъ-бы приходили въ изумленіе. И это потому, что не было на нихъ никакого наказанія отъ Бога и проявленій Его гнѣва, какъ это иногда бываетъ съ обыкшими презирать Его, напротивъ, они пребывали въ благополучіи и наслажденіяхъ. Не вынося этого и быть можетъ уже не стараясь имѣть въ умѣ своемъ мысль о несравненномъ милосердіи Божіемъ, они едва только не кричали отъ малодушія: *всякъ творяй зло добро предъ Нимъ*“ и т. д. [3]). Блаженный Θеодоритъ не указываетъ точно, кто давалъ своимъ поведеніемъ поводъ къ такимъ маловѣрнымъ и безнадежнымъ рѣчамъ, а говоритъ вообще: „Иные, видя живущихъ порочно и наслаждающихся благополучіемъ, по крайнему неразумію, осмѣливались говорить, что Богу обычно было благоволить къ порочнымъ; иначе не далъ-бы. имъ въ удѣлъ такого счастія“ [4]).

Существенными принадлежностями этого мнѣнія являются двѣ черты: 1) мысль, что ропотъ на правосудіе Божіе вызывается у обличаемыхъ чувствомъ нравственной неудовлетворенности, при видѣ благополучія злодѣевъ, т. е. что они хотя и погрѣшали дерзостью сужденія о Богѣ, но погрѣшали, ревнуя (неразумно) о правдѣ; 2)—допущеніе, что поводъ къ хульнымъ рѣчамъ давался грѣшниками среди самого народа іудейскаго, частнѣе, священниками или какими-либо другими, но опредѣленными лицами.

Первую мысль можно признать справедливой, хотя и не безъ нѣкоторыхъ ограниченій. Аналогичное обличеніе мы находимъ у пророка Малахіи въ 3, 13—15: „Дерзки предо Мною слова ваши, говоритъ Іегова. И вы говорите: „„что мы говоримъ между собою противъ Тебя?““—Вы говорите: „„напрасно служить Богу; и какая прибыль отъ того, что мы соблюдаемъ постановленія Его и ходимъ въ черномъ одѣяніи предъ Іеговою Саваоѳомъ? И потому мы считаемъ счастливыми гордыхъ, и хорошо устраиваютъ себя дѣлающіе беззаконіе:

---

[1]) *Hieronymus*, col. 1563.—*Палладій*, стр. 37.—*Keil*, S. 704.—*Pusey*, p. 609—610.—*Ружемонтъ*, стр. 256.

[2]) *Грецовъ*, стр. 172. sq.

[3]) *Кириллъ*, стр. 290—291.

[4]) *Θеодоритъ*, стр. 166.

хотя они и искушаютъ Бога, но остаются цѣлы"". Хотя этотъ послѣдній отрывокъ и отдѣленъ отъ разсматриваемаго нами обличеніями, касающимися другихъ предметовъ (3, 6—12), но несомнѣнное сходство темы позволяетъ объяснять одинъ другимъ. Такимъ образомъ, хульныя рѣчи могли подсказываться сознаніемъ своей внѣшней законности и созерцаніемъ нѣкоторой очевидной неправды въ другихъ. Но что равность этихъ людей о законѣ вытекала не изъ чистыхъ побужденій, что сами они въ значительной степени лицемѣрно были привержены къ закону и болѣе склонны были указывать чужіе пороки, чѣмъ замѣчать свои (Мат. 7, 3—5), это видно изъ того, что тутъ-же, послѣ ст. 13—15, этимъ людямъ противополагаются истинно праведные: „Тогда станутъ говорить другъ съ другомъ боящіеся Іеговы. И внемлетъ Іегова и услышитъ. И напишется памятная книга предъ Нимъ о боящихся Іеговы и чтущихъ имя Его" (3, 16). Приведенныя ограниченія и выставляютъ преимущественно сторонники второго изъ упомянутыхъ нами мнѣній.

Вторую мысль, т. е. что поводъ къ хулѣ давался нѣкоторыми опредѣленными и явными грѣшниками среди народа іудейскаго, тоже можно принять и даже въ томъ видѣ, въ какомъ ее высказываетъ св. Кириллъ,—разумѣя здѣсь священниковъ. Основаніе для этого мы находимъ въ нашемъ-же отдѣлѣ, въ 3, 3: וְיָשַׁב מְצָרֵף וּמְטַהֵר כֶּסֶף וְטִהַר אֶת-בְּנֵי-לֵוִי וְזִקַּק אֹתָם כַּזָּהָב וְכַכֶּסֶף וגו. Связь мыслей отъ 2, 17 и доселѣ—такова: іудеи спрашиваютъ: „гдѣ Богъ правосудія?" Малахія, отъ лица Божія, отвѣчаетъ имъ, что вотъ придетъ „Ангелъ Завѣта" (3, 1), что съ этимъ пришествіемъ и будетъ соединяться судъ (3, 5), къ которому они теперь хульно взываютъ, и на этомъ судѣ Онъ „очиститъ сыновъ Левія". Ясно что поводъ къ хулѣ и подавали именно „сыны Левія". Св. Кириллъ такъ толкуетъ это мѣсто (3, 3): „Поелику потомки Израиля, благодаря чрезмѣрной нечистотѣ или неправдѣ левитовъ, постоянно оскорбляли Бога всяческихъ, высказывая нѣчто противорѣчащее Ему и дерзая говорить: всякъ творяй зло, добро предъ Нимъ, и въ нихъ Самъ благоволи, и гдѣ Богъ правды (Мал. 2, 17): то благополезно высказываетъ, что нѣкогда возсіяетъ Христосъ, устраняя всякую нашу грѣховность и совершая чистѣйшими Своихъ священнослужителей и какъ-бы золото и серебро очищая ихъ въ огнѣ или дѣлая ихъ испытанными и просвѣтленными (Зах. 13, 9). Таковы должны быть всѣ священнослужители Церкви, коимъ приличествовало-бы, со всею справедливостію, говорить устами Давида, что искусилъ ны еси, Боже, разжегъ ны еси, яко-же разжизается сребро (Пс. 65, 10)" [1]). Другимъ основаніемъ къ тому, чтобы принять воззрѣніе св. Кирилла является то обстоятельство, что по ст. 1 Господь вдругъ придетъ *въ храмъ свой* (אֶל-הֵיכָלוֹ) и произведетъ судъ. Естественно думать, что жалобы были на безнаказанность именно служителей храма, т. е. священниковъ и левитовъ. Съ этой точки зрѣнія мы легко поймемъ и то, почему ропотъ облекался въ формулу: כָּל-עֹשֵׂה רָע טוֹב בְּעֵינֵי יְהוָה („всякій дѣлающій зло хорошъ въ глазахъ Іеговы"): עֹשֵׂה רָע (дѣлающими зло) оказываются служители Божіи;—отсюда

[1]) *Кириллъ*, стр. 299.

легко являлось кощунственное предположеніе, что къ такимъ людямъ Богъ благоволитъ (בְּהֶם הוּא חָפֵץ), если терпитъ ихъ въ званіи Своихъ служителей, не поражаетъ ихъ Своимъ правосудіемъ (אַיֵּה אֱלֹהֵי הַמִּשְׁפָּט).

Иначе представляетъ себѣ дѣло бл. Іеронимъ. Іудеи, возвратившись изъ Вавилона и видя благополучіе всѣхъ окружающихъ народовъ-язычниковъ, сравнивали это благополучіе съ собственнымъ бѣдственнымъ положеніемъ и соблазнялись такимъ сравненіемъ, приходили къ убѣжденію, что нѣтъ промысла Божія въ дѣлахъ человѣческихъ, все управляется не божественнымъ правосудіемъ, а случаемъ [1]). Доказательствъ, почему такъ надо смотрѣть, а не иначе, онъ не даетъ. Эти доказательства изъ сторонниковъ разсматриваемаго мнѣнія мы находимъ у Кейля. Кейль находитъ, что обвиняемыми во 2, 17 не могутъ быть благочестивые люди, потому что противъ этого говоритъ все содержаніе отрывка. Начиная съ 3, 7, имъ дѣлаются такіе упреки (уклоненіе отъ десятинъ и приношеній), которые не позволяютъ въ нихъ видѣть не удовлетворенныхъ ревнителей закона и правды. А затѣмъ въ 3, 16 и сл. отъ нихъ явно отличаются дѣйствительно благочестивые и боящіеся Бога. Благочестіе, которымъ они думаютъ похвалиться (3, 14), отнюдь не есть исполненіе божественнаго закона. Точно также находитъ онъ, что не могутъ быть этими обвиняемыми и люди, такъ сказать, средняго класса между благочестивыми и нечестивыми,—съ одной стороны, уже по указаннымъ основаніямъ, а съ другой и потому, что въ книгѣ нѣтъ никакого намека или указанія на различеніе такихъ трехъ классовъ въ народѣ; это видно изъ обличеній 3, 7—8, гдѣ не дается поводовъ разумѣть какую-либо спеціальную группу въ народѣ. Правда, исключеніе въ народѣ составляли истинно благочестивые и помнящіе Бога (3, 16—18); но они составляли такое ничтожное меньшинство (verschwindende Minorität) въ массѣ остального народа, что пророкъ могъ, игнорируя ихъ, обращать свою рѣчь ко всему народу. „Подъ עֹשֵׂה רָע, говоритъ Кейль, ропщущіе разумѣли какихъ-либо явныхъ грѣшниковъ, вѣроятно, язычниковъ, которые наслаждались неомрачаемымъ счастьемъ“ [2]).

Основанія этого взгляда, какъ видимъ, заимствуются главнымъ образомъ изъ другихъ рѣчей, изъ 3, 6—12 и 3, 13—24 и въ значительной мѣрѣ обусловлены пониманіемъ плана и состава книги. Мы находимъ вполнѣ возможнымъ и законнымъ пользоваться параллелями изъ другихъ рѣчей пророка, но характеризовать предметъ или лицъ одной рѣчи чертами, заимствованными изъ другой,—неудобно. Почему думаютъ, что упреки въ 3, 6—12 обращены *къ тѣмъ-же лицамъ*, что и во 2, 17? Въ особенности это надо сказать о близкой по темѣ рѣчи 3, 13—24: произнесенная отдѣльно отъ настоящей рѣчи, она имѣетъ свою цѣль и свой поводъ. Параллелизмъ многихъ мыслей не долженъ однако вести къ смѣшенію самыхъ рѣчей и особенно обличаемыхъ лицъ.

Далѣе, это воззрѣніе ничѣмъ не можетъ доказать, что праведныхъ (3, 16 sq.) пророкъ игнорировалъ, какъ исчезающую въ массѣ народа величину. Разъ онъ нашелъ возможнымъ упомянуть о нихъ въ послѣдней своей рѣчи,

---

[1]) *Hieronymus*, loc. cit.

[2]) *Keil*, a. a. O.

то едва-ли не помнилъ и въ настоящей. Если пророкъ не дѣлаетъ для нихъ въ настоящемъ случаѣ исключенія, не упоминаетъ ихъ, и вообще точно не обозначаетъ, къ кому онъ обращаетъ свою рѣчь, то,—несомнѣнно, потому, что при изустномъ ея произнесеніи въ этомъ не было никакой надобности: слушатели и совопросники и были обличаемыми. Въ другой, нѣсколько похожей рѣчи пророку понадобилось противопоставить этимъ ропщущимъ людямъ людей истинно боящихся Іеговы,—онъ это и сдѣлалъ; а здѣсь сдѣлать такое противопоставленіе не было подходящаго повода. Но думать, что весь народъ имѣетъ въ виду пророкъ, нѣтъ основаній. А если-бы и разумѣлъ, то это было-бы толькой одной изъ его гиперболъ [1]).

Наконецъ, сторонники разсматриваемаго мнѣнія, утверждая, что הֹוַעְתֶּם относится ко всему народу, тѣмъ самымъ вынуждаются подъ כָּל-עֹשֵׂה רָע разумѣть не кого-либо изъ іудеевъ,—ибо ужъ сами-то „дѣлающіе зло“, конечно, не „надоѣдаютъ“ Іеговѣ упреками и указаніями... на самихъ себя,—а язычниковъ или персовъ. Но противъ такого пониманія возможны нѣкоторыя возраженія. Такъ, прежде всего, непонятно, почему пророкъ язычниковъ или персовъ,—если они разумѣлись въ рѣчахъ ропщущихъ,—не называетъ точнѣе, а обозначаетъ иносказательно עֹשֵׂה רָע. Трудно допустить, чтобы народъ самъ въ своемъ ропотѣ прибѣгалъ къ такому иносказанію. Слѣдовательно, придется допустить, что это сдѣлалъ пророкъ. Но почему?—Отвѣтъ на это находимъ у Рейнке, который, хотя и не сторонникъ того предположенія, что рѣчь обращена вообще къ народу, подъ עשה רע разумѣетъ всетаки персовъ и высказываетъ догадку, что пророкъ, разумѣя персовъ, не рѣшился ихъ назвать собственнымъ именемъ, „ибо если-бы пророкъ *ясно* назвалъ ихъ *безбожными*, злодѣями, кичливыми, то это могло-бы быть опасно для пророка и его народа. По такому-же основанію и Захарія называетъ въ одномъ угрожающемъ пророчествѣ Персію אֶרֶץ חַדְרָךְ—землею *сильно-слабою* (starkschwach) (Зах. 9, 1) и Іеремія Вавилонъ—שֵׁשַׁךְ (Іер. 25, 26; ср. 51, 41; Ис. 21, 1)“ [2]). Но на эту догадку совершенно справедливо возражаетъ Кёлеръ, что пророки въ своихъ рѣчахъ не руководились соображеніями благоразумія и страха предъ людьми, а вдохновлялись только истиною, въ надеждѣ на Бога, во имя Котораго говорили, не задумываясь провозглашали полную истину предъ сильными людьми (Ср. Зах. 2, 1—4) [3]). Кромѣ того и ссылка на Зах. 9, 1 неосновательна: земля Хадрахъ—не аллегорическое обозначеніе Персіи, а имя страны, упоминающейся и въ клинообразныхъ надписяхъ,—повидимому, область позднѣйшей Антіохіи [4]). Пророкъ Іеремія дѣйствительно имя Вавилона написалъ вмѣсто בָּבֶל по системѣ *атбашъ* [5]) שֵׁשַׁךְ и, такимъ

---

[1]) См. гл. III, отд. III, А, 1, стр. 122—123

[2]) *Reinke*, S. 446, Anm. 2.

[3]) *Köhler*, S. 118.

[4]) *Nowack*, zu Zach. 9, 1., S 356.

[5]) Система эта состоитъ въ томъ, что первую букву еврейской азбуки א замѣняютъ послѣднею буквой ת и наоборотъ, вторую букву ב предпослѣднею ש и наоборотъ и т. д. *(Якимовъ*, Толк. на Іер. 25, 26, стр 422).

образомъ, прикрылъ нѣсколько свою мысль о предстоящемъ паденіи Вавилона; „прикрывать-же эту мысль, говоритъ проф. Якимовъ, нужно было не ради Вавилона,—не опасался пророкъ сказать прямо что-либо непріятное будущимъ властителямъ іудеи,—но ради іудеевъ“, дабы они не слишкомъ ободрились и не вздумали сопротивляться Вавилонскому царю [1]).

Кёлеръ еще указываетъ на изреченіе пророка Малахіи о язычникахъ въ 1, 11. 14, какъ будущихъ поклонникахъ и служителяхъ истиннаго Бога, и думаетъ, что едва-ли онъ назвалъ-бы ихъ вообще „дѣлающими зло“ [2]).

Грецовъ считаетъ настоящую рѣчь обращенною къ священникамъ—на томъ основаніи, что пророкъ не говоритъ о томъ, что обращаетъ ее къ народу;—слѣдовательно, обращаетъ ее къ тѣмъ-же лицамъ, къ какимъ говорилъ и раньше, т. е. (?) къ священникамъ. „Обращеніе къ новымъ лицамъ говоритъ онъ, необходимо должно было-бы вызвать замѣчаніе объ этомъ со стороны самого-же пророка“ [3]). Нѣтъ нужды доказывать, что основаніе это—крайне субъективно,—зависитъ отъ своеобразнаго воззрѣнія автора на общій планъ и составъ книги. Такого-же характера и другія основанія: „пророкъ говоритъ, что дѣятельность Ангела Завѣта прежде всего и преимущественно будетъ обращена на исправленіе священниковъ: *и очиститъ сыновъ Левія*. ... Если-бы рѣчь была дѣйствительно обращена къ народу, то пророкъ долженъ былъ-бы говорить о внутреннемъ и нравственномъ исправленіи и пересозданіи самого-же народа вообще, но не священниковъ въ частности“ [4]). Но почему-же такъ? Вѣдь народъ жаловался на священниковъ.

§ 108. וַאֲמַרְתֶּם בַּמֶּה הוֹגַעְנוּ. Помимо нѣкоторой неточности перевода, LXX даютъ здѣсь еще лишнее противъ подлинника слово *αὐτόν*. Впрочемъ, александрійскій и криптоферратскій кодексы опускаютъ *αὐτόν*. Св. І. Златоустъ читалъ *αὐτόν* [5]). Бл. Іеронимъ тоже переводитъ „eum“. Въ сирскомъ тоже есть „его“, въ targ. „предъ нимъ“. Одинъ изъ еврейскихъ кодексовъ (по Кенникоту 182 или 180) читаетъ הוגעתך. Весьма вѣроятно, что въ первоначальномъ текстѣ стояло הוֹגַעְנוּהוּ.

§ 109. בְּאֲמַרְכֶם כָּל-עֹשֵׂה רָע טוֹב בְּעֵינֵי יְהוָה וּבָהֶם הוּא חָפֵץ. Приводятся рѣчи, которыми іудеи „надоѣдали“ Іеговѣ. LXX почему-то передали טוב чрезъ средній родъ *καλόν*. Но нашъ славянскій—правильно „добръ“. Златоустъ читалъ *καλός*, а Климентъ Ал.—*ἀγαθός* [6]). Прочіе древніе переводы передаютъ правильно: вульгата—„omnis, qui facit malum, bonus est in conspectu Domini“; таргумъ—„всякій дѣлающій зло правъ предъ Господомъ“. Глаголъ חָפֵץ значитъ „благоволить“, „быть благосклоннымъ“. Лицо или предметъ, къ которому оказывается благоволеніе, обыкновенно обозначается именемъ съ предлогомъ ב (ср. Б. 34, 19; Вт, 21, 14; Есѳ. 2, 14; Ч. 14, 8; Ис. 55, 11; 66, 4; 2 Ц. 24, 3). Рейнке и Генг-

---

[1]) *И. Якимовъ*, ib., 423—424.
[2]) *Köhler*, a. a. O.
[3]) *Грецовъ*, стр. 172.
[4]) *ibid*,
[5]) *Vollers*, 76.
[6]) *Holmes et Parsons*, ad loc.

стенбергъ думаютъ, что חָפֵץ въ настоящемъ случаѣ—не глаголъ, а отглагольное прилагательное, потому что, во-1хъ, предъ этимъ словомъ стоитъ мѣстоименіе 3 лица הוּא, а во-2-хъ, въ 3, 1 мы встрѣчаемся съ формой חֲפָצִים [1]); но намъ эти основанія кажутся не убѣдительными, хотя, впрочемъ, для дѣла совершенно безразлично, будемъ-ли мы разбирать глаголомъ или именемъ. Всю фразу слѣдуетъ перевести: „тѣмъ, что говорите: „„всякій дѣлающій зло—хорошъ въ глазахъ Іеговы, и къ нимъ Онъ благоволитъ““. Словами „къ нимъ Онъ благоволитъ“ обличаемые, по мнѣнію Генгстенберга, повторяемому Рейнке, какъ-бы напоминаютъ о словахъ Іеговы въ 1, 10—„нѣтъ моего благоволенія (חֵפֶץ) къ вамъ“, и хотятъ этимъ выразить такую мысль: „конечно, не къ намъ, праведникамъ, благоволишь Ты, а къ безбожнымъ злодѣямъ“ [2]). Но такое пониманіе, въ силу установленнаго уже нами общаго смысла Мал. 1, 10 и 2, 17, очевидно, несостоятельно. Если и предполагать какую-либо идейную зависимость между 1, 10 и 2, 17 (въ чемъ, собственно говоря, нѣтъ никакой надобности), то—скорѣе обратную. Пророкъ, зная о ропотѣ на Бога изъ-за недостойнаго поведенія священниковъ, зная, что народъ упрекаетъ Іегову въ „благоволеніи“ къ этимъ „дѣлающимъ зло“ священникамъ, въ обличительной рѣчи противъ послѣднихъ (1, 6 и слѣд.) и сказалъ отъ лица Іеговы: „нѣтъ Моего благоволенія къ вамъ“. Такимъ образомъ въ 1, 10 пророкъ предотвращаетъ кощунственное обвиненіе Іеговы въ благоволеніи къ дѣлающимъ зло (2, 17). Подтвержденіемъ такого пониманія могло-бы служить то обстоятельство, что и въ разсматриваемой рѣчи Малахія не беретъ подъ свою защиту священниковъ, не пытается сказать, что они не суть „дѣлающіе зло“, а напротивъ,—признаетъ обвиненіе и только говоритъ, что въ день суда Іегова „очиститъ сыновъ Левія (3, 3)“.

§ 110. אַיֵּה אֱלֹהֵי הַמִּשְׁפָּט. Въ передачѣ этихъ словъ разница касается перевода אוֹ и מִשְׁפָּט. Первое слово у LXX передано чрезъ *καὶ*, въ Вульг.—„aut ceʳte“, въ слав.—какъ у LXX, у Лютера—„oder“, въ русск. Синодск.—„или“, у всѣхъ почти новѣйшихъ комментаторовъ—„или“: только у Велльгаузена—„если-же нѣтъ (wenn nicht)“ [3]), да у Грецова „о!“ [4]) Не можетъ быть никакого сомнѣнія, что евр. אוֹ слѣдуетъ переводить „или“. Стало быть, переводъ LXX надо признать безусловно неточнымъ, а Грецова—прямо невѣрнымъ. Что касается Велльгаузена, то онъ, какъ увидимъ, дов. вѣрно передаетъ связь съ предыдущимъ. Можетъ возникать вопросъ, входитъ-ли это אוֹ въ составъ кощунственныхъ рѣчей, обличаемыхъ пророкомъ, или принадлежитъ самому пророку, какъ переходъ отъ воспроизведенія одной формулы ропота къ воспроизведенію другой—אַיֵּה וגו׳. Но рѣшеніе этого зависитъ отъ пониманія отношенія разсматриваемаго конца стиха къ предыдущему. Относительно מִשְׁפָּט надо сказать, что LXX усвояютъ ему значеніе — „справедливость *(δικαιοσύνη)*“. Точно также и арабскій. Славянское „правда“ соотвѣтствуетъ и греческому *δικαιοσύνη*, и имѣетъ оттѣнокъ „правосудія“. Вульгата, таргумъ и сирскій пере-

---

[1]) *Reinke*, 452.—*Hengstenberg*, 390.

[2]) *ibid.*

[3]) *Wellhausen*, 53.

[4]) *Грецовъ*, 175. 177.

дают чрезъ „судъ“ (judicium), Лютеръ—„наказаніе (Gott, der straft)“, русск. Синодск. „правосудіе“. Нѣмецкіе комментаторы переводятъ частію чрезъ „Gericht (судъ)“ (Кёлеръ, Рейнке, Кейль, Орелли, Эвальдъ, Велльгаузенъ, Новакъ, Бахманъ и др.) [1]), частію чрезъ „Gerechtigkeit (правосудіе, справедливость)“ (Генгстенбергъ) [2]). Гитцигъ передаетъ описательно: „der richtende Gott (=судящій Богъ)“ [3]). Существенной разницы между переводами—„Богъ суда“ и „Богъ правосудія“; нѣтъ и еврейское מִשְׁפָּט соотвѣтствуетъ тому и другому значенію (ср., съ одной стороны, Вт. 25, 1; Еккл, 3, 16; 3 Ц. 7, 7; Пс. 93, 15; Ос. 10, 4: Пс. 35, 7; Іез. 39, 21; Ис. 34, 5; Мал. 3, 5, съ другой,—Ис. 1, 27; Ос. 2, 21; Пс. 100, 1; 110, 7; Ис. 32, 16; Пр. 12, 5). Мы предпочитаемъ послѣдній переводъ. Переводъ-же LXX болѣе годился-бы, если-бы въ евр. стояло צֶדֶק.

Что касается смысла разсматриваемаго предложенія, то Келеръ устанавливаетъ его такимъ образомъ. Люди, слова которыхъ приводитъ выше пророкъ, видѣли благополучіе явныхъ грѣшниковъ, остававшихся совершенно безнаказанными, и не могли примирить этого факта съ своими представленіями объ Іеговѣ, какъ любящемъ добро и праведномъ Судіи всякаго зла. Они думали: если Іегова дѣйствительно святъ и праведенъ, т. е. ненавидитъ зло и желаетъ покарать его своимъ судомъ, то долженъ-же Онъ, наконецъ, проявить этотъ судъ. Если-же ничего подобнаго нѣтъ, то гдѣ-же этотъ Богъ правосудія [4])? Подобнымъ-же образомъ разсуждаютъ Генгстенбергъ и вслѣдъ за нимъ Рейнке. Разсматриваемыя слова, по ихъ мнѣнію, имѣютъ такой смыслъ—въ связи съ предыдущимъ: „или, если не такъ, если Богъ не благоволитъ къ безбожникамъ, то укажи мнѣ, по крайней мѣрѣ, факты, въ которыхъ-бы праведный Богъ обнаруживалъ Себя наказаніемъ безбожныхъ, охраной и облагодѣтельствованіемъ благочестивыхъ“. Союзъ אִם показываетъ, что необходимо должно имѣть мѣсто одно изъ двухъ: или благоволеніе Іеговы къ нечестивымъ, или фактическое обнаруженіе Его правосудія. Здѣсь совершенно правильно ставится *дилемма*, третьяго не существуетъ. „Правосудный Богъ, Который Свое правосудіе въ здѣшней жизни совершенно не обнаруживаетъ, а только выдаетъ расписки, по которымъ будетъ уплачиваться въ другой жизни, есть фикція (Unding),—во всякомъ случаѣ, не Богъ священнаго писанія“ [5]). Такое-же пониманіе находимъ мы и у другихъ комментаторовъ [6]), причемъ переходъ къ разбираемому вопросу отъ предыдущаго объясняется по аналогіи съ Іов. 16, 3 и 22, 11

---

[1]) *Köhler*, 115.—*Reinke*, 446.—*Keil*, 703.—*Orelli*, 220.—*Ewald*, 226.—*Wellhausen*, 53.—*Nowack*, 405.—*Bachmann*, 21.

[2]) *Hengstenberg*, 386.

[3]) *Hitzig*, 363.

[4]) *Kohler*, 117.

[5]) *Hengstenberg*, 391.—*Reinke*, 452. Ошибка современниковъ пророка, прибавляютъ Г. и Р., состояла только въ увѣренности, что на ихъ вопросъ можно отвѣчать только: „нигдѣ“. Между тѣмъ отвѣтъ былъ такъ близко: Богъ правосудный обнаруживается уже въ вашемъ теперешнемъ бѣдственномъ состояніи, которое такъ соотвѣтствуетъ вашему нравственному настроенію (H. ib. R. 453).

[6]) *Keil*, 704.—*Hitzig*, 426.

(Кейль, Кёлеръ). Пониманіе это подтверждается и святоотеческими комментаріями. Св. Кириллъ такъ воспроизводитъ логическую связь мыслей ропщущихъ іудеевъ: „Пожалуй даже добръ оказывается въ очахъ Бога совершитель худыхъ дѣлъ, и Онъ услаждается избравшими столь постыдную жизнь. Вѣдь если это, говоритъ, не истинно, то *гдѣ есть Богъ правды?* Подобало, конечно, подобало властелину правды не долготерпѣть столько корыстолюбивымъ священнослужителямъ и осквернявшимъ жертвенникъ и всего болѣе старавшимся совершать неправедныя, нечестивыя и беззаконныя дѣла“ [1]).

Гл. 3, ст. 1.

הִנְנִי שֹׁלֵחַ מַלְאָכִי וּפִנָּה-דֶרֶךְ לְפָנָי וּפִתְאֹם יָבוֹא אֶל-הֵיכָלוֹ הָאָדוֹן אֲשֶׁר-אַתֶּם מְבַקְשִׁים
וּמַלְאַךְ הַבְּרִית אֲשֶׁר אַתֶּם חֲפֵצִים הִנֵּה-בָּא אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת׃

Ἰδοὺ [2]) ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου, καὶ ἐπίβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου, καὶ ἐξέφνης ἥξει εἰς τὸν ναὸν ἑαυτοῦ κύριος ὃν ὑμεῖς ζητεῖτε, καὶ ὁ ἄγγελος τῆς διαθήκης ὃν ὑμεῖς θέλετε· ἰδοὺ ἔρχεται, λέγει Κύριος Παντοκράτωρ.

Вотъ Я пошлю вѣстника Моего, чтобы онъ приготовилъ путь предо Мною, и внезапно придетъ въ храмъ Свой Господь, Котораго вы ищете; и Ангелъ завѣта, котораго вы желаете,—вотъ Онъ идетъ, говоритъ Іегова Саваоѳъ.

§ 111. הִנְנִי שֹׁלֵחַ מַלְאָכִי. Въ отвѣтъ на вопросъ ропщущихъ іудеевъ: „гдѣ Богъ правосудія“ (2, 17)?—пророкъ въ 3, 1 развертываетъ картину пришествія Господа-Судіи. Іудеи своимъ вопросомъ хотѣли сказать, что *нигдѣ* не обнаруживается правосудіе Божіе; пророкъ своимъ отвѣтомъ показываетъ вздорность этого хульнаго суесловія. Возвѣщаемое имъ пришествіе Господне должно было заставить содрогнуться сердца хулителей.

Пришествію Господа будетъ предшествовать посланіе „вѣстника“ или Предтечи Его (מַלְאַךְ יְהוָה). Поэтому предвозвѣщаемая картина и открывается обѣщаніемъ הִנְנִי שֹׁלֵחַ מַלְאָכִי. Еврейскій текстъ этого предложенія можетъ считаться вполнѣ неповрежденнымъ, хотя и есть къ нему нѣкоторые варіанты [3]). Греческій-же текстъ LXX—не безспоренъ. Ватиканскій кодексъ явнымъ образомъ отступаетъ отъ еврейскаго, пропуская мѣст. суфф. въ הִנְנִי; но въ кодексахъ א[c], A, Q и *Г* читается *ἐγώ*. Это *ἐγὼ* читали у LXX бл. Іеронимъ [4]), Ѳеодоръ Мопс. [5]), св. Кириллъ [6]), бл. Ѳеодоритъ, Златоустъ, евангелисты и др. [7]).

---

[1]) *Кириллъ*, 291.

[2]) Послѣ *ἰδού* слѣдуетъ вставить *ἐγώ*.

[3]) Напр. הנה אנכי שלח מלאך въ № 597 Кенникота; שולח вм. שלח въ №№ 253 и 269; מלאכים въ № 327.

[4]) *Hieronymus*, 1564.

[5]) *Theodorus*, 620.

[6]) *Cyrillus*, p. 849. Впрочемъ въ толкованіи онъ пишетъ просто *ἀποστελῶ (ibid.)*.

[7]) *Theodoretus*, 1976.—Мар. 1, 2; Лук. 7, 27; Мѳ. 11, 10.—Др. ссылки см. у *Vollers'*а, S. 76.

Не читается *ἐγώ* кромѣ Ватиканскаго кодекса еще въ Синайскомъ. Кромѣ того, опускаютъ его нѣкоторые минускульные кодексы, бл. Августинъ и др. [1]). Конечно, трудно сказать, есть ли пропускъ *εγω* принадлежность первоначальной редакціи, а вставка—дѣло согласованія съ еврейскимъ текстомъ, или, напротивъ, *εγω* было въ первонач. ред., а пропускъ явился порчей текста [2]); но всетаки вѣроятнѣе, что оно должно быть въ греч. текстѣ. Кромѣ этого и глаголъ שׁלח, хотя и передается въ большинствѣ авторитетныхъ греческихъ кодексовъ настоящимъ временемъ *ἐξαποστέλλω*, у многихъ толкователей читается въ будущемъ—*ἀποστελῶ* [3]) или *ἐξαποστελῶ* [4]). Вѣрнѣе всетаки читать *ἐξαποστέλλω* [5]). Прочіе древніе переводы всѣ переводятъ „я“, отличаются-же одинъ отъ другого тѣмъ, что тарг. пропускаетъ „моего“, затѣмъ הנני שלח передается въ вульгатѣ и Таргумѣ настоящимъ временемъ („вотъ я посылаю“), а въ сирскомъ и арабскомъ—будущимъ („—пошлю“). Новые переводы—всѣ очень сходны другъ съ другомъ. Разница состоитъ только въ передачѣ מלאכי и въ выборѣ времени глагола. Церковные переводы (славянскій, Лютеровъ и русскій), а также ванъ Тиль, вслѣдъ за древними, переводятъ מלאכי—„Ангела Моего“, прочіе-же „вѣстника Моего“. Затѣмъ, Орелли, Бахманъ, Пьюзей, Смитъ и Лютеръ переводятъ будущимъ временемъ—„пошлю“, прочіе-же настоящимъ — „посылаю“. Кромѣ того, Эвальдъ вставляетъ еще дополненіе „вамъ“ [6]). Какъ видимъ, для перевода необходимо рѣшить только два вопроса (вставка Эвальда ничѣмъ не можетъ быть оправдана).

За переводъ—„Ангела Моего“ говоритъ авторитетъ древности и церковнаго употребленія. Въ пользу-же перевода—„вѣстника Моего“ очевиднѣйшимъ образомъ свидѣтельствуетъ смыслъ переводимаго мѣста. Изъ комментарія видно будетъ, что здѣсь надо разумѣть не Ангела, а человѣка—вѣстника пришествія Господня (Предтечу). Греческій переводъ, благодаря двусмысленности слова *ἄγγελος*, не мѣшалъ правильному пониманію мѣста. Въ особенности это такъ было, очевидно, въ эпоху LXX, которые изъ болѣе чѣмъ 300 разъ употребленія слова *ἄγγελος* около 200 разъ переводятъ имъ еврейское מלאך [7]). И тѣмъ не менѣе, даже св. отцы греческіе должны были разъяснять, почему здѣсь подъ ангеломъ надо разумѣть Іоанна Крестителя [8]). На другихъ-же языкахъ раз-

---

[1]) ibid. Cf. *Holmes et Parsons* ad loc.

[2]) Допускать можно то и другое. Если-бы въ евр. подлинникѣ стояло הנה אנכי, то пропускъ *ἐγώ* у LXX былъ-бы прямо невѣроятенъ; смѣшать-же הנני съ הנה—очень легко. Съ другой стороны, обиліе независимыхъ другъ отъ друга свидѣтельствъ говоритъ, пожалуй, о первоначальности у LXX этого *εγω*.

[3]) *Cyrillus*, ibid. См. еще у *Holmes et Parsons* въ цит. мѣстѣ.

[4]) *Theodorus*, ibid.

[5]) Мы говоримъ въ данномъ случаѣ не о правильности перевода, а о первоначальности греческаго чтенія.

[6]) *v. Til*, 271. — *Hengstenberg*, 398. — *Reinke*, 453. — *Kohler*, 119. — *Hitzig*, 363. — *Грековъ*, 41. — *Ewald*, 226. — *Keil*, 704. — *Wellhausen*, 53. — *Orelli*, 220. — *Nowack*, 405. — *Bachmann*, 21. — *Pusey*, 611. — *Smith*, 366.

[7]) *Hatch a. Redpath*, Conc. s. v.

[8]) *Кириллъ* 295: „Ангеломъ-же названъ божественный Креститель, полагаемъ,

ница оказывается весьма чувствительной. Особенное неудобство создается еще тѣмъ, что въ этомъ-же стихѣ далѣе встрѣчается еще разъ מלאך (מלאך הברית), которое однако обозначаетъ не одно и то же лицо съ מלאכי въ началѣ стиха. Трудность для пониманія мѣста, такимъ образомъ, усугубляется, благодаря такой омонимичности. И то, что̀ на первоначальномъ языкѣ (еврейскомъ) служило цѣлямъ большей выразительности рѣчи—благодаря двоякой игрѣ словъ (מלאכי—однородно съ именемъ самого пророка Малахіи [1]), מלאך הברית—созвучно съ тѣмъ и другимъ),—то въ переводѣ лишь затемняетъ смыслъ, не сохраняя стилистической красоты подлинника. Поэтому, мы полагаемъ, удобнѣе будетъ מלאך въ обоихъ случаяхъ переводить *не однимъ словомъ*, а разными. Вотъ здѣсь-то и можно будетъ отдать дань вниманія переводу древнихъ, удержавъ „Ангелъ“ для второго случая, гдѣ, по многимъ основаніямъ, это слово является составною частью въ наименованіи Божественной личности (для іудеевъ—Іеговы, для христіанъ—Мессіи Христа). Для перваго-же случая лучше принять переводъ—„вѣстника“. Такой переводъ будетъ вполнѣ правиленъ съ той точки зрѣнія, что разныя понятія передаетъ разными словами. Что-же касается допускаемаго такимъ образомъ отступленія отъ древнихъ, то, помимо научныхъ основаній, намъ русскимъ это отступленіе сдѣлать тѣмъ удобнѣе, что у насъ для церковнаго употребленія остается славянскій переводъ, вѣрно сохраняющій древнюю традицію.

Обращаясь теперь къ выбору между прошедшимъ и будущимъ временемъ, мы должны обратить вниманіе на встрѣчающійся намъ здѣсь случай сочетанія הנה съ причастіемъ. Буквально הנני שלח=„вотъ Я посылающій“. Случай этотъ имѣетъ особенное синтаксическое значеніе и обыкновенно служитъ для выраженія будущаго времени (т. н. *futurum instans*). Причастіе очень часто употребляется, какъ сказуемое, при чемъ время обозначаемаго имъ дѣйствія обыкновенно опредѣляется изъ контекста. Но есть нѣкоторыя обобщенія [2]), позволяющія въ извѣстныхъ случаяхъ переводить причастіе предпочтительно однимъ временемъ а не другимъ. Къ такимъ-то обобщеніямъ и принадлежитъ положеніе, что *особенно часто* причастіе-сказуемое имѣетъ значеніе *будущаго* времени, когда подлежащее вводится посредствіемъ הנה; *а изъ случаевъ сочетанія причастія съ* הנה *оно особенно часто имѣетъ значеніе будущаго времени, когда при* הנה *стоитъ мѣстоименный суффиксъ* (הִנְּךָ, הִנֵּנִי и т. п.). Обозначаются въ такой формѣ будущія событія—или непосредственно наступающія, или, во всякомъ случаѣ, предстоящія вскорѣ, или-же несомнѣнно имѣющія наступить (напр., Б. 6, 17; 15, 3; 20, 3; 24, 13; 50, 5; Исх. 8, 25; 34, 10; Нав. 2, 18; Суд. 7, 17; 9, 33; 4 Ц. 7, 2; Ис. 3, 1; 7, 14; 17, 1; Іер. 30, 10 и т. д.) [3]). Очевидно, что съ синтаксической точки зрѣнія мы имѣемъ право съ

не по природѣ, ибо рожденъ отъ жены и былъ подобнымъ намъ человѣкомъ,—но потому, что ему вручено было служеніе проповѣдывать и возвѣщать намъ это. Итакъ, названіе ангеловъ служитъ обозначеніемъ дѣятельности, а не сущности“.

[1]) См. объ этомъ въ Исагог. ч., стр 18—19.

[2]) Ихъ трудно назвать *правилами*, п. ч. изъ нихъ очень не мало исключеній.

[3]) *Gesenius-Kautzsch*, § 116. 5. c. S. 346 (26 Aufl. SS. 352—353).

весьма высокой вѣроятностью уже a priori усвоять שלח значеніе будущаго времени. А такъ-какъ и толкованіе покажетъ намъ, что рѣчь идетъ о будущемъ, то тѣмъ болѣе въ правѣ мы избрать это именно значеніе. Наконецъ, и контекстъ говоритъ за будущее: глаголы פָּנָה и יָבוֹא, обозначающіе послѣдующія за этимъ посольствомъ дѣйствія, несомнѣнно уже должны переводиться будущимъ временемъ [1]).

Кого-же слѣдуетъ разумѣть подъ „вѣстникомъ“ Іеговы, и кого подъ подлежащимъ „Я“?

Въ отвѣтѣ на первый изъ этихъ вопросовъ не можетъ быть никакихъ колебаній, потому что Самъ Христосъ Спаситель истолковалъ это мѣсто въ примѣненіи къ Предтечѣ Своему Іоанну Крестителю „Онъ—тотъ, сказалъ Христосъ объ Іоаннѣ, о которомъ написано: вотъ Я посылаю Ангела моего предъ лицемъ Твоимъ, который приготовитъ путь Твой предъ Тобою“ (Мат. 11, 10; ср. Лук. 7, 27). Это же толкованіе повторилъ уже отъ своего лица и Евангелистъ Маркъ, связавши, при томъ, приводимое мѣсто изъ пророка Малахіи съ дѣйствительно параллельнымъ ему мѣстомъ изъ пророка Исаіи: „Какъ написано у пророковъ: вотъ Я посылаю Ангела Моего предъ лицемъ Твоимъ, который приготовитъ путь Твой предъ Тобою. Гласъ вопіющаго въ пустынѣ: приготовьте путь Господу, прямыми сдѣлайте стези Ему [2]). Явился Іоаннъ, крестя въ пустынѣ и проповѣдуя крещеніе покаянія для прощенія грѣховъ“ (Мр. 1, 2—4). Наконецъ, и самъ Іоаннъ Креститель, по свидѣтельству Евангелиста Іоанна, относилъ къ себѣ параллельное съ Мал. 3, 1 пророчество Исаіи 40, 3: „я—гласъ вопіющаго въ пустынѣ: исправьте путь Господу, какъ сказалъ пророкъ Исаія“ (Іоан. 1, 23). Новый Завѣтъ представляетъ много и другихъ мѣстъ, не оставляющихъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что подъ „вѣстникомъ Іеговы“ у пророка Малахіи надо разумѣть именно предтечу Мессіи. Но все это ясно *для насъ*, которымъ уже извѣстна тайна воплощенія Сына Божія, и которые имѣемъ въ Евангеліи достовѣрнѣйшее свидѣтельство объ исполненіи всѣхъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ о Мессіи, Его времени и царствѣ. Нѣсколько ниже мы подробнѣе остановимся на этомъ ретроспективномъ истолкованіи и примѣненіи Малахіина пророчества. Теперь-же для насъ важно остановиться на вопросѣ: *какъ должны были понять слова пророка тогдашніе его слушатели и читатели*, не знавшіе еще и не исповѣдывавшіе нашего догмата о боговоплощеніи? Другими словами, мы должны попытаться *изъяснить Мал. 3, 1 не выходя изъ рамокъ чисто ветхозавѣтнаго экзегезиса*. Это необходимо въ тѣхъ видахъ, чтобы никто не имѣлъ права упрекнуть насъ, что мы отступили отъ общаго правила истолкованія всякаго историко-литературнаго памятника *изъ него самого и его условій*.

---

[1]) Считаемъ необходимымъ замѣтить, что и наст. вр. русскаго глагола—„посылаю“ вполнѣ можетъ выражать будущее событіе или, точнѣе, намѣреніе послать. Практика обыденной рѣчи и литература достаточно могутъ дать примѣровъ въ этомъ родѣ.

[2]) Иса. 40, 3.

Само собою разумѣется, что такое толкованіе отнюдь не исключаетъ христіанско-мессіанскаго, а напротивъ, легко можетъ быть съ послѣднимъ соединено и имъ пополнено.

Возвратимся-же теперь къ поставленнымъ выше вопросамъ. Послѣдній вопросъ безъ труда рѣшается стоящимъ въ концѣ стиха אמר י׳: говоритъ самъ Іегова. Такая постановка пророческаго изложенія вполнѣ соотвѣтствуетъ изложенію 2, 17, гдѣ сначала приведены обвинительныя слова Іеговы, затѣмъ слова обвиняемыхъ, отказывающихся отъ приписываемыхъ имъ словъ ропота, а далѣе въ подтвержденіе обвиненія приводятся буквальныя слова обвиняемыхъ. Теперь Іегова даетъ отвѣтъ по существу на упреки „надоѣдающихъ“ Ему людей. Они спрашивали: „гдѣ Богъ правосудія“? Теперь имъ Самъ Богъ отвѣчаетъ: „вотъ Я пошлю etc“. Значитъ, они вообразили, что всякому дѣлающему зло и суда никакого не будетъ [1]).

На другой вопросъ отвѣтъ дать не такъ легко. Здѣсь мы встрѣчаемся съ большими разногласіями. Главнымъ поводомъ къ нимъ служитъ въ данномъ случаѣ употребленіе въ настоящемъ стихѣ трехъ различныхъ именъ 1, מלאכי, 2, האדון и 3, מלאך הברית. Разныя-ли лица подразумѣваются подъ этими именами? Если разныя, то въ какомъ отношеніи они стоятъ другъ къ другу? Ясно, что пониманіе какого-либо одного изъ этихъ именъ въ извѣстномъ смыслѣ вліяетъ и на пониманіе другого. Необходимость координировать эти три пониманія и открываетъ большій просторъ экзегетамъ, которыми и предложено много весьма различныхъ объясненій интересующаго насъ въ настоящемъ случаѣ имени מלאכי. Разнообразныя мнѣнія по этому вопросу могутъ однако быть сведены къ шести видамъ: 1) *іудейскія* раввинскія толкованія, не чуждыя нѣкоторой фантастичности и, повидимому, намѣренія отстранить возможность христіанско-мессіанскаго объясненія; 2) толкованія *ретроспективно-христіанскія*, пріуроченныя къ извѣстному и подразумѣваемому ими факту исполненія пророчества на св. Іоаннѣ Предтечѣ; 3) толкованія въ рамкахъ *ветхозавѣтныхъ данныхъ* и тогдашнихъ религіозныхъ представленій; сюда прежде всего принадлежитъ пониманіе מלאכי, какъ опредѣленной *личности* и именно *пророка;* сюда-же относится—4) пониманіе מלאכי *въ отвлеченно-собирательномъ смыслѣ;* 5) толкованія *ветхозавѣтно-историческія*, т. е. примѣняющія какъ пророчество о „вѣстникѣ Іеговы“, такъ и все мѣсто Мал. 3, 1 къ событіямъ ветхозавѣтной исторіи; 6) толкованіе съ точки зрѣнія предполагаемой *іудейской догматики* Малахіина времени.

1. Іудейскіе толкователи высказали на этотъ счетъ весьма разнообразныя воззрѣнія. Абенъ-Эзра говорилъ, что „вѣстникъ Іеговы“ есть Мессія бенъ-Іосифъ (מָשִׁיחַ בן יוֹסֵף) (иначе его называютъ бенъ-Эфраимъ, или Неемія бенъ-Хузіелъ), предтеча славнаго побѣдителя всѣхъ враговъ Мессіи бенъ-Давида, который однако и самъ долженъ умереть въ войнѣ противъ Гога и Магога [2]).

---

[1]) Непонятнымъ представляется, почему *св Ефремъ* говорящимъ считаетъ Христа: „Говоритъ сіе Христосъ объ Іоаннѣ Крестителѣ“ *(Ефремъ*, 240).

[2]) Дѣло представляется въ такомъ видѣ. Мессія бенъ-Эфраимъ или бенъ-Іосифъ

Кимхи подъ מלאכי разумѣетъ ангела, подъ האדון—Мессію, а подъ מלאך הברית—Илію пророка; вмѣстѣ съ тѣмъ, впрочемъ, у него есть и толкованіе обоихъ послѣднихъ выраженій въ смыслѣ Мессіи (Илія исключается) [1]). Въ смыслѣ ангела толкуетъ מלאכי и Раши [2]), разумѣя здѣсь ангела смерти (מלאך המות), который истребитъ нечестивыхъ и низвергнетъ ихъ въ адъ [3]). Абарбанель даетъ двоякое толкованіе. По одному מלאכי есть ангелъ, который явится при началѣ воскресенія мертвыхъ, האדון и מ'הב—Мессія, который одновременно спасетъ Израиля, будетъ Ангеломъ завѣта и утвердитъ миръ на землѣ [4]). По другому его толкованію, מלאכי есть самъ нашъ пророкъ—Малахія, который будетъ посланъ Богомъ, чтобы предъ концемъ дней проповѣдью покаянія приготовить путь Господу (האדון) и Богу завѣта (מלאך הברית) [5]).

Само собою очевидно, что толкованіе Абенъ-Эзры, обусловленное спеціально раввинской мессіологіей и не выводимое изъ текста и историческихъ условій пророчества Малахіи, не имѣетъ никакой научной цѣнности и не заслуживаетъ критики. Гораздо серьезнѣе мнѣнія Кимхи, Раши и Абарбанеля. Впрочемъ, второе толкованіе послѣдняго,—будто подъ „вѣстникомъ“ (מלאכי) разумѣется самъ пророкъ Малахія, тоже принадлежитъ къ числу фантастическихъ догадокъ. Но пониманіе подъ מלאכי ангела заслуживаетъ вниманія. Въ Библіи, какъ мы уже видѣли [6]), это слово одинаково можетъ обозначать какъ посланника человѣческаго, такъ и Божія, а въ послѣднемъ случаѣ—какъ человѣка, такъ и ангела. Св. отцы совсѣмъ не входили, а позднѣйшіе христіанскіе комментаторы мало входили въ обсужденіе этой возможности, потому что руководились преимущественно прямымъ свидѣтельствомъ Евангелія о Предтечѣ; и только въ виду разсматриваемыхъ іудейскихъ толкованій, нѣкоторыми изъ нихъ сдѣланы возраженія противъ этого предположенія: а) прежде всего, обыкновенно указываютъ на тожество „вѣстника“ Іеговы въ ст. 1 съ „Иліею пророкомъ“ въ ст. 23 [7]);—б) второе основаніе (довольно странное) указываетъ Рейнке „въ явной противоположности מלאכי и מלאך הברית: если-бы слѣ-

---

(называемый такъ потому, что будетъ происходить изъ колѣна Ефрема, сына Іосифова) пойдетъ противъ нѣкотораго Римскаго царя, угнетающаго евреевъ и, собравши къ себѣ для этого многихъ изъ колѣнъ Ефрема, Манассіи, Веніамиина и Гада, поразитъ непріятеля и убьетъ самого деспота-царя. Но тогда возстанетъ Армиллъ (еврейскій антихристъ), и въ сраженіи съ нимъ падетъ Мессія бенъ-Іосифъ. Послѣ этого придетъ съ Иліей пророкомъ Мессія бенъ-Давидъ, который уничтожитъ Армилла и воскреситъ изъ мертвыхъ Мессію бенъ-Іосифа *(Reinke,* 455.—*v. Til,* 273—274.—*Sänger,* 42—*Köhler,* 121).

[1]) *Sänger*, a. a. O.

[2]) *Köhler*, a. a. O.

[3]) *v. Til*, 272.

[4]) *Sänger*, 42—43.

[5]) *ibid*, 43. Подробнѣе обзоръ всѣхъ этихъ іудейскихъ толкованій см. у *van Til'я*, pp. 272—274. Къ этой же группѣ толкованій можетъ быть въ извѣстномъ смыслѣ относимо и ученіе талмудистовъ о מטטרון.

[6]) ч. I, гл. 1, стр. 6, пр. 4.

[7]) *Reinke*, 457.—*Köhler*, 121. Отожествляютъ מלאכי съ Иліею,—хотя и не съ цѣлью опровергать мнѣнія раввиновъ,—также: *Nowack*, 405. *Ewald*, 228. *Hitzig*, 426 и др.

довало понимать небеснаго вѣстника, говоритъ онъ, то стояло-бы מלאך יהוה (?), ибо само собою понятно, что *мой Ангелъ* не можетъ превратиться въ Ангела (т. е.?); слѣдовательно *мой вѣстникъ* необходимо долженъ отличаться отъ вѣстника Іеговы, который послѣ него придетъ въ храмъ свой“ [1]);—в) третье основаніе указываютъ въ несомнѣнномъ отношеніи Мал. 3, 1 къ Ис. 40, 3—5; отношеніе это признаютъ всѣ комментаторы [2]); а по Исаіи предуготовленіе пути Іеговѣ должно быть дѣломъ пророчества; ангелологія въ то время не имѣла такого большого значенія въ еврейскомъ міровоззрѣніи. Изъ этихъ доводовъ особенно важны первый и третій. Аргументъ же Рейнке мы отказываемся понять. Съ своей стороны, мы можемъ выставить въ настоящемъ случаѣ и то общее соображеніе, что если-бы разумѣлся ангелъ, то въ самомъ текстѣ были-бы какія-нибудь указанія на небесное посланничество מלאכי, а ихъ нѣтъ. Затѣмъ, мало простой возможности понимать מלאך въ смыслѣ ангела, надо указать въ тогдашнемъ іудейскомъ міровоззрѣніи основанія для подобнаго обѣщанія со стороны пророка. Такихъ основаній, какъ увидимъ, нѣтъ въ ожиданіяхъ насчетъ пришествія Господа въ храмъ Свой, жившихъ среди іудеевъ еще со времени Зоровавеля.

2. Представителями *спеціально-христіанскаго* толкованія являются святые отцы—Ефремъ Сиринъ [3]), бл. Іеронимъ [4]), св. Кириллъ [5]) и бл. Ѳеодоритъ [6]), а изъ комментаторовъ новѣйшаго времени—Келеръ, Рейнке, ванъ Тиль, Бунзенъ, Палладій, Смирновъ, Грецовъ, Кейль, Ружемонтъ [7]) и

---

[1]) а. а. О

[2]) *Кириллъ*, 294.—*Hieronymus*, 1564.—*v Til*, 276.—*Reinke*, 457—458.—*Köhler* 121 — *Hengstenberg*, 392—398 —*Keil*, 705 —*Hitzig*, 426.—*Orelli*, 220 —*Nowack*, 405 и др.

[3]) См. выше, стр. 420, пр. 1.

[4]) *Hieronymus*, 1564: „Hoc interpretatus est Dominus in Evangelio de Ioanne Baptista, dicens: *iste est, de quo scriptum est*. (Мат. 11, 10) Et evangelistae vaticinia prophetarum super Ioanne interpretati sunt cum que in sensu consentiant in verbis discrepant“ Бл Іеронимъ выводитъ отсюда, что Христосъ и Апостолы читали В. З. не по LXX, а по-еврейски (ibid).

[5]) *Кириллъ*, 294—25: „Въ этихъ словахъ, кажется, дѣлаетъ предвозвѣщеніе о святомъ Крестителѣ, ибо нѣкогда и Самъ Христосъ сказалъ: сей есть о немъ-же есть писано..... Подтверждаетъ это и блаженный Іоаннъ, говоря приходившимъ на крещеніе покаянія: *я крещу васъ въ водѣ, позади меня грядетъ мужъ, Коего я недостоинъ да наклонившись развяжу ремень обуви Его: Тотъ васъ крститъ Духомъ Святымъ и огнемъ* (Мр. 1, 7; ср. Мѳ. 3, 11; Лук. 3, 16; Іоан. 1, 26—27). Итакъ, понимаешь, какъ тотчасъ вслѣдъ и какъ-бы по стопамъ предвозвѣщавшаго шествовалъ Христосъ, дѣлавшій Себя неизвѣстнымъ (дотолѣ) для обитателей всей Іудеи и являвшійся какъ-бы внезапно и неожиданно Ангеломъ-же былъ названъ божественный Креститель, полагаемъ, не по природѣ, ибо рожденъ отъ жены и былъ подобнымъ намъ человѣкомъ,— но потому, что ему вручено было служеніе проповѣдывать и возвѣщать намъ это“.

[6]) *Ѳеодоритъ*, 167: „Сіе пророческое свидѣтельство находимъ приведеннымъ въ священномъ евангеліи. Да и блаженный Захарія, отецъ божественнаго Іоанна, взявъ его на руки, сказалъ ему: *и ты, отроча, пророкъ Вышняго наречешися: предъидеши бо предъ лицемъ Господнимъ уготовати пути Его* (Лук. 1, 76). И здѣсь устами Малахіи изрекъ Богъ: се Азъ посылаю...“

[7]) *Köhler*, 121;—*Reinke*, 458—460;—*v. Til*, 280, 309—313;—*Палладій*, 38;—*Смирновъ*, 17;—*Грецовъ*, 177 и слѣд.;—*Keil*, 705;—*Ружемонтъ*, 256.

др. [1]). Святые отцы основывали свое воззрѣніе прямо на свидѣтельствахъ Христа, евангелистовъ и самого Іоанна Крестителя. Такъ-же поступаютъ, въ большинствѣ случаевъ, и новѣйшіе комментаторы, присоединяя только къ этому авторитетнѣйшему для христіанъ и непререкаемому свидѣтельству нѣкоторыя соображенія общеисторическаго характера и опроверженіе толкованій іудейскихъ и раціоналистическихъ, игнорирующихъ реальный фактъ исполненія Малахіина пророчества. Такъ, Келеръ, возражая противъ мнѣнія Генгстенберга, будто подъ מלאך надо ближайшимъ образомъ понимать не конкретную личность, а идеальную,—цѣлый хоръ божественныхъ посланниковъ и пророковъ,—прямо заявляетъ: „*Для насъ, знающихъ исторію исполненія пророчества, когда мы съ этой точки зрѣнія бросимъ на него ретроспективный взглядъ*, тѣмъ менѣе можно думать о цѣломъ хорѣ божественныхъ посланниковъ, что *мы знаемъ, что отъ Малахіи до Іоанна Крестителя не возставалъ ни одинъ божественный вѣстникъ*“ [2]). Положительная аргументація этого толкованія полнѣе всего представлена Рейнке. Она распадается на пять отдѣльныхъ доводовъ:

a) что вѣстникъ, котораго Іегова пошлетъ впереди Господа (הָאָדוֹן) и *Ангела завѣта*, обозначаетъ Іоанна Крестителя, это видно прежде всего уже изъ того, что послѣ этого посольства внезапно и неожиданно долженъ явиться *Господь* и *Ангелъ завѣта*. А намъ теперь извѣстно, что Іоаннъ Креститель былъ предтечею Христа, указавшимъ на Него своимъ современникамъ и своей проповѣдью приготовившимъ ихъ къ принятію Его и Его ученія;

b) какого-либо другого вѣстника, кромѣ Іоанна Крестителя, нельзя предположить, потому что послѣ Малахіи не возставалъ никакой пророкъ, который своею проповѣдью о Мессіи подготовлялъ своихъ современниковъ къ принятію Его;

c) что въ словахъ Малахіи мы должны видѣть пророчество *объ одномъ только вѣстникѣ*,—слѣдовательно, объ Іоаннѣ Кр.,—видно изъ употребленія пророкомъ единственнаго числа מלאכי и изъ ст. 23, гдѣ ему усвояется имя *Иліи* [3]).

d) самое ясное доказательство того, что подъ именемъ מַלְאָכִי надо понимать Іоанна Крестителя, находится въ многочисленныхъ мѣстахъ Новаго Завѣта, гдѣ не только евангелисты, но и самъ Христосъ разумѣютъ подъ нимъ Іоанна Крестителя;

e) за это-же говоритъ и почти единогласное мнѣніе древне-христіанскихъ церковныхъ толкователей [4]).

---

[1]) Длинный перечень другихъ комментаторовъ см. *Reinke*, 460, Anm. 13, vgl. auch *Kohler*, a. a. O.

[2]) a. a O. Курсивъ нашъ.

[3]) Этотъ аргументъ, между прочимъ, имѣетъ въ виду возраженія Генгстенберга (см. ниже, № 4); поэтому Рейнке сюда прибавляетъ еще, что понимать подъ именемъ מלאכי многихъ лицъ нѣтъ никакихъ основаній, ибо мѣсто Мал 2, 7, гдѣ священникъ названъ *вѣстникомъ Іеговы*, не можетъ служить для доказательства коллективнаго значенія этого имени, ибо и здѣсь должно быть удержано значеніе ед. ч, а затѣмъ несомнѣнно, что здѣсь говорится только о священникѣ.

[4]) *Reinke*, a. a. O.

Доводы эти для всякаго христіанина, особенно православнаго, остающагося и обязаннаго оставаться въ толкованіи Божественнаго Откровенія на почвѣ церковнаго преданія, должны считаться имѣющими безусловную силу убѣдительности. Но научная истина должна обладать убѣдительностью для всѣхъ людей, независимо отъ ихъ вѣроисповѣданія;—разумѣемъ въ данномъ случаѣ преимущественно евреевъ, не признающихъ Іисуса Христа Мессіей, и ученыхъ раціоналистовъ, отвергающихъ въ принципѣ истолкованіе Ветхаго Завѣта и особенно пророчествъ по даннымъ новозавѣтныхъ писаній и по руководству церковнаго преданія, а требующихъ, чтобы ветхозавѣтныя писанія, подобно всѣмъ другимъ литературнымъ и историческимъ памятникомъ, изъяснялись изъ самихъ себя и своихъ историческихъ условій;—понятно что такихъ людей приведенная аргументація не удовлетворитъ. И православный богословъ долженъ признать въ данномъ случаѣ *методологическую правоту* своихъ противниковъ. Чтобы отстоять свое воззрѣніе отъ упрека въ субъективности, онъ долженъ вступить на ихъ почву, въ полной увѣренности, что истина отнюдь не можетъ пострадать отъ примѣненія къ ея изслѣдованію правильнаго научнаго метода; и сколько-бы ему ни казалось излишнимъ такое изслѣдованіе, въ виду достигнутаго уже убѣжденія, онъ долженъ предпринять таковое, дабы и предъ иначе мыслящими оставаться безупречнымъ. Наше убѣжденіе, какъ мы уже имѣли случай сказать [1]), въ послѣдней инстанціи, покоится на православно-христіанской *догматикѣ*.

3. Къ толкованіямъ, желающимъ оставаться *въ рамкахъ ветхозавѣтныхъ данныхъ*, принадлежитъ прежде всего пониманіе מלאכי въ смыслѣ опредѣленной личности—*пророка*. Представителями этого толкованія являются: Новакъ, Орелли, Велльгаузенъ, Эвальдъ, Гитцигъ и др. [2]).

Что касается основаній этого толкованія, то главными изъ нихъ являются отожествленіе מלאכי съ Иліею пророкомъ въ ст. 23 и соображенія насчетъ религіознаго міровоззрѣнія послѣплѣнныхъ евреевъ. Нѣкоторые, — напр., Эвальдъ,—почти всю аргументацію и ограничиваютъ простой ссылкой на это тожество. Другіе-же стараются, съ одной стороны, доказать это тожество, а съ другой,—указать еще основаніе какъ въ самомъ ст. 1, такъ и въ другихъ ветхозавѣтныхъ данныхъ для признанія מ׳ за пророка. Такъ Гитцигъ начинаетъ свое истолкованіе разсматриваемаго стиха указаніемъ на особенное значеніе ангела Іеговы, по представленію В. З., при всѣхъ крупнѣйшихъ событіяхъ въ исторіи царства Божія, обнаруживающихъ непосредственное участіе Самого Іеговы. Какъ въ Исх. 23, 20 Іегова посылаетъ своего Ангела впереди своего народа, такъ и здѣсь Онъ хочетъ послать Ангела предъ Собою, чтобы онъ приготовилъ путь Ему (Ис. 40, 3), что̀, конечно, надо понимать въ переносномъ смыслѣ—объ устраненіи всего, чего Іегова не желаетъ встрѣтить (ср. Мих. 6, 10), объ упорядоченіи разстроеннаго и т. п. Это будетъ дѣломъ Иліи (ср. ст. 23. 24; Мр. 1, 2; Лук. 1, 17) и, повидимому (ср. ст. 3), ангела завѣта.

---

[1]) См. выше, стр. 419

[2]) *Nowack*, 405—406.—*Orelli*, 220.—*Wellhausen*, 201.—*Ewald*, 228.—*Hitzig*, 426.

У обоихъ, т. е. Эвальда и Гитцига, мы встрѣчаемся съ отожествленіемъ מלאכי и מלאך הברית, благодаря чему облегчается сближеніе съ пророкомъ Иліей, потому что выраженіе объ Ангелѣ Завѣта—„котораго вы желаете“ и описаніе его дѣятельности въ ст. 2—3 соотвѣтствуютъ іудейскимъ ожиданіямъ насчетъ Иліи и его дѣятельности. Понятно, что значеніе этого аргумента мы можемъ оцѣнить лишь при истолкованіи מ' הב'. Вельгаузенъ, Орелли и Новакъ признаютъ отличіе личности מלאכי отъ האדון и מלאך הברית, считая перваго предшественникомъ или предвѣстникомъ послѣднихъ (если только послѣдніе не тожественны другъ съ другомъ). Что онъ будетъ пророкомъ, это видно изъ характера тѣхъ ожиданій относительно пришествія Іеговы въ новый храмъ, какими были проникнуты іудеи со времени Зоровавеля. „Ожиданіе благочестивыхъ людей времени Аггея и Захаріи,—говоритъ Новакъ,—что Іегова снова будетъ жить среди своего народа, все продолжалось, все еще ждали даннаго этими пророками обѣщанія, что Онъ придетъ, когда храмъ будетъ отстроенъ“. Во время Малахіи, когда храмъ уже болѣе 100 лѣтъ былъ готовъ, народъ съ примѣсью сомнѣнія и нетерпѣнія спрашивалъ: да придетъ-ли ужъ Онъ? (ср. 2, 17: „гдѣ Богъ правосудія?“). Въ отвѣтъ на это, „примыкая къ Ис. 40, 3, Іегова обѣщаетъ, что Онъ пошлетъ предъ Собою вѣстника, чтобы послѣдній приготовилъ Ему путь, т. е. устранилъ препятствія съ пути. Тогда внезапно и придетъ Господь, Котораго они ищутъ (ср. 2, 17), въ храмъ Свой“. „Отвѣтъ пророка въ 3, 1 сл., говоритъ Вельгаузенъ, обѣщаетъ скорое удовлетвореніе народнаго желанія, но указываетъ при этомъ и на то, что день Іеговы, Его явленіе для суда, имѣетъ двѣ стороны. Іегова не только спасаетъ но и наказываетъ. А чтобы не слишкомъ много пришлось Ему наказывать, Онъ пошлетъ предтечу (Vorläufer), который долженъ устранить съ пути главныя препятствія (по Ис. 40, 3). И тогда, конечно, останется еще довольно и для Него Самого, чтобы очищать и отдѣлять...“ Затѣмъ Вельгаузенъ говоритъ объ упоминавшихся нами немного выше не исполненныхъ еще ожиданіяхъ со стороны іудеевъ (на основаніи пророчествъ Аггея и Захаріи) пришествія Іеговы въ Свой храмъ. Подобное-же объясненіе даетъ и Орелли, прибавляя лишь, что названіе предтечи—מלאכי, будучи вмѣстѣ съ тѣмъ именемъ самого пророка Малахіи, показываетъ что отчасти онъ и для себя сознавалъ обязанность быть предтечею Господнимъ, но несомнѣнно указываетъ на другого болѣе сильнаго (ст. 23).

Не всѣ, конечно, эти доводы убѣдительны и не всѣ вѣрны сами по себѣ; особенно страннымъ представляется Вельгаузеново объясненіе цѣли посольства предтечи (чтобы не слишкомъ много пришлось Іеговѣ наказывать...). Но въ общемъ толкованія этой группы экзегетовъ производятъ наиболѣе удовлетворительное впечатлѣніе научной серьезности и правильнаго пониманія того круга идей, въ которомъ вращалась мысль тогдашняго іудея и съ которымъ считался пророкъ Малахія.

4, Съ пониманіемъ מלאכי въ отвлеченно-собирательномъ смыслѣ выступилъ Генгстенбергъ. Въ основу своего взгляда онъ кладетъ параллелизмъ Мал. 3, 1 съ Ис. 40, 3—5. Поэтому онъ свой комментарій и открываетъ

предварительнымъ истолкованіемъ послѣдняго мѣста. Въ этомъ истолкованіи для насъ важно отмѣтить слѣдующія подробности. Вопросъ, кому принадлежитъ „гласъ вопіющаго въ пустынѣ“, онъ не соглашается рѣшать въ томъ смыслѣ, что говорящій здѣсь — Богъ. Такому мнѣнію противорѣчитъ уже выраженіе „путь Господень“ вмѣсто „Мой путь“ (хотя, съ другой стороны, и въ его пользу говоритъ יהוה въ ст. 2). Рѣшающее значеніе для этого вопроса имѣетъ выраженіе לֵאלֹהֵינוּ („для Бога нашего“), показывающее, что гласъ вопіющаго выходитъ изъ среды самого богоизбраннаго народа [1]). Что касается болѣе точнаго отвѣта на вопросъ, — кого именно изъ среды народа разумѣть подъ „вопіющимъ“, то Генгстенбергъ отвергаетъ, какъ „грубый реализмъ“, толкованіе Гезенiуса, — что въ ст. 1 рѣчь обращается къ пророкамъ, а въ ст. 6 אמר указываетъ на нѣкотораго одного пророка [2]). По мнѣнію самого Генгстенберга, въ ст 1 разумѣется *„цѣлый хоръ Божіихъ служителей и герольдовъ, на которыхъ возлагается порученіе Божіе.* Онъ-же, этотъ хоръ, и здѣсь (въ 3 сл.) начинаетъ исполнять порученіе. Если смотрѣть на дѣйствительность, то пророки, конечно, занимаютъ въ этомъ хорѣ весьма значительное мѣсто. Но этого пророкъ Исаія теперь не имѣетъ въ виду. Онъ въ стт. 1, 3, 6, равно какъ и 9, имѣетъ дѣло только съ нѣкоторой идеальной личностью, съ вѣстникомъ Господнимъ (ср. Мал. 3, 1), и въ его рѣчи дѣйствительныя личности постольку принимаютъ участіе, поскольку въ нихъ осуществляется идея [3]). Обращенъ этотъ „гласъ вопіющаго въ пустынѣ“ ко всему народу. „Приготовленіе пути“ состоитъ въ „устраненіи всего того, что можетъ препятствовать откровенію Господа“, т. е. въ очищеніи души покаяніемъ. „Пустыней“ называется жалкое нравственное состояніе народа [4]):

Обращаясь отсюда къ истолкованію Мал. 3, 1, Генгстенбергъ прежде всего заявляетъ, что здѣсь „отношеніе къ Исаіи вполнѣ неоспоримо“. Особенно бросается въ глаза отношеніе וּפִנָּה-דֶרֶךְ לְפָנָי Малахіи къ פַּנּוּ דֶרֶךְ יְהוָה Исаіи, при чемъ сходство простирается даже и на отсутствіе члена при דרך,— очевидно, פנה דרך разсматривалось какъ одно слово (техническій терминъ). „Остановивъ вниманіе на этомъ согласіи въ выраженіи, говоритъ Генгстенбергъ, мы скоро найдемъ, что чрезъ весь стихъ проходитъ и согласіе въ предметѣ (in der Sache). Здѣсь вѣстникъ Господа выравниваетъ путь предъ Нимъ; у Исаіи провозглашается требованіе служителей Господнихъ приготовить путь. Это въ обоихъ случаяхъ — то-же самое“. Что приготовленіе пути состоитъ въ нравственной подготовкѣ, это видно изъ параллельнаго мѣста ст. 24. У Исаіи за приготовленіемъ пути слѣдуетъ откровеніе славы Господней, здѣсь—пришествіе Господа въ Свой храмъ [5]). Уже изъ этого параллелизма съ Ис. 40, 3—5 слѣдуетъ, по Генгстенбергу, что מלאכי надо понимать въ собирательномъ смыслѣ.

---

[1]) *Hengstenberg*, 393—4
[2]) Ib. 394
[3]) Ib. 394—5. Курсивъ нашъ
[4]) Ib. 395.
[5]) Ib. 398—9

Этотъ взглядъ онъ старается подкрѣпить критикой іудейскихъ и христіанскихъ толкованій מ'

а) Противъ мнѣнія Кимхи и Раши,—что подъ מ' надо разумѣть небеснаго, а не земного вѣстника Господня, Генгстенбергъ приводитъ слѣдующія основанія: 1) изъ Исаіи видно что тамъ голосъ, приглашающій приготовить путь, выходитъ изъ среды самого избраннаго народа (ср. толкованіе Ис. 40, 3—5);—2) то же видно изъ параллельнаго мѣста Мал. 3, 23 (тотъ, кто здѣсь называется „мой вѣстникъ“, тамъ называется Иліей пророкомъ, равно какъ и приготовленію пути здѣсь соотвѣтствуетъ тамъ возстановленіе настроенія благочестивыхъ отцовъ);—3) третій доводъ—изъ явной противоположности „вѣстника Іеговы“ и „вѣстника завѣта“ [1]).

б) Что обычная христіанская форма толкованія מ' въ смыслѣ Іоанна Предтечи—ошибочна, что „въ его пришествіи слѣдуетъ видѣть лишь кульминаціонный пунктъ (Gipfelpunkt) исполненія пророчества, а не все исполненіе“, это, по мнѣнію Г., доказывается слѣд. соображеніями: 1) Къ этому приводитъ сравненіе съ Исаіей, у котораго „гласъ вопіющаго въ пустынѣ“ принадлежитъ цѣлому сонму служителей Божіихъ, что доказывается обращеніемъ Божіимъ къ нимъ во мн. числѣ въ ст. 1.—2) Выраженія „вотъ“, „внезапно“ едва-ли допускаютъ мысль о совершенно пустомъ промежуткѣ времени почти въ 500 лѣтъ. Каждый слушатель и читатель едва-ли могъ иначе понимать дѣло, какъ въ томъ смыслѣ, что рѣчь идетъ о томъ, осуществленіе чего, по крайней мѣрѣ, по началу, принадлежитъ ближайшему будущему или настоящему.—3) Пророкъ уже тѣмъ, что онъ принялъ имя Малахіи изъ настоящаго мѣста, показываетъ, что онъ и свою собственную дѣятельность разсматриваетъ, какъ выраженіе выставленной здѣсь идеи (als Ausfluss der hier hingestellten Idee), хотя, конечно, онъ далекъ былъ отъ мысли считать ее реализованною въ немъ вполнѣ и исключительно, какъ это показываетъ ст. 23. Какъ могла-бы ему притти мысль, что въ немъ, какъ индивидуумѣ, снова возродился величайшій изъ всѣхъ пороковъ Илія?—4) Нельзя оправдать отдѣленія возвѣщаемаго въ настоящемъ отрывкѣ суда надъ избраннымъ народомъ отъ того суда, которымъ угрожается во всей остальной книгѣ. Послѣдній-же по своему началу принадлежитъ ближайшему будущему времени и даже настоящему. Это видно изъ 2, 1—2; 3, 9—10.—5) Наконецъ, слѣдуетъ имѣть въ виду отношеніе Мал. 3, 1 къ 2, 7—8, гдѣ говорится: „ибо губы священника должны хранить вѣдѣніе, и у него надо искать закона, такъ какъ *онъ вѣстникъ Господа воинствъ*. А вы уклонились отъ пути сего, соблазнили многихъ въ законѣ, разрушили завѣтъ Левія“. Такъ какъ священство (Priesterstand), обычный (ordentlicher) вѣстникъ Іеговы, не исполнило своего долга, то Господь посылаетъ своего чрезвычайнаго вѣстника, и послѣдній дѣлаетъ то, что должны-бы они дѣлать, т. е. отвращаетъ народъ отъ беззаконія (ср. 2, 6; 3, 1. 24). Если священство, какъ вѣстникъ Іеговы, есть идеальная личность, то это-же можно предполагать и относительно чрезвычайнаго вѣстника Бо-

[1]) Ib. 400—401.

жія, который осуществляетъ его (священства) неисполненное назначеніе [1]). Въ мессіанское время идея вѣстника Божія нашла свое воплощеніе не только въ явленіи Іоанна Крестителя, но и въ начальной дѣятельности Христа и апостоловъ [2]).

Изложенное воззрѣніе Генгстенберга содержитъ въ себѣ много весьма удачныхъ и цѣнныхъ для толкованія отдѣльныхъ замѣчаній. Но общая мысль его, что מלאכי есть понятіе собирательное, всетаки остается черезчуръ искусственной догадкой, мало гармонирующей съ міровоззрѣніемъ пророка Малахіи и іудеевъ его времени.

Если-бы даже признать правильнымъ толкованіе Генгстенберга на Ис. 40, 3—5, то и тогда параллелизмъ Мал. 3, 1 съ этимъ мѣстомъ не обязываетъ къ полному реальному отожествленію מלאכי съ „гласомъ вопіющаго въ пустынѣ“, потому что послѣдній отъ народа требуетъ приготовить путь Господу, а ʼמ самъ приготовитъ. Правда, приготовленіе это будетъ состоять въ нравственной проповѣди народу; но уже то, что нашъ пророкъ въ повтореніи Исаіина образа не выдерживаетъ полнаго сходства, показываетъ, что онъ скорѣе пользуется лишь самымъ выраженіемъ פנה דרך, а не повторяетъ всей идеи Ис. 40, 3—5.

Но на самомъ дѣлѣ и толкованіе Генгстенбергомъ Ис. 40, 3—5 намъ не кажется правильнымъ или, во всякомъ случаѣ, кажется далеко не безспорнымъ. „Цѣлый хоръ Божіихъ служителей и герольдовъ“ кажется намъ просто кабинетной ученой выдумкой, построенной на придирчивомъ и черезчуръ глубокомысленномъ анализѣ Исаіиныхъ словъ. Болѣе чѣмъ вѣроятно, что самъ Исаія и не подозрѣвалъ тѣхъ казуистическихъ запросовъ, какіе станутъ впослѣдствіи предъявлять къ его полнымъ высокаго энтузіазма рѣчамъ. Желаютъ знать, кому принадлежитъ „гласъ“. Да развѣ это такъ важно для пониманія рѣчи пророческой? Явленію славы Господней (ст. 5) должно предшествовать приготовленіе пути для Него (ст. 3—4). Задачей пророка Исаіи и было—какъ можно торжественнѣе возгласить это требованіе о приготовленіи пути. Цѣль вполнѣ достигается облеченіемъ требованія въ величественный образъ: „Гласъ вопіющаго въ пустынѣ: приготовьте путь Господень!“ Совершенно не важно,—представлялъ-ли себѣ пророкъ этотъ „гласъ“ уже раздавшимся, или лишь ожидалъ и предвозвѣщалъ его, или, наконецъ, даже требовалъ. Важно содержаніе гласа: „приготовьте etc“. Не важно также и то, кому принадлежитъ или будетъ принадлежать, или долженъ принадлежать этотъ гласъ. Важно только, чтобы онъ былъ, раздавался; и не все-ли равно, — изъ чьихъ устъ? Кто-бы ни былъ этимъ глашатаемъ, онъ, во всякомъ случаѣ, будетъ вѣстникомъ Іеговы;—и этого вполнѣ довольно. По нашему мнѣнію, нѣтъ никакой надобности усиливаться внести протокольную опредѣленность въ образъ, начертанный у самого пророка неопредѣленными штрихами [1]). „Вотъ раздается

---

[1]) Ib. 402—404,

[2]) Ib. 404.

[3]) Съ этой точки зрѣнія, мы можемъ Мал. 3, 1 разсматривать, какъ комментарій

голосъ въ пустынѣ: приготовьте путь Господень"... Такъ ближе всего склонны мы понимать слова пророка Исаіи [1]). Въ такомъ случаѣ они не будутъ уже заключать въ себѣ ничего предрѣшающаго толкованіе מלאכי въ Мал. 3, 1.

Отрицательное обоснованіе Генгстенбергомъ своего взгляда путемъ критики іудейскихъ и христіанскихъ комментаріевъ имѣетъ научное значеніе, но только не то, какое желалъ усвоить ему авторъ. Опроверженіе іудейскихъ воззрѣній, полагающихъ, что מ — небесный посланникъ Божій, мы находимъ вполнѣ убѣдительнымъ; но оно можетъ служить и отрицательнымъ обоснованіемъ взгляда только что обсужденной нами группы толкованій (№ 3), разумѣющей подъ מ пророка. Что-же касается возраженій противъ христіанскаго толкованія, то первое изъ нихъ, опирающееся на объясненіе „гласа вопіющаго въ пустынѣ", очевидно, не можетъ быть признано вѣскимъ. Столь-же мало убѣдительно и послѣднее (5-ое). Остальныя-же три заслуживаютъ самаго серьезнаго вниманія. Общая всѣмъ имъ мысль—та, что, оставаясь только на почвѣ Малахіина пророчества и забывая о Евангельской исторіи, никакъ нельзя подумать, чтобы пророкъ отодвигалъ исполненіе своего предсказанія въ такую даль грядущаго. Его предсказанія всякому безпристрастному читателю или слушателю должны казаться возвѣщеніемъ чего-то очень близкаго по времени къ пророку и его согражданамъ Съ этимъ, по нашему мнѣнію, необходимо согласиться, хотя и съ нѣкоторыми обязательными оговорками [2]).

къ Ис. 40, 3 и внесеніе опредѣленности въ Исаіинъ образъ, т. е. какъ развитіе и конкретизированіе послѣдняго. Въ такомъ случаѣ, мы уже не въ правѣ будемъ смыслъ Мал. 3, 1 опредѣлять по Ис. 40, 3.

[1]) Въ этихъ словахъ экзегетическій интересъ представляютъ понятія „пустыни" и „приготовленія пути". О послѣднемъ будетъ у насъ сказано въ § 112. Что-же касается „пустыни", то подъ этимъ образомъ пророкъ разумѣетъ „то опустошенную Ассуромъ и Халдеями страну іудейскую, снова возстановляемую по удаленіи Сеннахерима и послѣ плѣна и произращающую спасеніе духовное (35, 1 и дал.; 40, 3; 32, 9 и др.; 44, 1—4; 49, 19; 52, 4. 10; 53, 1—2; 58, 11—12; 62, 4 и др; ср. 6, 11 — 13), то пустыню, по которой возвращается народъ изъ плѣна (40, 3—4; ср. 35, 8; 41, 18—19; 49, 10; ср. отч 30, 29. 25; 29, 23—24, 17—18 [?] и др.)" *(Θаддей*, стр. 196). Ср. также приводимое Якимовымъ толкованіе Прокопія газскаго, понимающее подъ пустыней языческій міръ (*Якимовъ*, толк. на Исаію, стр. 674).

[2]) Намъ думается, что нельзя всетаки признать рѣчи пророка Малахіи о „вѣстникѣ Іеговы", о „пришествіи Господа", о „судѣ" и о „пророкѣ Иліи" вполнѣ *опредѣленными* какъ со стороны тѣхъ *конкретныхъ подробностей*, въ какихъ должно было рисоваться слушателямъ пророка исполненіе этихъ рѣчей, такъ и со стороны *времени*, когда должно послѣдовать это исполненіе. Эти рѣчи, даже съ чисто историко-литературной точки зрѣнія, говорятъ воображенію больше, чѣмъ разсудку, т. е. *больше заставляютъ догадываться и предчувствовать, нежели прямо объщаютъ* въ ясныхъ и точныхъ терминахъ. Нѣкоторыя выраженія этихъ рѣчей только съ трудомъ могутъ быть поняты въ примѣненіи къ ближайшему будущему. Эта-то неопредѣленность или, точнѣе говоря, этотъ *избытокъ смысла* и даетъ право экзегету, даже не выходя изъ предѣловъ ветхозавѣтныхъ данныхъ, находить въ рѣчахъ Малахіи *мессіанскій элементъ*, только тѣсно переплетенный съ исторически воспитанными чаяніями іудейскаго народа, а по мѣстамъ прикрываемый и символизируемый послѣдними.

Но, во-первыхъ, этимъ согласіемъ нисколько не подрывается законность и христіанскаго ретроспективнаго толкованія, а во-вторыхъ, имъ ничего не дается для Генгстенбергова толкованія מ' въ собирательномъ смыслѣ. Можно даже сказать болѣе: лишь признавая въ Іоаннѣ Крестителѣ „кульминаціонный пунктъ“ исполненія пророчества, т. е. принимая въ разсчетъ Евангельское толкованіе Мал. 3, 1, Генгстенбергъ и можетъ отстаивать свое пониманіе מ' въ собирательномъ смыслѣ; — иначе ему оставалось-бы только признать, что Малахія говоритъ о какомъ-то предтечѣ пришествія Господня въ храмъ Зоровавелевъ и—больше ничего.

5. Пятый типъ толкованія, какъ мы сказали, образуетъ толкованіе *ветхозавѣтно-историческое*, т. е. примѣняющее какъ пророчество о „вѣстникѣ Іеговы“, такъ и все мѣсто Мал. 3, 1 и слѣд. къ событіямъ ветхозавѣтной исторіи. Такое толкованіе предлагаетъ Грецъ, утверждающій, что מלאכי, מלאך הברית и האדון—одно и то-же лицо, именно *Неемія;* соотвѣтственно этому, היכלו (=„palatium suum“) обозначаетъ *дворецъ*, который занималъ Неемія въ Іерусалимѣ.[1]) Близко къ этому толкованію стоитъ и Ѳеодоръ Мопсуестскій, который событія, описанныя въ 3, 2 и слѣд., считаетъ исполнившимися въ эпоху *Маккавеевъ*.[2]) Но онъ מלאכי понимаетъ не въ смыслѣ опредѣленной ветхозавѣтной личности, а частію въ смыслѣ указанія на участіе ангеловъ въ дѣяніяхъ Божіихъ, частію-же въ смыслѣ пророчества объ Іоаннѣ Крестителѣ,[3]) т. е. примыкаетъ по интересующему насъ вопросу къ толкованіямъ №№ 2 и 6. Что-же касается толкованія Греца, то оно допустимо только при одномъ изъ двухъ предположеній: 1,—что *Малахія зналъ Неемію*, т. е. жилъ и дѣйствовалъ не задолго до его прибытія, или 2,—что Неемія либо кто-н. изъ его соучастниковъ, для приданія себѣ авторитетности, *интерполировалъ пророчество Малахіи* настоящимъ указаніемъ на Божественное посланничество штатгальтера. Оба эти предположенія—въ одинаковой мѣрѣ неудобопріемлемы.

6. Послѣдній видъ толкованія מלאכי представляетъ *догматико-мистическое* объясненіе изъ предполагаемыхъ іудейскихъ представленій о способахъ и пріемахъ Божественнаго промыслительнаго отношенія къ міру. Представителями этого толкованія являются: изъ древнихъ Ѳеодоръ Мопсуестскій, а изъ новыхъ Зенгеръ. Первый не согласенъ понимать слова: „*ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστελῶ τὸν ἄγγελόν μου*“ въ буквальномъ смыслѣ, какъ указаніе на нѣкоторое дѣйствительное посольство, подготовляющее путь къ пришествію Господа и, слѣд., *предшествующее* ему. Онъ, напротивъ, видитъ въ посланіи „ангела“ лишь явленіе *сопровождающее* обнаруженіе суда Божія, *подразумѣваемое*

---

[1]) *Gratz*, 26.

[2]) *Theodorus*, 620—621. 624.

[3]) Въ послѣднемъ смыслѣ онъ, впрочемъ, толкуетъ только потому, что событія евангельской исторіи показали осуществленіе пророчества именно въ пришествіи Іоанна Крестителя: „*τὸ δὲ ἐπὶ τῆς τοῦ μακαρίου Ἰωάννου τοῦ Βαπτιστοῦ παρουσίας τὴν φωνὴν εἰρῆσθαι ταύτην, οὐ θαυμαστὸν, ἐκ τῶν πραγμάτων ἐπαληθεύσυσης τότε τῆς φωνῆς, τῷ παραγίνεσθαι μὲν πρόδρομον καὶ ὑπερέτην τῶν ὡρισμένων τὸν μακάριον Ἰωάννην κτλ.*“ (ibid. col. 620)

въ немъ: „Я пошлю, толкуетъ онъ слова Божіи, ангела, который будетъ прислуживать при осуществленіи того, что Мнѣ угодно; ибо слова *призритъ на путь предъ лицемъ Моимъ* говорятъ именно это, т. е.,—что онъ постарается, какъ-бы (sic!) нѣкоторый предтеча, совершить угодное Мнѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ *(ἀθρόον)* явлюсь въ немъ *(ἐν αὐτῷ)* и Я, являя Себя дѣлами въ храмѣ". [1]) Здѣсь, по его словамъ, какъ и „во всемъ, что совершается по Божественному опредѣленію, мыслится соучастіе и прислуживаніе ангеловъ, а Богъ дѣйствуетъ въ нихъ посредствомъ того, чему Онъ повелѣваетъ совершиться *(ἐπεὶ ἐν ἅπασι τοῖς γιγνομένοις ὅρῳ Θεοῦ ἡ μὲν ὑπουργία νοεῖται τῶν ἀγγέλων, Θεὸς δὲ ἐν αὐτοῖς ἐργαζόμενος δι' ὧν ἐπιτάττει γίγνεσθαι)*". [2]) Зенгеръ на вопросъ, кого разумѣть подъ מלאכי, отвѣчаетъ, что „согласно съ значеніемъ именн מלאך, надо сказать, что это—Самъ Богъ, Который говоритъ Израилю, посылая ему *напоминанія* и *увѣщанія* въ самомъ ходѣ исторіи, и собирается притти для грознаго суда надъ грѣшниками, остающимися глухими къ Его напоминаніямъ и увѣщаніямъ". [3]) Недостатокъ обоихъ этихъ толкованій (Θеодора М. и Зенгера), представляющихъ собою какъ-бы смѣсь іудейскихъ толкованій съ Генгстенберговымъ (№№ 1 и 4), состоитъ, главнымъ образомъ, въ крайней отвлеченности устанавливаемаго ими понятія о מ' и въ невозможности сколько-нибудь убѣдительно оправдать его библейскими данными. Дѣлаемое Θеодоромъ сопоставленіе мѣстъ *ψ.* 77, 25 и 77, 23 и ссылки Зенгера на мѣста, будто-бы не позволяющія подъ מ' разумѣть Илію, намъ кажутся слишкомъ слабыми доводами.

Итакъ, мы нашли, что, оставаясь только на почвѣ ветхозавѣтныхъ данныхъ, מלאכי надо понимать въ смыслѣ *пророка* и, въ частности,—пророка въ духѣ и силѣ *Иліи*. Но что этотъ Илія, которому должно притти, есть именно предтеча Мессіи (св. Іоаннъ Креститель), это въ точности открылось уже только въ Новомъ Завѣтѣ (Лук. 1, 17; Мѳ. 17, 10; Мр. 9, 11). Для ветхозавѣтныхъ-же слушателей и читателей пророка Малахіи лишь при условіи весьма большой внимательности къ пророческому слову и весьма большой проницательности могло открыться, что пророкъ говоритъ, въ сущности, больше, чѣмъ можно думать при простомъ, непосредственномъ отношеніи къ его словамъ. Это и есть тотъ избытокъ смысла, о которомъ мы говорили выше [4]),—тотъ несводимый вполнѣ къ условіямъ личности и среды элементъ пророчества, въ которомъ обнаруживается вдохновеніе Духа Святого, говорившаго чрезъ пророковъ [5]). Но,

---

[1]) *Ἀποστελῶ μὲν ἄγγελον ὑπηρετησόμενον τοῖς ἐμοὶ δοκοῦσι· τὸ γὰρ, „ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου", τοῦτο λέγει· ἀντὶ τοῦ, ὃς σπουδὴν θήσεται, ὥσπερ τις πρόδρομος, διαπράξασθαι τὰ ἐμοί γε δοκοῦντα παρέσομαι δὲ ἀθρόον ἐν αὐτῷ κἀγὼ διὰ τῶν ἔργων ἐμαυτὸν δεικνὺς ἐν τῷ ναῷ* (ibid.).

[2]) *ibid.*

[3]) *Sanger*, 53.

[4]) Стр. 429, пр. 2.

[5]) Ср Исагог. ч, стр. 3, прим. 1.

повторяемъ, ясное познаніе этой вдохновенности отъ Духа Святого и точнаго значенія пророчества въ примѣненіи къ мессіанскому будущему,—согласно выставленному нами въ самомъ началѣ своего изслѣдованія принципу,—дается только исторіей исполненія этого пророчества, т. е. Евангеліемъ [1]).

---

§ 112. וּפַנֵּה-דֶרֶךְ לְפָנָי. Переводъ этихъ словъ не возбуждаетъ никакихъ затрудненій. Почти всѣ древніе и новые переводчики передаютъ: „и приготовитъ (=уравняетъ) путь предо Мною“ или,—сообщая י финальное значеніе,—„чтобы онъ приготовилъ путь предо мною“. Такой переводъ вполнѣ соотвѣтствуетъ піельному значенію гл פנה (פִּנָּה—3 л. ед. ч. м. р. perf піель). [2]) LXX перевели *ἐπιβλέψεται* (=слав. „призритъ“), читая, повидимому, פָּנָה. [3]) Другіе греческіе переводы, повидимому, читали פִּנָּה. Они передаютъ: Акила—*σχολάσει*, Симмахъ—*ἀποσκευάσει* и Ѳеодотіонъ—*ἑτοιμάσει*. [4]) Что касается значенія этого „приготовленія пути“, то и оно, въ общемъ, не возбуждаетъ разногласій. Соотвѣтственно буквальному смыслу образа, приготовленіе пути состоитъ въ устраненіи съ него всякихъ препятствій, въ уравненіи его посредствомъ срытія горъ и засыпанія рвовъ. Ср. Ис. 40, 3—4: „приготовьте путь Господу, прямыми сдѣлайте въ степи стези Богу нашему; всякій долъ да наполнится, и всякая гора и холмъ да понизятся, кривизны выпрямятся, и неровные пути сдѣлаются гладкими“ [5]). Примѣняя этотъ чувственный образъ къ подготовкѣ пришествія Господня, надо признать, что онъ обозначаетъ

---

[1]) Ibid

[2]) Піель отъ פנה встрѣчается въ слѣд. мѣстахъ и значеніяхъ: 1, въ значеніи „убирать что-л., приводить въ порядокъ“, также „опорожнить“,—напр, домъ (Б 24, 31: Л. 14, 36), путь (Ис 57, 14; דרך יהוה Ис. 40, 3; ד׳ העם 62, 10), почву для растеній (ψ. 79, 10); 2, „устранять“,—напр враговъ (Соф. 3, 15; впрочемъ г. Тюрнинъ въ этомъ мѣстѣ считаетъ болѣе вѣроятнымъ чтеніе פָּדָה אוֹתְךָ מִיַּד אֹיְבִיךָ—„избавилъ тебя отъ руки враговъ твоихъ“ [соотв. LXX. *λελύτρωταί σε ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν σου*] вм. масор. פִּנָּה אֹיְבֶיךָ)

[3]) Vgl. *Vollers*, 76. О гл פָּנָה въ значеніи „смотрѣть“ см. у насъ § 97, стр. 365.

[4]) *Field*, 1033. Глаголъ *σχολάζειν*—непереходный и значитъ „имѣть свободное время“, „—досугъ“ (=„vaco“, „scholas habeo“, „otiosus sum“); но Акила употребляетъ его въ переходномъ значеніи: *σχολάζειν ὁδόν*=„viam vacuam reddere a sordibus et omnibus, quae iter impedire possunt“ *(Schleusner*, V, 248).

[5]) Самый образъ „приготовленія пути“, какъ справедливо разъясняютъ ванъ Тиль, Рейнке и др. комментаторы (*v. Til*, 277.—*Reinke*, 467—468), заимствованъ отъ существовавшихъ на востокѣ и вообще въ древности обычаевъ при путешествіяхъ царей и при торжественныхъ встрѣчахъ ихъ. Эти обычаи отчасти упоминаются въ Киропедіи Ксенофонта (VIII, 5, 1—6), а затѣмъ описываются Іосифомъ Флавіемъ при разсказахъ о походѣ Веспасіана на Галилею (*μετ᾽ αὐτοὺς ὁδοποιοὶ τάτε σκολιὰ καὶ λεωφόρους κατευθύνειν, καὶ χθαμαλοῦν τὰ δύσβατα, καὶ τὰς ἐμποδίους ὕλας προανακόπτειν, ὡς μὴ ταλαιποροῖτο δυσπωροῦν τῶ στράτευμα. I. Flavius*, De bello jud., Lib. III, Cap. 8, p. 833) и о подступленіи Тита къ Іерусалиму (*ἀνεπλήσθη τὰ κοῖλα καὶ χαραδρώδη τοῦ τόπου, τὰς δὲ πετρώδεις ἐξοχὰς σιδήρῳ κατεργαζόμενοι, χθαμαλὸν ἐποίουν πάντα τὸν χώρον. Ibid*, V, cap. 12, p. 911)

удаленіе всего, что можетъ препятствовать этому пришествію, т. е.—*нравственную подготовку народа* чрезъ проповѣдь объ удаленіи грѣховъ изъ среды его. Такой смыслъ подтверждается тѣмъ, что̀ пророкъ въ ст. 23—24 говоритъ о миссіи Иліи пророка. [1]) Кимхи въ „приготовленіи пути“ видитъ пророчество о томъ, что Богъ соберетъ іудеевъ изъ всѣхъ тѣхъ странъ, по которымъ они разсѣяны. [2]) Но это толкованіе—въ духѣ мессіанскихъ чаяній іудеевъ времени послѣ разрушенія Іерусалима и, очевидно, не выражаетъ того смысла, какой имѣли слова פנה דרך въ устахъ Малахіи. Столь-же далеко отъ этого смысла и толкованіе современныхъ евреевъ: „вѣстникъ Божій, говоритъ Гиршъ, устранитъ все, что мѣшаетъ осуществленію высшей цѣли Промысла Божія относительно человѣчества, преслѣдуемой миссіей Израиля“. [3])

Выраженіе לפני (=„предо Мною“) указываетъ на говорящаго, т. е. на Іегову (ср. въ концѣ стиха אמר יהוה צ׳). Толкователи, настаивающіе на исключительно христіанско-мессіанскомъ смыслѣ пророчества Мал. 3, 1, видятъ въ суф. ני— указаніе на Мессію. [4]) Но, по нашему мнѣнію, это—ужъ совершенно невозможно: если въ дальнѣйшемъ подъ מלאך הברית и האדון и разумѣть Мессію, то, во всякомъ случаѣ, лицомъ то говорящимъ, къ которому относится לפני, является не Онъ, а יהוה צבאות. [5])

§ 113. ופתאם יבוא אל-היכלו האדון אשר-אתם מבקשים. Переводъ этихъ словъ затрудненій не представляетъ. И древніе и новые переводчики почти всѣ согласно передаютъ: „и внезапно придетъ въ храмъ Свой Господь, Котораго вы ищете“. Только сирскій пер. считаетъ האדון за род. п. при היכלו, чему однако противорѣчитъ суф. ו. [6]) Прочія сравнительно мелкія различія въ передачѣ отдѣльныхъ словъ (напр., у бл. Іеронима פתאם—„statim“, сирскій пер. передаютъ מבקשים—„ожидаете“, у Рейнке פתאם—„unerwartet“, у Келера מבקשים—„ihr verlanget“, у Гитцига—„begehret“ и т. п.) имѣютъ стилистическое и экзегетическое значеніе, а не принципіальное.

Въ толкованіи прежде всего слѣдуетъ отмѣтить смыслъ слова פתאם (=„моментально“, „внезапно“,—ср. Ч. 12, 4; Нав. 10, 9; 11, 7; Ис. 47, 11; 48, 3; Іер. 4, 20; 6, 26 и др.). Передача этого слова у бл. Іеронима („statim“) не можетъ быть признана удачной. Посольство вѣстника Божія и пришествіе Господа—не такія событія, которыя могли-бы послѣдовать немедленно или тотчасъ одно за другимъ, потому что первое не просто предшествуетъ второму, а *подготовляетъ* его: между ними, слѣдовательно, должно

---

[1]) *v. Tzl*, 277—278.—*Hengstenberg*, 405.—*Reinke*, 468.—*Köhler*, 121.—*Hitzig*, 426.—*Rosenmüller*, 759.—*Keil*, 705.

[2]) V. ap. *Rosenmüllerum*, 759.—Vgl. *Reinke*, a. a. O.

[3]) *Hirsch*, 527.

[4]) *Reinke*, a. a. O.—*Rosenmüller*, loc. cit.

[5]) Розенмюллеръ, впрочемъ, и говорящимъ считаетъ Мессію (ibid.). Но это предположеніе,—помимо яснаго смысла Мал. 3, 1,—опровергается и цитаціей этого мѣста въ Евангеліи: „вотъ Я посылаю Ангела Моего предъ лицемъ Твоимъ, который приготовитъ путь *Твой* предъ Тобою“. Здѣсь посылающій—Богъ-Отецъ—говоритъ къ Сыну—Мессіи (объ измѣненіи текста Малахіина см. въ прилож.).

[6]) *Sebok*, 75.

пройти нѣкоторое время. Справедливо, поэтому, обычное пониманіе פ׳ въ смыслѣ „внезапно“=„неожиданно“. Такое пониманіе, по вѣрному замѣчанію Кёлера, хорошо тѣмъ, что допускаетъ возможность и недостаточнаго подготовленія народа къ пришествію Господню: для многихъ оно, не смотря на проповѣдь предтечи, можетъ оказаться всетаки „внезапнымъ“, „неожиданнымъ“ [1]).

אל-היכלו=„въ храмъ Свой“. Слово הֵיכָל обозначаетъ: 1) обширное и величественное зданіе, дворецъ (Пр. 30, 28; Ис. 13, 22; 39, 7; 3 Ц. 21, 1; ψ. 44, 9; Дн. 1, 4); 2) храмъ, какъ дворецъ Божества вообще или Іеговы—היכל יהוה (Іоиль 4, 5; Іер. 7, 4; 4 Ц. 24, 13; 2 П. 3, 17); 3) въ болѣе тѣсномъ смыслѣ оно обозначаетъ т. н святилище храма, ὁ ναός по преимуществу,—между притворомъ (אוּלָם) и святымъ святыхъ (דְּבִיר) (3 Ц. 6, 5. 17; 7, 50; Іез. 41, 1 и сл.). Само собою понятно, что Малахія употребляетъ ה׳ во второмъ смыслѣ, потому что, если-бы понадобилось точнѣе обозначить ту или иную часть храма, куда придетъ Господь, то скорѣе былъ-бы названъ דְּבִיר.

Подъ האדון, —если не выходить изъ рамокъ ветхозавѣтныхъ данныхъ,—надо разумѣть Іегову, потому что храмъ Іеговы называется здѣсь היכלו („*Его* храмъ“), т. е. היכל האדון Это очевидно также и изъ того, что по „пути“, приготовленному „вѣстникомъ *Іеговы*“ и именно „предъ *Іеговою*“ (לִפְנֵי יהוה=לפני, потому что говоритъ Іегова Саваоѳъ), придетъ *Господь*—האדון: слѣдовательно, האדון=יהוה [2]). Кромѣ того, въ выраженіи אשר אתם מבקשים надо видѣть указаніе на вопросъ конца стиха 2, 17; а въ этомъ вопросѣ, несомнѣнно, разумѣется Іегова [3]) Розенмюллеръ указываетъ еще на употребленіе члена (ср. Исх. 23, 17; 34, 23; Ис. 1, 24; 3, 1; 10, 16. 33) [4]).

Слова: „Котораго вы ищете“, прежде всего, имѣютъ въ виду вопросъ ропщущихъ во 2, 17б: „гдѣ Богъ правосудія“? Ближайшимъ образомъ въ отвѣтъ на этотъ вопросъ пророкъ и возвѣщаетъ пришествіе Господа. Но выраженіе: „Котораго вы ищете“ заставляетъ предполагать нѣчто большее, чѣмъ только слова іудеевъ въ 2, 17б. Послѣднія слова сами по себѣ еще не даютъ основанія сказать, чтобы іудеи „искали“ Господа; напротивъ,—они скорѣе выражаютъ сомнѣніе въ самомъ существованіи правосудія Божія. А если мы примемъ во вниманіе параллельное по смыслу съ разбираемымъ выраженіемъ дальнѣйшее: ומלאך הברית אשר אתם חפצים, то еще болѣе утвердимся въ своей догадкѣ, что איה אלהי המשפט есть, можетъ быть, лишь одно изъ частныхъ выраженій того настроенія въ народѣ, которое пророкъ вскрываетъ въ 3, 1,

---

[1]) *Köhler*, 122.—„Эта внезапность, прибавляетъ Кейль, повторяется во всѣхъ дѣлахъ и судахъ Господнихъ. Господь славы приходитъ всегда какъ воръ ночью—для тѣхъ, кто спитъ во грѣхахъ своихъ“ (*Keil*, 705. Слова Шмидера).

[2]) Съ ретроспективно-христіанской точки зрѣнія „Господь“, конечно, есть Христосъ-Мессія; и для такого пониманія можно находить основанія въ буквѣ Малахіина текста: о „Господѣ“, имѣющемъ притти, Іегова говоритъ не какъ о Себѣ Самомъ, а въ 3-мъ лицѣ; обѣщая же собственное явленіе (ст. 5), Онъ переходитъ къ рѣчи въ 1-омъ лицѣ— וקרבתי וגו׳. Но опять повторяемъ,—это ясно лишь для насъ, уже просвѣщенныхъ евангельской проповѣдью.

[3]) *Köhler*, 122.

[4]) *Rosenmuller*, 760. Перечень раввинскихъ мнѣній о האדון см. у *Pusey*, 610—611, An. 21.

но не передаетъ его вполнѣ. Надо допустить, что среди іудеевъ Малахіина времени было распространено какое-то особенное и, притомъ, напряженное ожиданіе „пришествія въ храмъ Господа“. Несомнѣнно, въ связи съ этимъ стоялъ и ропотъ 2, 17; но онъ, во всякомъ случаѣ, былъ уже явленіемъ производнымъ. Мы полагаемъ, что послѣплѣнные іудеи весьма сильно скорбѣли о томъ, что Іегова не „живетъ“ среди нихъ, въ новомъ (Зоровавелевомъ) храмѣ, какъ „жилъ“ среди Своего народа до плѣна въ храмѣ Соломоновомъ и еще раньше въ скиніи Моисеевой и Давидовой (Исх. 25, 8. 22; 29, 42 — 45 сл.; Л. 17, 4; 3 Ц. 8, 13; 2 П. 6, 2; ср. ψ. 41, 3; 3 Ц. 8, 30. 32; ψ. 20, 3; Іоиль 2, 1; 3, 5; 4, 21; Ам. 1, 2; Ис. 18, 7 и др.). Что они были озабочены этимъ обстоятельствомъ съ самаго начала строенія новаго храма,—видно изъ обѣщаній пророковъ Аггея и Захаріи: „наполню домъ сей славою, говоритъ Іегова Саваоѳъ... Слава сего послѣдняго храма будетъ больше, нежели прежняго“ (Аг. 2, 7. 9); „ликуй и веселись, дщерь Сіона! ибо вотъ, Я приду и поселюсь посреди тебя, говоритъ Іегова“ (Зах. 2, 14, а по LXX— ст. 10); „такъ говоритъ Іегова: возвращусь въ Сіонъ и буду жить въ Іерусалимѣ“ (8, 3); а такъ какъ, очевидно, бѣдственное положеніе евреевъ было настолько велико, что имъ даже казалось маловѣроятнымъ наступленіе такого вожделѣннаго времени и связаннаго съ нимъ благополучія (ср. ст. 5. 7 и слѣд.), то потребовалось даже нарочитое увѣреніе со стороны Іеговы: „если это въ глазахъ оставшагося народа покажется невозможнымъ въ тѣ дни, то ужели оно невозможно въ Моихъ глазахъ? изрекъ Іегова Саваоѳъ“ (ст. 6); „еще будутъ приходить народы и жители многихъ городовъ; и пойдутъ жители одного города къ жителямъ другого и скажутъ: пойдемъ молиться лицу Господа и взыщемъ Господа Саваоѳа; и каждый скажетъ: пойду и я; и будутъ приходить многія племена и сильные народы, чтобы взыскать Господа Саваоѳа въ Іерусалимѣ и помолиться лицу Господа. Такъ говоритъ Господь Саваоѳъ: будетъ въ тѣ дни, возьмутся десять человѣкъ изъ всѣхъ разноязычныхъ народовъ, возьмутся за полу іудея и будутъ говорить: мы пойдемъ съ тобою, ибо мы слышали, что съ вами—Богъ“ (8, 20—23); „ликуй отъ радости, дщерь Сіона, торжествуй дщерь Іерусалима: се Царь твой грядетъ къ тебѣ, праведный и спасающій, кроткій, сидящій на ослицѣ и на молодомъ ослѣ, сынѣ подъяремной“ (9, 9) [1]); „укрѣплю домъ Іудинъ... и они будутъ жить такъ, какъ-бы Я никогда не оставлялъ ихъ“ (10, 6). Черты, въ какихъ рисовались іудеямъ эти обѣщаемыя имъ пророками лучшія времена, представляли полный контрастъ съ ихъ дѣйствительнымъ бѣднымъ и несчастнымъ существованіемъ. Простое возвращеніе изъ плѣна и даже построеніе храма явнымъ образомъ не осуществили тѣхъ пылкихъ надеждъ, какія возлагались на это іудеями. По словамъ Ездры, новоустроенная Іерусалимская община всетаки чувствовала

[1]) Согласно данному въ Евангеліи истолкованію (Мѳ. 21, 5; Іоан. 12, 15; ср. также Ис. 9, 5; Мих. 5, 1), эти слова указываютъ на Мессію; но современники Захаріи ближе всего могли понять это въ смыслѣ указанія на пришествіе самого Іеговы (ср. „*Я* расположу станъ—חֲנִיתִי“ въ ст. 8 и „тогда *Я* истреблю—הִכְרַתִּי въ ст. 10).

себя въ бѣдственномъ и рабскомъ положеніи [1]). Очевидно, чего-то не хватало. Чего-же именно? Со времени Аггея и Захаріи до Малахіи какихъ-либо существенныхъ и крупныхъ перемѣнъ въ положеніи общины не произошло. Если-же іудеи Малахіина времени и затѣмъ времени Ездры продолжали чувствовать себя неудовлетворенными, то ясно, что эта неудовлетворенность проистекала отъ неисполненія вышеприведенныхъ обѣщаній Аггея и Захаріи. Іудеямъ, очевидно, казалось, что *Іегова не пришелъ* въ новый Іерусалимскій храмъ и *не живетъ* среди своего народа. Откуда могла явиться такая мысль, съ несомнѣнностью, конечно, трудно сказать; но что она была, объ этомъ, кромѣ приведенныхъ пророческихъ обѣщаній, говоритъ также общее впечатлѣніе, получаемое отъ чтенія Малахіиныхъ упрековъ народу и священникамъ въ нерадѣніи къ храму и культу;—изъ этихъ упрековъ видно, что какъ будто іудеи все не могли начать серьезно относиться къ своему новому храму, какъ къ мѣсту дѣйствительнаго присутствія Божія. Слѣдствіемъ этой мысли и являются дерзкія рѣчи во 2, 17 и 3, 13 и слѣд. Можетъ быть, поводъ къ такому воззрѣнію подало отсутствіе въ новомъ храмѣ *ковчега завѣта*, считавшагося не только символомъ, но и въ собственномъ смыслѣ мѣстомъ присутствія Іеговы (ср. Исх. 25, 8. 22; 30, 6; Л. 26, 11— 12; Ч. 7, 89; Пл. 2, 1; *ψ*. 98, 5; 131, 7; 1 П. 28, 2). Утраченнаго, конечно, нельзя было вернуть; но взамѣнъ его, вѣроятно, народъ ждалъ какого-либо видимаго и чудеснаго *знака* присутствія Божія въ новомъ храмѣ,—въ родѣ, напр., облака (ср. Исх. 40, 34—38; Ч. 9, 15—16; 3 Ц. 8, 10),—или какого-либо чудеснаго *событія*, которое-бы показывало, что Богъ пришелъ къ нимъ и поселился среди нихъ. Вотъ на эти-то ожиданія и указываютъ слова пророка: „Господь, Котораго вы ищете“. [2])

§ 114. וּמַלְאַךְ הַבְּרִית אֲשֶׁר אַתֶּם חֲפֵצִים הִנֵּה-בָּא. Единственное затрудненіе въ переводѣ этихъ словъ создается вопросомъ о сказуемомъ для מלאך. За таковое можно считать и יבוא изъ предшествующей фразы (въ такомъ случаѣ, הנה-בא образуетъ новое предложеніе) и בא въ приведенной. Древность держалась перваго пониманія. Такъ бл. Іеронимъ выступаетъ явнымъ сторонникомъ его, начиная даже со словъ: „ecce venit, dicit Dominus exercituum“ 2-й стихъ и отдѣляя эти слова отъ предшествующихъ дов. длиннымъ комментаріемъ. Такъ-же поступаютъ св. Кириллъ, бл. Ѳеодоритъ и Ѳеодоръ М. [3]). Въ новое время его раздѣляютъ: ванъ Тиль, Лютеръ, Кальвинъ, Генгстенбергъ, Прессель, Кейль [4]). Сторонниками второго являются большинство новѣйшихъ ком-

---

[1]) Ср. выше. стр. 53.

[2]) Форма מְבַקְשִׁים вм. מְבַקְּשִׁים является (Vgl. *Ges.*, Wb.[13], u. d W.) обычной для мн. ч. причастія пиель отъ בקש. Дагешъ сильный, характеристичный для видовъ піель и пуаль, нерѣдко выпадаетъ,—кромѣ глаголовъ mediae gutturalis,—и въ твердыхъ глаголахъ, въ тѣхъ случаяхъ, когда средняя согласная имѣетъ подъ собою шеву, напр., שִׁלְחָה (Іез 17, 7), בִּקְשָׁהוּ (2 П. 15, 15) и под. (*Ges.-K.*[26], § 52d).

[3]) *Hieronymus*, 1564—1565.—*Кириллъ*, 296.—*Ѳеодоритъ*, 168.—*Theodorus*, 620.

[4]) *V. Til*, 280.—*Hengstenberg*, 406.—*Pressel*, 419.—*Keil*, 706 (К. подчиняетъ слова הנה-בא выраженію אמר י׳ צ׳).

ментаторовъ. Собственно экзегетическаго значенія этотъ вопросъ почти не имѣетъ. Грамматическихъ-же основаній для его рѣшенія указать почти нельзя [1]). Сторонники того и другого пониманія,—когда берутся аргументировать свой взглядъ (напр., Прессель и Келеръ),—обыкновенно пользуются соображеніями о большей естественности такого или иного рода рѣчи; [2])—доводъ довольно субъективнаго свойства. Намъ кажется, что переводъ вторымъ способомъ предпочтительнѣе только потому, что онъ не предрѣшаетъ комментарія. Напр., Генгстенбергъ, ссылаясь на הנה-בא, которое будто-бы относится заразъ и къ מלאך הברית и къ האדון, считаетъ себя вправѣ утверждать тожество послѣднихъ (a. a. O.), тогда какъ это тожество составляетъ еще предметъ спора между экзегетами. Между тѣмъ, переводъ вторымъ способомъ не наклоняетъ сколько-нибудь замѣтно рѣшенія ни въ ту ни въ другую сторону.

חפץ (см. о немъ въ толк. 1, 10 и 2, 17) въ настоящемъ случаѣ можно разбирать мн. ч. м. р. и причастія и прилагательнаго, что въ смыслѣ никакой разницы не составляетъ. Значеніе здѣсь надо взять „желать“ (какъ у LXX—θέλετε=слав. „хощете“, вульг.—„vultis“, русск. син. — „желаете“, Лют.—„ihr begehret“;—большинство новѣйшихъ комментаторовъ такъ-же или „gern habt“), потому что „благоволеніе“ низшаго къ высшему было-бы нѣсколько неловкимъ понятіемъ.

Кромѣ перевода, съ разсматриваемыми словами связанъ одинъ критико-текстуальный вопросъ. Гитцигъ предлагаетъ вмѣсто הַבְּרִית читать הַבְּרִית (=щелокъ) [3]): „если въ слѣдующемъ стихѣ, говоритъ онъ, читается рѣдкое בְּרִית, то невольно является побужденіе признать въ немъ указаніе на בְּרִית въ ст. 1; но мы идемъ еще на одинъ шагъ впередъ,—читаемъ и въ ст. 1 הַבְּרִית, хотя въ предыдущей главѣ и не мало говорилось о завѣтѣ. Если не въ Л. 2, 13, то въ Іез. 20, 37 и Ис. 42, 6; 49, 8 надо возстановить בְּרִית; и въ дальнѣйшемъ предполагаемый ангелъ является ангеломъ не *завѣта*, а ангеломъ *очищенія*“ [4]). Сама по себѣ гипотеза Гитцига кажется намъ очень остроумной и

---

[1]) Можно бы было указать на единственное число глагола יבוא, какъ основаніе для того, чтобы считать его сказуемымъ только при האדון, потому что сказуемое предшествующее нѣсколькимъ подлежащимъ, обыкновенно слѣдуетъ общему правилу согласованія, т. е. ставится во множ. числѣ (ср. Б 40, 1; Іов. 3, 5); но нерѣдки случаи (—гораздо чаще, чѣмъ въ сказуемомъ, слѣдующимъ за подлежащимъ), когда оно согласуется только съ первымъ изъ подлежащихъ (ср Б. 9, 23; 11, 29; 21, 32; 24, 50; 34, 20; Суд. 14, 5 и др). (*Ges.-K*[26], § 146, 2, b, SS. 462—463). Гораздо удачнѣе указаніе Гитцига на единств. число בא, которое является сказуемымъ, *слѣдующимъ* за подлежащимъ или подлежащими и потому должно согласоваться съ нимъ или съ ними въ числѣ;—если, слѣдовательно, стоитъ בא, а не באו, то надо относить къ одному מלאך (*Hitzig*, a. a. O.). Но и это соображеніе имѣетъ условную цѣнность: если מ—тожественно съ האדון, то единств. число בא будетъ совершенно понятно, какъ constructio ad sensum.

[2]) *Köhler*, 126.—*Pressel*, 419.

[3]) Слово בְּרִית, кромѣ Мал 3, 2 (о чемъ у насъ рѣчь ниже), встрѣчается еще только въ Іер. 2, 22: „хотя-бы ты умыла себя мыломъ и много употребила на себя щелоку, нечестіе твое отмѣчено предо Мною“.

[4]) *Hitzig*, 427.

заслуживающей вниманія; но, къ сожалѣнію, ей абсолютно не хватаетъ какихъ-либо,—хотя-бы и отдаленныхъ,—документальныхъ оправданій (напр., въ древнихъ переводахъ); да и надобности то въ ней нѣтъ, потому что textus receptus въ Мал. 3, 1 ничего неизъяснимаго въ себѣ не заключаетъ [1]).

Итакъ, мы переводимъ: „и Ангелъ [2]) завѣта, котораго вы желаете,—вотъ Онъ идетъ".

Задачей толкованія является рѣшеніе вопроса,—кого разумѣть подъ „Ангеломъ завѣта" (מלאך הברית), и что̀ значитъ такое наименованіе. Нѣкоторые,—напр., Гитцигъ, Эвальдъ, Гиршъ, а изъ болѣе старыхъ ком. Куинель, Кониненбургъ. Тейнеръ, Мауреръ, Штэелинъ, Бунзенъ и др. [3]),—отожествляютъ מלאך הברית съ מלאכי. Основанія для этого указываются Гитцигомъ частію отрицательныя, частію положительныя: что מ' הב' не тожественъ съ האדון, это доказывается употребленіемъ между этими именами союза ו, разницей сказуемыхъ (בא и יבוא) и тѣмъ, что въ ст. 3 описывается чисто *земная* дѣятельность מלאך, неумѣстная для „Господа". По одинаковости ихъ миссіи, „ангела завѣта" надо признать тожественнымъ съ Иліей пророкомъ ст. 23 (ср. Аг. 1, 13). Во время Малахіи, вслѣдствіе усилившагося почтенія къ пятокнижію, несомнѣнно, ожидался пророкъ, обѣщанный во Вт. 18, 15. 18 [4]). По нашему мнѣнію, возраженія Гитцига противъ отожествленія מ' הב' съ האדון—слабы. Лучшее изъ нихъ — послѣднее; но описываемая въ ст. 3 дѣятельность—отнюдь не болѣе „земная", чѣмъ и описываемая въ ст. 5, которая ужъ явно усвояется самому Іеговѣ. Гораздо важнѣе было-бы указаніе на то, что объ этомъ מלאך Іегова говоритъ въ 3-мъ лицѣ; но, во-первыхъ, Г. на это не ссылается, а во-вторыхъ, это одинаково говорило-бы и противъ отожествленія съ Іеговой „Господа". Положительные-же доводы въ пользу отожествленія „Ангела завѣта" съ מלאכי заслуживаютъ серьезнаго вниманія Противъ этого говорятъ только—1) дальнѣйшія слова разсматриваемой фразы: „котораго вы желаете". Что іудеи должны были ждать обѣщаннаго Моисеемъ пророка,—это только предположеніе, хотя и очень правдоподобное; но чтобы они „желали" его пришествія,—это изъ книги Малахіи не видно. Скорѣе напротивъ, „желали"-то они и „искали" именно „Господа", а не предтечу Его (ср. 2, 17).—2) По ходу рѣчи, пришествіе „Господа" и „Ангела завѣта" должно *слѣдовать* за посольствомъ предтечи;—слѣд. מלאך הברית и מלאכי—разныя лица.

Другіе,—какъ, напр., Гофманъ и въ самое послѣднее время Фолькъ,—отрицая тожество מ' הב' съ מלאכי, не соглашаются однако отожествить его и съ „Господомъ", а видятъ въ немъ особую личность (пророка, подобнаго Моисею, или Мессію). О Первомъ, т. е. о האדון, говоритъ Гофманъ, сказано, что Онъ придетъ въ храмъ Свой, тогда какъ о другомъ, т. е. о מלאך הברית, въ отличіе отъ этого, сказано просто только, что Онъ придетъ. Очевидно, они отличны другъ отъ

---

[1]) Среди комментаторовъ предложеніе Гитцига сторонниковъ не нашло, и они относятся къ нему, только какъ къ курьёзу (Vgl. *Köhler*, u *Pressel*, a. a. O.).

[2]) Почему мы здѣсь переводимъ „ангелъ", а не „вѣстникъ", объ этомъ см. стр. 418.

[3]) *Hitzig*, 427;—*Ewald*, 228.—*Hirsch*, 526—527.—О прочихъ см. у *Reinke*, 473 и *Köhler*, 123.

[4]) a. a. O.

друга. Подъ Первымъ разумѣется Іегова—אֲדֹנָי. Подъ Послѣднимъ-же ни въ какомъ случаѣ нельзя разумѣть Илію, о которомъ въ Мал. 3, 23—24 говорится то-же самое, что въ 3, 1 о „вѣстникѣ", посылаемомъ Іеговою предъ Собою... Подъ Нимъ надо разумѣть того подобнаго Моисею Посредника новаго, совершеннаго и вѣчнаго завѣта Іеговы съ Израилемъ (Іер. 31, 33—34), Котораго предвозвѣстилъ Исаія (Ис. 42, 6) и Который послѣ Своего явленія дважды (Евр. 9, 15 и 12, 24), въ отличіе отъ Моисея, названъ былъ *διαθήκης καινῆς, διαθήκης νέας μεσίτης*. Его желалъ Израиль, какъ исполненія предсказанія Іереміи о בְּרִית חֲדָשָׁה. А то обстоятельство, что Его пришествіе мыслилось наряду съ пришествіемъ Іеговы, имѣетъ то-же самое основаніе, что и у Осіи (3, 5), когда онъ пишетъ, что וְשָׁבוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל וּבִקְשׁוּ אֵת־יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם וְאֵת דָּוִיד מַלְכָּם, т. е. что Іегова не хочетъ являть людямъ Свое спасеніе безъ человѣческаго посредства [1]).

Не трудно видѣть, что центръ тяжести приведенной аргументаціи заключается въ разницѣ сказуемыхъ: „придетъ въ храмъ свой" и „вотъ онъ идетъ" [2]). Дѣйствительно-ли это очень различные предикаты? — настолько различные, чтобы исключать тожество субъектовъ? Вотъ вопросъ, на который болѣе чѣмъ трудно отвѣчать съ увѣренностью. Дѣло въ томъ, что нѣкоторые комментаторы,—Кёлеръ и др.,—утверждаютъ, напротивъ, полнѣйшій параллелизмъ разсматриваемыхъ предикатовъ и отсюда заключаютъ о *тожествѣ* „Ангела з." и „Господа" [3]), почему приходится уже ставить совершенно обратные вопросы: дѣйствительно-ли это одинаковые по смыслу предикаты?—настолько одинаковые, чтобы уполномочивать на признаніе тожества субъектовъ? Во всякомъ случаѣ, очевидно, что утверждать вмѣстѣ съ Гофманомъ разницу между „Господомъ" и „Ангеломъ завѣта" на основаніи сравненія сказуемыхъ нельзя. Разумѣется, этимъ не опровергается еще взглядъ Гофмана по существу. Онъ, можетъ быть, и вѣренъ;—тогда надо принять и всѣ его дальнѣйшія ветхозавѣтныя сопоставленія.

Что касается воззрѣнія Кёлера, то его раздѣляютъ также—Генгстенбергъ, Кейль, Рейнке и др. [4]). Главнымъ основаніемъ для этихъ толкователей служитъ параллелизмъ сказуемыхъ и опредѣленій при האדון и מלאך הברית: 1) „внезапно придетъ" и „вотъ Онъ идетъ"; 2) „котораго вы ищете" и „котораго вы желаете" [5]). На значеніи перваго параллелизма, въ виду сказаннаго о мнѣніи Гофмана, очевидно, нельзя настаивать. Второй-же параллелизмъ имѣетъ весьма большое значеніе, хотя,—надо согласиться,—

---

[1]) *Hofmann*, Schriftbeweis, I, 183—184. *Volck*, Art. „Maleachi" in *Herzog—Hauck* R-Enz. 3 Aufl., B. XII, S. 109, Z. 41 ff. Еще подобнаго-же мнѣнія держался Умбрейтъ (s. bei *Köhler*, 124).

[2]) Всѣ остальныя подробности о лицѣ и назначеніи „Ангела з." суть уже не элементы доказательства, а дальнѣйшія слѣдствія изъ доказаннаго тезиса о разницѣ „Господа" и „Ангела з.".

[3]) *Köhler*, 124 ff. Надо, впрочемъ, прибавить, что параллелизмъ предикатовъ не кажется Келеру самоочевиднымъ, а выводится имъ изъ параллелизма относительныхъ предложеній: אשר אתם מבקשים и אשר אתם חפצים.

[4]) *Hengstenberg*, 406 ff.—*Keil*, 706. *Reinke*, 474 f.

[5]) Само собою очевидно, что אשר אתם חפצים относится къ מלאך, а не къ ברית.

все-же не рѣшающее. Вѣдь *параллелизмъ* мыслей не есть непремѣнно ихъ *тожество* и, въ особенности, онъ отнюдь еще не уполномочиваетъ на признаніе тожества соотвѣтственныхъ *элементовъ* въ параллельныхъ мысляхъ. Мы знаемъ, что т. н. parallelismus membrorum въ евр. поэзіи и одушевленной рѣчи различается трехъ родовъ: синонимическій (напр., *ψ.* 113, 1 сл.; 93, 1. 3; 128, 1 сл.), антитетическій (напр., Суд. 14, 14; 1 Ц. 2, 4—7; *ψ.* 19, 8 сл.) и синтетическій,—указывающій элементы и факторы субъекта и предиката (напр, *ψ.* 18, 8 сл.). [1]) Два послѣднихъ явнымъ образомъ не годятся для доказательства тожества элементовъ. Пророчества о пришествіи „Господа“, искомаго іудеями, и „Ангела з.“, желаннаго для нихъ, могутъ содержать параллельныя мысли и безъ предположенія тожества Господа и Ангела: эти явленія могутъ быть просто только нераздѣльно сопринадлежными (хотя-бы, напр., въ духѣ Гофмановскаго толкованія). Другого рода основанія для отожествленія מלאך הברית съ Господомъ даются соображеніями о тожествѣ его съ извѣстнымъ „Ангеломъ Іеговы“ (מלאך יהוה). Но разсмотрѣніе этихъ соображеній можетъ быть выполнено только въ связи съ установкой смысла самаго наименованія מלאך הברית.

Указанное названіе объясняется четырьмя способами: 1) по однимъ, „вѣстникъ завѣта“ есть лицо, *возвѣщающее завѣтъ*,—Посредникъ новаго завѣта;—2) по другимъ, это—лицо, *возвѣщаемое* существующимъ уже *завѣтомъ;* Онъ названъ такъ потому, что Его надо было ожидать въ силу завѣта,—п. ч. Его пришествіе было исполненіемъ завѣта [2]);—3) третьи видятъ въ Немъ Представителя Іеговы, живущаго среди Своего избраннаго народа, при чемъ слово „завѣтъ“ считается равнозначущимъ съ словомъ „религія,“ [3]) а „Ангелъ“ съ извѣстнымъ „Ангеломъ Іеговы“, и все выраженіе получаетъ смыслъ: извѣстный „*Ангелъ*“ *нашей религіи* (или, проще,—религіозныхъ памятниковъ, т. е. другихъ священныхъ книгъ);—4) четвертые, наконецъ, видятъ въ מ' הב „Ангела-хранителя общины (Schutzengel der Gemeinde)“, который вмѣстѣ съ Богомъ придетъ въ концѣ дней. Представителями перваго взгляда, кромѣ упомянутаго Гофмана, являются еще—Розенмюллеръ, Гитцигъ, Прессель, Рейнке, Палладій, а изъ древнихъ—бл. Іеронимъ, св. Кириллъ, Ѳеодоритъ и др. [4]); второй защи-

---

[1]) *König*, Einl 545—546.

[2]) Эти два близкія другъ къ другу и удобосоединимыя мнѣнія не исключаютъ возможности подъ מ' הב въ обоихъ случаяхъ разумѣть одно и то-же лицо, особенно съ христіанской ретроспективной точки зрѣнія.

[3]) Или—даже „церковь“ (=община): „Er, говоритъ Смендъ, den in seiner Gemeinde (בריח) wohnenden Jahve repräsentirt“ (*Nowack*, 405)

[4]) *Rosenmüller*, 760.—*Hitzig*, a. a. O.—*Pressel*, 418—419.—*Reinke*, 473—477.—*Hieronymus*, 1565.—*Палладій*, 39.—*Кириллъ*, 295. Св. Кириллъ соединяетъ первую точку зрѣнія со второй: „Пріидетъ Онъ (т. е. Господь), уча тому, что выше закона и превышаетъ сѣнь и образы; ибо будетъ *ангеломъ* (вѣстникомъ) завѣта, древле предвозвѣщеннаго гласомъ Бога и Отца, Который сказалъ нѣгдѣ къ священнопророку Моисею: *пророка имъ возставлю* ..... (Втор. 18, 18). А что Христосъ былъ ангеломъ Новаго Завѣта, это уяснитъ блаженный Исаія, говоря о Немъ: *яко всяку одежду собраную лестію* и т. д. ..... (Ис. 9, 5—6). Посему и говорилъ: *отъ себе не глаголю, но пославый Мя Отецъ*,

щаютъ—Келеръ, Эвальдъ, Кейль, Дилльманъ, Грецовъ, изъ болѣе старыхъ Бауэръ, Браунъ, и др. [1]); третій—Орелли, Янъ и др. [2]) Многіе толкователи не стараются строго опредѣлить характеръ своего пониманія и потому даютъ заразъ толкованіе во всѣхъ трехъ или двухъ указанныхъ смыслахъ. Такой эклектизмъ наблюдается у Пьюзея, отчасти у Пресселя и др. [3]) Представителями четвертаго взгляда являются Кречмаръ и Новакъ [4])

Различіе между этими четырьмя взглядами кратко можно выразить, сведя ихъ къ слѣдующимъ формуламъ:

1, *legatus foedus pacturus;*

2, *legatus promissus*; [5])

3, *legatus, quocum foedus pactum est*, или *Angelus Domini confoederati* (i. e. cum Suo populo foedere juncti);

4, *angelus civitatis judaicae.* [6])

Въ этихъ формулахъ мы можемъ наблюдать двойную градацію въ измѣненіи понятій מלאך и ברית. Первое постепенно возвышается отъ элементарнаго конкретнаго значенія (מ=„посланникъ“ или „вѣстникъ“, возвѣщающій что-либо), обусловливаемаго смысломъ неупотребительнаго корня לאך, до специфически-догматическаго смысла (מ=„ангелъ“, какъ term. technicus, т. е. какъ названіе небеснаго существа — соучастника Божественнаго міроправленія), проходя при этомъ чрезъ два посредствующія значенія (а, מ=не „вѣстникъ“ чего-л., а вообще полномочный „посолъ“, исполняющій извѣстную миссію—מלאכה, и б, מ=*представитель Пославшаго*, т. е. Бога). Второе постепенно теряетъ въ существенности своего значенія для характеристики מלאך и утрачиваетъ свой прямой смыслъ: въ первомъ случаѣ оно обозначаетъ именно *завѣтъ* или *договоръ*, который будетъ возвѣщенъ, *объектъ* возвѣщенія; во второмъ—*объявленія*, въ силу которыхъ придетъ מ *(причина* пришествія [בא]), въ третьемъ—только *метонимическое обозначеніе* Іеговы (поскольку מלאך יהוה=מלאך הברית), или священныхъ книгъ, или еврейской религіи; въ четвертомъ имѣемъ *еще болѣе переносный смыслъ*,—метонимическое обозначеніе народа іудейскаго (поскольку ברית=עם-הברית).

Той Мнѣ заповѣдь даде, что реку и что возглаголю (Іоан. 12, 49)“—*Θеодоритъ*, 168. Бл. Θеодоритъ разсматриваемыя слова относитъ ко второму пришествію Христову (а о пришествіи „Господа“ къ первому): „Кромѣ перваго пришествія Христова, пророкъ предвозвѣщаетъ и второе Его явленіе. *Се грядетъ, глаголетъ Господь Вседержитель*.. Такъ и Захарія о второмъ пришествіи сказалъ: *возрятъ нань, Егоже прободоша*“...

[1]) *Köhler*, 126—*Keil*, 706.—*Ewald*, 228.—*Грецовъ*, 187.—Другія цитаты см. у *Генгстенберга, Рейнке* и *Новака* (а. а ОО)

[2]) *Orelli*, 220.—О Янѣ см. у *Генгст.* и *Рейнке—ibid.*

[3]) *Pusey*, 611.—*Pressel*, 418 f.

[4]) *Nowack*, 405.

[5]) У Гитцига вмѣсто этого находимъ (отвергаемую, впрочемъ, имъ) формулу: הברית=*τῆς ἐπαγγελίας.*

[6]) Вторая формула и первая редакція третьей дѣйствительно встрѣчаются у экзегетовъ; приспособительно къ нимъ остальныя составлены уже нами.

Мы полагаемъ, что для рѣшенія спора между этими различными пониманіями необходимо обратиться къ словупотребленію въ различныхъ комбинаціяхъ, — главнымъ образомъ въ status constructus,—ברית и מלאך (само выраженіе Мал. 3, 1 מלאך הברית есть *ἅπαξ λεγόμενον*).

Что касается מלאך, то для насъ важно рѣшить вопросъ о возможности для него быть въ состояніи сопряженія съ именемъ. обозначающимъ объектъ возвѣщенія. Обращаясь къ евр. Библіи, находимъ, что въ ед. ч. въ st. constr. מַלְאַךְ только въ Мал. 3, 1 соединяется съ הברית, да въ Ис. 63, 9 съ פנים, а въ остальныхъ (67) случаяхъ—то съ יהוה, то съ אלהים. Во мн. ч. מַלְאֲכֵי встрѣчается гораздо рѣже (12 разъ), при чемъ 3 раза съ אלהים и 9 разъ съ другими именами: יפתח (Суд. 11, 13), שאול (1 Ц. 19, 20), דוד (1 Ц. 25, 42), מלך (4 Ц. 1, 3), רעים (*ψ*. 77, 49), מות (Пр. 16, 14), גוי (Ис. 14, 32), שלום (Ис. 33, 7) и בן-חדד (3 Ц. 20, 9). Изъ послѣднихъ случаевъ только въ двухъ,—Пр. 16, 14 и Ис. 33, 7,—слова מות и שלום могутъ выражать объектъ возвѣщенія. [1]) Слово ברית въ качествѣ nomen rectum употребляется въ слѣдующихъ мѣстахъ ветхозавѣтнаго текста и въ слѣдующихъ формахъ и сочетаніяхъ. а) Въ формѣ ברית въ сочетаніяхъ: 1, אות ברית=„знакъ завѣта“ (Б. 9, 13. 12. 17; 17, 11);—2, בעלי ברית-אברם=„союзники Авраамовы“=букв. „Господа союза Авраамова“ (Б. 14, 13);—3, מלח ב׳=„соль завѣта“ (Л. 2, 13) [2]);—4, נקם ב׳=„отмщеніе завѣта“ (Л. 26, 25);—5, наиболѣе частое сочетаніе—ארון ב׳ יהוה=„ковчегъ завѣта Іеговы“ или א׳ ב׳ אלהים=„ковч. з. Божія“ [3]) (Ч. 10, 33; Вт. 10, 18; 31, 10. 25. 26; Нав. 3, 3. 17; 4, 7. 18; 6, 8; 7, 15; 8, 33; 23, 16; Суд. 20, 27*; 1 Ц. 4, 3. 4 [+צבאות]. 4*. 5; 2 Ц. 15, 24*; 3 Ц. 3, 15; 5, 26; 6, 19; 8. 6; 1 П. 11, 3; 15, 26. 28. 29; 16, 6*. 37; 17, 1; 22, 19; 28, 2. 18; 2 П. 5, 2. 7; 6, 11; Іер. 3, 16;—еще см. ниже, лит. б, № 6—ארון הברית);—6, בעל ב׳=„Ваалвериѳъ“ (соб. и.)=букв. „господинъ завѣта“ (Суд. 8, 33; 9, 4);—7, בית אל ב׳—„капище бога Бериѳа“ или „домъ бога завѣта“ (Суд. 9, 46);—8, עובי ב׳=„отступники отъ завѣта“ (Дан. 11, 30);—9, משיעי ב׳=„злодѣйствующіе противъ завѣта“ (Дан. 11, 32).—б) Въ формѣ הברית въ сочетаніяхъ: 1, ספר הברית=„книга завѣта“ (Исх. 24, 7; 4 Ц. 23, 21);—2, דם הב׳=„кровь завѣта“ (Исх. 24, 8);—3, דברי הב׳=„слова завѣта“ (Исх. 34, 28; Вт. 28, 69; 29, 8; 4 Ц. 23, 3; 2 П. 34, 31; Іер. 11, 2. 3. 6);—4, לוחת הב׳=„скрижали завѣта“ (Вт. 9, 9. 11. 15);—5, אלות הב׳=„проклятія завѣта“ (Вт. 29, 20);—6, ארון הב׳—см. лит. *а*, № 5 (Нав. 3, 6 bis. 8. 11. 14; 4, 9; 6, 6);—7, את כל דברי ספר הב׳=„всѣ слова книги завѣта“ (4 Ц. 23, 2; 2 П. 34, 30; Іер. 11, 8; 34, 18);—8, מסרת הב׳=„узы завѣта“ (Іез. 20, 37;—слово מ׳—*ἅπαξ λεγόμενον*);—9, ארץ הב׳—„земля завѣта“ (Іез. 30, 5).—в) Въ формѣ בריתך въ сочетаніяхъ: 1, כל אנשי ב׳=„всѣ

---

[1]) Пр. 16, 14: „Царскій гнѣвъ—вѣстникъ смерти (מַלְאֲכֵי-מָוֶת); но мудрый человѣкъ умилостивитъ его“. Ис. 33, 7: „Вотъ сильные ихъ кричатъ на улицахъ; послы мира (מַלְאֲכֵי שָׁלוֹם) горько плачутъ“.

[2]) Но есть и обратное выраженіе: ב׳ מלח=„завѣтъ соли“ (Ч. 18, 19 и 2 П. 13, 5).

[3]) Послѣдніе случаи мы ниже отмѣчаемъ звѣздочкой (*).

твои союзники" (Авд. 7);—2, בדם ב׳=„въ крови твоего завѣта" (Зах. 9, 11) и 3, אשת ב׳=„твоя законная жена" (Мал. 2, 14).

Изъ приведенной справки видно, что въ ед. ч. въ st. constr. מלאך обыкновенно употребляется съ יהוה (или אלהים), а потому и въ двухъ случаяхъ употребленія съ другими именами (פנים и הברית) эти выраженія *скорѣе всего надо признать равнозначущими съ* מלאך יהוה. Само собою понятно, какъ легко это сдѣлать съ מלאך פנים; нетрудно также—съ מלאך הברית. Случаи употребленія мн. ч. st. constr. מלאכי, конечно, уже съ меньшимъ правомъ могутъ привлекаться для объясненія нашего случая מ׳ въ ед. ч. Но и въ нихъ мы видимъ, что по большей части nomen rectum обозначаетъ пославшаго. Примѣры Пр. 16, 14 и Ис. 33, 7 сами по себѣ не безспорны и затѣмъ, во всякомъ случаѣ, не могутъ имѣть рѣшающаго значенія для нашего вопроса. Итакъ, опираясь на справку о מלאך, *мы имѣемъ почти полное право отвергнуть первый видъ толкованія* מ׳ הב׳—въ смыслѣ „legatus foedus pacturus" [1]) и *весьма большую презумпцію въ пользу толкованія № 3*—въ смыслѣ מלאך יהוה. [2]) Противъ толкованія въ смыслѣ „Вѣстника новаго завѣта" (ср. Іер. 31, 31) весьма сильно говоритъ и то обстоятельство, что המצים, параллельное מבקשים, скорѣе всего указываетъ на 2, 17, гдѣ однако нѣтъ ни малѣйшаго намека на какія либо ожиданія новаго завѣта.

Изъ справки относительно ברית видно, что это слово никогда метонимически не обозначаетъ іудейской религіозной общины. Отсюда ясна *несостоятельность толкованія Новака и Кречмара (№ 4)*—въ смыслѣ „Ангела-хранителя" іудейской общины. Самое существованіе представленія о такомъ Ангелѣ въ эпоху Малахіи болѣе чѣмъ сомнительно.

Что касается, наконецъ, толкованія № 2—„legatus promissus", то, конечно, „завѣтъ" по самому понятію о немъ содержитъ въ себѣ элементъ обѣщанія; но чтобы этотъ именно элементъ подчеркивался въ настоящемъ мѣстѣ, и выраженіе מ׳ הב׳ значило „обѣщанный Ангелъ", это отнюдь не подтверждается почти ни одной аналогіей употребленія ברית въ качествѣ nomen rectum при другомъ имени, стоящемъ въ st. constr. (единственнымъ подходящимъ примѣромъ можно счесть развѣ только ארץ הברית въ Іез. 30, 5). Келеръ, отвергая воззрѣніе, считающее ב׳ въ нашемъ мѣстѣ за *новый* завѣтъ, совершенно справедливо говоритъ, что это, напротивъ, — „старый завѣтъ Іеговы съ Израилемъ, въ силу коего Израиль могъ ожидать обитанія Іеговы въ своей средѣ". [3]) Но зато отнюдь нельзя съ нимъ согласиться, будто „вы-

---

[1]) Самую подробную аргументацію этого взгляда находимъ у Рейнке, который, впрочемъ, признаетъ и тожество מ׳ הב׳ съ מ׳ י׳ (SS. 474—477). Но воспроизводить эту аргументацію мы считаемъ излишнимъ, ибо чего-л. цѣннаго она не даетъ.

[2]) Необходимо, впрочемъ, оговориться, что на это согласіе съ толкованіемъ № 3 *пока* мы получаемъ нѣкоторое право лишь въ одномъ пунктѣ, которымъ утверждается тожество מלאך יהוה и מלאך הברית А что послѣдній здѣсь надо понимать въ смыслѣ самого Іеговы, какъ во множествѣ мѣстъ В. З.,—этотъ вопросъ пока остается открытымъ.

[3]) *Kohler*, 126 ob.

раженіе מלאך הברית грамматически надо объяснять: Ангелъ, о которомъ говоритъ завѣтъ, и на явленіе котораго Израиль, слѣд., имѣетъ право въ силу завѣта". [1]) Гдѣ-же это, спросимъ мы, „завѣтъ", т. е. священныя книги отъ Торы до Захаріи включительно, говоритъ объ „Ангелѣ", имѣющемъ притти, и гдѣ онъ даетъ іудеямъ „право" требовать Его явленія? Ни въ одномъ изъ мессіанскихъ мѣстъ В. З., въ которыхъ даже встрѣчается слово מלאך, послѣднее не выдвигается настолько рельефно, чтобы именно подъ этимъ именемъ, какъ техническимъ терминомъ, сталъ Онъ потомъ, при трудныхъ обстоятельствахъ, вспоминаться іудеями. Келеръ, ссылаясь на Исх 25, 8, Л. 26, 11—12, Вт. 4, 24 и Ис. 33, 24, говоритъ что обитаніе Іеговы среди Израиля не могло ничѣмъ не проявиться, а должно было выразиться въ спасеніи благочестивыхъ и въ судѣ надъ нечестивыми. [2]) Пусть такъ, пусть далѣе, מ есть видимый образъ, въ которомъ Іегова дѣйствуетъ въ мірѣ;—вопросъ то вѣдь идетъ не о томъ, чтобы отожествить מ הברית съ מ יהוה (что одинаково возможно и при отличномъ отъ Келерова толкованіи), а о томъ, чтобы слово הברית истолковать въ смыслѣ „обѣщанный".

Итакъ, отрицательный выводъ, получаемый изъ разбора другихъ толкованій выраженія מלאך הברית,—въ связи съ отмѣченной выше презумпціей въ пользу пониманія его согласно съ толкованіемъ № 3, является новымъ основаніемъ къ признанію его однозначущимъ или равносильнымъ съ выраженіемъ מלאך יהוה. [3])

Но какъ мы должны понимать этого „Ангела Іеговы" (=„А. завѣта")?

Изъ случаевъ употребленія въ Библіи выраженія מלאך יהוה оно въ Аг. 1, 13 и Мал. 2, 7 является названіемъ людей (пророка и священника); во

---

[1]) *ibid.*

[2]) a. a. O

[3]) Нѣкоторое ученые,—Курцъ, Ролингъ и др.,—безусловно отрицаютъ тожество מלאך יהוה съ מלאך הברית древнѣйшихъ библейскихъ книгъ. „Если-бы, говоритъ Курцъ, Малахія разумѣлъ подъ Ангеломъ завѣта Ангела Іеговы, то онъ, конечно, и назвалъ-бы его такъ Если вообще מ י означаетъ Логоса, то центръ тяжести выраженія не въ מ, но въ י, ибо только послѣднее даетъ Малаху его своеобразную и единственную опредѣленность. Но именно это рѣшающее י отсутствуетъ въ выраженіи пророка, и вмѣсто него стоитъ другое слово, дающее Малаху опредѣленіе, которое ставитъ его на одну линію съ Моисеемъ (Моисей былъ ангеломъ—посредникомъ—завѣта)" (Цитатъ см. въ книгѣ *А. Глаголева*, Ветхозавѣтнаго бил. ученіе объ Ангелахъ. К. 1900. Стр. 174). Что Малахія не назвалъ своего Ангела обычнымъ именемъ „Ангелъ Іеговы", а выбралъ нигдѣ кромѣ не встрѣчающееся названіе „А. завѣта", это, конечно, показываетъ, что слово בריח имѣетъ въ виду указать нѣкоторую спеціальную функцію или нѣкоторое спеціальное назначеніе „Ангела". Но отрицать только вслѣдствіе этого тожество „Ангела завѣта" съ „А. Іеговы" едва-ли основательно. Тожество это не исключалось-бы и сближеніемъ съ Моисеемъ,—если только это сближеніе можетъ быть оправдано чѣмъ нибудь болѣе вѣскимъ, чѣмъ доводъ Курца,—потому что, какъ мы знаемъ, и пророки называются иногда именемъ מלאך יהוה (ср Аг. 1, 13). А пропускъ опредѣляющаго слова יהוה, которое легко можетъ подразумѣваться, отнюдь, конечно, не является доказательствомъ (ср. 3 Ц. 19, 5. 7 и Б. 48, 15—16). Да и все это соображеніе о Логосѣ является скорѣе философскимъ аргументомъ, нежели экзегетическимъ.

2 Ц. 24, 16 и 1 П. 21, 12. 15. 16. 18. 30 — названіемъ тварнаго ангела Божія, истреблявшаго израильтянъ за грѣхъ Давида (ср. въ 1 П. 21, 15: וישלח האלהים מלאך); въ 1 Ц. 29, 9; 2 Ц. 14, 17. 20; 19, 28—тоже, такъ какъ едва-ли возможно, чтобы въ разговорной рѣчи человѣкъ (Давидъ) уподоблялся самому Іеговѣ (כמ' י'); довольно вѣроятно это и относительно ангела, истребившаго асспрійцевъ (4 Ц. 19, 35; Ис. 37, 36); [1]) съ меньшею увѣренностью можно то-же сказать и объ ангелѣ Іеговы, явившемся пророку Иліи (3 Ц. 19, 7; 4 Ц. 1, 3. 15) [2]); מ' י' псалмовъ (*ψψ.* 33, 8 и 34, 5—6) одинаково можетъ считаться и тварнымъ ангеломъ и Ангеломъ божественной природы (о Немъ рѣчь немного ниже) [3]). Остальные случаи упоминанія „Ангела Іеговы“ (въ явленіяхъ Агари, Аврааму, Іакову, Моисею, израильтянамъ въ пустынѣ, Валааму, Гедеону, Маною и Захаріи), въ книгахъ: Бытія (16, 7. 9. 10. 11; 21, 17; 22, 11. 15; 31, 11), Исходъ (3 2; 14, 19), Чиселъ (22, 22. 23. 24. 26. 31. 32. 34. 35), Судей (2, 1. 4; 5, 23; 6, 11. 12. 20. 21. 21. 22. 22; 13, 3. 6. 9. 13. 15. 16. 16. 20. 21. 21) и Захаріи (1, 11. 12; 3, 1. 5. 6; 12, 8)—могутъ быть истолковываемы (далеко, впрочемъ, не всѣ съ одинаковой несомнѣнностью) въ примѣненіи къ „Ангелу Іеговы“ въ особомъ, специфическомъ смыслѣ, какъ лицу Божественному. [4])

---

[1]) Проф Якимовъ сближаетъ этого ангела съ ангеломъ, истреблявшимъ израильтянъ при Давидѣ (*Якимовъ*, Толк. на Ис., стр. 607—608).

[2]) Въ 3 Ц. 19, 5 онъ называется просто מלאך, а въ ст 15, въ отличіе отъ него, говорящимъ является Іегова; въ 4 Ц. 1, 3 самъ ангелъ отличаетъ себя отъ Іеговы.

[3]) Ср. *Глаголева* цит. соч., стр. 164, прим

[4]) Ангела, явившагося въ первый разъ Агари, г. Глаголевъ находитъ основанія отожествлять съ Божественною личностью (на основ. сопоставленія Б. 16, 9—10 съ 17, 5 и 18, 18), но не рѣшается сдѣлать этого въ виду ст. 11 („услышалъ Іегова“..) (*Глаголевъ*, цит. соч., стр. 138—139); но по нашему мнѣнію, слова ст. 13—וַתִּקְרָא שֵׁם יְהוָה—могутъ имѣть рѣшающее значеніе для признанія божественности. Также въ пользу тварности рѣшаетъ онъ вопросъ и объ Ангелѣ второго явленія Агари—מ' אלהים (*ibid*, 142); здѣсь въ пользу божественности можетъ говорить 21, 18 („Я произведу отъ него великій народъ“). Можно согласиться съ г. Глаголевымъ въ признаніи тварности „ангела съ неба“, остановившаго принесеніе въ жертву Исаака (*ibid*, 143—144) и, пожалуй, еще „ангела“, явившагося Валааму (Ч. 22, 22 и сл.), хотя въ послѣднемъ случаѣ и есть вѣскія данныя также въ пользу отожествленія מ' съ Іеговою (*ibid*, 145—147). Несомнѣнно Божественной личностью является „Ангелъ Іеговы“, видѣнный Іаковомъ (Б. 31, 11;—ср. ст. 13 и 3 и Б. 28, 12—15), а также и „Ангелъ“, явившійся Моисею въ терновомъ кустѣ (Исх. 3, 2;—ср ст. 4. 6. 7 и слѣд.). То-же надо сказать и о מלאך האלהים въ Исх. 14, 19 (ср. 13, 21—22) и מ' י' въ Суд. 2, 1. 4 („Ангелъ Іеговы изъ Галгала“), равно какъ и объ „Ангелѣ“, являвшемся Гедеону (Суд. 6, 11 и сл.) и Маною (13, 3—21). Не ясна божественность מ' י', воспѣваемаго Деворой (Суд. 5, 23) Что касается, наконецъ, до „Ангела“ Захаріиныхъ видѣній, то у него מ' י' упоминается вмѣстѣ съ другими (тварными) ангелами, подчиненными Ему. Любопытно здѣсь отмѣтить, что Захарія, повидимому, отличалъ „Ангела Іеговы“ отъ самого Іеговы (ср. 1, 12—13). Но божественность Его всетаки подчеркивается и здѣсь (ср. переходъ Его рѣчь въ рѣчь самого Іеговы во 2, 9—13, особенно замѣну Его имени именемъ Іеговы въ 3, 2 и параллелизмъ именъ אלהים и מ' י' въ 12, 8).

Что-же это за Божественное Лицо? Мы видимъ, что Оно нерѣдко является синонимомъ Самого Іеговы; но какой смыслъ этой своеобразной замѣны именъ? Подробное, — какъ положительное, такъ и историко-критическое, — изслѣдованіе о ветхозавѣтномъ „Ангелѣ Іеговы“ даетъ въ своей книгѣ не разъ уже упоминавшійся нами выше проф. А Глаголевъ, посвящающій этому вопросу большую первую главу своей книги (стр. 15—176). Авторъ называетъ его „труднѣйшимъ изъ вопросовъ библейской экзегетики и библейскаго богословія“. [1]) Надъ разрѣшеніемъ его много трудились съ древнѣйшихъ до послѣднихъ временъ христіанскіе экзегеты и богословы, отчасти и богословы новоіудейства. Рѣшенія эти весьма разнообразны. Но, замѣчаетъ г. Глаголевъ, „въ большей или меньшей степени *всѣ они не исключаютъ возраженій противъ себя*, [2]) и едва-ли не правъ Элеръ, высказывая слѣдующее сужденіе о всѣхъ приведенныхъ имъ взглядахъ по нашему вопросу: „„должно признать, говоритъ онъ (въ своей Theologie d. A. T., Bd. I, S. 210), что ни одинъ изъ различныхъ взглядовъ не оправдывается совершенно всѣми мѣстами, ученіе о מלאך יהוה въ В. З. находится въ своеобразномъ колебаніи между модалистическимъ и ипостатическимъ пониманіемъ ангела, такъ что было невозможно дать предмету опредѣленное, понятное выраженіе““. [3]) Полагая, что на изучающаго спеціально книгу пророка Малахіи отнюдь нельзя въ большей степени, чѣмъ на кого либо другого, возложить обязанность изслѣдовать вопросъ, имѣющій общій интересъ,—да притомъ еще и совершенно не поддающійся безспорному рѣшенію,—мы считаемъ излишнимъ вдаваться въ обсужденіе ученыхъ разномнѣній по нему, а изложимъ лишь главные выводы упомянутаго изслѣдованія г. Глаголева. [4]) „Новая богословская наука, по его сло-

---

[1]) *Глаголевъ*, 20

[2]) Курсивъ нашъ.

[3]) *ibid.*

[4]) Вопросъ объ „Ангелѣ Іеговы“ имѣетъ, по словамъ автора, „богатѣйшую и разнообразнѣйшую литературу“, въ которой, начиная съ древнѣйшихъ временъ, можно различать слѣдующія направленія. 1, На основѣ новозавѣтнаго ученія о Сынѣ Божіемъ, какъ Божественномъ Логосѣ, развивалось воззрѣніе, что „являвшійся во времена патріарховъ и Моисея Ангелъ былъ Сынъ Божій, Которому принадлежитъ вѣчное бытіе и до воплощенія“. Этотъ взглядъ раздѣляютъ: Іустинъ, Татіанъ, Аѳинагоръ, Ѳеофилъ Ант., Иріней, Тертулліанъ, Кипріанъ, Климентъ Ал., Евсевій, Аѳанасій В, Василій В., Кириллъ Ал, Іоаннъ Златоустъ, Иларій, Кириллъ Іер., Григорій Нисскій, Григорій бог., Исидоръ Пел, Левъ В., Кассіанъ. Въ новое время защитниками этого взгляда являются протестанты: Лютеръ, Кальвинъ, Пареусъ, Риветъ, Витсій, Пфейферъ, Оде, а въ прошломъ столѣтіи къ нимъ примкнули и нѣкоторые католики; въ теченіе 19 вѣка его развивали: Штиръ, Генгстенбергъ, Рейнке, Курцъ, Геферникъ, Кейль, Эбрардъ, Лянге, Элеръ, Кунъ, Гейнрихъ, Ромгельдъ, Шаффнитъ, Канисъ, Ничъ и др. (всѣ названные ученые болѣе или менѣе примыкаютъ къ Генгстенбергу). Близко къ этому взгляду стоятъ англійскіе ученые—В. Смитъ, Георгъ Лэддъ и Роб. Штиръ. Своеобразную модификацію этого воззрѣнія даетъ Бартъ, который, „примыкая къ воззрѣнію, высказанному Оригеномъ, утверждаетъ, что Ангелъ Іеговы есть личность Божественная, Логосъ, но являвшаяся въ тварномъ ангелѣ, лично (ипостасно) соединенномъ съ Логосомъ,—и та-

вамъ, относительно Ангела Іеговы ставитъ и рѣшаетъ собственно два вопроса: а) есть ли Ангелъ Іеговы личность, существо индивидуальное, самостоятельно существующее и б) если личность, то—тварный ангелъ или Существо Божественное"? [1]) Первый вопросъ онъ категорически рѣшаетъ въ утвердительномъ смыслѣ, признавая, впрочемъ, „общую всѣмъ защитникамъ противоположнаго взгляда мысль о томъ, что субъектомъ явленій, извѣстныхъ подъ именемъ Ангела Іеговы, былъ Самъ Богъ,—мыслью вѣрной и согласной съ Библіей". [2]) По второму вопросу онъ признаетъ свои достоинства за каждой изъ борющихся теорій, [3]), но самъ всетаки рѣшительно становится на сторону божественности. Основныя мысли защитниковъ божественной природы Ангела Іеговы и противниковъ ея, изъясняющихъ приписываемыя Ангелу въ библейскомъ текстѣ божескія имена, свойства, дѣйствія, полномочія и под. изъ идеи представительства ангела въ отношеніи къ Богу, онъ сводитъ въ слѣдующую таблицу тезисовъ и антитезисовъ,—называя мнѣнія первыхъ А, а послѣднихъ В:

кимъ образомъ мыслитъ явленіе Ангела Іеговы совершенно по аналогіи съ вочеловѣченіемъ Сына Божія (Engelwerdung Логоса предшествовало Его позднѣйшему Menschenwerdung)" —2, На ряду съ этимъ взглядомъ, въ древности еще развивался другой, по которому „являлся во времена патріарховъ и Моисея не Сынъ Божій, а одинъ изъ тварныхъ ангеловъ, только представлявшій Божество на землѣ и потому дѣйствовавшій съ авторитетомъ и полномочіями божественными. Это мнѣніе находятъ уже у Оригена, который въ гомиліи на Исх 3 замѣчаетъ: *ἦν δὲ Θεὸς ἐκεῖ ἐν τῷ ἀγγέλῳ θεωρούμενος.* Но съ особенною подробностью развилъ его бл Августинъ". Мнѣніе бл. Августина раздѣляютъ—бл. Іеронимъ, Амвросій Мед., Григорій В. „Воззрѣніе, высказанное и развитое въ древности бл. Августиномъ, въ новое время обыкновенно формулируется такъ: всѣ библейскія повѣствованія объ Ангелѣ Іеговы, гдѣ Онъ представляется вмѣстѣ и дѣйствительнымъ ангеломъ и существомъ божественнымъ,—по принципу: *quod quis per alium fecit, ipse fecit,*—вполнѣ удовлетворительно объясняются и при предположеніи простого ангельскаго посредства при явленіяхъ Іеговы". Воззрѣніе это, раздѣляется и проводится римско-католическими богословами и экзегетами, а изъ протестантовъ преимущественно социніанами, ремонстрантами и арминіанами. Изъ сторонниковъ его можно назвать: Лиру, Тостата, Корн. а Ляпиде, Бержье, Пеша, Гуго Гроція, Клерика, Штейделя и особенно Гофмана. Съ Гофманомъ согласенъ Эвальдъ; подъ его вліяніемъ измѣнили свои взгляды Курцъ и Ф. Деличъ, а послѣднему слѣдуетъ Ролингъ. Ту-же теорію тварности раздѣляютъ: Трипъ, Пельтъ, Кюбель, Кремеръ, Гезеніусъ, Фатеръ и мн. др —3, „Третье воззрѣніе есть исключительно принадлежность богословской мысли новаго времени... Сущность этого воззрѣнія въ слѣдующемъ: Ангелъ Іеговы вообще не есть личность—божественная (Логоса) или тварная (ангела)—отличная отъ Іеговы, а простая форма явленія Іеговы". Его раздѣляютъ: Гердеръ, Розенмюллеръ, Кнобель, Саккъ, Толюкъ, Лянге и др. (*Глаголевъ* цит., соч., стр. 20—35).

[1]) Стр. 35. Первый вопросъ въ отрицательномъ смыслѣ рѣшаетъ третье изъ упомянутыхъ въ предыд. примѣч. воззрѣній; въ противоположномъ рѣшеніи второго вопроса расходятся между собою первое и второе воззрѣнія.

[2]) Стр. 35—41.

[3]) Ср. стр, 64 и сл.

А	В.
1) „Ангелъ Іеговы Самъ отожествляетъ Себя съ Іеговою, когда приписываетъ Себѣ божескіе аттрибуты и усвояетъ Себѣ божескія дѣйствія“.	1) „Пророки довольно часто говорятъ и дѣйствуютъ отъ лица Божія. Вообще, какъ пророки, такъ и священники, князья, судьи, поскольку имѣется въ виду ихъ служебный характеръ, могутъ являться представителями Іеговы, почему судьи нерѣдко называются именемъ Elohim; тѣмъ болѣе—ангелъ, постоянно стоящій предъ лицемъ Господа и „quasi consors factus“ божественной природы, можетъ быть въ высшемъ смыслѣ представителемъ Бога“.
2) „Лица, которымъ является Ангелъ Іеговы, получаютъ впечатлѣніе явленія личности божественной, а потому поклоняются Ему и обращаются къ Нему, какъ къ Самому Богу“.	2) „Восточные народы обычно въ лицѣ посла принимаютъ и чествуютъ самого посылающаго, и въ Библіи есть примѣры этого рода“.
3) „Ангелъ Іеговы принимаетъ безъ всякаго протеста, какъ по праву принадлежащія ему, божеское поклоненіе, жертвы и под.“	3) „Нѣтъ государственной измѣны въ томъ, когда чиновникъ царя принимаетъ присягу его подчиненныхъ на вѣрность *ему*, а не претендуетъ на честь и права царя (Куртцъ, Гофманъ)“.
4) „Библейскіе писатели часто называютъ его прямо Іеговою“.	4) „Если повѣствователь убѣжденъ, что въ этомъ вѣстникѣ Іеговы явился Самъ Іегова, что Іегова чрезъ него говоритъ и дѣйствуетъ, то, соотвѣтственно конкретному образу рѣчи своего времени и своего народа, онъ можетъ вмѣсто *формы* явленія выдвинуть и назвать *содержаніе*, сущность явленія“. [1])

По мнѣнію автора, „идея представительства ангеловъ въ отношеніи къ Іеговѣ не исключала у библейскихъ лицъ различенія между тварными ангелами и несотвореннымъ Ангеломъ, или Іеговою въ Его явленіи. На ряду съ представленіемъ о явленіяхъ ангеловъ, въ патріархальное время постоянно живетъ вѣра въ являемость Самого Іеговы. Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторыхъ разсказахъ объ Ангелѣ Іеговы нужно видѣть явленія несомнѣнно божественной личности, какъ Бога откровенія и спасенія; но что въ другихъ — дѣятелями выступаютъ тварные ангелы; послѣдніе,

[1]) Стр. 72—74.

подобно Ангелу Іеговы, являются органами спасительно исторической дѣятельности Божіей и, поскольку примыкаютъ къ Нему, раздѣляютъ приписываемые Ему аттрибуты, но, конечно, только относящіеся къ Его *дѣятельности*, а не свойства божественной природы Его. Отсюда и тварный ангелъ можетъ представляться говорящимъ, какъ самъ Богъ, въ качествѣ представителя Іеговы или—ближе—Ангела Іеговы. Сообразно съ этимъ, всѣ библейскія мѣста объ Ангелѣ Іеговы могутъ быть раздѣлены на два класса: одни изъ нихъ говорятъ о непосредственныхъ явленіяхъ и дѣйствіяхъ Ангела Іеговы, другія—о дѣятельности Его, посредствуемой тварнымъ ангеломъ, какъ органомъ Его воли. Такое пониманіе библейскаго ученія объ Ангелѣ Іеговы, очевидно, напоминающее ученіе іудейской синагоги о высшемъ несотворенномъ и низшемъ—тварномъ Метатронахъ имѣетъ для себя твердое основаніе въ несомнѣнномъ различеніи въ кн. Исходъ Ангела Божественнаго существа (23, 20—21) и Ангела низшаго, слѣдовательно, тварнаго (32, 34; 33, 2)". [1])

Классическимъ мѣстомъ, выясняющимъ природу Ангела Іеговы, считается Исх. 23, 20 и слѣд., въ частности—выраженіе: כִּי שְׁמִי בְקִרְבּוֹ (=„ибо имя Мое въ Немъ"). Напомнимъ здѣсь сказанное въ § 29 о понятіи „имени" Іеговы и раввинское правило: הוא שמו ושמו הוא. [2]) Равенство понятій י' מ' и אלהים утверждается Осіей въ словахъ объ Іаковѣ 12, 4—5: שָׂרָה אֶת-אֱלֹהִים וַיִּשַּׂר אֶל-מַלְאָךְ. Г. Глаголевъ слѣд. образомъ резюмируетъ свои выводы о природѣ י' מ': „а) имя, т. е. существо Бога въ немъ (Исх. 23, 21);—б) Онъ есть Самъ Іегова, не прощающій грѣха упорства и идолослуженія (23, 20—21) и потому не могущій итти съ Израилемъ по совершеніи этого грѣха (33, 3. 5, ср. 15);—в) Онъ есть Лицо Іеговы (33, 14—15. Ср. Ис. 63, 9)". [3]) Объединяя эти черты въ одномъ опредѣленіи, получимъ, что מלאך יהוה *есть Самъ Іегова въ Своей дѣятельности среди избраннаго народа и въ своемъ видимомъ явленіи людямъ.* [4])

---

[1]) Стр. 79—80. Такое различеніе, само собою понятно, слѣдуетъ проводить не только въ примѣненіи къ указываемымъ г. Глаголевымъ двумъ мѣстамъ, но и къ разсмотрѣннымъ нами на стр. 444—445.

[2]) Нѣкоторое недоумѣніе вызываетъ сопоставленіе этого мѣста съ Исх. 33, 2 и слѣд. Но это недоумѣніе не неустранимо: для устраненія его, можно принять, напр., разъясненія г. Глаголева о высшемъ и низшемъ Ангелѣ (стр 128 и слѣд).

[3]) *Глаг.*, стр. 136.

[4]) Считаемъ долгомъ отмѣтить, что самъ г. Глаголевъ даетъ общее опредѣленіе нѣсколько отличное отъ нашего: „Всѣ эти предикаты Ангела Іеговы, говоритъ онъ, въ сущности тожественны, взаимно поясняютъ другъ друга и всѣ равно свидѣтельствуютъ, что Ангелъ Іеговы есть существо Божественное, различное отъ Іеговы только лично, какъ субъектъ, а не по природѣ" (стр. 136). Такое опредѣленіе возможно только съ ретроспективно-христіанской точки зрѣнія, т. е. съ точки зрѣнія новозавѣтнаго ученія о Второмъ Лицѣ Божества. Но ветхозавѣтному религіозному сознанію такое пониманіе, конечно, было чуждо, и нѣтъ основанія думать, чтобы Богъ прежде исполненія временъ открылъ эту тайну о Своемъ Сынѣ подзаконному Израилю иначе, какъ въ образѣ и сѣни. Слѣдовательно, и личная раздѣльность

Теперь мы можемъ вернуться, наконецъ, къ поставленному значительно выше [1]) вопросу объ отношеніи מלאך הברית къ האדון и признать ихъ тожество: если, съ одной стороны, ו'=מ' הב', а съ другой, האדון тоже=ו', то вполнѣ очевидно, что הא'=מ' הב'. Въ связи съ этимъ, мы можемъ признать и параллелизмъ אשר אתם מבקשים съ אשר אתם חפצים за parallelismus synonymicus.

Но какой-же оттѣнокъ мысли содержитъ въ себѣ опредѣленіе הברית? Почему тотъ-же „Господь“ называется здѣсь „Ангеломъ“ и, притомъ, — не „Ангеломъ Іеговы“, какъ обычно въ другихъ священныхъ книгахъ, а „Ангеломъ *завѣта*“? Слово „завѣтъ“ неоднократно встрѣчается въ самой книгѣ пр. Малахіи (2, 4. 5. 8. 10. 14). Очевидно, понятіе это существеннымъ образомъ принадлежитъ къ кругу ея идей. Это даетъ намъ право брать это понятіе и въ разсматриваемомъ мѣстѣ приблизительно въ томъ-же смыслѣ, въ какомъ оно употребляется въ другихъ. Тамъ мы встрѣчаемся съ нимъ въ троякой формулировкѣ: а) „завѣтъ съ Левіемъ“ (2, 4. 5. 8), б) „завѣтъ отцовъ“ (2, 10) и в) „жена завѣта“ (=„законная жена“ 2, 14). Въ первой формулѣ понятіе „завѣта“ берется въ смыслѣ „договора“, указанія взаимныхъ обязательствъ (между Богомъ и священствомъ), во второй и въ третьей — въ смыслѣ „закона“ Іеговы (=предписанія Торы), регулирующаго жизнь евреевъ, т. е. указанія ихъ обязанностей, при чемъ завѣтъ „отцовъ“ указываетъ главнымъ образомъ на обязанности *предъ Богомъ*, а з., гарантирующій женѣ справедливое отношеніе со стороны мужа,—на обязанности *къ ближнимъ*, конечно, во имя Божіе. Въ общемъ, стало быть, понятіе „завѣта“ у Малахіи обнимаетъ *совокупность практическихъ отношеній между Іеговой и Его народомъ*. Въ этомъ смыслѣ оно отчасти можетъ быть приравнено къ ветхозавѣтному понятію о *религіи*. [2]) Гораздо опредѣленнѣе въ послѣднемъ смыслѣ оно встрѣчается, какъ признаетъ Гезеніусъ, у Даніила въ 11, 28 (съ опредѣленіемъ קֹדֶשׁ), а по Кречмару — и въ Пр. 2, 17. [3]) А поскольку מלאך есть Самъ Іегова въ Своей дѣятельности, постольку, слѣдовательно, „*Ангелъ завѣта*“ *обозначаетъ Іегову, фактически устанавливающаго тотъ нравственный порядокъ, при которомъ будутъ осуществляться какъ божественныя обѣтованія,* [4]) *такъ и всѣ обязанности народа*. Параллелизмъ „Ангела завѣта“ съ „Господомъ“ показываетъ, что по водвореніи такого порядка, Іегова станетъ фактически Хозяиномъ и Руководителемъ

Ангела Іеговы и Самого Іеговы, при тожествѣ Ихъ существа, изъ буквы собственно ветхозавѣтныхъ откровеній съ точностью выводима быть не можетъ.

[1]) Стр. 440.

[2]) Въ субъективномъ смыслѣ понятію религіи или, точнѣе говоря, *религіозности* ближе всего соотвѣтствуетъ еврейское выраженіе יראת יהוה=„страхъ Божій“. См. объ этомъ выше, стр. 266. 302. и въ толкованіи Мал. 3, 16). Но изъ Мал. 2, 5 видно, что „страхъ Божій“ входитъ въ составъ договорныхъ отношеній между Богомъ и людьми, т. е. въ составъ „завѣта“.

[3]) *Ges.*, Wb[13], u d. W, № 3.

[4]) Которыя при другихъ условіяхъ Іегова не считаетъ нужнымъ исполнять (ср. Мал. 2, 2—4. 8—9).

Своихъ людей. А параллелизмъ חפצים („желаете“) съ מבקשים („ищете“) и соотвѣтствіе обоихъ вопросу: „гдѣ Богъ правосудія?“—заставляютъ признать, что нормальныя отношенія Іеговы къ Его народу мыслились послѣднимъ не только какъ обнаруженіе Его благоволенія (въ разнаго рода милостяхъ и щедротахъ), но и какъ обнаруженіе Его карающей десницы по отношенію къ дѣлающимъ зло.

§ 115. אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת=„говоритъ Іегова Саваоѳъ“. Можно спрашивать, почему Іегова раньше не говоритъ въ 1-мъ лицѣ: „*Я* приду“, „*Я* иду“, а говоритъ: „*придетъ* Господь“, „вотъ *идетъ* Ангелъ завѣта“, т. е. въ 3-мъ лицѣ, какъ-бы отличая „имѣющаго притти“ (ср. ὁ ἐρχόμενος въ Мѳ. 11, 2—3 и Лук. 7, 19—20) отъ Себя Самого. Съ точки зрѣнія Евангелія это вполнѣ понятно: единый по существу съ Отцомъ Сынъ придетъ въ качествѣ Господа и Ангела завѣта, о чемъ и возвѣщаетъ Отецъ—Іегова Саваоѳъ; но въ Его пришествіи является и Самъ Отецъ; видящій Его видитъ Отца, почему Отецъ и говоритъ о предтечѣ: „приготовитъ путь *предо Мною*“ (ст. 1), а еще далѣе: „и *Я* явлюсь къ вамъ“ (ст. 5). Но и для современныхъ Малахіи іудеевъ, которые еще не знали христіанской истины о множественности лицъ въ единомъ Божествѣ и, слѣдовательно, должны были слова разсматриваемаго стиха считать *рѣчью Іеговы о Самомъ Себѣ*, такой способъ выраженія въ 3-мъ лицѣ не могъ представлять ничего страннаго. Совершенно такъ-же говоритъ Онъ и въ Исх. 23, 20 сл. Подобный строй рѣчи имѣется и у самого Малахіи въ 1, 9. 14; 2, 7.

Гл. 3, ст. 2.

וּמִי מְכַלְכֵּל אֶת-יוֹם בּוֹאוֹ וּמִי הָעֹמֵד בְּהֵרָאוֹתוֹ כִּי-הוּא כְּאֵשׁ מְצָרֵף וּכְבֹרִית מְכַבְּסִים׃

Καὶ τίς ὑπομενεῖ ἡμέραν εἰσόδου αὐτοῦ; ἢ τίς ὑποστήσεται ἐν τῇ ὀπτασίᾳ αὐτοῦ; διότι αὐτὸς εἰσπορεύεται ὡς πῦρ χωνευτηρίου καὶ ὡς ποία πλυνόντων.

И кто выдержитъ день пришествія Его? и кто устоитъ, когда Онъ явится? ибо Онъ—какъ огонь плавильщика и какъ щелокъ бѣлильщиковъ.

§ 116. וּמִי מְכַלְכֵּל אֶת-יוֹם בּוֹאוֹ. Союзъ ו Рейнке полагалъ-бы переводить союзомъ противительнымъ „но“, „однако-же“ („doch“, „und doch“). [1]) Но противоположеніе свойствъ пришествія Господня ожиданіямъ іудеевъ (во 2, 17) сохраняется и при переводѣ чрезъ соединительный союзъ „и“. Затѣмъ, переводъ чрезъ „но“ суживалъ-бы смыслъ ст. 2-го: день Господень, какъ увидимъ немного ниже, страшенъ не только для кощунственно требующихъ его, а для всѣхъ и самъ по себѣ. Эта черта составляетъ, такъ сказать, непремѣнную принадлежность пришествія Божія. Наконецъ, и для сохраненія соотвѣтствія съ параллельнымъ וּמִי הָעֹמֵד надо перевести чрезъ „и“. Форма מְכַלְכֵּל

[1]) *Reinke*, 479.

есть рѣдкая глагольная форма—пильпель прич. отъ гл. כול [1])=(въ пильп.) а) „вмѣщать“ (3 Ц. 8, 27: 2 П. 6, 18); б) „содержать“, т. е. обезпечивать средствами жизни, „доставлять продовольствіе“ (Б. 45, 11; 50, 21; 3 Ц. 4, 7; 5, 7; 17, 4. 9); в) „выдерживать“, „выносить“ (Пр. 18, 14; [по рус. ст. 15] Іер. 20, 9); г) „поддерживать“, „подтверждать“, „утверждать“ (*ψ.* 11, 5; 54, 23). Въ нашемъ случаѣ, очевидно, должно быть взято третье изъ этихъ значеній (=*ὑπομένειν* у LXX). Въ указанныхъ параллельныхъ случаяхъ употребленія этого глагола въ такомъ смыслѣ мы читаемъ—въ первомъ: „духъ человѣка переноситъ (יְכַלְכֵּל) его немощи; но духъ унынія кто можетъ перенести (מִי יִשָּׂאֶנָּה)“;—во второмъ: „истомился я, выдерживая его (כַּלְכֵּל—inf.), и—не могъ“. Здѣсь для насъ въ особенности важенъ параллелизмъ съ гл. נָשָׂא. [2]) Причастіе въ настоящемъ случаѣ=verb. fin. и должно переводиться будущимъ вр. „выдержитъ“, въ соотв: будущему „придетъ“ въ ст. 1. בּוֹאוֹ (inf. constr. каль+суф. 3 л. ед. ч. м. р.) указываетъ на יבוא и בא въ ст. 1 и тѣмъ ясно доказываетъ, что субъектомъ, къ которому относится рѣчь ст. 2-го является הָאָדוֹן (=מלאך הברית) ст. 1-го, а не צבאות יי, названный въ заключительной фразѣ 1-го ст., какъ думаетъ Келеръ. [3]) Можно-бы, слѣд., признать, что въ ст. 2 продолжается рѣчь Іеговы о Себѣ Самомъ, какъ „Господѣ“ и „Ангелѣ завѣта“; но ליהוה въ ст. 3 и 4 вм. לי или לו показываетъ, что говорящій здѣсь—не Іегова, а пр. Малахія. יוֹם בּוֹאוֹ=„день пришествія Его“. Все выраженіе переводимъ: „и кто выдержитъ день пришествія Его“? Также переводятъ и древніе (*ὑπομενεῖ* LXX=„стерпитъ“ слав.), кромѣ вульгаты, гдѣ почему-то передано: „et quis poterit *cogitare* diem adventus Eius?“ [4]) Самое выраженіе о днѣ Господнемъ буквально повторяетъ слова Іоиля 2, 11: „великъ *день Господень* и весьма страшенъ, *и кто выдержитъ его* (וּמִי יְכִילֶנּוּ; глаг. форма=гиф. impf. 3 л. ед. ч. м. р.+суф. 3 л. ед. ч. м. р. съ Nun energicum). [5]) Мысль-же о томъ, что „день Господень“ страшенъ, и едва-ли кто изъ грѣшныхъ людей въ состояніи выдержать его, есть мысль для пророческой литературы весьма не новая. Кромѣ Іоиля, она встрѣчается и у другихъ пророковъ. „О, горе!—восклицаетъ Іеремія,—великъ тотъ день, не было подобнаго ему; это—бѣдственное время для Іакова“... (Іер. 30, 7). „День гнѣва—день сей, говоритъ Софонія, день скорби и тѣсноты, день опустошенія и разоренія“... (Соф. 1, 15). [6]) Прямо-же параллельнымъ по общей мысли мѣ-

---

[1]) Въ каль (כָּל) этотъ гл. употребленъ только однажды въ Ис. 40, 12. Чаще употребляется онъ въ пильпель, рѣже—въ гифиль, а въ прочихъ формахъ не употребляется.

[2]) См. стр. 149, § 1.

[3]) *Köhler*, 127.

[4]) Впрочемъ, въ толкованіи бл. Іеронимъ приравниваетъ это „cogitare“ къ „ferre“: „si cogitare prae potentia majestatis Ejus nemo potest, ferre quis poterit“? (*Hieronymus*, 1566, C.).

[5]) Рейнке предполагаетъ сознательное повтореніе Малахіей словъ Іоиля. Подобное словесное отношеніе къ Іоилю находитъ онъ и въ ст. 23 (*Reinke*, 479).

[6]) Правда, связь мыслей здѣсь нѣсколько иная; но для насъ важно отмѣтить общій характеръ представленія о „днѣ Господнемъ“.

стомъ къ Мал. 3, 2 а можетъ служить Ам. 5, 18 — 19: „Горе желающимъ дня Господня! Для чего вамъ этотъ день Господень? онъ—тьма, а не свѣтъ,—то-же, какъ если-бы кто убѣжалъ отъ льва—и попался ему на встрѣчу медвѣдь, или если-бы пришелъ домой и оперся рукою о стѣну—и змѣя ужалила-бы его". Іудеи въ Мал. 2, 17 требовали „Бога правосудія". Пророкъ обѣщаетъ имъ пришествіе „Господа" (3, 1); но прибавляетъ (въ 3, 2), что это пришествіе ничего для нихъ пріятнаго не представляетъ, — что оно, напротивъ, будетъ грознымъ и суднымъ.

§ 117. ומי העמד בהראותו. Сказуемое и здѣсь выражено причастіемъ (העמד=чл.+part. sing. каль отъ гл. עמד, „стоять") и должно переводиться, какъ выше, будущимъ „устоитъ". LXX ו перевели чрезъ ἢ (=„или");—впрочемъ, въ Алекс. код. — καί. Форма בהראותו=предл. ב+inf. ниф. отъ гл. ראה (הֵרָאוֹת) „видѣть"+суф. 3 л. ед. ч. м. р. Буквально можно бы перевести по-гречески—ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ὁρώμενον или по-русски—„когда его увидятъ". Мы полагаемъ, что, въ соотвѣтствіе съ предыдущимъ, בהראותו=ביום הראותו= „въ тотъ день, когда Онъ будетъ видимъ"=„въ день явленія Его". Но такъ какъ слова יום въ евр. текстѣ всетаки нѣтъ, то вѣрнѣе будетъ перевести: „когда Онъ явится" (что гл. ראה въ ниф. значитъ „являться", видно изъ слѣд. мѣстъ: Л. 13, 19; Суд. 13, 10; 3 Ц. 18, 1 сл.; Дн. 8, 1; Б. 12, 7; 17, 1; 48, 3; Исх. 3, 16; Л. 9, 4 и др.). [1]) Параллельное выраженіе находимъ въ ψ. 129, 3: „Если Ты, Іегова, будешь подмѣчать беззаконія, то кто устоитъ, Владыко (אם-עֲוֹנוֹת תִּשְׁמָר-יָהּ אֲדֹנָי מִי יַעֲמֹד)"?

Оба эти вопроса: „кто выдержитъ"? и „кто устоитъ"?—суть quaestiones rhetoricae, т. е. предполагающіе отвѣтъ: „никто". Пришествіе и явленіе Господа и сопровождающій его судъ разсматриваются, какъ нѣкоторое бремя, котораго никто не въ силахъ снести, или какъ-бы нѣкоторый ударъ, подъ которымъ никто не устоитъ на ногахъ [2]) (ср. משא въ 1, 1). Но разумѣется, это отрицательное—*никто* не значитъ, что и въ дѣйствительности никто не спасется на грядущемъ судѣ; напротивъ, изъ 3, 16—17. 20—21 видно, что въ день Господень спасутся и восторжествуютъ „боящіеся Іеговы". Подобный случай имѣемъ и въ выраженіи ψ. 129, 3, по которому тоже никто изъ людей не устоитъ предъ судомъ Божіимъ, но—лишь при условіи, что Богъ будетъ какъ-бы „подстерегать" наши беззаконія (таковъ точный смыслъ еврейскаго תשמר). Такое условіе должны мы предположить и здѣсь: никто не выдержитъ суда Іеговы, если Онъ будетъ судить насъ по всей строгости, потому что и у самихъ „боящихся" Его найдутся-же грѣхи; но, подразумѣвается, въ дѣйствительности тяжесть суда обрушится только на богопротивниковъ и беззаконниковъ, а богобоязненныхъ Іегова будетъ миловать. И изъ дальнѣйшихъ стиховъ (2—5) видно, что цѣлью суда будетъ отборъ злыхъ отъ добрыхъ, а не всеобщая кара и истребленіе. Реторическій вопросъ: „кто устоитъ?"—служитъ лишь для принципіальнаго

---

[1]) Бл. Іеронимъ даетъ истолковательный переводъ: „quis stabit ad videndum eum"? (*Hieronymus*, 1565).

[2]) Vgl. *Köhler*, 127.

обозначенія грозности пришествія Господня [1]). Ср. въ цитир. мѣстѣ Іер. 30, 7: „это—бѣдственное время для Іакова, но онъ будетъ спасенъ отъ него“. [2])

§ 118. כִּי-הוּא כְאֵשׁ מְצָרֵף. Указываются основанія, почему пришествіе Господне—страшно. Въ приведенныхъ словахъ, которыя мы, согласно со всѣми новѣйшими переводчиками, передаемъ: „ибо Онъ — какъ огонь плавильщика“, [3])—Онъ сравнивается съ огнемъ (אֵשׁ), который расплавляетъ металлы. Можно, впрочемъ, мѣст. הוּא относить не къ Господу, а къ יוֹם. Такое пониманіе болѣе согласно съ изображеніемъ именно *дня* суднаго въ ст. 19 и устраняетъ необходимость признавать въ ст. 3 нѣкоторое измѣненіе образа [4]). Но тогда וְיָשַׁב оказалось-бы слишкомъ отдѣленнымъ отъ подразумѣваемаго при немъ подлежащаго. Глаголъ צָרַף вообще значитъ „плавить“—терминъ спеціально металлургическій. Употребляется этотъ глаголъ обыкновенно въ kal въ слѣдующихъ мѣстахъ и значеніяхъ: а) „очищать“ (металлы чрезъ огонь)—въ Ис. 1, 25 и Дн. 11, 35;—б) „испытывать“, „дѣлать пробу“ (метал. чрезъ плавленіе)—въ Ис. 48, 10; Іер. 6, 29; 9, 6; Зах. 13, 9; *ψ*. 16, 3; 25, 2; 65, 10; отсюда—вообще „испытывать“—въ Суд. 7, 4;—в) „удостовѣрять“, прич. „испытанный“ („чистый“) въ *ψ*. 104, 19; 11, 7; 17, 31; 118, 140; 2 Ц. 22, 31; Пр. 30, 5;—г) „обрабатывать (благородные металлы)“—въ Суд. 17, 4; Ис. 40, 19; 41, 7; 46, 6; Іер. 10, 9. 14; 51, 17; Пр. 25, 4; Неем. 3, 8. 32. Въ ниф. онъ встрѣчается лишь однажды—въ Дн. 12, 10 въ значеніи „быть очищеннымъ“. Въ піель (прич.)—только въ нашемъ мѣстѣ Мал. 3, 2 въ значеніи, совпадающемъ съ kal.

Образъ огня показываетъ размѣры несостоятельности, какую обнаружитъ въ людяхъ пришествіе Господа: какъ огонь безусловно выдѣляетъ изъ золота или серебра всѣ неблагородныя примѣси (ср. Зах. 13, 9; Ис. 1, 25; Іер. 9, 7; *ψ*. 65, 10), такъ и Господь выдѣлитъ и истребитъ изъ среды своего избраннаго народа всѣ безнравственные и богопротивные элементы. Очевидно, что при этомъ нѣкоторые люди, какъ всецѣло безнравственные и безбожные, будутъ совсѣмъ уничтожены; благочестивые, напротивъ, будутъ спасены и награждены; нѣкоторые-же лишь пострадаютъ въ той мѣрѣ, въ какой это нужно, чтобы они очистились отъ своей скверны и могли достойнымъ образомъ оставаться членами народа Божія.

§ 119. וּכְבֹרִית מְכַבְּסִים. О словѣ בֹּרִית („щелокъ“) мы уже говорили выше (стр. 437, пр. 3). У LXX по Ват. код. оно передается—*γιοία*, по Марх.—*πόα*, по Син. (не заслуживающее вниманія чтеніе) *πλοια;* бл. Іеронимъ засвидѣтельствовалъ чтеніе *πόα* [5]). Послѣднее значитъ вообще „трава“ и именно (по Гезихію)—

---

[1]) Ср. въ ч. I, стр. 122 и сл. о гиперболахъ пр. Малахіи.

[2]) Ошибочнымъ считаемъ мы мнѣніе Рейнке, будто подразумѣваемый отвѣтъ „никто“ значитъ: „Niemand unter den Gottlosen“ (*Reinke*, 478)

[3]) Въ пер. LXX вставлено сказуемое *εἰσπορεύεται* (=слав. „входитъ“), а מְצָרֵף переведено *χωνευτηρίου* (=слав. „горнила“),—вѣроятно, они читали מַצָּרֶף. Бл. Іеронимъ согласовалъ מ' съ אֵשׁ: „ignis conflans“ (=„огонь расплавляющій“). Тарг. הוּא перевелъ „гнѣвъ Его“.

[4]) Ср. § 121 (стр. 459) §§ 175 и сл.

[5]) *Hier.* 1566.

βοτάνη ἑκάστη [1]); но въ слав.—„мыло“. Бл. Іеронимъ также переводитъ просто „herba“, но поясняетъ въ толкованіи на Іер. 2, 22: „*Borith* LXX transtulerunt *πόαν*, ut significarent herbam fullonum, quae juxta ritum provinciae Palaestinae in virentibus et humectis nascitur locis et ad lavandas sordes eandem vim habet, quam et nitrum“ [2]). Уже отсюда, какъ справедливо замѣчаетъ Кёлеръ, видно, что древняя традиція утвердила за בּוֹרִית значеніе „растительной субстанціи“ [3]). А „если вмѣстѣ съ Іеронимомъ считать בֹּ за имя опредѣленнаго растенія, то вполнѣ возможно предположить здѣсь т. н. мыльнянку (нѣм. Seifenkraut=бот. *Saponaria*), лат. *radicula*, греч. *στρουθίον (Saponaria officinalis* L), о которой Плиній (Hist. nat. XIX, 18) говоритъ: *quae vocatur radicula lavandis lanis succum habet, mirum quantum conferens candori mollitiaequae; nascitur sativa ubique, sed sponte praecipua in Asia Syriaque saxosis et asperis locis*. Чтобы получить служащій для мытья сокъ, трава выдавливается и наливается водой“. Кромѣ этого объясненія, Келеръ допускаетъ и другія. Такъ, можно,—не отрицая въ принципѣ традиціоннаго объясненія,—разумѣть подъ בּוֹרִית *щелокъ*, приготовленный изъ золы извѣстныхъ растеній, или полученную изъ нихъ соль. Въ послѣднемъ случаѣ можно принять догадку Прингсгейма, указывающаго, какъ на матеріалъ для בֹּ, на многочисленныя растенія морского побережья,—въ частности *Salsola Kali* и *Anabasis aphylla*. Въ пользу толкованія въ смыслѣ именно соли Келеръ сопоставляетъ Іов. 9, 30 [4]) съ Ис. 1, 25. Встрѣчающееся здѣсь слово בֹּר явно родственно нашему בּוֹרִית и значитъ „чистота“ (говорится обыкновенно о рукахъ,—ср. *ψ.* 17, 21. 25; 2 Ц. 22. 21. 25; Іов. 22, 30) [5]). Въ Іов. 9, 30 оно употреблено въ смыслѣ, аналогичномъ съ Ис. 1, 25: въ обоихъ случаяхъ оно обозначаетъ средство очистки. Такъ какъ у Исаіи рѣчь идетъ объ очисткѣ металла (серебра), то,—полагаетъ Келеръ,—подъ בֹּר надо разумѣть именно соль, получаемую изъ золы упомянутыхъ растеній. Ни сокъ мыльнянки, ни щелокъ солесодержащихъ растеній для этого не употребляются. Съ этой точки зрѣнія мѣсто Іер. 2, 22, параллельное Мал. 3, 2 fin., будетъ содержать названія—и минеральной соли נֶתֶר (*νίτρον*, ср. Пр. 25, 20), и растительной בּוֹרִית, которыя обѣ, растворенныя въ маслѣ, употребляются для чистки [6]).

Изъ этихъ разномнѣній мы полагали-бы присоединиться къ пониманію בֹּ

---

[1]) *Schleusner*, IV, 384. Объ Іер. 2, 22 и Мал. 3, 2 Шл. говоритъ, что здѣсь „*πόα* sumendum est sensu antonomastico pro *herba notissima*, sc. *πόα πλυνόντων*, *herba lanaria* quae Graecis *στρουθίον* dicta“ (*ibid.*).

[2]) *Hieronymus*, In Ier., *Migne*, Patr., s. l. t. XXIV, col. 693.

[3]) Впрочемъ, въ сирскомъ переведено „сѣра“.

[4]) Здѣсь читается: אִם-הִתְרַחַצְתִּי בְמוֹ (קרי—במי) שֶׁלֶג וְהִזְכֹּותִי בְּבֹר כַּפָּי. Эти слова переводятъ: „когда-бы я омылся водою снѣжною и щелокомъ (Въ рус. синод. пер. „совершенно“) очистилъ руки мои“. וְהִזְכֹּותִי=ו+ה interrog.+Pf. 1 л. ед. ч. гиф. отъ гл. זָכָךְ, который встрѣчается въ Библіи четыре раза: три раза въ каль въ значеніи „быть чистымъ или блестящимъ, какъ снѣгъ“ (Пл. 4, 7), „быть невиннымъ, чистымъ“ (Іов. 15, 15; 25, 5) и однажды въ гиф.—„очищать“ (Іов. 9, 30).

[5]) Vgl. *Ges.* Wb.[13], u. d. W.

[6]) *Köhler*, 128.

въ смыслѣ *щелока*. Опредѣляющее מכבסים есть прич. мн. ч. м. р. піель отъ гл. כבס. Послѣдній въ піель обыкновенно значитъ „мыть“ и—именно *одежду* (ср. Б. 49, 11; Исх. 19, 10; Л. 6, 20 и др.), а въ переносномъ смыслѣ употребляется объ очищеніи сердца (*ψ.* 50, 4. 9; Іер. 4, 14). Правда, прич. каль כובם (единственная форма каль и встрѣчающаяся въ Библіи всего 3 раза въ сочетаніи שׂדה כובם въ Ис. 7, 3; 36, 2 и 4 Ц. 18, 17), повидимому значитъ „сукновалъ“; но и это значеніе отъ указаннаго смысла глагола כבס, въ сущности, нисколько не отступаетъ. Во всякомъ случаѣ, дѣятельность Малахіиныхъ מכבסים—отнюдь *не металлургическая*. Слѣдовательно, настаивать на томъ, что בּרית есть минеральная соль, употребляемая при обработкѣ металловъ, нѣтъ основаній. Сближеніе-же съ בּר,—особенно въ Ис. 1, 25,—сколь оно ни соблазнительно, рѣшающаго значенія отнюдь имѣть не можетъ.

Что касается перевода самаго מכבסים, то лучше всего было-бы его перевести просто „моющихъ“ (=*πλυνόντων* LXX, слав. „перущихъ“) [1]). Но, съ другой стороны, вполнѣ очевидно, что это—такое-же техническое названіе изв. профессіи, какъ и מצרף; поэтому безразличное „моющихъ“ обезцвѣчивало-бы образъ. Бл. Іеронимъ переводитъ „fullonum“ (=„сукноваловъ“). Но мы не можемъ сколько нибудь увѣренно присоединиться къ такому пониманію. По крайней мѣрѣ, на нашемъ языкѣ понятіе „валянья“ суконъ еще не напоминаетъ необходимо объ употребленіи щелока (хотя, повидимому, для освобожденія волны отъ жира и употребляется щелокъ). Употребленіе щелока при какомъ-то мытьѣ скорѣе наводитъ на мысль объ очищеніи одежды, сукна или полотна отъ грязи, о сообщеніи имъ бѣлаго цвѣта (ср. *ψ.* 50, 9: תְּכַבְּסֵנִי וּמִשֶּׁלֶג אַלְבִּין—„омой меня, и буду бѣлѣе снѣга“). Мы беремъ, поэтому, переводъ русской Вѣнской Библіи и арх. Макарія: „бѣлильщиковъ“.

Смыслъ образа понятенъ самъ собой.

Гл. 3, ст. 3.

וְיָשַׁב מְצָרֵף וּמְטַהֵר כָּסֶף וְטִהַר אֶת-בְּנֵי-לֵוִי וְזִקַּק אֹתָם כַּזָּהָב וְכַכֶּסֶף וְהָיוּ לַיהוָה מַגִּישֵׁי מִנְחָה בִּצְדָקָה׃

Καθιεῖται χωνεύων καὶ καθαρίζων ὡς τὸ ἀργύριον καὶ ὡς τὸ χρυσίον, καὶ καθαρίσει τοὺς υἱοὺς Λευὶ καὶ χεεῖ αὐτοὺς ὥσπερ τὸ χρυσίον καὶ ὡς τὸ ἀργύριον· καὶ ἔσονται τῷ Κυρίῳ προσάγοντες θυσίαν ἐν δικαιοσύνῃ.

И сядетъ Онъ расплавлять и очищать серебро; и очиститъ сыновъ Левія и перельетъ ихъ, какъ золото и какъ серебро; и будутъ они приносить жертву Іеговѣ въ правдѣ.

§ 120. וְיָשַׁב. Глаголъ ישב (=„сидѣть“), въ соотвѣтствіе съ предикатами предшествующихъ стиховъ, надо переводить будущимъ временемъ: „и сядетъ“. Въ Ват. код. (и у св. Кирилла) нѣтъ *καὶ*, но зато оно есть въ Син., Ал.,

---

[1]) Русскій синодскій переводъ: „щ. очищающій“—неточенъ и грамматически неправиленъ. Славянское „прати“=„топтать“, „попирать“, затѣмъ „мыть.“

Марх. и Крипт., многихъ минуск., слав. пер., въ цитатахъ Оригена, Аѳанасія В, Василія В., бл. Ѳеодорита, Ѳеодора М., бл. Іеронима и др. [1]). Сирскій переводчикъ, повидимому, читалъ וַיָּשָׁב (impf. отъ שוב=„и обратится“). Неизвѣстно, какъ читалъ таргумистъ, переведшій: וְיִתגְלִי—„и откроется“. Мы не видимъ основанія заподозрѣвать масоретское чтеніе. Подлежащимъ при гл. ישב подразумѣвается тотъ-же Господь и Ангелъ Завѣта, о Которомъ говорилось въ ст. 1—2 [2]).

Что-же выражается этимъ „сядетъ“, когда рѣчь идетъ о Лицѣ Божественномъ?—На этотъ счетъ комментаторами высказано четыре различныхъ соображенія: 1, по мнѣнію Кальвина, пророкъ хотѣлъ указать на продолжительность, т. е. радикальность и тщательность предстоящей Господу работы, какъ-бы заставляющей Его спеціально „*присѣсть*“ для такого сложнаго и большого дѣла: „in verbo ישב notatur diuturna mora, acsi diceret propheta, sordes altius infixas esse Levitis, quam ut uno die aut leviter abstergi queant“; близокъ къ этому взгляду и Розенмюллеръ; [3])—2, по Гезеніусу, пророкъ желалъ представить божественное величіе Господа, сидящаго на тронѣ въ качествѣ Судіи и Мздовоздаятеля. Мнѣніе это раздѣляется Орелли и Пьюзеемъ [4]);—3, по Генгстенбергу, Кёлеру, Рейнке, Кейлю, Новаку и мн. др., это „сядетъ“ служитъ просто наибольшей „картинности изображенія (malerische Darstellung)“ [5]);—4, наконецъ, Прессель объясняетъ ישב изъ условій того образа, какой развиваетъ здѣсь пророкъ Малахія: „Божественный Мастеръ, говоритъ онъ, *сидитъ* потому, что Онъ предпринимаетъ работу очистки металловъ и долженъ внимательно устремить на нее Свои глаза, ожидая того момента, когда онъ увидитъ въ расплавленномъ металлѣ отраженіе Своего лика;—тогда благородный металлъ надо вынимать изъ огня“ [6]).

Изъ этихъ объясненій мнѣніе Кальвина намъ кажется безусловно неудобопріемлемымъ по своей грубой антропоморфичности и по невозможности оправдать его какими-либо библейскими сопоставленіями. Объясненіе Гезеніуса, Орелли и Пьюзея имѣютъ въ свою пользу множество мѣстъ св. писанія, гдѣ слово „сѣсть“ или „сидѣть“ употребляется для обозначенія сидѣнія на тронѣ (Исх. 12, 29; Вт. 17, 18; 3 Ц. 1, 13. 17. 46. 48; 2, 12. 24; 3, 6; 8, 20. 25; 16, 11; 22, 10; 4 Ц. 10, 30; 11, 19; 13, 13; 15, 12; *ψ*. 131, 12; Пр. 20, 8; Ис. 16, 5; Іер. 13, 13; 17, 25; 22, 4. 30; 33, 17; 36, 30; Зах. 6, 13) или на судейскомъ креслѣ (Исх. 18, 13; Суд. 5, 10; *ψ*. 121, 5; Ис. 28, 6; Іер. 29, 16; Дан. 7, 9. 26; Іоиль 4, 12); но вѣдь рѣчь-то у Малахіи,—по крайней мѣрѣ, въ разсматриваемомъ мѣстѣ,—идетъ не о сидѣньи на тронѣ или судей-

---

[1]) *Cyrillus*, 852.—*Theodoretus*, 1977.—*Theodorus*, 621.—*Hieronymus*, 1565.—Прочія цит. см. у *Vollers'a*, *Swete*, *Holmes et Pars.* ad loc.

[2]) Мейеръ считалъ подлежащимъ מצרף ומטהר (*Köhler*, 129).

[3]) Ссылки—у Генгстенберга, Келера, Рейнке и Пресселя (SS. 411, 129, 483 u. 423). Cf. *Rosenmüller*, 760.

[4]) *Gesenius*, Tes.: II, I, 364, 2 a.—*Pusey*, 612.—*Orelli*, 220.

[5]) *Hengstenberg*, 411.—*Köhler*, 129.—*Reinke*, 483.—*Keil*, 707.—*Nowack*, 406.

[6]) *Pressel*, 423,

скомъ креслѣ, а ближайшимъ образомъ о сидѣньи для расплавленія и очищенія серебра—מצרף ומטהר כסף; правда, этотъ металлургическій образъ символизируетъ судъ, но отсюда-то само собою и понятно, что пониманіе сидѣнья въ смыслѣ судейскаго сидѣнья будетъ уже дальнѣйшимъ *раскрытіемъ* образа, выясненіемъ его метафорическаго смысла, а не его имманентнымъ истолкованіемъ—въ рамкахъ тѣхъ чувственныхъ представленій, которыя составляютъ элементы его буквальнаго значенія. О судѣ говорится ниже, въ ст. 5. Третье толкованіе,—что „сядетъ“ служитъ цѣли наибольшей „картинности“ изображенія,—кажется, намъ просто лишь общей и ничего не уясняющей фразой: само собою понятно, что во всякомъ образномъ представленіи отдѣльныя черты образа служатъ интересамъ наибольшей картинности; но вопросъ въ томъ-то и состоитъ, почему картинность достигается въ данномъ случаѣ употребленіемъ сказуемаго „сядетъ“, а не другого какого-нибудь,—напр., „встанетъ“, „ляжетъ“ и т. д. Всѣ сторонники этого толкованія ссылаются на аналогичный случай употребленія глагола עמד („стоять“) въ Мих. 5, 3: „и встанетъ Онъ (יַעֲמֹד) и будетъ пасти въ силѣ Господней“. Но образъ пастыря естественно вызываетъ мысль о стоячемъ положеніи. А почему Господь, приходящій въ храмъ Свой представляется сидящимъ, это само по себѣ отнюдь еще не понятно, а становится понятнымъ лишь изъ условій того дѣла, которое онъ будетъ дѣлать. Такимъ образомъ, сторонники „картинности“ просто не доводятъ своего объясненія до конца. Это дѣлаетъ Пресселъ, толкованіе котораго, поэтому, мы и должны признать принципіально правильнымъ. Весьма вѣроятно, что плавильщикъ серебра производилъ свою работу сидя,—хотя, къ сожалѣнію, другихъ указаній на этотъ счетъ въ Библіи мы не находимъ. Но соображенія Пресселя объ ожиданіи плавильщикомъ того момента, когда онъ въ жидкомъ металлѣ, какъ въ зеркалѣ, увидитъ свое отраженіе, едва-ли не составляетъ продуктъ фантазіи комментатора. А впрочемъ, мы съ металлургіей не знакомы...

§ 121. מצרף ומטהר כסף. Форма מצ׳ тожественна съ встрѣчающейся въ ст. 2б; но здѣсь она имѣетъ уже глагольное значеніе, такъ какъ ей подчинено дополненіе כסף („серебро“). Синтаксически равнозначуща съ ней и форма מט׳ (прич. піель отъ гл. טהר [въ каль=„быть чистымъ“]=„очищать“,—ср. Іов. 37, 21; Іез. 37, 23; 39, 12. 16; 2 П. 29, 15). Оба они являются приложеніями къ подлежащему, подразумѣваемому въ гл. ישב. Переводить надо: „какъ расплавляющій и очищающій серебро“ или—болѣе стилистично по-русски: „расплавлять и очищать с.“

Велльгаузенъ, Новакъ, Смитъ и Грецъ считаютъ „серебро“ позднѣйшей вставкой или ошибкой писца. [1]) Но хотя дѣйствительно оно кажется поставленнымъ здѣсь некстати, потому что очищать-то Господь собирается не серебро, а левитовъ, сравненіе-же этой дѣятельности съ очищеніемъ золота и серебра дано въ дальнѣйшей части стиха;—тѣмъ не менѣе, вычеркнуть его едва-ли возможно, такъ какъ—1, оно засвидѣтельствовано всѣми древними переводами, и—2, безъ него дальнѣйшее וטהר окажется не имѣющимъ смысла (את-בני-לוי тогда прямо будетъ управляться глаголами מצרף ומטהר). LXX перевели не

[1]) *Wellhausen*, 202.—*Nowack*, 406.—*Smith*, 366.—*Gratz*, 26.

просто *ἀργύριον*, а *ὡς τὸ ἀργ.*, и, кромѣ того, прибавили—*καὶ ὡς τὸ χρυσίον*. Первое, несомнѣнно является результатомъ истолковательной передачи текста, а второе — корректурой, сдѣланной на основаніи дальнѣйшихъ словъ стиха. Подобнымъ образомъ и въ targ. и сир. переведено сравнительнымъ оборотомъ. Но вульг. переводитъ точно: „conflans et emundans argentum".

Всѣми комментаторами отмѣчается перемѣна въ ст. 3 образа, начертаннаго въ ст. 2: тамъ Господь сравнивался *съ огнемъ* плавильщика, а здѣсь Онъ называется самимъ *плавильщикомъ*. [1]) Такого измѣненія могло-бы и не оказываться, если принять, что въ ст. 2 יום=הוא. Въ противномъ случаѣ. его дѣйствительно надо признать. Но это измѣненіе, не выводящее воображенія читателя изъ рамокъ того-же металлургическаго сравненія,—такъ незначительно, что нисколько не опорочиваетъ литературныхъ достоинствъ Малахіина изложенія.

Дополненіе כסף, конечно, не указываетъ дѣйствительнаго объекта очищающей божественной дѣятельности, и совершенно правильно понимаютъ мысль пророка тѣ переводчики (LXX, targ. и сир.), которые передаютъ все предложеніе сравнительнымъ оборотомъ. Вся первая половина ст. 3, которая буквально гласитъ: „и сядетъ Онъ расплавлять и очищать серебро; и очиститъ сыновъ Левія"...—равносильна выраженію: „подобно мастеру (ויושב), расплавляющему и очищающему серебро, очиститъ Онъ сыновъ Левія"...

§ 122. וטִהַר את-בני-לוי=„и очиститъ [2]) сыновъ Левія". Подвергающимися очищенію пророкъ называетъ сыновъ Левія, а не весь народъ или,—точнѣе,—грѣшниковъ изъ всего народа. Повидимому, *въ качествѣ „Господа" и „Ангела завѣта", Іегова займется реорганизаціей и приведеніемъ въ порядокъ культа и его служителей—священства, а грѣшниковъ изъ народа Онъ будетъ судить въ качествѣ „Іеговы Саваова"* (ср. ст. 5). Это вполнѣ отвѣчаетъ всѣмъ предшествующимъ мыслямъ и предположеніямъ настоящей рѣчи, а также—и даннымъ 2-й рѣчи (1, 6—2, 9), обращенной къ священникамъ.

Ропщущіе іудеи называли священниковъ (см. выше, стр. 410—411) „дѣлающими зло" (Мал. 2, 17) и упрекали Іегову въ томъ, что Онъ удовлетворяется такими служителями, что они—„хороши въ глазахъ Іеговы, и къ нимъ Онъ благоволитъ" (ibid). Цѣлью этихъ упрековъ было вызвать Іегову на проявленіе Его правосудія: „гдѣ Богъ правосудія?"—спрашивали ропщущіе (ibid. fin). Понятно, что они требовали „правосудія" для „дѣлающихъ зло" священниковъ. Разумѣется, на самомъ дѣлѣ Іегова отнюдь не удовлетворялся Своими худыми служителями и не „благоволилъ" къ нимъ (ср. въ 1, 10: „нѣтъ Моего благоволенія къ вамъ"); и вотъ въ отвѣтъ на это требованіе Онъ и возвѣщаетъ пришествіе „Господа, Котораго ищутъ" іудеи (3, 1) и „Ангела завѣта, Котораго они желаютъ" (ibid.). Этотъ „Господь", или „Ангелъ завѣта", и будетъ тѣмъ „Богомъ правосудія", котораго требовали іудеи. Правосудіе Его прострется, прежде всего, на обвиняемыхъ въ „дѣланіи зла" священниковъ: для этого Онъ придетъ въ „храмъ Свой" (ibid.), который священники

[1]) *Reinke, Köhler, Keil, Nowack.* u. a. a. a. 00.

[2]) טִהַר—3 л. ед. ч. м. р. perf. piel отъ гл. טהר (см. выше, стр. 458).

сдѣлали ареной своихъ беззаконныхъ подвиговъ, и здѣсь „сядетъ, чтобы очищать сыновъ Левія“ (3, 3). Но іудейскіе упреки Богу въ Мал. 2, 17 были формулированы гораздо общѣе, чѣмъ, можетъ быть, требовалось ихъ дѣйствительной мыслью: они не говорили просто, что Іегова благоволитъ къ плохимъ священникамъ, а утверждали, что „*всякій* дѣлающій зло—хорошъ въ Его глазахъ“. Этимъ они *и себя самихъ* подвергали тому суду, котораго требовали для священниковъ, потому что вѣдь „дѣлающіе зло“-то, несомнѣнно, въ немаломъ количествѣ были и въ ихъ собственной средѣ. Поэтому Іегова, вслѣдъ за очищеніемъ „сыновъ Левія“, возвѣщаетъ Свой грозный судъ и грѣшникамъ изъ народа: מכשפים, מנאפים, נשבעים לשקר и т. д. (3, 5).

Въ изображеніи этого двойного суда Іегова-Судія называется двояко: „сыновъ Левія“ судитъ „Господь“ и „Ангелъ завѣта“, грѣшниковъ изъ народа—„Іегова Саваоѳъ“. Конечно, это—одинъ и тотъ-же Богъ; но различіе наименованій указываетъ на различіе Его отношеній къ преступленіямъ священниковъ и народа.

Преступленія священниковъ Онъ судитъ, прежде всего, какъ „Господь (אדון)“. Священники исполняли спеціально порученное имъ Іеговой дѣло (службу въ храмѣ). Исполненіе этого дѣла было ихъ прямою *обязанностью*. Требовать этого исполненія и наказывать за неисправность его было *правомъ* Іеговы. Такія отношенія, по ветхозавѣтнымъ юридическимъ представленіямъ, характеризуются, какъ *отношенія раба* (עבד) *къ господину* (אדון). Что такъ именно Малахія и понималъ отношеніе священниковъ къ Іеговѣ, видно изъ обращенныхъ къ священникамъ словъ 1, 6: עבד יירא אדניו ואם אדונים אני איה מוראי („рабъ боится своего господина; но если Я — Господь, то гдѣ страхъ предо Мною?“).

Затѣмъ, Іегова судитъ преступленія священниковъ или „сыновъ *Левія*“ (3, 3), какъ „Ангелъ *завѣта*“, потому что именно съ Левіемъ существуетъ у Него спеціальный „завѣтъ“ (ср. 2, 4 — 5), и этотъ-то завѣтъ „разрушили“ священники (2, 8).

Конечно, „Господомъ“ и „Ангеломъ завѣта“ Іегова является также и для народа, но—лишь въ той мѣрѣ, въ какой онъ есть народъ священниковъ, н. избранный (ср. Исх. 19, 4—7; Вт. 5, 2). Въ настоящемъ-же случаѣ тѣ, которые „надоѣдали“ Іеговѣ и дерзко спрашивали, „гдѣ Богъ правосудія“ (2, 17), сами явнымъ образомъ забывали, что Онъ для нихъ—не просто „Богъ (אלהים,—ср. ibid. fin.)“, какъ для какихъ-нибудь язычниковъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и „Господь (אדון)“, и „Отецъ (אב)“, и „Ангелъ завѣта (מלאך הברית)“, и „любитъ ихъ“ (ср. 1, 2; 3, 17 и пр.); они требовали только „суда (משפט)“, забывая, что на судѣ Божіемъ мы скорѣе нуждаемся въ милости и снисхожденіи, чѣмъ собственно въ правосудіи. Поэтому и Іегова хочетъ дѣйствительно *судить* ихъ (ср. למשפט въ 3, 5), какъ „Вседержитель“ или „Іегова Саваоѳъ“ (ibid.). [1])

---

[1]) Новакъ упоминаніе о левитахъ въ наст. стихѣ объясняетъ изъ особеннаго ихъ положенія относительно храма. Такое толкованіе онъ ставитъ въ связь съ объясненіемъ קרש יהוה во 2, 11 (*Nowack*, 406) Но такъ-какъ это послѣднее объясненіе

Въ чемъ будетъ состоять это очищеніе левитовъ, видно изъ дѣлаемаго далѣе сравненія съ очищеніемъ золота и серебра (ср. § 124).

§ 123. וְזִקַּק אֹתָם. Глаголъ זקק встрѣчается въ Библіи всего 7 разъ: 2 раза въ каль (Іов. 28, 1 и 36, 27), однажды въ піель (Мал. 3, 3) и 4 раза въ пуаль (Ис. 25, 6; 1 П. 28, 18; 29, 4; ψ. 11, 7). Значитъ онъ „процѣживать“, отс. „очищать“, также „плавить“, „переливать“;—говорится о винѣ и металлахъ (а въ Іов. 36, 27—о дождѣ). Такъ какъ словомъ „очиститъ“ мы уже передали טהר, то וְזִקַּק (3 л. ед. ч. м. р. perf. піель) лучше передать „перельетъ“. Это будетъ синонимомъ съ מצרף. LXX передаютъ это слово—χεεῖ (=слав. „преліетъ“), тарг. и сир.—„очиститъ“, вульг. „colabit (=процѣдитъ)“. Образъ развивается въ полномъ соотвѣтствіи съ началомъ стиха (ср. § 121).

§ 124. כַּזָּהָב וְכַכָּסֶף=„какъ золото и какъ серебро“. Задачей очистки благородныхъ металловъ является отдѣленіе отъ нихъ всякихъ неблагородныхъ примѣсей. Подобнымъ образомъ и сыны Левія будутъ очищены отъ всякой приразившейся имъ скверны, отъ всѣхъ неугодныхъ Богу нравственныхъ наслоеній и поврежденій, т. е. отъ всѣхъ тѣхъ недостатковъ, о которыхъ подробно говоритъ 2-я рѣчь (1, 6—2, 9). Что именно объ освобожденіи отъ этихъ недостатковъ говоритъ пророкъ, это видно изъ дальнѣйшихъ словъ—וְהָיוּ לַיהוָה מַגִּישֵׁי מִנְחָה בְּצֶדֶק, которыя явнымъ образомъ указываютъ на מַגִּישִׁים עַל-מִזְבְּחִי לְחֶם מְגֹאָל въ 1, 7 и под. [1]) Будетъ-ли это очищеніе произведено надъ тѣми самыми левитами, которые по 1, 6—2, 9 являются негодными служителями Іеговы, такъ что послѣ очищенія они станутъ уже достойными своего званія, или рѣчь идетъ о левитствѣ въ цѣломъ, и очищеніе будетъ состоять въ истребленіи изъ среды его негодныхъ священниковъ,—съ увѣренностью сказать нельзя. Впрочемъ, Кёлеръ изъ конца ст. 24 выводитъ, что пришествіе Іеговы въ день Его принесетъ съ собою только судъ, а не нравственное улучшеніе; послѣднее будетъ дѣломъ предтечи;—слѣд., заключаетъ онъ, подъ дурными элементами левитства надо разумѣть именно порочныхъ индивидуумовъ. [2]) И съ этимъ, пожалуй, можно согласиться, особенно, если принять во вниманіе дальнѣйшую картину суда надъ мірянами (см. § 128).

§ 125. וְהָיוּ לַיהוָה מַגִּישֵׁי מִנְחָה בְּצֶדֶק. Эта фраза способна вызвать нѣкоторое недоумѣніе разстановкою ея словъ. Этому недоумѣнію способствуетъ и масоретская акцентуація (великій раздѣлительный акцентъ закефъ катонъ

и вообще его теорія оскорбленія храма грѣхами народа нами отвергнуты (ср. стр. 345 сл.), то мы не можемъ принять и это толкованіе בני-לוי въ 3, 3. Келеръ и Кейль полагаютъ, что съ левитовъ, какъ главныхъ представителей и руководителей религіозной жизни, Іегова *начнетъ* очищеніе, потому они и названы прежде всего (*Köhler*, 130—*Keil*, 707). Это объясненіе, конечно, правдоподобно; но оно оставляетъ непонятнымъ, почему-же вмѣстѣ съ левитами не названъ и народъ.

[1]) Гитцигъ отмѣчаетъ различіе Малахіина образа въ 3, 2—3 отъ сравненій Ис. 48, 10 („вотъ расплавилъ я тебя, но не вышло серебра“) и Іер. 6, 28 („это—мѣдь и желѣзо“,—говорится о народѣ изр.) (*Hitzig*, 428). Но это различіе никакого экзегетическаго значенія для насъ не имѣетъ.

[2]) *Köhler*, 130.

надъ ליהוה). Отсюда Генгстенбергъ и буквально воспроизводящій его взгляды Рейнке выводятъ, что היו ליהוה есть отдѣльное отъ дальнѣйшаго предложеніе (=„будутъ Господними“). [1]) Противъ этого указываютъ на Б. 1, 6 б, откуда видно, что сами масореты не усвояли закефъ-катону такого значенія. [2]) А затѣмъ, надо также сказать, что ихъ акцентуація не есть что-либо непререкаемо обязательное для экзегета. Съ нею въ истолкованіи разсматриваемой фразы не считаются въ настоящее время даже комментаторы-евреи. [3]) Разстановка же словъ — дѣйствительно нѣсколько неестественная: לי должно-бы стоять послѣ מג׳. Но, можетъ быть, первоначально такъ и было. Дѣло въ томъ, что *st. constr.* מגישי (прич. мн. ч. st. constr. гифиль отъ гл. נגש;—значеніе см. § 31, стр. 205) вм. *absol.* מגישים (ср. 1, 7) трудно объяснить иначе, какъ предположеніемъ, что за нимъ слѣдовало ליהוה: *предъ предлогами* (ב, ל,-אל,-את,-על) *причастіе часто ставится въ st. constr.*, даже имѣя при себѣ дополненіе, выраженное ли поср. имени съ однимъ изъ этихъ предлоговъ, или въ просто въ вин. пад. (ср. Ис. 5, 11; 9, 1; 19, 8; ψ. 83, 7; 2, 12; Іез. 38, 11; Іов. 18, 2; 24, 5 и под.). [4]) Надо, впрочемъ, сказать, что настоящій свой видъ еврейскій текстъ принялъ очень рано: ср. у LXX—*καὶ ἔσονται τῷ Κυρίῳ προσάγοντες τὴν θυσίαν ἐν δικαιοσύνῃ*. Переводимъ мы: „и будутъ они приносить (букв. „и будутъ приносящіе“) жертву Іеговѣ въ правдѣ“. Сочетаніе причастія съ глаг. היה обыкновенно служитъ для обозначенія *длящейся* дѣятельности. [5]) Правда, для будущаго въ такихъ случаяхъ ставится imperf. (а perf.—для прошедшаго); но контекстъ показываетъ, что надо переводить будущимъ. Многіе комментаторы (Новакъ, Келеръ, Кейль и др.) [6]) переводятъ всю фразу прид. предложеніемъ цѣли: „чтобы они приносили etc.“ Несомненно, что логическое отношеніе ея къ предыдущему таково именно и есть; но оно вполнѣ очевидно и при буквальномъ переводѣ—„и будутъ приносить“.

Мы уже упоминали, что настоящая фраза рисуетъ будущій порядокъ, прямо противоположный современному, вызывающему упрекъ въ принесеніи на жертвенникъ Іеговы „сквернаго хлѣба“. [7]).

Слово מנחה мы переводимъ просто „жертва“ — по основаніямъ, указаннымъ въ толкованіи 1, 10—11. [8]) Католики и здѣсь желаютъ видѣть пророчество о новозавѣтной безкровной жертвѣ. Но, разумѣется, для этого нѣтъ никакихъ серьезныхъ основаній. [9])

Относительно בצדקה (= „въ правдѣ“) существуетъ три различныхъ

---

[1]) *Hengstenberg*, 411—*Reinke*, 483.
[2]) *Kohler*, 131.—*Keil*, 707 u. a.
[3]) Vgl. *Hirsch*, 527.
[4]) *Ges.*-K [26], § 130, 1, S. 415.
[5]) *Ges.*-K [26], § 116, 5, Anm. 2, S. 353.
[6]) *Nowack*, 40 f.—*Keil*, 706.—*Köhler*, 131.—*Hengstenberg*, 412.
[7]) Стр. 206 и слѣд.
[8]) §§ 42. 46, стр. 228. 242.
[9]) Разборъ этого догматическаго толкованія см. въ прилож.

взгляда: а) этимъ выраженіемъ указывается качество жертвъ *(sacrificia justa)*, б)—способъ и образъ ихъ приношенія *(juste, rite, legitime)* и в)—свойства и нравственное состояніе совершителей жертвоприношенія [1]). Судя по контексту, послѣднее толкованіе вѣрнѣе. Но несомнѣнное отношеніе этой фразы къ обвиненіямъ 1, 6—2, 9 говоритъ въ пользу двухъ первыхъ. Лучше всего принять ихъ всѣ, какъ указанія на элементы и разныя стороны левитской „правды". Намъ кажется весьма удачнымъ соображеніе Генгстенберга,—что такъ какъ צדקה левитовъ обусловливаетъ перемѣну въ отношеніи Іеговы къ приносимымъ ими жертвамъ (ср. ст. 4), а это измѣнившееся лучшее отношеніе сравнивается съ существовавшимъ „во дни древности", т. е. съ изображеннымъ во 2, 5—8, то очевидно, что содержаніе этой „правды" выражается словами 2, 6: „законъ истины былъ въ устахъ его, и неправды не находилось въ губахъ его. Въ мирѣ и правотѣ онъ ходилъ со Мною и многихъ отвращалъ отъ грѣха" [2]). Но и это сближеніе отнюдь не говоритъ въ пользу предпочтенія 3-го толкованія. Напротивъ, по § 72 תורת אמת обозначаетъ именно законы о жертвахъ [3]).

Гл. 3, ст. 4.

וְעָרְבָה לַיהוָה מִנְחַת יְהוּדָה וִירוּשָׁלִָם כִּימֵי עוֹלָם וּכְשָׁנִים קַדְמֹנִיּוֹת׃

Καὶ ἀρέσει τῷ Κυρίῳ θυσία Ἰούδα καὶ Ἱερουσαλὴμ καθὼς αἱ ἡμέραι τοῦ αἰῶνος καὶ καθὼς τὰ ἔτη τὰ ἔμπροσθεν.

И пріятна будетъ Іеговѣ жертва Іуды и Іерусалима, какъ во дни древности и какъ въ прежніе годы.

§ 126. וְעָרְבָה לַיהוָה מִנְחַת יְהוּדָה וִירוּשָׁלִָם. Различаютъ три глагола ערב. Употребленный въ настоящемъ случаѣ глаголъ (по Гезен. № II) значитъ „быть сладкимъ", „б. пріятнымъ", „нравиться" и встрѣчается кромѣ настоящаго случая еще въ слѣд. мѣстахъ: Іер. 31, 26 (о снѣ, ср. Пр. 3, 24); 6, 20 (о жертвоприношеніи); Пр. 13, 19 (объ исполненномъ желаніи); *ψ.* 103, 34; Іез. 16, 37; Ос. 9, 4 [4]). Для жертвы (מנחה), приносимой Іеговѣ, надо взять значеніе „б. пріятнымъ". Все предложеніе переводимъ: „и пріятна будетъ Іеговѣ жертва Іуды и Іерусалима". Въ рус. синод. переводѣ читаемъ: „тогда благопріятна будетъ Господу жертва etc.". Но слова „тогда" въ евр. нѣтъ, а послѣдовательность и безъ него вполнѣ понятна. Слово-же „благопріятна" неудобно по своей двусмысленности.

Подобно тому, какъ конецъ ст. 3 указываетъ порядокъ, противоположный изображенному въ 1, 7, такъ и разсматриваемая фраза рисуетъ отношеніе Іе-

---

[1]) *Kohler*, 131 —*Nowack*, 405.—*Keil*, 707.—*Hitzig*, 428.

[2]) *Hengstenberg*, 414.

[3]) Стр 305—306.

[4]) Въ послѣднемъ случаѣ, по Велльгаузену, надо читать יַעַרְבוּ *(Wellhausen*, 120).

говы къ жертвамъ, обратное возвѣщенному въ 1, 10: „нѣтъ Моего благоволенія къ вамъ, говоритъ Іегова Саваоѳъ, и приношенія изъ рукъ вашихъ не приму“.

מנחה—просто жертва, а не безкровная и тѣмъ болѣе не евхаристическая вопреки мнѣнію католиковъ [1]). Уже одни опредѣленія „Іуды и Іерусалима“ показываютъ, что рѣчь идетъ о ветхозавѣтномъ богослуженіи.

„Іуда и Іерусалимъ“ названы для обозначенія всего народа (ср. 2, 11).

§ 127. כימי עולם ובשנים קדמניות. Слово יום „день“ (כימי=כ+st. constr. pl.) употребляется часто и въ адвербіальномъ значеніи (=יומם или ביום) даже безъ предлога (ср. ψ. 87, 2; Б. 39, 10; Есѳ. 2, 11; 3, 4; Неем. 8, 18; 2 П. 30, 21). Настоящая форма כימי=כבימי=„какъ во дни“. Опредѣляющее nomen rectum עולם въ настоящемъ случаѣ значитъ просто „древность“, а не „вѣчность“ [2]), и выраженіе כימי עולם=„какъ во дни древности“ (или „въ дни древніе“). Параллельный членъ этого сравненія ובשנים קדמניות надо перевести: „и какъ въ прежніе годы“. קדמני чаще употребляется въ scr. plena קדמוני. Слово это имѣетъ два совершенно несходныхъ значенія: 1, „восточный“ (въ слѣд. мѣстахъ: Іез. 10, 19; 11, 1; 47, 18; Іоиль 2, 20; Зах. 14, 8; Іов. 18, 20) и „древній“, „старый“, „прежній“ (въ Іез. 38, 17; 1 Ц. 24, 14 и Ис. 43, 18). LXX оба выраженія перевели именительнымъ падежомъ: *καθὼς αἱ ἡμέραι τοῦ αἰῶνος καὶ καθὼς τὰ ἔτη τὰ ἔμπροσθεν* (=слав. „якоже дніе вѣка и якоже лѣта прежняя“).

---

[1]) *Reinke*, 488—489

[2]) עולם, обыкновенно приравниваемое нашимъ понятіямъ „вѣчность“ и „вѣчный“, въ еврейскомъ языкѣ не имѣетъ однако такой опредѣленности значенія. Его значенія распадаются на двѣ большія группы. А, словомъ עולם обозначается *сѣдая, незапамятная древность;* сюда относятся выраженія въ родѣ ימות עולם—„дни древніе“ (Вт 32, 7; параллельное по смыслу выраженіе—שנות דר-ודר=„годы рода и рода“=„лѣта прежнихъ родовъ“), ימי עולם—„дни невообразимой древности“ (Мих. 5, 1, а по LXX 5, 2; въ русск. син. переводѣ, въ виду мессіанскаго смысла мѣста, выраженіе מקדם מימי עולם передано—„отъ начала дней вѣчныхъ“), מעולם—„съ незапамятныхъ временъ“, „издревле“ (Б 6, 4; Ис. 63, 16; 42. 14; 46, 9; 57, 11), עם עולם—первобытные люди, находящіеся въ шеолѣ (Іез. 26, 20), חרבות ע—„давнія развалины“ (Ис. 58, 12; 61, 4), פתחי ע—„старинныя ворота“ (ψ. 23, 7. 9), о древнихъ годахъ—см. Б. 49, 26 и Вт. 33, 15, שנות עולמים—„древніе дни“ (ψ. 76, 6) и под.—Б, Словомъ ע обозначается *далекое и отдаленнѣйшее будущее,* а также *необозримое протяженіе времени:* а) въ законодательствѣ и обыденной рѣчи ע часто служитъ для обозначенія непрерывной продолжительности изв. явленія или порядка (ср. Исх. 21, 6; Вт 15, 17; 23, 4; 1 Ц. 1, 22);—б) часто встрѣчается ע въ Божіихъ обѣщаніяхъ и предписаніяхъ (Исх. 15, 18; 1 Ц. 2, 30; 13, 13; 2 Ц. 7, 16; ψ. 17, 51; Ис. 35. 10; 51, 11; 61, 7);—в) значеніе абсолютной безграничности. или *вѣчности* получаетъ ע, когда примѣняется къ Богу или чему-л. божественному (ср. Б. 3, 22; Іов. 7, 16; Ис. 40, 28; Б. 21, 33; Дан. 12, 7; Еккл 3, 11; ψ. 89, 2; 102, 17);—г) въ подобномъ-же смыслѣ примѣняется оно и къ посмертному состоянію людей (Іер. 51, 39. 57 [שנת ע=„вѣчный сонъ“]; Еккл. 12, 5; 1, 4; Дан. 12, 2);—д) въ гиперболическомъ смыслѣ употребляется въ привѣтствіяхъ, напр,—„царь во вѣки живи“ (ср. 3 Ц. 1, 31; Неем. 2, 3; Дан. 2, 4; 3, 9).

Подъ „днями древности“ и „прежними годами“, несомнѣнно, разумѣется время добрыхъ отношеній еще не нарушеннаго „завѣта“ между Іеговой и Левіемъ, изображенныхъ во 2, 5—8. Какое именно,—съ увѣренностью сказать нельзя: весьма вѣроятно, что это—время первыхъ годовъ странствованія по пустынѣ (ср. Іер. 2, 2), можетъ быть,—время Давида и первыхъ годовъ Соломонова правленія [1]).

Гл. 3, ст. 5.

וְקָרַבְתִּי אֲלֵיכֶם לַמִּשְׁפָּט וְהָיִיתִי עֵד מְמַהֵר בַּמְכַשְּׁפִים וּבַמְנָאֲפִים וּבַנִּשְׁבָּעִים לַשָּׁקֶר וּבְעֹשְׁקֵי שֹׂכַר-[2] שָׂכִיר אַלְמָנָה וְיָתוֹם וּמַטֵּי-גֵר וְלֹא יְרֵאוּנִי אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת׃

Καὶ προσάξω πρὸς ὑμᾶς ἐν κρίσει, καὶ ἔσομαι μάρτυς ταχὺς ἐπὶ τὰς φαρμακοὺς καὶ ἐπὶ τὰς μοιχαλίδας καὶ ἐπὶ τοὺς ὀμνύοντας τῷ ὀνόματί μου ἐπὶ ψεύδει, καὶ ἐπὶ τοὺς ἀποστεροῦντας μισθὸν μισθωτοῦ καὶ τοὺς καταδυναστεύοντας χήραν καὶ τοὺς κονδυλίζοντας ὀρφανοὺς καὶ τοὺς ἐκκλίνοντας κρίσιν προσηλήτου καὶ τοὺς μὴ φοβουμένους με, λέγει Κύριος Παντοκράτωρ.

И Я явлюсь къ вамъ для суда и буду скорымъ свидѣтелемъ противъ чародѣевъ, прелюбодѣевъ и лживо клянущихся, противъ обижающихъ наемника и вдовицу, превратно судящихъ пришельца и противъ тѣхъ, которые Меня не боятся, говоритъ Іегова Саваоѳъ.

§ 128. וְקָרַבְתִּי אֲלֵיכֶם לַמִּשְׁפָּט Начинается изображеніе суда надъ мірянами. קרבתי=1 л. ед. ч. каль perf. отъ гл. קרב—„быть близко“, „приближаться“. Большинство ученыхъ переводятъ: „и я приближусь къ вамъ...“ [3]). По-русски такая передача звучитъ не особенно стилистично. Глаголъ קָרַב въ каль употребляется о наступающемъ времени;—здѣсь вполнѣ годится значеніе „приближаться“ (ср. Б. 27, 41; Вт. 15, 9; 31, 14; 3 Ц. 2, 1). Вполнѣ годится это значеніе и въ рѣчи объ издали приближающемся лицѣ или предметѣ [4]). Но уже, напр., въ Нав. 10, 24 קִרְבוּ и וַיִּקְרְבוּ не особенно складно переводить—„приблизьтесь“, „и приблизились“, а лучше—„подойдите“, „и подошли“ [5]). Въ сочетаніи съ לִפְנֵי (въ Исх. 16, 9; Л. 16, 1; ψ. 118, 169) קרב значитъ „предстать“, „приступить“, „притти“. Въ выраженіяхъ о Богѣ этотъ гл., пожалуй, скорѣе значитъ „приблизиться“: напр., въ ψ. 68, 19 сочетаніе קָרְבָה אֶל-נַפְשִׁי= „приблизься къ душѣ моей“; въ Пл. 3, 57—קָרַבְתָּ בְּיוֹם אֶקְרָאֶךָּ=„Ты близокъ,

[1]) *Keil*, 707 —*Nowack*, 406.—*Hengstenberg*, 415 u. a.

[2]) שֹׂכַר- мы считаемъ неподлиннымъ.

[3]) *Reinke*, 491.—*Köhler*, 132.—*Keil*, 707.—*Nowack*, 406.—*Hitzig*, 364.—*Pusey*, 613.—*Smith*, 367.

[4]) Ср. Б. 37, 18: „и увидѣли они его издали (מֵרָחֹק), и прежде, чѣмъ онъ приблизился (יִקְרַב) къ нимъ, стали умышлять противъ него, чтобы убить его“.

[5]) Нав. 10, 24: „и было, когда они вывели этихъ царей къ Іисусу, то призвалъ Іисусъ всѣхъ Израильтянъ и сказалъ вождямъ воиновъ, ходившимъ съ нимъ: подойдите (קִרְבוּ), наступите ногами вашими на шеи этихъ царей; и подошли они (וַיִּקְרְבוּ) и наступили ногами своими на шеи ихъ“.

когда я призываю тебя". Но такъ какъ это понятіе „приближенія" или „близости" Божіей, какъ видимъ въ приведенныхъ примѣрахъ, можетъ имѣть и этическій смыслъ, указывая на покровительственную или помогающую близость, то, очевидно, для Мал. 3, 5 это значеніе не годится, ибо здѣсь являющійся Іегова Саваоѳъ приходитъ отнюдь не для нравственнаго сближенія съ іудеями и не для помощи имъ, а для суда надъ ними. Въ виду этого лучше перевести: „и Я приду къ вамъ для суда". Такъ переводятъ קרבתי: бл. Іеронимъ („et accedam"), LXX (*προσάξω*=слав. „пріиду" [1]); *προσάγειν* въ неперех. знач. встрѣчается у Ѳеокрита, Арріана, Плутарха и др.) [2]) и сир.; но targ.—„явлюсь" или „откроюсь" (ואתגלי).

Вм. למשפט LXX и Іеронимъ, повидимому, читали במ' (=*ἐν κρίσει* [3]), in judicio). Такой варіантъ дѣйствительно есть—Кенн. № 294. Но мы не видимъ основанія предпочитать его масоретскому чтенію.

Грозное обѣщаніе Іеговы—למשפט... וקרבתי—уже самымъ словоупотребленіемъ показываетъ, что оно есть отвѣтъ на вопросъ іудеевъ—איה אלהי המשפט—во 2, 17. [4]) А אליכם (=предл. אל+суф. 2 л. м. р. мн. ч.=„къ *вамъ*") сразу превращаетъ обвинителей въ обвиняемыхъ. Въ чемъ будетъ состоять это „пришествіе (קרבתי)" для суда и самый „судъ",—пророкъ не говоритъ. Но несомнѣнно, что *это пришествіе для суда будетъ дальнѣйшимъ* (вторымъ послѣ очищенія левитства отъ дурныхъ элементовъ) *проявленіемъ того жительствованія Іеговы среди Своего народа, которое откроется внезапнымъ пришествіемъ въ храмъ Свой Господа и Ангела завѣта.* По ст. 19 (—образъ болѣе полный и грандіозный, чѣмъ въ ст. 3) „день Іеговы" (יום יהוה—ср. ст. 24) будетъ какъ-бы днемъ всеобщаго пожара, который истребитъ всѣ негодные элементы іудейства (כל-זדים וכל-עשי רשעה), какъ солому (קַשׁ). Намъ думается, что *Малахіина проповѣдь дня Господня должна была казаться его слушателямъ предсказаніемъ нѣкоторой всенародной катастрофы* въ родѣ наказаній, постигшихъ евреевъ въ пустынѣ (Исх. 32, 26—28; Ч. 11, 33; 17, 14), судьбы Корея, Даѳана и Авирона (Ч. 16, 32—35), язвы Давидова времени (2 П. 21, 14—15) и т. п. Это видно и изъ того, что за большинство преступленій, перечисленныхъ въ ст. 5, по закону полагалась именно *смерть* (ср. §§ 130 и слѣд.). *Уцѣлѣютъ въ этой катастрофѣ только богоугодные элементы*, какъ въ левитствѣ (=чистое серебро и чистое золото ст. 3-го), такъ и въ народѣ („боящіеся Іеговы" ст. 16—17. 20—21). Судъ этого дня будетъ *рядомъ чудесныхъ казней.* [5]) Такое представленіе дѣла стоитъ въ полномъ соотвѣт-

---

[1]) Есть разночтеніе—*προσελεύσομαι (Holmes et Parsons*, №№ 22, 36, 51, 62, 95, 114. 147, 185, 238). Изъ новыхъ Прессель—„ich will kommen" (S 415).

[2]) *Vollers*, 76.

[3]) Слав—„съ судомъ"

[4]) Ср также *св. Кирилла*, 303.

[5]) Ср. Ис. 1, 28: „нарушители закона и грѣшники вмѣстѣ сокрушатся, и отпадшіе отъ Господа будутъ истреблены". Ам. 9, 10: „отъ меча умрутъ всѣ грѣшники изъ народа Моего, которые говорятъ: не приведешь на насъ и не предуготовишь этого бѣдствія".

ствіи съ представленіемъ пришествія Іеговы въ храмъ и поселенія Его тамъ, какъ именно чудеснаго событія.

§ 129. וְהָיִיתִי עֵד מְמַהֵר=„и буду скорымъ свидѣтелемъ“. Переводъ—безспорный. Такъ переводили изъ древнихъ LXX (*καὶ ἔσομαι μάρτυς ταχύς*), [1]) вульгата („et ero testis velox“) и сирскій; тарг.—„и будетъ слово Мое въ скораго свидѣтеля противъ васъ“. Такой переводъ даютъ также и почти всѣ новые комментаторы (ванъ Тиль, Генгстенбергъ, Рейнке, Розенмюллеръ, Кёлеръ, Гитцигъ, Орелли, Велльгаузенъ, Новакъ, Бахманъ, Прессель, Смитъ и мн. др.). [2]) Изъ русскихъ переводовъ синодскій и вѣнскій עד переводятъ „обличителемъ“; но это—уже комментарій. Арх. Макарій и Грецовъ—„свидѣтелемъ“. [3])

Мы уже въ толкованіи 2, 12 (§ 93) встрѣчались со взглядомъ, что עד въ 3, 5 значитъ собственно „обличитель“ или „обвинитель“, и тамъ-же мы видѣли, что съ практикой древнееврейскаго суда такое пониманіе согласно. [4]) Въ Библіи—кромѣ множества мѣстъ, устанавливающихъ за עד значеніе „свидѣтель“ въ смыслѣ человѣка, знающаго ходъ или положеніе изв. дѣла, или удостовѣряющаго истинность изв. изреченія, или невинность изв. лица, а также и достовѣрность изв. договора (напр., Л. 5, 1; Іер. 29, 23; 1 Ц. 12, 5; Нав. 24, 22; Ис. 8, 2; 43, 9; 44, 8; Іов. 16, 19; Іер. 32, 10. 25; Р. 4, 9; *ψ*. 88, 38; Б. 31, 50),—есть не мало мѣстъ, показывающихъ, что עד значитъ также „обвинитель“, т. е. свидѣтель какого-н. грѣха или преступленія (ср. Вт. 17, 6 сл.; 19, 15 сл.; Ч. 35, 30; Іов. 16, 8); для обозначенія лица, противъ котораго свидѣтельствуется, употребляется предл. ב (Ч. 5, 13; Исх. 20, 16; Вт. 5, 17; Пр. 25, 18); о Богѣ, какъ Свидѣтелѣ-Обвинителѣ говоритъ, напр., Мих. 1, 2.

Въ настоящемъ случаѣ Іегова выступаетъ сразу и судьей Своего народа и свидѣтелемъ противъ него, т. е. удостовѣрителемъ его преступленій. Такъ какъ судьею является самъ свидѣтель, то Онъ, разумѣется, не нуждается въ выслушиваніи свидѣтельскихъ показаній. А такъ какъ этимъ свидѣтелемъ и

---

[1]) Слав. „и буду свидѣтель скоръ“.

[2]) *V. Til*, 300.—*Hengstenberg*, 415.—*Reinke*, 491.—*Rosenmüller*, 761.—*Kohler*, 132.—*Hitzig*, Ueb. 364.—*Orelli*, 221.—*Wellhausen*, 53.—*Nowack*, 406.—*Bachmann*, 22.—*Pressel*, 415.—*Smith*, 367.

[3]) *Макарій*, 94.—*Грецовъ*, 192. Форма ממהר есть прич. піель отъ гл. מהר. Есть два глагола מ׳ה: а) одинъ употребляется только въ каль всего 2 раза—въ Исх. 22, 15 и *ψ*. 15, 4 и значитъ въ первомъ случаѣ—„пріобрѣтать жену за вѣно“, „давать выкупъ“, а во второмъ—какъ будто „промѣнивать“, если только масоретское чтеніе не повреждено; Грецъ въ *ψ*. 15, 4 вмѣсто אַחֵר מִהֲרוּ предлагаетъ читать אַחֲרִים חִמְּרוּ (*Grätz*, 28), а Велльгаузенъ—אַחֲרִים אֲנִי (*Ges.*-Wb.[13], u d. W. מהר № I, S. 425); —б) второй встрѣчается дов. часто въ піель, какъ въ нашемъ случаѣ, и—въ нифаль; въ піель онъ значитъ „ускорять“, „спѣшить“, а въ соединеніи съ другими глаголами получаетъ адвербіальное значеніе „скоро“ (Ис. 5, 19; Б. 18, 6; 3 Ц. 22, 9; Есѳ. 5, 5; Іер 9, 17; 48, 16; 1 Ц. 17, 48; Б. 19, 22; *ψ*. 105, 13; Исх. 2, 18; 10, 16; Б. 27, 20; Суд. 2, 17. 23). Причастіе ממהר въ нашемъ случаѣ надо перевести „скорый“.

[1]) Стр. 352—353

судьею является Самъ всевѣдущій Богъ, то Онъ не нуждается также и въ выслушиваніи оправданій подсудимыхъ. Такимъ образомъ, сокращается до полнаго упраздненія вся внѣшняя процедура суда (приговоръ о виновности грѣшника у Бога уже произнесенъ въ самый моментъ совершенія преступленія). Остается только наказать виновнаго. Изъ этихъ то наказаній обвиняемые и узнаютъ, что они осуждены Богомъ. [1]) Отсюда понятно, почему Іегова называетъ Себя *скорымъ* свидѣтелемъ: „обвиняемый, говоритъ Велльгаузенъ, узнаетъ объ обвиненіи только тогда, когда его уже постигаетъ наказаніе". [2]) Справедливо указываютъ на то, что эта скорость суда совершенно соотвѣтствуетъ внезапности и самаго пришествія въ храмъ (פתאם). [3])

Орелли и Генгстенбергъ полагаютъ, что „скорымъ" свидѣтелемъ Іегова называется въ отвѣтъ на убѣжденіе іудеевъ, что пришествіе Его замедлилось надолго и ничѣмъ имъ не угрожаетъ. [4]) Близокъ къ этому взгляду и Гитцигъ, который думаетъ, что медлившій въ постановкѣ приговора (2, 17) Іегова будетъ скоръ въ его исполненіи. [5]) Мы говорили, что рѣчь Малахіи 3, 1—5 естественно вызываетъ представленіе о скоромъ наступленіи возвѣщаемыхъ въ ней событій. [6]) Но, во всякомъ случаѣ, не ממהר даетъ для этого основаніе: это מ указываетъ лишь на скорость самаго процесса суда и наказанія, а не на скорое наступленіе времени, когда произойдетъ этотъ скорый судъ.

§ 130. בְּמְכַשְּׁפִים. Начинается перечень по группамъ грѣшниковъ, которые подвергнутся возвѣщенному выше суду. Всѣ эти группы лицъ указываются именами съ предл ב,—соотвѣтственно сказанному выше о сочетаніи имени עד. Прежде всѣхъ называются „чародѣи". [7]) LXX перевели *τὰς φαρμακούς*, но въ нѣкоторыхъ минускульныхъ кодд. и у Ѳеодора М.—*τοὺς φ.* [8])

---

[1]) Бл. Іеронимъ это выступленіе Іеговы свидѣтелемъ понимаетъ, какъ нѣкоторое публичное обличеніе виновныхъ; это видно изъ словъ его по поводу упоминанія прелюбодѣевъ: „haec enim crimina perpetrantur occulte et ideo proferuntur in medium, ne diu lateant" *(Hieronymus,* 1567). Но едва-ли нужно было такое публичное обличеніе, разъ имѣлось въ виду не покаяніе, а наказаніе виновныхъ.

[2]) *Wellhausen,* 202 Похожее толкованіе дѣлаетъ и св. Кириллъ: *„и приду къ вамъ съ судомъ*, т. е. явлюсь какъ Судія, *и буду свидѣтель скоръ*, очевидно, по собственному побужденію, а не призванный кѣмъ-либо; ибо буду присуждать наказаніе злымъ и произносить осужденіе надъ ними, при отсутствіи какого-либо защитника ихъ преступленій, но, какъ Богъ, вѣдая явное и тайное и въ совѣсти (ихъ собственной) имѣя свидѣтельство противъ каждаго изъ согрѣшившихъ" *(Кириллъ,* 303—304).

[3]) *Keil,* 708.—*Nowack,* 406.

[4]) *Orelli,* 221.—*Hengstenberg,* 416.

[5]) *Hitzig,* 428.

[6]) Стр. 429.

[7]) מכשפים=прич. піель отъ глаг. כשף „чародѣйствовать", „волхвовать". Глаголъ этотъ употребляется только въ піель и всего 6 разъ: 1 разъ какъ verb. fin—въ 2 П. 33, 6; 4 раза въ прич. мн. ч. м. р—въ Исх. 7, 11; Вт. 18, 10; Дн. 2, 2 и Мал. 3, 5; 1 разъ въ прич. ж. р. Исх. 22, 17. Причастіе надо переводить сущ. „чародѣй" или „волхвователь".

[8]) Cf. *Holm. et Pars.* №№ 36, 51, 62, 95, 147, 185, 311.—*Theodorus,* 624.

Сирскій правильно—„маговъ“. Но бл. Іеронимъ и тарг. — „злодѣевъ“. Въ законѣ есть положительное предписаніе истреблять таковыхъ; имъ не мѣсто среди народа Божія. Ср. Исх. 22, 17: „ворожеи не оставляй въ живыхъ (מכשפה לא תחיה)“; Вт. 18, 9—13: „когда ты войдешь въ землю, которую дастъ тебѣ Господь Богъ твой, тогда не научись дѣлать подобное мерзостямъ народовъ тѣхъ: не долженъ находиться у тебя никто, проводящій сына своего или дочь свою черезъ огонь, прорицатель, гадатель, и ворожея и чародѣй (ומכשף), и обаятель, и вызывающій духовъ, и знахарь, и вопрошающій мертвыхъ, ибо мерзокъ предъ Господомъ всякій, дѣлающій это, и за сіи то мерзости Господь Богъ твой изгоняетъ ихъ отъ лица твоего; будь непороченъ предъ Господомъ Богомъ твоимъ“; Л. 20, 27: „Мужчина-ли или женщина. если будутъ они вызывать мертвыхъ или волхвовать, да будутъ преданы смерти: камнями должно побить ихъ, кровь ихъ на нихъ“. Какой именно видъ волхвованія обличаетъ Іегова въ Мал. 3, 5, сказать трудно. Единственное реальное указаніе находится въ Исх. 7, 11, гдѣ именемъ מכשפים называются волхвы фараона Египетскаго, въ остальныхъ-же мѣстахъ мы имѣемъ лишь голое названіе. Правда, на ряду съ מכשפים въ этихъ мѣстахъ называются и другіе классы этого рода дѣятелей, такъ что, исключивши ихъ, мы могли-бы составить хотя приблизительную гипотезу о занятіи מ. Но такое заключеніе едва-ли будетъ вѣрно, потому что Малахія могъ лишь повторять терминъ, утратившій къ его времени свой точный первоначальный смыслъ. Да и вообще, по одному слову, безъ соотвѣтствующаго описанія, никакъ нельзя было-бы съ увѣренностью рѣшить, что̀ именно дѣлали „чародѣи“ Малахіина времени. Но это, въ концѣ концовъ, и не нужно. Для правильнаго пониманія угрозы Божіей намъ достаточно представлять вину угрожаемыхъ въ ея родовыхъ свойствахъ (genus pro specie) и знать, что за нее по закону полагалась смертная казнь.

Существованіе чародѣйства среди послѣплѣнныхъ іудеевъ, помимо настоящаго свидѣтельства Малахіи, подтверждается и болѣе поздними извѣстіями. Комментаторы настоящаго мѣста обыкновенно ссылаются на Дѣян 8, 9 (Симонъ волхвъ) и 13, 6 (Варіисусъ) и свидѣтельства Іосифа Флавія. [1])

§ 131. ובמנאפים=„прелюбодѣевъ“. [2]) LXX и здѣсь перевели въ ж. р. *τὰς μοιχαλίδας;* но вульг. („adulteris“), тарг. и сир. — правильно „прелюбодѣевъ“. Существованія немалаго числа такого рода грѣшниковъ среди іудеевъ Малахіина времени можно было ожидать уже и на основаніи обличеній третьей рѣчи (2, 10 — 16), вскрывающей ненормальности семейной жизни. Правда, тамъ о прелюбодѣяніи не говорилось; но при изображенной тамъ

---

[1]) *Ios. Flavius,* Ant. XX, 6 (p. 694—695). De bello iud II, 12, 23 (посл цит. у Кейля)

[2]) מנאפים=прич піель отъ гл. נאף, встрѣчающагося только въ *каль* (Исх. 20, 14; Л. 20, 10; Вт. 5, 17; Ос. 4, 2; Іер. 7, 9; 23, 14; Іез. 16, 38; 23, 45; Іов, 24, 15; Пр. 6. 32; Іер. 5, 7, 3, 9) и *тель* (Іер. 23, 10; Ос. 3, 1; 4, 13 сл.; Мал. 3, 5; ψ. 49, 18; Пр. 30, 20; Іер. 29, 23; Іез. 16, 13; Ис. 57, 3; Іер. 3, 8; 5, 7; 9, 1; Іез. 23, 37) въ одинаковомъ значеніи—„прелюбодѣйствовать“. Причастіе м. р. безъ имени опредѣляемаго можетъ переводиться существительнымъ „прелюбодѣй“.

общей распущенности нравовъ было-бы непонятно отсутствіе или малое число прелюбодѣяній. По Моисееву закону прелюбодѣяніе наказывалось смертью. Вт. 22, 22: „если найденъ будетъ кто лежащій съ женою замужнею, то должно предать смерти обоихъ, и мужчину лежавшаго съ женщиной, и женщину; и такъ истреби зло отъ Израиля". Л. 20, 10: „если кто будетъ прелюбодѣйствовать съ женою замужнею (יִנְאַף אֶת-אֵשֶׁת אִישׁ), если кто будетъ прелюбодѣйствовать съ женою ближняго своего, да будутъ преданы смерти и прелюбодѣй и прелюбодѣйка (הַנֹּאָף וְהַנֹּאָפֶת)".

§ 132. וּבַנִּשְׁבָּעִים לַשֶּׁקֶר=„и лживо клянущихся" (во избѣжаніе двусмысленности, порождаемой въ русскомъ языкѣ постановкой причастія послѣ имени въ томъ-же падежѣ, еврейское polysyndeton мы здѣсь сохраняемъ) [1]. LXX, повидимому, читали בשקר *(=ἐν ψεύδει)* и кромѣ того еще—בשמי (есть разночтеніе въ *Кенн.* №№ 4, 17, 23, 72, 96, 149, 173, 182, 224, 246, 249, 250, 269, 271, 283, 288, 300, 602, 650), или לשמי *(Кенн.* 228) или просто שמי (№ 150). По всей вѣроятности, какъ LXX, такъ и еврейскіе списки заимствовали это „во имя Мое" изъ Л. 19, 12. Но противъ подлинности этого чтенія свидѣтельствуютъ древніе переводы—вульг., тарг. и сир. Упоминаемое здѣсь преступленіе, повидимому, обнимаетъ оба вида ложной клятвы—клятвенное удостовѣреніе или отрицаніе чего-л. вопреки дѣйствительности и т. н. клятвопреступленіе, т. е. неисполненіе даннаго съ клятвой обѣщанія. Постановленія о ложной клятвѣ не указываютъ точно наказанія за этотъ грѣхъ: „не клянитесь именемъ Моимъ лживо (לַשֶּׁקֶר), иначе посрамишь ты имя Бога твоего" (Л. 19, 12); „не произноси имени Господа Бога твоего напрасно, ибо Господь не оставитъ безъ наказанія того, кто произноситъ имя Его напрасно" (Исх. 20, 7; ср. Вт. 5, 11). Но въ настоящемъ случаѣ, можно думать, и имъ угрожаетъ истребленіе.

Св. Кириллъ усматриваетъ нѣкоторую систему въ перечнѣ преступленій: „замѣть, какимъ образомъ согрѣшившіе и тайно и явно должны будутъ явиться на судъ. Сначала называетъ *чародѣевъ и прелюбодѣицъ*, потомъ *клянущихся во лжу*. Скрытно вѣдь это дѣлается и тайно, ибо кто станетъ чародѣйствовать явно? или развѣ захочетъ прелюбодѣица быть видима кѣмъ-либо. Думаю, что и рѣшившіеся на клятвопреступленіе стараются скрыть это... Вышеназванныя преступленія совершаются тайно и какъ-бы во тьмѣ. Потомъ присоединяетъ къ нимъ и явныя, разумѣю лишеніе наемника платы" и т. д. [2].

§ 133. וּבְעֹשְׁקֵי שֹׂכַר-שָׂכִיר. Гл. עשק [3] значитъ: 1) „угнетать", „притѣснять", „поступать жестоко (насильнически)" (ср. Ам. 4, 1; Зах. 7, 10; Ос. 5, 11; Пр. 14, 31; Еккл. 4, 1; Ис. 52, 4; Іер. 50, 33);—2) „обманывать", „наносить ущербъ", „обсчитывать" (Л. 19, 13; Вт. 24, 14; 1 Ц. 12, 3 сл.; Мих. 2, 2).

---

[1] נִשְׁבָּעִים=прич. м р. мн. ч ниф. отъ гл. שבע „клясться". שֶׁקֶר=„ложь", „обманъ"; לַשֶּׁקֶר (букв.=„ко лжи")=нар. „лживо" (ср. Іер. 27, 15).

[2] *Кириллъ*, 304.

[3] עֹשְׁקֵי прич. мн. ч. м. р. каль въ st. constr. Употребленіе st. constr. объясняется въ *Ges.-K.*[26], § 428, 3, S. 412—413 x.

Почти всѣ эти значенія удобно объединяются въ одномъ—„обижать“. Выборъ перевода затрудняется тѣмъ, что къ עשקי въ настоящемъ стихѣ имѣется два разнородныхъ дополненія: съ одной стороны вещь (плата), а съ другой лица (вдова и сирота). Выбрать одно-слово для передачи עשקי весьма не легко. Русскій Вѣнск. пер. довольно удачно обходится словомъ „обижать“ („обижать наемника платою, вдовицу и сироту“). Но это достигается неправильной передачей перваго дополненія: שכיר—не дополненіе къ עשקי, а опредѣленіе къ שכר (слѣдовало-бы—„обижаютъ плату [sic!] наемника“). Это затрудненіе, несомнѣнно, сознавали и LXX, разрѣшившіе его, наконецъ, употребленіемъ трехъ глаголовъ *ἀποστερεῖν*, *καταδυναστεύειν* и *κονδυλίζειν*. Если мы присоединимъ сюда еще соображеніе Новака, что עשק въ другихъ мѣстахъ В. З. обыкновенно соединяется съ вин. пад. лица, а не вещи [1]) (въ частности, выраженіе עשק שכיר см. въ Л. 19, 13; Вт. 24, 14. 15), то мы легко можемъ склониться къ признанію вмѣстѣ съ нимъ и Велльгаузеномъ שָׂכָר за неподлинное чтеніе, диттографію слѣдующаго за нимъ שָׂכִיר [2]). И законъ знаетъ только עָשַׁק שָׂכִיר (Вт. 24, 14), а не עָ׳ שָׂכָר. Надо, впрочемъ, признать, что если это чтеніе и неподлинно, то оно, во всякомъ случаѣ, появилось очень рано, такъ какъ его знаютъ всѣ древніе переводы—LXX (*μισθὸν μισθωτοῦ*), вульг. („mercedem mercenarii“), тарг. и сир.

שָׂכָר—„плата“. שָׂכִיר—человѣкъ, получающій плату за свой трудъ (въ отличіе отъ раба), „наемникъ“, „поденщикъ“ (ср. Вт. 24, 14; Исх. 12, 45; Л. 22, 10; 25, 6. 40. 53; Вт. 15, 18). Постановленіе объ обязательной справедливости къ наемнику содержится въ цитированномъ уже нами мѣстѣ Вт. 24, 14: „לֹא-תַעֲשֹׁק שָׂכִיר, не обижай наемника“. Мотивъ этого закона и содержаніе самаго требованія указаны въ Л. 19, 13: „не притѣсняй ближняго своего (לֹא-תַעֲשֹׁק אֶת-רֵעֲךָ) и не грабительствуй (וְלֹא-תִגְזֹל); платы наемнику не оставляй у себя на ночь до утра (לֹא-תָלִין פְּעֻלַּת שָׂכִיר אִתְּךָ עַד-בֹּקֶר)“.

§ 134. אַלְמָנָה וְיָתוֹם=„вдовицу и сироту“; оба имени подчинены тому-же глаголу עשק, что и שכיר. LXX перевели יתום множ. числомъ *ὀρφανούς*, а вмѣсто подразумѣваемаго глагола поставили по новому глаголу предъ каждымъ именемъ: *καταδυναστεύοντας χήραν* (=слав. „насильствующія вдовицъ“) и *κονδυλίζοντας ὀρφανούς* (слав. „пхающія сирыя“) [3]). Въ сирскомъ пер. предъ „вдовой“ названъ еще пришелецъ,—вѣроятно, потому, что въ евр. обыкновенно גר называется вмѣстѣ съ вдовой и сиротой [4]),—а стоящее дальше גר перева-

---

[1]) Единственнымъ исключеніемъ отсюда выглядитъ Мих. 2, 2: וְעָשְׁקוּ גֶּבֶר וּבֵיתוֹ=„притѣсняютъ человѣка и его домъ“. Но здѣсь, можетъ быть, реальная сопринадлежность объектовъ даетъ право на подчиненіе ихъ одному глаголу.

[2]) *Wellhausen*, 202.—*Nowack*, 406.

[3]) *Καταδυναστεύω*=„угнетаю силою“, „покоряю“, „порабощаю“ (*Schleusner*, s. v. III, 206). *Κονδυλίζω*=„бить кулакомъ“. Cf. *Schleusner*, ib., p. 556: „*κονδυλίζω pugnis caedo, nodos digitorum infringo* Am II, 7: *ἐκονδύλιζον εἰς κεφαλὴν πτωχῶν*, nodos digitorum infringebant in capita pauperum, s. pugno percutiebant capita pauperum .. *Gloss. MS.* in *Proph.* et *Hesychius: ἐκονδύλιζον, ἔτυπτον τοῖς κονδύλοις, τουτέστιν τοῖς δακτύλοις*“.

[4]) *Sebok*, 75.

дено: „того, кто обращается ко мнѣ“ (=прозелита). Вдовы и сироты обыкновенно—существа безпомощныя, а потому и обида, наносимая имъ, есть одно изъ самыхъ возмутительныхъ проявленій жестокосердія. Кромѣ простыхъ предписаній, запрещающихъ эту обиду, въ законѣ есть и угроза за это проклятіемъ Божіимъ Исх. 22, 21: „никакой вдовы и сироты не притѣсняйте“. Вт. 24, 17: „не суди превратно пришельца, сироту и у вдовы не бери одежды въ залогъ“. 27, 19: „Проклятъ, кто превратно судитъ пришельца, сироту и вдову“.

§ 135. ומַטֵּי-גֵר. Форма מטי есть мн. ч. м. р. st. constr. прич. по виду гифиль отъ гл. נטה Въ каль этотъ гл. значитъ: а) „распростирать“, б) „распространять“, в) „склонять“, г) „поворачивать“. Въ гифиль онъ частію значитъ то-же, что и въ каль, частію-же получаетъ иныя (причинительныя) значенія; между прочимъ—„гнуть“. Въ этомъ послѣднемъ значеніи онъ нерѣдко соединяется съ משפט, и выраженіе הַטֵּה מִשְׁפַּט (ср. 1 Ц. 8, 3; Исх. 23, 6; Вт. 27, 19; Пл. 3, 35)=*ἐκκλίνειν κρίσιν* LXX (бл. Іер. „pervertere judicium“, слав. „уклоняти судъ“)=„извращать судъ“ значитъ „превратно судить“. Употребляется оно и въ эллиптической формѣ הטה משפט פ׳ вмѣсто הטה פ׳ משפט, но значеніе при этомъ остается то-же (ср. Пр. 18, 5; Ам. 5, 12). Такъ употребленъ онъ и въ нашемъ случаѣ: ומטי-משפט-גר=ומטי-גר=LXX—*καὶ τοὺς ἐκκλίνοντας κρίσιν προσηλύτου* (слав. „уклоняющыя судъ пришельца“). Мы переводимъ: „превратно судящихъ пришельца“.

„Пришельцемъ“ (גר) назывался иностранецъ, проживающій въ чужой странѣ и пользующійся покровительствомъ ея законовъ,—въ отличіе отъ נָכְרִי или בֶּן נֵכָר, безправнаго чужеземца (ср. Вт. 14, 21; 2 Ц. 1, 13; Б. 23, 4). Изрѣдка называются этимъ именемъ путешественники, останавливающіеся на ночлегъ въ изв. мѣстѣ (Іер. 14, 8; Іов. 31, 32). Обычно-же это—названіе жившихъ среди израильтянъ лицъ не-израильскаго происхожденія (Исх. 12, 48; 22, 20; 23, 9; Л. 16, 29; 17, 8; 19, 33 сл.; Ч. 9, 14; 15, 14; Вт. 10, 19; Іер. 7, 6; Зах. 7, 10; Іез. 14, 7; 47, 23; *ψ.* 93, 6; 2 П. 2, 16). Въ законѣ даже есть спеціальное выраженіе גֵּרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ—„пришелецъ, который въ воротахъ (=„въ жилищахъ“) твоихъ“ (ср. Исх. 20, 10; Вт. 5, 14; 14, 21; 24, 14). Они обязаны были соблюдать субботу, но могли ѣсть и запрещенную евреямъ мертвечину.

Законъ о пришельцахъ: „пришельца не обижай; вы знаете душу пришельца, потому что сами были пришельцами въ землѣ Египетской“ (Исх. 23, 9; ср. 22, 21); „не обижай наемника, бѣднаго и нищаго, изъ братьевъ твоихъ или изъ пришельцевъ твоихъ, которые въ землѣ твоей, въ жилищахъ твоихъ; въ тотъ-же день отдай плату его, чтобы солнце не зашло прежде того, ибо онъ бѣденъ, и ждетъ ея душа его; чтобы онъ не возопилъ на тебя къ Господу, и не было на тебѣ грѣха... не суди превратно пришельца (לֹא-תַטֶּה מִשְׁפַּט גֵּר), сироту и у вдовы не бери одежды въ залогъ; помни, что и ты былъ рабомъ въ Египтѣ, и Господь освободилъ тебя оттуда: посему я и повелѣваю тебѣ дѣлать сіе“ (Вт. 24, 14—15. 17—18); повелѣвалось оставлять имъ часть жатвы, масличнаго и винограднаго урожая (ib. ст. 19—21).

Превратный судъ пришельца состоялъ, вѣроятно, ближайшимъ образомъ

въ третированіи его, какъ безправнаго чужака—בן נכר, а затѣмъ—въ отказѣ ему въ юридической защитѣ его интересовъ или въ пристрастномъ рѣшеніи его тяжбъ съ іудеями.

§ 136. ולא יראוני=„и Меня не боятся“ (יראוני=3 л. мн. ч. perf. каль отъ ירא+суф 1 л. ед. ч.). Вмѣсто причастія мы имѣемъ здѣсь verbum finitum,—случай довольно обычный: причастная конструкція рѣчи весьма нерѣдко продолжается въ формѣ verb. fin. съ ו или безъ онаго, при чемъ предъ гл. приходится въ переводѣ вставлять мѣстоименіе „который (—ая,—ое и т. п.)“, входящее въ понятіе предшествующаго причастія (ср. Ис. 14, 17—שָׂם תֵּבֵל כַּמִּדְבָּר וְעָרָיו הָרָס; 43, 7; Iез 22, 3; ψ. 135, 13 сл.; Пр 2, 17; Ис. 5, 8—הוֹי מַגִּיעֵי בַיִת בְּבַיִת שָׂדֶה בְּשָׂדֶה יַקְרִיבוּ; 5, 23; 46, 6; Пр. 7, 8) [1]. Переводимъ: „и тѣхъ, которые Меня не боятся“.

Это заключительное слово рѣчи указываетъ корень всѣхъ грѣховъ, обличаемыхъ выше. Мы уже не разъ упоминали, что въ В. З. понятіе „страха Божія“ (ср. также Мал. 2, 5; 3, 16. 20) соотвѣтствовало нашему понятію „религіи“. Въ недостаткѣ религіозности—источникъ всѣхъ нравственныхъ пороковъ.

Заканчивая истолкованіе четвертой рѣчи пророка Малахіи въ рамкахъ исключительно ветхозавѣтныхъ данныхъ, мы считаемъ однако нужнымъ еще разъ напомнить сказанное нами въ объясненіи 3, 1 о полной возможности и даже необходимости отчасти расширить и дополнить, а отчасти видоизмѣнить смыслъ этого пророчества, если мы будемъ смотрѣть на него съ точки зрѣнія его исполненія въ пришествіи предтечи и Христа Спасителя. Законность такого ретроспективнаго взгляда въ настоящемъ случаѣ нѣтъ ни малѣйшей надобности доказывать. Мы въ своихъ объясненіяхъ намѣренно воздерживались отъ всякой попытки такого ретроспективнаго экзегезиса; и надѣемся, что ни евреи, ни раціоналисты не могутъ насъ нисколько упрекнуть въ намѣреніи непремѣнно вкладывать въ слова пророка Малахіи христіанско-мессіанскій смыслъ;—мы думаемъ, что наше толкованіе, по своему научному безпристрастію, можетъ претендовать на *общепріемлемость*. Зато теперь,—когда мы его окончили,—мы можемъ совершенно свободно и съ чувствомъ искренняго и полнаго убѣжденія сказать, что сдѣланное Христомъ и евангелистами примѣненіе этого пророчества къ новозавѣтнымъ лицамъ и событіямъ нисколько не противорѣчитъ независимому смыслу пророчества и даже его углубляетъ и улучшаетъ [2].

---

[1] *Ges-K.*[26], § 116, 5, Anm 7, lit. x, S. 354 (рус. п. стр. 517).

[2] О мессіанскомъ истолкованіи Мал. 3, 1—5 см. въ приложеніяхъ.

Рѣчь пятая (3, 6—12).

НЕИЗМѢНЯЕМОСТЬ ІЕГОВЫ И ЛУКАВСТВО СЫНОВЪ ІАКОВА.

Гл. 3, ст. 6.

כִּי [1] אֲנִי יְהוָה לֹא שָׁנִיתִי וְאַתֶּם בְּנֵי-יַעֲקֹב לֹא כְלִיתֶם: לְמִימֵי אֲבֹתֵיכֶם [2] ...

Διότι ἐγὼ Κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν, καὶ οὐκ ἠλλοίωμαι. Καὶ ὑμεῖς, υἱοὶ Ἰακώβ, οὐκ ἀπέχεσθε ἀπὸ τῶν ἀδικιῶν τῶν πατέρων ὑμῶν.

Ибо [3] *Я, Іегова, не измѣняюсь, а вы, сыны Іакова, не отстаете отъ неправдъ отцовъ вашихъ.* [4]

§ 137. כִּי אֲנִי יְהוָה לֹא שָׁנִיתִי. Эти слова и особенно послѣдующій текстъ въ переводахъ передаются весьма различно. Отмѣтимъ сначала явныя отступленія отъ текста, не обусловливаемыя пониманіемъ его грамматической конструкціи. LXX, какъ видимъ, имѣютъ противъ оригинала лишнія слова—„*ὁ θεὸς ὑμῶν καὶ*“ (впрочемъ, въ алекс. код. нѣтъ *καὶ*, а вмѣсто *ὑμῶν* читается *ἡμῶν*). Таргумъ לֹא שָׁנִיתִי передаетъ длиннымъ описаніемъ: „не измѣнилъ завѣта моего, который отъ вѣка“. Бл. Іеронимъ, очевидно, имѣлъ въ своемъ оригиналѣ вм. לא—ולא, потому что перевелъ „*et* non mutor“. Славянскій, вслѣдъ за LXX, вставляетъ: „Богъ вашъ и“. Лютеровъ—„denn Ich bin der Herr, *der nicht lüget*“ („ибо Я—Господь, Который не лжетъ).“

Затѣмъ, надо сказать, что и въ пониманіи грамматической конструкціи рѣчи переводы обнаруживаютъ значительную разницу. Такъ, одни считаютъ יְהוָה сказуемымъ при אֲנִי и переводятъ: „Я—(есмь) Іегова (Господь)“;—здѣсь надо назвать русскій, Лютеровъ, сирскій, Пьюзея, [5] LXX, вульг., слав. Большинство-же прочихъ переводчиковъ и комментаторовъ считаютъ יְהוָה за при-

---

[1] כי—позднѣйшая корректура.

[2] Слѣдуетъ вм. לא כליתם מימי אבתיכם читать לֹא נִכְלְאתֶם מֵעֲוֹנֹת א׳ или—לא כליתם עונת א׳.

[3] „Ибо“ надо опустить,—см прим. 1.

[4] Русскій нашъ переводъ сдѣланъ по исправленному тексту (см. пр. 2)

[5] *Pusey*, p 613.

ложеніе къ אֲנִי [1]) Другое различіе касается передачи שָׁנִיתִי (1 л. ед. ч. perf. каль отъ שָׁנָה „измѣняться“). Въ значеніи самаго глагола שָׁנָה всѣ (кромѣ Лютера) согласны; но время, которымъ переводятъ этотъ глаголъ, различно: одни переводятъ настоящимъ—„Я не измѣняюсь“ (Рейнке, Кейль, вульгата, русскій, славянскій, Пьюзей), другіе прошедшимъ—„Я не измѣнился“ (LXX Келеръ, Эвальдъ, Велльгаузенъ, Новакъ, Гитцигъ и др.).

Что касается перевода разсматриваемыхъ словъ въ ихъ теперешнемъ чтеніи, что то насчетъ отношенія יְהוָה къ אֲנִי мы думаемъ, вслѣдъ за большинствомъ переводчиковъ и комментаторовъ, что здѣсь יְהוָה—приложеніе, а не сказуемое;—иначе-бы, при началѣ новаго предложеніи съ тѣмъ-же подлежащимъ былъ-бы употребленъ при לֹא союзъ וְ; для выбора-же между прошедшимъ и настоящимъ значеніемъ שָׁנִיתִי нѣтъ другихъ основаній, кромѣ контекста, и по нашему мнѣнію, настоящее время болѣе годится, ибо судя, по всему, рѣчь идетъ не о какомъ-либо единичномъ случаѣ или фактѣ, гдѣ-бы Іегова остался вѣренъ Самому Себѣ, а объ общемъ характерѣ дѣйствій и намѣреній Божіихъ, которыя недоступны измѣненіямъ или колебаніямъ, въ противоположность шаткости человѣческихъ дѣйствій. Въ настоящемъ времени—*ἀλλοιοῦμαι*—читалъ и по-гречески св. Кириллъ. [2])

Но какъ мы должны смотрѣть на самый еврейскій текстъ въ его теперешнемъ видѣ? Эти отступленія отъ него такихъ авторитетныхъ переводовъ, какъ LXX и вульгата, уже даютъ поводъ подозрѣвать его нѣкоторую поврежденность (а въ дальнѣйшей части стиха это еще болѣе замѣтно). Затѣмъ, и самъ въ себѣ онъ носитъ повидимому нѣкоторый слѣдъ этой порчи. Дѣло въ томъ, что чрезъ כִּי ст. 6 явно привязывается къ предыдущему и какъ бы имѣетъ задачей указать въ неизмѣняемости Божіей ручательство того, что возвѣщаемый въ ст. 5 судъ дѣйствительно состоится. Особенно ясно такое пониманіе у таргумиста, который вслѣдъ за перифразомъ разсматриваемыхъ словъ („ибо Я, Господь, не измѣнилъ завѣта Моего, который отъ вѣка“) дальнѣйшее וְאַתֶּם וגו׳ передаетъ: „а вы, домъ Израиля, думаете, что кто только умираетъ въ этомъ вѣкѣ,—судъ его прекращается“. Между тѣмъ мы уже отчасти видѣли основанія, по которымъ удобнѣе относить эти слова къ дальнѣйшему, считать ихъ началомъ новой (5-ой) рѣчи пророка [3]). Кромѣ того есть основанія думать, что וְאַתֶּם וגו׳ связано логически съ כִּי אֲנִי וגו׳, а эти слова, какъ увидимъ, принадлежатъ къ дальнѣйшему и въ связи съ ст. 5 мало понятны.

Довольно правдоподобной поэтому является догадка Новака, что כִּי здѣсь обязано своимъ происхожденіемъ рукѣ того редактора, который внесъ измѣненія и въ дальнѣйшую часть стиха, [4]) хотя безспорной справедливости мы ей

---

[1]) *Reinke*, 498.—*Köhler*, 135.—*Keil*, 708.—*Hitzig*, 364.—*Ewald*, 227.—*Orelli*, 221.—*Wellhausen*, 54.—*Nowack*, 407.—*Bachmann*, 22

[2]) *Cyrillus*, p. 256

[3]) Стр. 100—101.

[4]) *Nowack*, S. 407. Принявши эту поправку, мы встрѣтились бы только съ неудобствомъ начала рѣчи прямо съ אֲנִי; но можно предположить, что этому אֲנִי предше-

приписать, строго говоря, не рѣшаемся, потому что какъ ни разногласятъ древніе переводы въ другихъ пунктахъ, въ передачѣ כִּי они согласны;—слѣдовательно, поправка если и произошла, то весьма рано; а исправлять текстъ, не имѣя никакой внѣшней опоры, по однимъ внутреннимъ признакамъ—всетаки не чуждо нѣкоторой рискованности. Лучше, конечно, было-бы подыскать для כִּי такое значеніе, которое не мѣшало-бы ему стоять въ началѣ самостоятельной рѣчи, относиться къ послѣдующему а не влекло-бы начинаемую имъ фразу вспять къ предыдущему,—напр., „если“, „въ то время какъ“ и т. п. (ср. 1, 4); но такой переводъ трудно было бы защитить отъ упрека въ искусственности.

Отступленія-же (прибавки) LXX и вульгаты—такого рода, что нисколько не измѣняютъ смысла и потому непонятно, съ какой-бы стати корректору еврейскаго текста было опускать соотвѣтственныя евр. אֱלֹהֵיכֶם. Истолкованіе этихъ словъ можетъ быть сдѣлано лучше въ связи съ дальнѣйшею частью стиха.

§ 138. וְאַתֶּם בְּנֵי־יַעֲקֹב לֹא כְלִיתֶם Здѣсь мы вступаемъ въ область весьма крупнаго разногласія между переводами, которое вращается главнымъ образомъ вокругъ передачи еврейскаго כלה. Самую большую разность съ теперешнимъ подлинникомъ даетъ переводъ LXX, который гласитъ:... *οὐκ ἀπέχεσθε ἀπὸ τῶν ἀδικιῶν πατέρων ὑμῶν* („не отстаете отъ неправдъ отцовъ вашихъ“). Близко къ этому переводу,—хотя и неизвѣстно, не подъ его-ли вліяніемъ,—читаетъ и сирскій: „... не отступаете отъ неправды вашей“. Оба эти перевода, какъ видимъ присоединяютъ къ глаголу כלה (?) дополненіе—„отъ неправдъ (отцовъ) вашихъ“. Согласно съ LXX передаетъ и арабскій, а также и славянскій: „не удаляетеся отъ грѣхъ отецъ вашихъ“. Прочіе древніе и новые переводы не даютъ подобныхъ прибавокъ, а стараются передать только глаголъ כלה, но и здѣсь впадаютъ въ большія разногласія. Упоминавшійся нами перифразъ таргумиста: „думаете, что кто умираетъ въ этомъ вѣкѣ,—судъ его прекращается“—едва-ли свидѣтельствуетъ, что предъ авторомъ въ еврейскомъ оригиналѣ стояло болѣе одного слова (כלה или подобн.), потому что содержаніемъ своимъ (указаніемъ на судъ) этотъ перифразъ примыкаетъ къ ст. 5, котораго хочетъ быть комментаріемъ, а употребленнымъ глаголомъ פָּסִיק („прекращается“), имѣющимъ большое сходство съ значеніемъ усвояемыхъ כלה, показываетъ, что авторъ желалъ лишь подробнѣе раскрыть смыслъ этого послѣдняго. Блаж. Іеронимъ לֹא כְלִיתֶם переводитъ—„non estis consumpti (не истреблены)“; Лютеръ—„вы не пропадете совсѣмъ (es soll mit euch nicht gar aus seyn)“; русскій—„не уничтожились“; Рейнке—„не ослабѣли-ли вы (habt ihr nicht abgenommen)“? [1]) Генгстенбергъ—„вы не пропадете (nicht geht ihr zu Ende); [2]) Келеръ—„еще не исчезли (seyd noch nicht dahingeschwunden)“; [3]) Грецовъ — „вы непостоянны“; [4]) Кейль—„вы не погибаете

ствовало הִנֵּה (такъ читаетъ код. 96 у *Kennicott*'а); и нѣкоторые греческіе отцы читали *ιδετε με οτι εγω ειμι και ουκ...* (См. у *Holm. et Pars* ссылки на Аѳан. В и Исид. Пел.).

[1]) *Reinke*, 498.

[2]) *Hengstenberg*, 419.

[3]) *Köhler*, 135

[4]) *Грецовъ*, 41.

(ihr vergehet nicht)", [1]) Гитцигъ—„еще не пропали (seyd nicht verkommen"); [2]) Эвальдъ—„не измѣнились-ли вы (habt ihr nicht geändet)"? [3]) Пьюзей—„вы не уничтожились (are not consumed)"; [4]) Орелли—„вы не сдѣлались готовыми (seid nicht fertig geworden)" [5]) Велльгаузенъ и Новакъ, признавая въ этомъ мѣстѣ несомнѣнную порчу текста, отказывается дать хоть какой-либо переводъ. [6])

Разсмотримъ сначала, въ какой мѣрѣ возможно установить удовлетворительный переводъ и смыслъ настоящаго масоретскаго текста. Форма כִּלִּיתֶם есть 2 л. м. р. мн. ч. perf. каль отъ глагола כָּלָה. Значенія этого глагола, повидимому, пріурочиваются къ одному основному значенію—„быть исполненнымъ, завершеннымъ, оконченнымъ". [7]) Въ книгахъ В. З. онь употребляется въ слѣдующихъ смыслахъ: a) „*быть готовымъ*", „*оконченнымъ*",—3 Ц. 6, 38 (о храмѣ), Исх. 39, 32 (о работахъ для скиніи); отсюда „быть полнымъ", „исполненнымъ чего-либо", просто „исполниться",—Іез. 5, 13 (о гнѣвѣ), Ездр. 1, 1, Дан. 12, 7 (объ исполненіи слова Божія); далѣе „быть твердо рѣшеннымъ",—1 Ц. 20, 7. 9. 33. Есѳ. 7, 7 (о намѣреніи причинить зло); b) „*проходить*", „оканчиваться"—Ис. 24, 13 (объ окончаніи сбора винограда) 32, 10; Ис. 10, 25 (о минованіи гнѣва); c) „быть пожраннымъ", „истребленнымъ", „*уничтоженнымъ*",—Б. 21, 15 (о водѣ у Агари), 3 Ц. 17, 16 (о мукѣ въ кадкѣ); d) „*пропадать*", „исчезать",—Ис. 21, 16 (о славѣ Кидара). [8])

Уже изъ этой справки мы видимъ, что переводы Рейнке, Грецова и Эвальда не соотвѣтствуютъ значенію глагола כָּלָה. Рейнке въ пользу отстаиваемаго имъ значенія („не ослабѣли-ли"?) ссылается на Іер. 16, 4, Іез. 5, 13 и Пс. 38, 11 [9]). Но въ Іер. 16, 4 читается: „отъ разныхъ болѣзненныхъ смертей умрутъ они, не будутъ оплаканы и похоронены, будутъ какъ навозъ на поверхности земли; отъ меча и голода *погибнутъ* (בַּחֶרֶב וּבְרָעָב יִכְלוּ), и трупы ихъ будутъ пищею птицамъ небеснымъ и звѣрямъ земнымъ"; въ Іез. 5, 13: „и *совершится* гнѣвъ Мой (וְכָלְתָה אַפִּי), и утолю негодованіе Мое надъ ними, и удовлетворюсь"; въ Пс. 38, 11: „отъ поражающей руки твоей я *пропадаю* (כָּלִיתִי)". Изъ этихъ мѣстъ только послѣднее годится для значенія „ослабѣвать", но и то трудно доказать здѣсь такое именно значеніе. Переводъ

[1]) *Keil*, 768.

[2]) *Hitzig*, Uebers. 364.

[3]) *Ewald*, 227.

[4]) *Pusey*, 614.

[5]) *Orelli*, 221.

[6]) *Wellhausen*, 54. Велльгаузенъ прямо заявляетъ: „כליתם я не понимаю и не умѣю поправить" (S. 202) *Nowack*, 407.

[7]) *Gesenius* (Wb. 1890) сближаетъ כלה съ כלל, который значитъ „*быть круглымъ* (voluminosum esse)"; понятіе закругленности сближается съ понятіемъ *исполненности, законченности, совершенства*, а потомъ и *красоты*,—напр כַּלָּה („невѣста", „новобрачная") значитъ вполнѣ созрѣвшая выросшая дѣвушка (S. 389). Доказательствомъ основнаго значенія כלה указывается финикійское выраженіе כלתי בנתי (Corpus inscript. semit. 7)—*peregi aedificare* (я окончилъ постройку). Изъ этого-же основнаго значенія получается и значеніе כְּלִי („сосудъ") (S. 387).

[8]) Vgl. *Stade* Wb. s. v.—*Gesenius*, Wb. 1899. s, v.

[9]) *Reinke*, S. 501.

Эвальда основывается отчасти на контекстѣ, а главнымъ образомъ на производствѣ формы כִּלִּיתֶם не отъ гл. כָּלָה, а отъ какого-то другого глагола, образованнаго изъ имени כִּלְאַיִם (въ дв. ч. כִּלְאַיִם „двоякій“) и значащаго, подобно שָׁנָה, „измѣняться“ [1]). Но все это весьма проблематично и требуетъ доказательствъ. Переводъ-же Грецова опирается на фантастическую дедукцію изъ этимологическаго значенія имени Іакова,—„запинатель“, „лукавый (?)“ [2]),—и серьезнаго значенія не имѣетъ.

Прочіе переводы имѣютъ для себя оправданіе въ значеніи כָּלָה, только передача будущимъ временемъ ничѣмъ не оправдывается (Лютеръ, Генгстенбергъ), потому что, во 1-хъ, тогда естественнѣе было бы ожидать imperf., а во 2 хъ, параллелизмъ съ שָׁנִיתִי, которое переводится не будущимъ, не позволяетъ и здѣсь допускать будущее [3]). Но посмотримъ теперь, какъ они справляются съ смысломъ.

Труднѣе всего, по нашему мнѣнію, оправдать переводъ Орелли—„вы еще не сдѣлались готовыми“. Онъ почему-то пріурочиваетъ свой переводъ не къ теперешнему чтенію, а предлагаетъ читать כְּלִיתֶם (піель). Смыслъ стиха у него выходитъ такой: „Я Іегова не измѣнился, остаюсь еще старымъ строгимъ Богомъ правосудія... и вы еще не приготовили своихъ грѣховъ, не дошли еще до конца ихъ, а все продолжаете дальше“ [4]). Крайняя искусственность смысла и насильственность связи съ לֹא שָׁנִיתִי здѣсь вполнѣ очевидны.

Немного лучше обстоитъ дѣло съ переводомъ „не уничтожились“. Кёлеръ ставитъ весь ст. 6 въ связь съ предыдущимъ и видитъ въ немъ доказательство того, что изображенный выше (ст. 1—5) судъ непремѣнно состоится. „Такъ какъ, съ одной стороны, Іегова—все еще тотъ-же святой Богъ, какъ и раньше (противоположеніе упреку 2, 17), и такъ-какъ, съ другой стороны, Израиль, не смотря на свои многочисленные и тяжкіе грѣхи, еще не уничтоженъ въ концѣ, существованіе-же тогдашняго забывшаго Бога Израиля несогласно съ неизмѣнною святостью Іеговы, то долженъ наступить и неизбѣжно наступитъ возвѣщенный въ предыдущихъ стихахъ грозный судъ“ [5]). Подобное-же толкованіе даютъ Гитцигъ [6]) и Кейль [7]). Другіе сторонники этого перевода (бл. Іеронимъ, Генгстенбергъ, Пьюзей) совсѣмъ не объясняютъ этого стиха въ логической связи съ другими стихами. Что-же мы должны сказать объ остающемся для насъ смыслѣ при переводѣ „не уничтожились“? Кратко смыслъ ст. 6 сводится здѣсь къ такому разсужденію: судъ (ст. 1—5) непремѣнно будетъ, такъ-какъ есть еще грѣшники подлежащіе (вслѣдствіе неизмѣняемости Іеговы) этому суду. Но,—спрашивается,—можно ли серьезно считать это доказательствомъ? Существованіе грѣшниковъ, подлежащихъ суду, есть conditio,

---

[1]) Vgl *Ewald*, 229—230.
[2]) *Грецовъ*, 209.
[3]) Vgl. *Köhler*, 136.
[4]) *Orelli*, a a. O.
[5]) *Kohler*, a. a. O.
[6]) *Hitzig*, 428
[7]) *Keil*, 708.

sine qua non самой угрозы судомъ. Вѣдь и всѣ раннѣйшія угрозы судомъ обращались къ дѣйствительно существующимъ грѣшникамъ,—и теперь имъ говорятъ, что судъ будетъ, потому что они не уничтожились! Да за исчезновеніемъ виновнаго, конечно, и суда быть не можетъ. Намъ говорятъ, что несомнѣнность суда есть выводъ изъ координаціи двухъ фактовъ: неизмѣняемости правосуднаго Іеговы и существованія грѣховнаго Израиля. Но такая координація совершенно ненужна: если видѣть въ ст. 6а обоснованіе предыдущаго, то достаточно указанія на неизмѣняемость Іеговы;—и это обоснованіе даже будетъ лучше, потому что при немъ центръ тяжести доказательства не полагался-бы въ ничего не доказывающемъ обстоятельствѣ.

Итакъ, мы видимъ, что настоящій масоретскій текстъ Мал. 3, 6 подаетъ, съ одной стороны, поводъ къ большимъ разногласіямъ и произвольностямъ въ переводѣ, а съ другой стороны, наиболѣе подходящій переводъ даетъ всетаки смыслъ неудовлетворительный. Это заставляетъ насъ вернуться къ мысли, столь рѣшительно признанной Велльгаузеномъ и Новакомъ,—объ испорченности масоретскаго текста въ настоящемъ стихѣ,—къ мысли, на которую уже наталкивало насъ отступленіе отъ подлинника LXX и разсмотрѣніе первой половины стиха. Предположивши такую порчу, мы посмотримъ, не сохранилось-ли указанія на болѣе удовлетворительное состояніе первоначальнаго текста пророка въ столь сильно уклоняющемся отъ еврейскаго textus receptus переводѣ LXX.

§ 139. וְאַתֶּם בְּנֵי-יַעֲקֹב לֹא כְלִיתֶם לְמִימֵי אֲבֹתֵיכֶם. Располагая параллельно еврейскій и греческій тексты 2-ой половины ст. 6-го и начала 7-го, мы замѣчаемъ что греческій текстъ 1) сначала точно соотвѣтствуетъ еврейскому, 2) далѣе соотвѣтствуетъ ему не точно, 3) потомъ ему совсѣмъ не соотвѣтствуетъ, говоритъ нѣчто совсѣмъ отличное отъ подлинника, и, наконецъ, 4) опять начинаетъ соотвѣтствовать довольно точно. Вотъ эта параллель.

Еврейскій масоретскій текстъ:	*Греческій текстъ LXX:*
a) ...וְאַתֶּם בְּנֵי-יַעֲקֹב	*a) καὶ ὑμεῖς, υἱοὶ Ιακώβ...*
b) :לֹא כְלִיתֶם	*b) οὐκ ἀπέχεσθε...*
c) לְמִימֵי אֲבֹתֵיכֶם	*c) ἀπὸ των ἀδικιῶν τῶν πατέρων ὑμῶν.*
d) ...סַרְתֶּם מֵחֻקַּי וְלֹא	*d) ἐξεκλίναιτε νόμιμά μου καὶ οὐκ...*

Еврейскія слова подъ лит. *a* буквально точно переданы соотвѣтственными греческими; греческое выраженіе подъ лит. *b* имѣетъ явную претензію быть переводомъ соотвѣтственаго еврейскаго, но даетъ переводъ не вѣрный; соотвѣтствующія по мѣстоположенію еврейскія и греческія слова подъ лит. *c* говорятъ нѣчто совсѣмъ отличное другъ отъ друга и соотвѣтственнаго имѣютъ только אֲבֹתֵיכֶם съ *τῶν πατέρων ὑμῶν;* дальше, подъ лит. *d* опять начинается согласіе еврейскаго и греческаго. Естественно допустить, что вмѣсто לֹא כְלִיתֶם לְמִימֵי стояло нѣчто, соотвѣтствовавшее греческому *οὐκ ἀπέχεσθε*

ἀπὸ τῶν ἀδικιῶν. Для греческаго текста существуютъ и еще могутъ быть предположены варіанты: вмѣсто *ἀπέχεσθε—ἀπέσχεσθε* (Александр. код.), вм. *ἀδικιῶν—ἁμαρτιῶν* (по свидѣтельству славянскаго перевода „отъ грѣхъ“, блаж. Іеронима „a peccatis“ и др.) [1]). Какой-же еврейскій текстъ могъ соотвѣтствовать такому переводу?—Измѣнить לֹא בִלִּיתֶם такъ, чтобы оно соотвѣтствовало греческому *οὐκ ἀπέχεσθε*, не трудно, не нарушая существеннаго сходства съ евр. начертаніемъ: надо только допустить, что въ первоначальномъ текстѣ было вмѣсто בִלִּיתֶם—כְּלָאתֶם [2]), т. е. отъ глагола כָּלָא (=„удерживать“, „препятствовать“, „останавливать“, „прерывать“) 2 л. м. р. мн. ч. perf. каль;—можно даже, оставляя то-же начертаніе בִלִּיתֶם, производить отъ гл כָּלָא, потому что глаголы ל״ה и ל״א весьма сродны другъ съ другомъ и послѣдніе нерѣдко принимаютъ флексіи первыхъ (для כָּלָא ср. Пс. 118, 101 כָּלִאתִי вмѣсто כָּלָאתִי, 1 Ц. 6, 10 כָּלוּ вм. כָּלָאוּ); неудобство при этомъ остается только то, что כָּלָא есть глаголъ дѣйствительный и употребляется въ каль съ дополненіемъ въ вин пад.; но превратить *ἀπέχειν τι* въ *ἀπέχεσθαι ἀπό τινος* LXX могли очень легко (ср. 2, 10). Въ такомъ случаѣ, теперь для *ἀπὸ τῶν ἀδικιῶν* мы должны-бы были передѣлать לְמִימֵי въ выраженіе, соотвѣтствующее греческому *τὰς ἀδικίας* (или *τὰς ἁμαρτίας*). Если-же хотимъ удержать конструкцію, сохраненную у LXX, то должны передѣлать בִלִּיתֶם въ нифаль—נִכְלֵאתֶם; дѣйствіе или предметъ, отъ котораго удерживаютъ или удерживаются, присоединяются къ глаголу посредствомъ מִן (ср. 1 Ц. 25, 33; Пс. 118, 101). Въ такомъ случаѣ לְמִימֵי=‥‥‥מ=*ἀπὸ τῶν ἀδικιῶν (ἁμαρτιῶν)* [3]). Мы беремъ имя עָוֹן, которое и самъ Малахія употребляетъ (Мал. 2, 6), и LXX передаютъ его какъ словомъ *ἀδικία*, такъ и *ἁμαρτία* (ср. для *ἀδ.* Лев. 16, 22; 18, 25; Вт. 19, 15; 1 Ц. 3, 13. 14; 20, 8; 25, 24; 28, 10; 2 Ц. 3, 8; 14, 32; 3 Ц. 17, 18; Пс. 88, 32 [4]); Ос. 4, 8; 5, 5; 7, 1; 8, 13; 9, 7. 9; 12, 8—*δι' ἀδικίας ἃς ἥμαρτεν;* 13, 12; 14, 2; Мих. 7, 18. 19; Зах. 3, 10; Мал. 2, 6; Ис. 43, 24; Іер. 2, 22; 3, 13; 11, 10; 13, 22; 14, 10. 20; 16, 10. 18; 18, 32 и мн. др.; для *ἁμαρτία* Б. 15, 16; Исх. 20, 5; 28, 39; 34, 7 9; Лев. 5, 1; 7, 8; 10, 17; 19, 8; 20, 17. 19; 26, 39. 40. 41; Ч. 5, 15. 31; 14, 18. 19. 34; 15, 31; 18, 1; 30, 16; Нав. 22, 20; Іов. 7, 21; 13, 23; 22, 5; 31, 33; Пс. 24, 11 и мн. др.). И, наконецъ, въ status constructus съ אֲבוֹת оно встрѣчается (Исх. 20, 5; 34, 7). Другія имена

---

[1]) *Hieronymus*, col 1568.

[2]) Ст. *Schleusner*, I, 345. s. v. *ἀπέχεσθαι*.

[3]) Можно-бы было предположить далѣе, что, такъ-какъ имя, соотвѣтствующее слову *ἀδικιῶν (ἁμαρτιῶν)*, должно стоять въ status constructus съ אֲבֹתֵיכֶם, то окончаніе י—— должно быть удержано Тогда наше уравненіе приняло-бы такой видъ: לְמִימֵי=‥‥‥מ. Остающіяся три буквы מ, י, ל могли-бы указывать на корень слова. Но для всѣхъ этихъ предположеній уже нѣтъ достаточно твердой почвы, такъ какъ ни одного такого корня, гдѣ-бы были всѣ эти три буквы, нѣтъ; да и вообще было-бы ужъ слишкомъ счастливымъ совпаденіемъ, если-бы этотъ корень уцѣлѣлъ въ текстѣ, хотя-бы и съ переставленными буквами. Поэтому намъ остается прибѣгнуть къ чистому предположенію.

[4]) Въ Алекс. и Синайск. код, а въ Ват. *ἁμαρτίας*.

не удовлетворяютъ всѣмъ этимъ условіямъ. Вся фраза, такимъ образомъ, получается: לא כליתם עונת אבתיכם или לא נכלאתם מעונת אבתיכם.

Трудно, разумѣется, ручаться за безусловную правильность такой реставраціи еврейскаго текста; но если справедлива догадка о сохраненіи въ переводѣ LXX указанія на первоначальный евр. текстъ, то такое чтеніе становится весьма вѣроятнымъ. Попытка реставрировать еврейскій текстъ сдѣлана еще Бахманомъ. Онъ предлагаетъ читать: ואתם בני-יעקב לא כליתם עוֹ כימי אבתיכם = „а вы, сыны Іакова, не удалили (habt nicht fern gehalten) беззаконія, какъ въ дни вашихъ отцовъ“ [1]). Бахманъ, какъ видимъ, въ современномъ еврейскомъ текстѣ производитъ слѣдующія перемѣны: начальное כ въ словѣ כימי отдѣляетъ къ концу предшествующаго слова; вторую букву этого слова מ почему-то замѣняетъ буквою כ (въ чемъ, собственно говоря, нѣтъ никакой нужды); наконецъ, къ отдѣленному כ придѣлываетъ начало עו (выходитъ עוֹל). Все это—манипуляціи, надо согласиться, не сложныя и сами по себѣ внушающія нѣкоторое довѣріе. Но главный ихъ недостатокъ—непослѣдовательность, невыдержанность принципа. Бахманъ заявляетъ, что, по его мнѣнію, правильно читаютъ только александрійскій и сирскій переводы, и желаетъ дать еврейскій текстъ, соотвѣтствующій этому чтенію. Но такое желаніе само по себѣ неудобоосуществимо, потому что александрійскій и сирскій переводы читаютъ различно: первый—„не отстаете отъ беззаконій отцовъ вашихъ“, а второй—„не отстаете отъ неправды вашей; отъ дней отцовъ вашихъ уклоняетесь“ и т. д. Затѣмъ, реставрація Бахмана не соотвѣтствуетъ ни греческому, ни сирскому тексту. Это значитъ сочинять свой собственный текстъ, а не реставрировать первоначальный текстъ оригинала по руководству древнѣйшихъ и авторитетнѣйшихъ переводовъ. Наша-же реставрація отъ такого упрека свободна: мы беремъ за основу текстъ LXX и ужъ къ нему одному приспособляемъ реставрируемый еврейскій текстъ [2]).

Посмотримъ-же теперь, насколько удовлетворительный смыслъ получится, если мы примемъ установленное нами, согласное съ LXX, чтеніе: „Я, Іегова, не измѣняюсь, а вы, сыны Іакова, не отстаете отъ неправдъ отцовъ вашихъ.“

При такомъ чтеніи ясно, что пророкъ противопоставляетъ поведеніе народа постоянству Іеговы. Іегова остается вѣренъ своимъ обѣтованіямъ и требованіямъ, а евреи, напротивъ, постоянно отпадаютъ отъ завѣта. Такъ дѣлали ихъ отцы, такъ дѣлаютъ и они (современники пророка), не отставая отъ неправдъ отцовъ своихъ. Св. Кириллъ въ упоминаніи неправдъ отцовъ видитъ указаніе на грѣхи, наказанные Вавилонскимъ плѣномъ: „Я, Господь Богъ вашъ, древле и нынѣ благъ и вмѣстѣ съ тѣмъ добротолюбивъ, ибо не знаю перемѣны и измѣненія; но Я есмь всегда и неизмѣнно то, что есмь (ср. Исх. 3, 14).

[1]) *Rachmann*, 14, Anm. 4

[2]) Сирское чтеніе, по нашему мнѣнію, свидѣтельствуетъ о томъ, какъ рано стала извѣстна разница между еврейскимъ текстомъ и переводомъ LXX: вѣроятно, предъ глазами сирскаго переводчика уже былъ теперешній евр. текстъ;—поэтому онъ לְמִימֵי אֲבֹתֵיכֶם и отнесъ къ началу ст. 7; а сличеніе съ греческимъ текстомъ LXX побудило его присоединить къ כְּלִיתֶם (произведенному, подобно LXX, отъ כלא, а не כלה) дополненіе „отъ неправды вашей“, чего въ евр. не было.

Вы-же, говоритъ, хотя и произошли отъ Іакова, мужа боголюбиваго и добраго, всегда ненавидѣвшаго необузданность и служившаго Богу, однако не содѣлались ревнителями нравовъ его, но болѣе подражаете непослушанію и упорству отцовъ вашихъ, кои по сей именно винѣ были отведены въ плѣнъ изъ своей родины и рабствовали у взявшихъ ихъ враговъ“ [1]). Въ этомъ-же смыслѣ толкуетъ и бл. Ѳеодоритъ: „Естество Мое не допускаетъ измѣненія; знаете-же, какъ предковъ вашихъ и избіенію предалъ Я, и послалъ рабами въ плѣнъ“ [2]). Смыслъ получается весьма естественный и вполнѣ гармонирующій съ дальнѣйшимъ обличеніемъ.

Можно было-бы въ וגו׳ ואתם видѣть не противоположеніе первой половинѣ стиха, а ироническій параллелизмъ: Я, говоритъ Іегова, не измѣняюсь,—и вы, сыны Іакова, тоже неизмѣнно повторяете беззаконія отцовъ вашихъ. Оттѣнокъ такого пониманія есть у св. Кирилла: „Богъ всегда неизмѣненъ и какъ-бы утвержденъ въ добрѣ и непоколебимъ въ правдѣ, они-же только непостоянство въ сердцѣ хранили и были наилучшими подражателями нечестія отцовъ“ [3]). Но, впрочемъ, пониманіе въ смыслѣ антитезы предпочтительнѣе, потому что естественнѣе. Относительно ироніи пророка Малахіи мы говорили, что признавать ее въ тѣхъ или иныхъ мѣстахъ его книги надо съ большою осторожностью, дабы не навязывать пророку такого оборота рѣчи и оттѣнка мысли, какой мало былъ свойственъ литературнымъ пріемамъ его времени.

При принятомъ нами чтеніи ст. 6—7а являются введеніемъ ко всей рѣчи 3, 6—12. Въ основу рѣчи кладется подразумѣваемый принципъ, что какъ Іегова не измѣняется, оставаясь вѣренъ Своимъ обѣтованіямъ, такъ должны-бы и евреи оставаться вѣрны взятымъ на себя обязательствамъ исполнять заповѣди Іеговы; но на самомъ дѣлѣ они этого не дѣлаютъ, какъ не дѣлали и отцы ихъ. Послѣдняя мысль и образуетъ тему обличенія, которое состоитъ, впрочемъ, не въ одномъ перечисленіи прегрѣшеній народа, но и въ приглашеніи его къ раскаянію.

Гл. 3, ст. 7.

סַרְתֶּם מֵחֻקַּי וְלֹא שְׁמַרְתֶּם [4] שׁוּבוּ אֵלַי וְאָשׁוּבָה אֲלֵיכֶם אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת וַאֲמַרְתֶּם בַּמֶּה נָּשׁוּב׃

Ἐξεκλίνατε νόμιμά μου, καὶ οὐκ ἐφυλάξασθε. Ἐπιστρέψατε πρὸς μέ, καὶ ἐπιστραφήσμοαι πρὸς ὑμᾶς, λέγει Κύριος ὁ Παντοκράτωρ. Καὶ εἴπατε· ἐν τίνι ἐπστρέψωμεν;

Вы уклонились отъ уставовъ Моихъ и не соблюдаете ихъ. Обратитесь ко Мнѣ, чтобы и Я обратился къ вамъ, говоритъ Іегова Саваоѳъ. Но вы говорите: „въ чемъ намъ обратиться?“

§ 140. סַרְתֶּם מֵחֻקַּי וְלֹא שְׁמַרְתֶּם. Акцентуація масоретская въ настоящемъ стихѣ наводитъ на мысль, не принадлежали-ли и приведенные слова къ предыду-

[1]) *Кириллъ*, 306.

[2]) *Ѳеодоритъ*, 170.

[3]) *Кириллъ*, ibid.

[4]) Правильнѣе читать שְׁמַרְתֶּם.

щему стиху: атнахъ стоитъ не на половинѣ стиха; такой-же выводъ можно сдѣлать и изъ распорядка толкованія у бл. Іеронима и св. Кирилла [1]), но для толкованія это серьезнаго значенія имѣть не можетъ.

Приведенныя слова развиваютъ мысль конца предшествующаго стиха. „Вы уклонились (סַרְתֶּם=2 л. мн. ч. м. р. perf. каль отъ гл. סור—„уклоняться“, „сворачивать“, „удаляться“,—ср. Ис. 30, 11; Исх. 8, 7. 25. 27 и др.) отъ уставовъ моихъ“ (מֵחֻקַּי=מן+мн. ч. отъ חק+мѣст. с. 1 л. ед. ч.). По связи съ предыдущимъ это значитъ: вы, подобно отцамъ, забыли завѣтъ Мой и заповѣди Мои (ср. Ис. 43, 27; Ос. 10, 9). LXX перевели это дѣйствительнымъ оборотомъ съ дополненіемъ въ вин. пад: ἐξεκλίνατε νόμιμά μου значитъ буквально „поворотили (=измѣнили) законное мое (νόμιμα=мн. ч. ср. р. отъ νόμιμος)“; но глаголъ ἐκκλίνω имѣетъ и непереходное значеніе—„увертываться“, „уклоняться“, „отступать“—и употребляется или безъ дополненія, или съ дополненіемъ πρός τι, или τινα (въ значеніи „уступать кому-либо“). Это-ли обстоятельство, или то, что въ самомъ греческомъ текстѣ было ἐξεκλίνατε ἐκ τῶν ἐμῶν νομίμων [2]), было поводомъ для славянск. переводчика передать согласно съ еврейскимъ „уклонистеся отъ законовъ моихъ“.

Относительно שְׁמַרְתֶּם, по нашему мнѣнію справедливо замѣчаетъ Велльгаузенъ и вслѣдъ за нимъ Новакъ, что правильнѣе будетъ принять здѣсь вокализацію שְׁמַרְתֶּם [3]). Производимая здѣсь поправка является, собственно говоря, догадкой, построенной на томъ, что по смыслу предложенія שְׁמַרְתֶּם можетъ относиться только къ חֻקַּי. Дѣйствительно, безъ дополненія этотъ глаголъ звучалъ бы нѣсколько странно. Сирскій переводчикъ такъ, повидимому, и читалъ, потому что переводитъ „не повиновались имъ“. Въ евр. есть варіантъ שמעתם (Кенн. 93); но едва-ли такъ могло читаться. Гл. שָׁמַר значитъ „стеречь“, „охранять“, „соблюдать“. Въ послѣднемъ значеніи онъ нерѣдко употребляется относительно заповѣдей и уставовъ (מצות, חֻקִּים, חֻקּוֹת) Іеговы (ср. Вт. 10, 13; 12, 1; 26, 17).

§ 141. שובו אלי ואשובה אליכם אמר יהוה צבאות. Ни переводъ ни толкованіе этихъ словъ не представляютъ затрудненія. Глаголъ שוב („вертѣться“, „поворачиваться“, „возвращаться“, съ אל—„снова къ кому-л. приходить“) очень часто употребляется для обозначенія нравственнаго обращенія (отъ грѣха), раскаянія, перемѣны поведенія (ср. 3 Ц. 8, 33; Пс. 21, 28; Іер. 3, 12. 14. 22; 2 П. 6, 24; Ис. 1, 27; 19, 22; Іо. 2, 12; Ам. 4, 6 и др.). А выраженіе שׁוּבוּ אֵלַי встрѣчается у Зах. 1, 3 (даже съ прибавленіемъ—וְאָשׁוּב אֲלֵיכֶם) и Ис. 45, 22. Іегова приглашаетъ свой народъ къ покаянію и подъ этимъ условіемъ обѣщаетъ и Самъ „обратиться“ къ нему, т. е. начать опять оказывать ему Свои благодѣянія. Форма וְאָשׁוּבָה есть 1 л. ед. ч. impf. по виду каль съ

---

[1]) Cf. *Hieronymus*, col 1568. *Кириллъ*, 305—307.

[2]) По свидѣтельству бл. Іеронима, у LXX читалось нѣчто, соотвѣтственное „declinastis a legitimis meis“ (*Hieronymus*, col. 1568). Св. Кириллъ въ толкованіи читаетъ ἐξεκλίνατε ἐκ τῶν ἐμῶν νομίμων (*Cyrillus*, 857)

[3]) *Wellhausen*, 202. *Nowack*, 407.

т. н. ה voluntativum (modus cohortativus s. optativus): „пусть я обращусь“. Чтобы получить естественный смыслъ, мы должны союзу ו придать значеніе союза „чтобы“. Народъ долженъ обратиться къ Іеговѣ, чтобы и Самъ Іегова обратился къ нему; другими словами, если народъ хочетъ, чтобы Богъ къ нему милостиво относился, онъ долженъ отстать отъ беззаконій отцовъ своихъ. Такимъ образомъ, несчастья, какія претерпѣвали іудеи (ср. ст. 10—11) и которыя даже доводили ихъ до ропота на Іегову (ср. ст. 14), являются результатомъ ихъ собственнаго религіознаго охлажденія. Мысль, заключающуюся въ словахъ: „обратитесь ко Мнѣ, чтобы и Я къ вамъ обратился“,—пророкъ гораздо опредѣленнѣе раскрываетъ въ ст. 10—11: подъ условіемъ исполненія самими іудеями ихъ обязанностей по содержанію храма, Іегова обѣщаетъ отвратить отъ нихъ разныя удручавшія ихъ хозяйственныя бѣдствія.

На этотъ призывъ къ покаянію современники пророка Малахіи однако не обнаруживаютъ готовности охотно откликнуться.

§ 142. וְאָמַרְתֶּם בַּמֶּה נָשׁוּב. Іудеи,—какъ видно отчасти изъ обличеній настоящей рѣчи, а особенно изъ 3, 14,—считали себя въ достаточной мѣрѣ исправными исполнителями закона Божія. Неудивительно, что въ своемъ ослѣпленіи, они не видѣли, чѣмъ они не угождаютъ Іеговѣ. Возможно, впрочемъ, представлять дѣло и нѣсколько иначе: можетъ быть, обличаемые въ настоящей рѣчи и не тожественны съ обличаемыми въ ст. 14; — тогда надо будетъ признать, что они, обкрадывая Іегову въ десятинѣ и приношеніяхъ (ст. 8—10), воображали, что здѣсь они ничего дурного не дѣлаютъ, и на требованіе покаянія отвѣчали лицемѣрнымъ и наглымъ вопросомъ: בַּמֶּה נָשׁוּב (=„въ чемъ мы обратимся“, „въ чемъ намъ обратиться“)? Послѣднее толкованіе намъ кажется болѣе подходящимъ.

Настоящая рѣчь содержитъ не столько порицанія и угрозы, сколько призывъ къ покаянію и обѣщаніе милостей за раскаяніе. Этимъ она отличается отъ четырехъ предыдущихъ рѣчей. Хотя и тамъ призывъ къ покаянію или прямо высказывался, или подразумѣвался, но всетаки тонъ пророка былъ болѣе пламенно негодующимъ, доходящимъ иногда до жестокой иронiи или сарказма. Здѣсь-же, напротивъ, онъ больше увѣщеваетъ и обѣщаетъ. Не происходитъ-ли это отъ того, что нерадѣніе народа въ десятинахъ и приношеніяхъ до нѣкоторой степени обусловливалось его экономическимъ кризисомъ? И, можетъ быть, пророкъ, снисходя къ естественной слабости всякаго разоряющагося хозяина (ср. ст. 9)—наверстать на чемъ придется, старается только перевернуть точку зрѣнія на это разореніе: вы отъ бѣдности и хозяйственныхъ невзгодъ дошли до обкрадыванія храма Божія; а вы попробуйте быть исправными въ этомъ послѣднемъ отношеніи, — такъ, можетъ быть, Богъ и бѣдность-то вашу устранитъ (ср. ст. 10)?

Какъ-бы то ни было, призывъ къ раскаянію,—по крайней мѣрѣ, судя по началу рѣчи,—остается тщетнымъ. Правда, въ этомъ случаѣ является нѣсколько непонятнымъ, почему-же пророкъ въ дальнѣйшемъ прибѣгаетъ не къ угрозамъ, какъ было-бы естественно въ отношеніи нераскаянныхъ грѣшниковъ, а къ обѣщаніямъ милости за покаяніе. Это соображеніе, вѣроятно, и было поводомъ

для русскаго переводчика передать וְאָמַרְתֶּם—„вы скажете“, т. е. представить дѣло такъ, что не на самомъ дѣлѣ іудеи не хотятъ раскаяться, а пророкъ влагаетъ въ ихъ уста этотъ вопросъ, чтобы перейти къ раскрытію своего обличенія. Но мы не видимъ основанія признавать въ настоящемъ יאמרתם только литературный пріемъ. То обстоятельство, что іудеи „обманываютъ (עקבים—ст. 9) Бога,“ показываетъ, что они не склонны были свое поведеніе признать открытымъ нарушеніемъ закона Божія и потому могли и на самомъ дѣлѣ спрашивать: „въ чемъ намъ обратиться“?

Гл. 3, ст 8.

הֲיִקְבַּע [1] אָדָם אֱלֹהִים כִּי אַתֶּם קְבָעִים [2] אֹתִי וְאָמַרְתֶּם בַּמֶּה קְבַעֲנָךְ [3] הַמַּעֲשֵׂר וְהַתְּרוּמָה [4]:

Μήτι πτερνιεῖ ἄνθρωπος Θεόν; διότι ὑμεῖς πτερνίζετέ με. Καὶ ἐρεῖτε· ἐν τίνι ἐπτερνίσαμέν σε; ὅτι τὰ ἐπιδέκατα καὶ αἱ ἀπαρχαὶ μεθ' ὑμῶν εἰσιν.

Можно-ли человѣку обманывать [5]) *Бога? А вы обманываете* [6]) *Меня. Но вы говорите: „Въ чемъ мы обманываемъ* [7]) *Тебя?“—въ десятинѣ и приношеніи.*

§ 143. הֲיִקְבַּע אָדָם אֱלֹהִים. Форма יקבַּע есть imperf. каль 3 л. ед. ч. м. р. отъ гл. קָבַע. Глаголъ этотъ въ Библіи встрѣчается всего пять разъ: три раза въ Мал. 3, 8—9 и дважды въ Пр. 22, 23. По объясненію раввиновъ, онъ значитъ „ограбить“, „похитить“, „лишить“. [8]) Какъ получается такое значеніе,—можно видѣть въ обработкѣ Гезеніусова словаря 1890 года Мюлау, Фолька и Мюллера: 1) основное значеніе (какъ при גבע и כבע) „быть покрытымъ (сводомъ)“; отсюда קוּבַּע (ср. 1 Ц. 17, 38; Іез. 23, 24)=כּוּבַּע (ср. Іез. 27, 10; 38, 5; 1 Ц. 17, 5; Ис. 59, 17; Іер. 46, 4)=„шлемъ“; קְבַעַת (ср. Ис. 51, 17. 22)=„чаша“ (въ арабскомъ „шлемъ“ и „чаша“ обозначаются однимъ словомъ);—ср. מִגְבָּעָה (ср. Исх. 28, 40; 29, 9; 39, 28; Л. 8, 13)=„тюрбанъ“; 2) дальнѣйшимъ развитіемъ основного значенія является „охватывать“ „обнимать“, „соединять“, „*собирать*“,—какъ гл. קָבַץ;—собирать съ цѣлію взять съ собою (ср. קבל), отс. „удерживать что-л. у другого, что̀ ему подобаетъ“,—

---

[1]) Весьма вѣроятнымъ представляется чтеніе הֲיַעְקֹב (=греч. *πτερνιεῖ*).

[2]) Надо עֹקְבִים.

[3]) Надо (עֲקַבְנוּךָ).

[4]) Мы полагаемъ, что слѣдуетъ читать בַּמַּעֲשֵׂר וּבַתְּרוּמָה.

[5]) Вм. масоретскаго „обкрадывать“;—мы принимаемъ евр. чтеніе הֲיעקב.

[6]) По мас. тексту—„обкрадываете“.

[7]) По мас тексту—„обкрадываемъ“.

[8]) *Gesenius* Wb 1899. U. d. W. S. 711. *Köhler*, 138.—*Nowack*, S. 407.—*Stade*, Wb. U. d W. S. 641 и др.

„ограбить“ его, „обобрать“. [1]) Нельзя не признать, что это толкованіе страдаетъ сильными натяжками и построено на довольно шаткихъ аналогіяхъ. Но разъ мы хотимъ удержать значеніе „ограблять“, „обирать“, то мы должны признать такую или подобную связь значеній. Впрочемъ, новѣйшіе лексикографы (Зигфридъ и Штаде и обработывавшіе послѣднее изданіе Гезеніусова словаря Социнъ, Циммернъ и Буль) не настаиваютъ на этой аналогіи, а просто ссылаются на раввинскую традицію, приравнивающую этотъ глаголъ къ глаголу גָּזַל (отнимать, грабить). По нашему мнѣнію, значеніе это находитъ нѣкоторое оправданіе въ контекстѣ и Пр 22, 22—23 и Мал. 3, 8—9. Первое мѣсто читается: „Не будь грабителемъ бѣднаго (אַל-תִּגְזָל-דָּל), потому что онъ бѣденъ, и не притѣсняй несчастнаго у воротъ, потому что Господь будетъ вступаться въ дѣло ихъ и исхититъ душу у грабителей ихъ (יקבע את-קבעיהם נפש)“ Глаголъ קבע здѣсь употребленъ совершенно параллельно глаголу גזל въ ст. 22. У Малахіи-же говорится, какъ мы знаемъ, о неполнотѣ во взносѣ десятины и приношеній;—стало быть, значеніе „обкрадывать“ вполнѣ годится. Съ несомнѣнностью настоящее чтеніе засвидѣтельствовано вульгатой. Бл. Іеронимъ употребляетъ глаголъ „affigere“ и здѣсь и въ Пр. 22, 23. И въ настоящемъ мѣстѣ даже прямо говоритъ: „Verbum Hebraicum quod scribitur HAJECBA (היקבע), LXX interpretati sunt *si supplantat:* pro quo Aquila et Symmachus et Theodotio posuerunt *si fraudat*... Hoc quod diximus HAJECBA, lingua syrorum et Chaldaeorum interpretatur, *si affiget.* unde et nos ante annos plurimos ita vertimus, magis ad mysterium Dominicae passionis, in qua homines crucifixerunt Deum, quam ad decimas ac primitias scripta referentes“. [2])

Но остальные древніе переводы мало говорятъ въ пользу такого пониманія. У LXX употребленъ гл. *πτερνίζω* (букв. „запинаю“, отъ *πτέρνα* „пятка“);—очевидно, они читали не יִקְבַּע, а יַעְקֹב, производя отъ глагола עָקַב, глагола отъименнаго, происходящаго отъ עָקֵב=„пятка“=*πτέρνα*. [3]) Глаголъ этотъ встрѣчается въ Библіи пять разъ: въ Б. 27 36; Іер. 9, 3 (два раза), Ос. 12, 4 и Іов. 37, 4. Въ первомъ случаѣ Исавъ сѣтуетъ на полученіе Іаковомъ благословенія: „не потому-ли дано ему имя Іаковъ, что онъ запнулъ меня уже два раза (הַכִּי קָרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב וַיַּעְקְבֵנִי זֶה פַּעֲמַיִם)? Первородство мое взялъ онъ, и вотъ теперь взялъ благословеніе мое“. Второе мѣсто читается: „Берегитесь другъ друга и не надѣйтесь ни на какого брата, ибо всякій братъ подставляетъ ногу (עָקוֹב יַעְקֹב) другому и всякій другъ клеветы разноситъ“. Третье (беремъ въ связи съ пред. ст.): „и съ Іудой у Господа судъ, и Онъ посѣтитъ Іакова по его поступкамъ, и воздастъ ему по дѣламъ его. Еще во

---

[1]) *Gesenius*, Wb. 1890. U. d. W. S. 734.

[2]) *Hieronymus*, col. 1570. Относительно Акилы, Симмаха и Θеодотіона бл. Іеронимъ ошибается: у нихъ употребленъ глаголъ *ἀποστερεῖν*=„похищать“, „лишать“, „красть“, а не „обманывать“ (fraudare) *(Field*, II, 1034).

[3]) Ср. *Wellhausen*, 202.—*Nowack*, 407.—Велльгаузенъ требуетъ исправленія масоретскаго текста согласно этому указанію LXX.

чревѣ матери запиналъ онъ брата своего (עָקַב אֶת-אָחִיו), а возмужавъ, боролся съ Богомъ". Наконецъ, послѣднее мѣсто (гдѣ עקב въ видѣ піель) читается: „Вслѣдъ за нимъ реветъ громъ; гремитъ Онъ гласомъ величества Своего, и не останавливаетъ его (וְלֹא יְעַקְּבֵם), когда голосъ Его услышанъ". Изъ сравненія этихъ мѣстъ (кромѣ послѣдняго, гдѣ значеніе нѣсколько измѣнено соотвѣтственно другому глагольному виду) видно, что въ каль עקב значитъ „подставить ногу", „обойти", „обмануть". Вслѣдъ за LXX славянскій передаетъ: „еда обольститъ человѣкъ Бога?" Тоже и арабскій: „подставитъ-ли ногу человѣкъ Богу". Сирскій,—неизвѣстно, насколько независимо отъ LXX,—переводитъ: „обманетъ-ли человѣкъ Бога?" Какъ читалъ таргумистъ, трудно сказать. Его перифразъ: „развѣ вызываетъ человѣкъ на гнѣвъ судію?" — легко можетъ относиться къ чтенію יְעַקֵּב (запинаетъ, обманываетъ, т. е. лжетъ на судѣ, чѣмъ и раздражаетъ судію), но съ несомнѣнностью этого сказать нельзя. Чтеніе יְעַקֵּב къ контексту настоящаго стиха мы признаемъ не менѣе подходящимъ, чѣмъ и יקבע: іудеи „обманываютъ" Бога, т. е. вносятъ не въ полномъ количествѣ то, что обязаны вносить по закону;—поэтому пророкъ и спрашиваетъ ихъ: „можно-ли человѣку обманывать Бога?" [1]) Но насколько вѣроятно такое чтеніе въ подлинникѣ? Намъ оно представляется весьма возможнымъ. Въ ст. 6 пророкъ, противополагая постоянство Іеговы совращеніямъ народа, называетъ его „сынами Іакова"—בְּנֵי-יַעֲקֹב. Такъ, можетъ быть, теперь онъ, пользуясь созвучіемъ и сходствомъ значенія глагола עקב съ именемъ Іакова, и спрашиваетъ: „можно-ли человѣку обманывать Бога?" Въ еврейскомъ здѣсь получается замѣчательная игра словъ: הֲיַעֲקֹב אָדָם אֱלֹהִים ... בְּנֵי-יַעֲקֹב. Въ пользу предпочтенія этого чтенія теперешнему масоретскому говоритъ, кромѣ свидѣтельства LXX (*πτερνιεῖ*), также то обстоятельство, что для перевода теперешняго чтенія мы должны прибѣгать къ шаткимъ аналогіямъ и сближеніямъ. [2])

Въ истолкованіи этого вопроса пророка Малахіи не можетъ быть сомнѣній. Во-первыхъ, по своей стилистической формѣ, это—такъ называемый реторическій вопросъ, т. е. предполагающій непремѣнно отрицательный отвѣтъ. По своему логическому содержанію, вопросъ этотъ значитъ, что человѣкъ не смѣетъ, не имѣетъ права, не долженъ позволять себѣ дѣйствія, составляющія въ человѣческихъ, житейскихъ отношеніяхъ обманъ. Неправильнымъ поэтому является толкованіе Гитцига, который сближаетъ этотъ вопросъ съ Іер. 16, 20 („можетъ-ли

---

[1]) Считаемъ необходимымъ отмѣтить, что у LXX вопросительная частица *μήτι* (=евр. הֲ=*numquid*=*неужели*), не свойственная классическому языку, читается далеко не во всѣхъ кодексахъ. Въ код. Синайскомъ, Александрійскомъ, Мархаліанскомъ и Криптоферратскомъ (по Swete ℵ, A, Q и *Γ*) читается *εἰ*.

[2]) Велльгаузенъ высказываетъ догадку, что въ евр. текстѣ произошла *намѣренная* передѣлка ויעקב въ ויקבע (перестановка буквы ע) (а. а. О.). Мы не знаемъ, какія соображенія привели его къ этой догадкѣ. Но ничего невозможнаго въ этомъ нѣтъ. Лицо, производившее окончательную редакцію текста нашего пророка, могло смущаться, во-первыхъ, намекомъ на значеніе имени священнаго патріарха Іакова, а во-вторыхъ, несовмѣстимостью обмана Іеговы съ его всевѣдѣніемъ.

человѣкъ самъ себѣ сдѣлать боговъ, которые не боги?“) и думаетъ, что рѣчь идетъ о дѣйствительномъ обманѣ, сдѣланномъ такъ, чтобы Богъ его не замѣтилъ. [1]) Такой обманъ, разумѣется, невозможенъ. Едва-ли и могъ существовать во время пророка Малахіи такой глупый іудей, который-бы сомнѣвался во всевѣдѣніи Божіемъ. Дѣло не въ томъ было, чтобы Богъ не замѣтилъ обмана (на это неисправные плательщики и не разсчитывали), а просто въ томъ, чтобы взнести не все положенное, удержать часть въ свою пользу. А это уже пророкъ даетъ характеристику такому поступку, называя его попыткой обмануть Бога: и уже одна эта характеристика должна показать не только преступность, но и всю нелѣпость обличаемаго поведенія: вѣдь вы пытаетесь обмануть Бога, т. е. сдѣлать нѣчто, хотя и невозможное, но въ высшей степени преступное;—какъ вы осмѣливаетесь на такое дикое поведеніе? Вотъ что хотѣлъ сказать пророкъ своимъ вопросомъ. Онъ раскрываетъ іудеямъ глаза на ту сторону въ ихъ поведеніи, которой они, ослѣпленные жадностью, не замѣчали. Что дѣйствительно іудеи не сознавали всей логической несообразности своего поведенія, это видно изъ ихъ недоумѣвающаго возраженія: „да въ чемъ-же мы обманываемъ Его“?—Ясное дѣло, что фактически обмануть Бога они и сами не считали возможнымъ, а только спрашивали у пророка,—что̀ въ ихъ поведеніи имѣетъ видъ такой безразсудной и преступной попытки. Подобный взглядъ на дѣло мы находимъ и у Кёлера. Критеріемъ негодности (Verwerflichkeit) поведенія Израиля, по его словамъ, выставляется не фактическая невозможность достигнуть предположеннаго результата; пророкъ, напротивъ, хочетъ пробудить ихъ собственное нравственное сознаніе и вызвать на осужденіе своего поведенія [2]).—По отношенію своему къ предыдущему стиху разсматриваемыя слова содержатъ въ себѣ начало отвѣта на вопросъ Іудеевъ: „въ чемъ намъ обратиться“? Очевидно, что обращеніе ихъ должно состоять въ прекращеніи попытокъ обманывать Бога [3]).

§ 144. כִּי אַתֶּם קֹבְעִים אֹתִי. Соотвѣтственно принятой ранѣе поправкѣ, и въ этомъ предложеніи слѣдуетъ читать עֲקַבְתֶּם вм. קבעים. Экзегетическій вопросъ здѣсь заключается только въ установкѣ значенія כִּי и, слѣд., въ пониманіи логическаго отношенія этихъ словъ къ предыдущему. Изъ древнихъ переводовъ всѣ, кромѣ сирскаго, передаютъ כִּי чрезъ „ибо“; сирскій-же—сравнительнымъ союзомъ „какъ“. Новые переводы частію слѣдуютъ одному изъ этихъ пониманій, частію присоединяютъ сюда еще два, переводя одни—„но“, другіе-же „что“ [4]). Каждое изъ этихъ значеній, кромѣ второго, оправдывается различными случаями употребленія союза כִּי. Смыслъ-же получается—при первомъ переводѣ („ибо“) такой: „можно-ли человѣку обманывать Бога?—(спрашиваю васъ) ибо вы Меня

---

[1]) *Hitzig*, 429.

[2]) *Köhler*, 139

[3]) Ср. *Reinke*, 508.—*Kohler*, a. a O.—*Nowack*, 407.—*Keil*, 709 и др.

[4]) *Лютеръ*—„wie“; *русск.*—„а“; *Грецовъ*—„какъ“ (42); *Рейнке, Пьюзей* и *Смитъ*—„однако“ (R. 508, P. 614. S. 368); *Орелли* и *ванъ Тиль*—„ибо“ (O. 221. v. T. 327). Прочіе цитируемые нами авторы,—нѣмцы,—„что“ (a. a. OO.).

обманываете“ [1]). Поставленныя въ скобкахъ слова въ живой рѣчи обыкновенно пропускаются;—это одинъ изъ самыхъ обычныхъ эллипсисовъ. Вполнѣ возможно, что и пророкъ Малахія употребилъ союзъ כִּי въ такомъ смыслѣ. При второмъ переводѣ („какъ“) смыслъ получается вполнѣ естественный: можно-ли человѣку обманывать Бога, какъ вы Меня обманываете?=можно-ли поступать такъ, какъ поступаете вы? Но, къ сожалѣнію, כִּי не имѣетъ сравнительнаго значенія, не=כְּ [2]). При третьемъ переводѣ разсматриваемое предложеніе является вполнѣ естественнымъ и логически необходимымъ элементомъ всякаго обвиненія,—какъ юридическаго, такъ и нравственнаго: первымъ элементомъ является указаніе на требованіе закона (quaestio juris), а вторымъ указаніе на фактъ (поступокъ), соотвѣтствующій или не соотвѣтствующій этому требованію (quaestio facti);—отсюда уже дѣлается обвиненіе или оправданіе обвиняемаго. По этой схемѣ легко можетъ быть расположенъ и ст. 8а:

а) *Требованіе нр. закона:* человѣку нельзя обманывать Бога [3]).

б) *Фактъ:* а вы обманываете Меня.

Отсюда самоочевидной становится необходимость осужденія виновныхъ. Такое пониманіе вполнѣ оправдывается и извѣстными въ Библіи случаями употребленія союза כִּי въ значеніи „но“. Въ ряду этихъ случаевъ на первомъ мѣстѣ стоятъ два: а) когда предшествующее предложеніе *отрицательное*,—ср. Б. 24, (3)—4; 45, 8; 17, 15; 18, 15; 19, 2; 42, 12; Ис. 7, 8; 10, 7; 28, 27;—б) когда отрицаніе не выражено словесно, но заключено въ смыслѣ,—*послѣ вопросовъ*, равносильныхъ отрицанію,—ср. ψ. 43, 23; Мих. 6, 3—4; Іов. 31, 17—18; 14, 16; ψ. 48, 11; 129, 4; 2 Ц. 19, 23; Іов. 22, 2 [4]). Четвертый переводъ предполагаетъ въ рѣчи пророка очень сложный эллипсисъ, который, повидимому, очень свойственъ и нѣмецкому языку, потому что большинство нѣмецкихъ комментаторовъ переводятъ здѣсь כִּי чрезъ „dass“; но на нашемъ языкѣ этотъ переводъ звучитъ нѣсколько странно: „можно-ли человѣку обманывать Бога, что вы Меня обманываете?“ Нужно впрочемъ сказать, что такой оборотъ не совсѣмъ чуждъ и русскому языку,—по крайней мѣрѣ, разговорному [5]). Итакъ, мы избираемъ, какъ самый лучшій, переводъ „но“.

§ 145. וְאָמַרְתֶּם בַּמֶּה קְבַעֲנוּךָ. Обычная у пророка Малахіи форма, въ какой приводятся возраженія его противниковъ. Вм. קבענוך, какъ и ранѣе, надо читать עֲקַבְנוּךָ.

---

[1]) Vgl. *Köhler*, 139. Аналогичную конструкцію К. указываетъ въ ψ 8, 4. 5. Но по нашему мнѣнію, эта конструкція скорѣе объясняетъ четвертый способъ перевода.

[2]). כִּי имѣетъ *пять* главныхъ значеній: 1, что=quod=ὅτι=dass (для присоединенія *дополнительныхъ* предложеній); 2, *причинное* значеніе—quod=quia=ὅτι=διότι=γαρ= ибо; 3, *противоположительное*—„но“, ἀλλὰ γὰρ и т. п. (כִּי можетъ выражать многіе виды противоположенія); 4, *временное*—quando, cum, quo tempore: 5, *условное*—„если“.—*Gesenius*, u. d W.

[3]) Напомнимъ, что הֲיַעְקֹב וגו׳ есть quaestio rheotorica.

[4]) *Gesenius*, Wb. a. a O. Прочихъ случаевъ такого значенія כִּי мы не приводимъ

[5]) Г. *Грецовъ* совершенно невѣрно думаетъ, будто כִּי въ значеніи „что“ есть *вопросительная* частица (стр. 211).

§ 146. הַמַּעְשֵׂר וְהַתְּרוּמָה. Пророкъ указываетъ опредѣленный фактъ, въ которомъ выражается попытка іудеевъ обмануть Іегову,—невзносъ десятинъ и приношеній. Для соотвѣтствія съ вопросомъ (במה), а равно и по примѣру другихъ обвиненій пророка, гдѣ проступокъ указывается посредствомъ повторенія предлога—ב или על предъ именемъ (ср. 1, 7б. 12; 2, 17. 14), мы должны предположить чтеніе במעשר ובתרומה. Предложеніе эллиптическое должно давать легкую возможность догадываться о подразумѣваемыхъ членахъ;—при чтеніи съ предлогомъ ב это такъ и будетъ,—подлежащее и сказуемое будутъ мысленно заимствованы изъ предыдущаго предложенія: „въ чемъ мы обманываемъ Тебя?“—„въ десятинѣ и приношеніяхъ“. Такъ читали (или, во всякомъ случаѣ, понимали) таргумистъ, сирскій переводчикъ и бл. Іеронимъ. При настоящемъ-же чтеніи мы должны или разбирать именительнымъ падежомъ [1],—и тогда теряться въ догадкахъ о сказуемомъ [2]), или-же винительнымъ [3]) и выдумывать для этого винительнаго падежа особое синтаксическое оправданіе (Келеръ и Кейль называютъ его „винительнымъ свободнаго подчиненія“) [4]), между тѣмъ какъ конструкція совершенно ясно преднамѣчена вопросомъ במה יגו׳.

Предписанія о десятинахъ (מעשר) даются въ трехъ мѣстахъ Пятокнижія: Лев. 27, 30—33; Ч. 18, 21—28; Вт. 14, 22—29 [5]). Предписанія эти весьма

---

[1]) LXX и *Orelli*, 221.

[2]) Напр, LXX перевели *μεθ' ὑμῶν εἰσιν*=слав. *съ вами суть*. Орелли (а. а. О) и Грецовъ видитъ здѣсь отвѣтъ въ формѣ вопроса: „а десятины и приношенія“? (*Грецовъ*, 211—213). Подобныя толкованія совершенно неизбѣжны, разъ мы примемъ именительный падежъ; но очевидно также, что они не особенно-то естественны.

[3]) *Nowack*, 407. Келеръ, Рейнке, Кейль колеблются между этимъ разборомъ и поправкой ב (*Köhler*, 139;—*Reinke*, 521;—*Keil*, 709).

[4]) а. а. О.

[5]) Первое изъ этихъ мѣстъ (Л. 27, 30—33) читается: „И всякая десятая часть произведеній земли (וְכָל-מַעְשַׂר הָאָרֶץ), изъ посѣяннаго на землѣ, изъ плодовъ дерева принадлежитъ Господу: это святыня Господня. Если-же кто захочетъ выкупить десятину свою (מַעְשְׂרוֹ), то пусть приложитъ къ цѣнѣ ея пятую долю. И всякую десятину изъ крупнаго и мелкаго скота, изъ всего, что проходитъ подъ жезломъ десятое, должно посвящать Господу. Не должно разбирать, хорошее-ли то, или худое, и не должно замѣнять его; если-же кто замѣнитъ его, то и само оно и замѣнъ его будетъ святынею и не можетъ быть выкуплено“. Второе (Ч. 18, 21 и сл.): „А сынамъ Левія вотъ Я далъ въ удѣлъ десятину (מַעֲשֵׂר) изъ всего, что у Израиля, за службы ихъ, за то, что они отправляютъ службы при скинии собранія (ср. ст. 22. 26. 28)... Такъ какъ десятину сыновъ Израилевыхъ (מַעֲשַׂר בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל), которую они приносятъ въ возношеніе Господу, Я отдаю левитамъ въ удѣлъ, потому и сказалъ Я имъ: между сынами Израилевыми они не получатъ удѣла“. Третье мѣсто (Вт. 14, 22—29): „отдѣляй десятину (עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר) отъ всего произведенія сѣмянъ твоихъ, которое приходитъ съ поля каждогодно, и ѣшь предъ Господомъ Богомъ твоимъ на томъ мѣстѣ, которое изберетъ Онъ, чтобы обитать имени Его тамъ: десятину хлѣба твоего, вина твоего, и елея твоего, и первенцевъ крупнаго скота твоего, чтобы научился ты бояться Господа Бога твоего во всѣ дни. Если-же длинна будетъ для тебя дорога, такъ что ты не можешь нести этого..... ... то можешь промѣнять это на серебро, и взять серебро въ руку твою, и приходи на мѣсто, которое изберетъ Господь Богъ твой; и покупай за это серебро всего, что пожелаетъ душа твоя; и ѣшь тамъ предъ Господомъ Богомъ тво-

несходны другъ съ другомъ, вслѣдствіе чего вопросъ о десятинахъ является однимъ изъ запутаннѣйшихъ вопросовъ библейской археологіи. Обычай приношенія десятой части хозяйственныхъ доходовъ, торговаго барыша, военной добычи—на нужды религіозныя или политическія надобности былъ чрезвычайно распространенъ у древнихъ народовъ. И у евреевъ онъ существовалъ гораздо раньше Моисея (ср. Б. 28, 22; 14, 20). Моисеево законодательство, слѣдовательно, застало уже развитую практику этого обычая, а не ввело его вновь. Понятно, что оно могло санкціонировать то, что было хорошаго и назидательнаго въ обычномъ правѣ и лишь прибавить сюда нѣкоторыя спеціальныя предписанія, имѣющія въ виду обезпеченіе богослуженія и левитства. Полагаютъ, что постановленія Второзаконія отразили въ себѣ народную практику, которой законодатель постарался придать возможно большій этическій характеръ. А постановленія книгъ Левитъ и Чиселъ имѣютъ въ виду собственно нужды левитства и богослуженія. Позднѣйшіе іудейскіе толкователи закона стали учить, будто во Второзаконіи говорится о *второй десятинѣ*, т. е. выдѣляемой изъ остающихся $^9/_{10}$; а въ талмудѣ стали еще различать и *третью десятину* (кромѣ еще десятины съ левитской десятины въ пользу священниковъ), отдѣляемую черезъ три года въ пользу бѣдныхъ *(маасаръ ани)* [1]). Но все это, повидимому, продукты экзегетическаго искусства. Вѣрнѣе всего представлять, что Моисей и не заботился особенно о точномъ согласованіи новаго закона о десятинахъ съ требованіями обычнаго права, надѣясь, что сама жизнь, подъ руководствомъ богоучрежденной іерархіи, выработаетъ нормы, благотворныя для теократическаго строя Израиля.

При такомъ положеніи дѣла, ясно, что разсматриваемое мѣсто Малахіи нельзя толковать посредствомъ простой справки въ законодательствѣ. Несомнѣнно, что Малахія, упрекая іудеевъ въ невзносѣ десятины, опирался на какое-либо требованіе одного изъ приведенныхъ законовъ. Но чтобы рѣшить, какой именно законъ онъ имѣлъ въ виду, надо обратить вниманіе на позднѣйшую іудейскую практику этого дѣла. На эту практику мы имѣемъ два довольно подробныхъ указанія,—одно относительно времени значительно раннѣйшаго Малахіи, изъ царствованія Езекіи (724—696 г до Р. Хр.) [2]), а другое немного

имъ, и веселись ты и домъ твой; и левита, который у воротъ твоихъ, не покидай, потому что нѣтъ ему части и удѣла съ тобою. По прошествіи-же трехъ лѣтъ, отдѣляй всѣ десятины произведеній твоихъ въ тотъ годъ, и клади это въ жилищахъ твоихъ; и пусть придетъ левитъ и пришелецъ, и сирота, и вдова, которые въ жилищахъ твоихъ, и пусть ѣдятъ и насыщаются, чтобы благословилъ тебя Господь Богъ твой во всякомъ дѣлѣ рукъ твоихъ" (ср. 26, 12—15).

[1]) Vgl. *Riehm*, II, 1792—3. О трехъ десятинахъ говоритъ Товитъ: „десятину всѣхъ произведеній давалъ я сынамъ Левіинымъ, служащимъ въ Іерусалимѣ; другую десятину продавалъ и каждый годъ ходилъ и издерживалъ ее въ Іерусалимѣ; а третью давалъ кому слѣдовало" (Тов. 1, 7—8).

[2]) 2 П. 31, 4—12: „И повелѣлъ онъ народу, живущему въ Іерусалимѣ, давать опредѣленное содержаніе священническое и левитское, чтобы они держались закона Господня. Когда распространилось это повелѣніе, тогда нанесли сыны Израилевы множество начатковъ хлѣба, вина и масла деревяннаго, и меду, и всякихъ произведеній

позднѣе, изъ времени Нееміи [1]). Повидимому въ практикѣ Езекіина времени мы видимъ соединеніе постановленій книгъ Левитъ и Числъ, съ одной стороны, и Второзаконія, съ другой. Но всетаки уже о пиршествахъ при храмѣ самихъ приносителей говорится очень глухо, и главная цѣль десятины полагается въ томъ, чтобы „давать опредѣленное содержаніе священникамъ и левитамъ, чтобы они держались закона Господня", т. е. могли отправлять храмовыя службы. Гораздо важнѣе для насъ по близости къ Малахіину времени свидѣтельство книги Нееміи. Отсюда мы видимъ, что десятина предназначалась для содержанія левитовъ и удовлетворенія богослужебныхъ нуждъ: „узналъ я, говоритъ Неемія, что *части левитовъ не отдаются имъ*, и что разбѣжались левиты и пѣвцы, дѣлавшіе свое дѣло .. Я сдѣлалъ за это выговоръ начальствующимъ и сказалъ: зачѣмъ *оставленъ домъ Божій?*... И всѣ іудеи *стали приносить десятину* (מעשר) *отъ хлѣба и вина и деревяннаго масла въ кладовыя*" (Неем. 13, 10—12). Что-же касается кладовыхъ (אוֹצָרוֹת), гдѣ складывались десятины, то относительно ихъ у Нееміи есть пояснительное замѣчаніе по другому поводу: „Священникъ Еліяшивъ, жившій въ комнатахъ Бога нашего, родственникъ Товіи, отдѣлалъ для него большую комнату; а тамъ прежде складывали мучное приношеніе, ливанъ, и сосуды, и *десятину отъ хлѣба, вина и деревяннаго масла, положенное закономъ для левитовъ, и пѣвцовъ и привратниковъ*, и приношенія (תְּרוּמוֹת) для священниковъ" (Неем. 13, 4—5). Еще яснѣе и точнѣе все это видно изъ Неем. 10, 38—40: „(Обязались мы приносить) и первое отъ тѣста нашего, и *приношенія наши* (תְּרוּמֹתֵינוּ), и плоды со всякаго дерева, вино и деревянное масло мы будемъ доставлять священникамъ въ комнаты при домѣ Бога нашего и *десятину съ земли нашей левитамъ*. Они-же, левиты, будутъ брать десятину во всѣхъ городахъ, гдѣ у насъ земледѣліе. И будетъ священникъ, сынъ Аарона, при левитахъ, когда они будутъ брать *десятину левитскую, и левиты будутъ отвозить десятину изъ десятины въ домъ Бога нашего, въ комнаты кладовыя* (לְבֵית הָאוֹצָר); потому что въ эти комнаты должны сыны Израилевы и сыны Левіины доставлять приносимое въ даръ (...אֶת-תְּרוּמַת הַ)—хлѣбъ, вино и деревянное масло". Отсюда мы еще разъ убѣждаемся, что десятины послѣплѣнной эпохи, предназначаясь для служащихъ при храмѣ, при храмѣ-же и хранились (но, повидимому, не въ полномъ своемъ размѣрѣ, а лишь въ количествѣ 0,1; остальныя-же 0,9 остав-

---

полевыхъ; и десятинъ (וּמַעֲשַׂר) изъ всего нанесли множество И израильтяне, и іудеи, живущіе по городамъ іудейскимъ, также и они представили десятину изъ крупнаго и мелкаго скота, и десятину священную, посвященную Господу Богу ихъ; и наклали груды, груды.. И спросилъ Езекія священниковъ и левитовъ о сихъ грудахъ. И отвѣчалъ ему Азарія, священникъ главный, изъ дома Садокова, и сказалъ: съ того времени, какъ начали носить приношенія въ домъ Господень, ѣли до сыта и осталось множество: потому что Господь благословилъ народъ Свой. Изъ оставшагося составилось такое множество. И приказалъ Езекія приготовить комнаты при домѣ Господнемъ. И приготовили. И перенесли туда приношенія, и десятины, и пожертвованія со всею точностью И былъ начальникомъ при нихъ Хонанія".

[1]) См. выше, стр. 64

лялись левитами у себя) и состояли изъ приношеній хлѣба, вина и деревяннаго масла. Эти сообщенія настолько гармонируютъ съ предположеніями Малахіина текста, что можно не колеблясь и безъ большого риска отожествлять требованія Малахіи и Нееміи. За это тожество говоритъ а) прежде всего, соединеніе у обоихъ въ одномъ требованіи десятины и приношенія—מעשר и תרומה; б) затѣмъ, упоминаемыя Нееміей кладовыя (בית-האוצר и אוצרות) упоминаются и у Малахіи въ слѣд. стихѣ (3, 10: בית הָאוֹצָר); в) аналогичнымъ, наконецъ, является и составъ десятины;—Малахія не упоминаетъ только масла (ср. ст. 11) [1]).

Относительно תְּרוּמָה изъ сопоставленія съ Неем. 13, 5 мы видѣли, что она предназначается *для священниковъ*. Имя это обозначаетъ: 1, вообще „даръ“, „подарокъ“ (Пр. 29, 4);—2, въ особенности *„даръ“ на храмъ и на священство* [2]),—говорится о взносахъ на скинію (Исх. 25, 2. 3; 30, 13. 14), о приношеніи въ пользу священниковъ (Л. 7, 32; 22, 12);—3, „жертвоприношеніе“ [3]). Здѣсь, очевидно, мы имѣемъ дѣло со вторымъ значеніемъ. Но какой именно оттѣнокъ этого второго значенія должны мы избрать, это—вопросъ. Всѣ древніе переводы переводятъ „начатки“ (*ἀπαρχαὶ*, „in primitiis“) [4] и т. п. Такое пониманіе можетъ находить себѣ подтвержденіе въ приведенныхъ выдержкахъ Нееміи;—Ср. еще 10, 36: „и обязались мы приносить каждый годъ въ домъ Господень начатки съ земли нашей (את-בכורי אדמתנו) и начатки всякихъ плодовъ со всякаго дерева“. Но, съ другой стороны, сопоставленіе закона Исх. 30, 13—14 о полсиклѣ подати священной (תרומה ליהוה) съ Неем. 10, 33 („поставили мы себѣ въ законъ [5]) давать отъ себя по трети сикля въ годъ на службу для дома Бога нашего“) не исключаетъ возможности и другого толкованія.

Поэтому, чтобы не вносить въ переводъ уже истолкованія, мы предпочитаемъ переводить „приношеніе“.

Гл. 3, ст. 9.

בַּמְאֵרָה אַתֶּם נֶאֱרָרִים וְאֹתִי אַתֶּם קֹבְעִים [6] הַגּוֹי כֻּלּוֹ׃

Καὶ ἀποβλέποντες ὑμεῖς ἀποβλέπετε καὶ ἐμὲ ὑμεῖς πτερνίζετε. Τὸ ἔτος συνετελέσθη.

Проклятіемъ вы прокляты, а Меня вы обманываете—весь народъ.

§ 147. בַּמְאֵרָה אַתֶּם נֶאֱרָרִים. Слово מְאֵרָה (=„проклятіе) вообще очень рѣдкое въ Библіи (всего 5 разъ), встрѣчается у нашего пророка уже во второй

---

[1]) Обѣщанія ст. 11 стоятъ въ связи съ требованіемъ ст. 9: іудеи ссылались на бѣдность, а Богъ говоритъ имъ, чтобы они не забывали своего долга, и тогда будетъ у нихъ все необходимое для взноса десятины—плоды земные и плоды винограда.

[2]) Въ Мишнѣ этимъ именемъ называется подать въ пользу священниковъ (*Gesenius*, Wb. u. d. W.).

[3]) *ibid.*

[4]) Вл Іерон—„in primitivis“ (*Hieronymus*, 1568).

[5]) Что это было лишь *возобновляемое* обязательство (подобно десятинамъ и др.),—см. выше, стр. 62.

[6]) Какъ и въ ст. 8, здѣсь слѣдуетъ читать עֲקְבִים.

разъ. Въ первый разъ мы его видѣли во 2, 2, гдѣ обозначаемое имъ понятіе частнѣе характеризуется именно въ примѣненіи къ Іудеѣ Малахіина времени [1]). נְאָרִים—причастіе по виду нифаль отъ глагола ארר=„проклинать“ (см. 2, 2). Причастіе это есть *ἅπαξ λεγόμενον;* но производство его отъ ארר, довольно часто употребляющагося въ другихъ формахъ, не возбуждаетъ сомнѣній. Выраженіе במארה אתם נארים (букв.=„въ проклятіи вы проклинаемые“ или „проклятые“) слѣдуетъ перевести: „проклятіемъ вы прокляты.“ Подъ „проклятіемъ“, несомнѣнно, разумѣется какое-л. опредѣленное общественное бѣдствіе, п. ч. ב—съ членомъ. [2]) Въ чемъ выражалось это „проклятіе“, видно изъ слѣдующихъ стиховъ 10—11: то были, съ одной стороны, бездождіе и неурожай, а съ другой,—саранча.

Въ древнихъ переводахъ самое существенное отступленіе отъ еврейскаго подлинника представляетъ переводъ LXX (а вслѣдъ за нимъ и славянскій—„и взирающе вы взираете“), который, очевидно, смѣшалъ במארה и נארים съ формами, производными отъ глагола ראה „видѣть“. Надо думать, что LXX ошибочно прочитали בַּמַּרְאֶה [3]) и נִרְאִים, [4])—переставивши буквы א и ר. Рейнке полагаетъ, что второе слово LXX читали רֹאִים (part. pl. m. Qal), потому что въ нифаль этотъ глаголъ значитъ „быть видимымъ“, „являться“, „показываться“. [5]) Но почему-же мы должны допускать, что LXX перевели непремѣнно правильно, прочитавши только неправильно? Разсуждая подобнымъ образомъ, можно оспаривать и чтеніе במראה, которое, собственно говоря, LXX должны-бы были перевести *ἐν ὁράσει,* какъ въ Іез. 11, 24. [6]) Мы полагаемъ, что *ошибку* чтенія (если только нѣтъ основаній предполагать порчу подлиннаго текста) надо всетаки пріурочивать къ существующему оригиналу;—иначе пришлось-бы ужъ допустить не ошибку, а существованіе у LXX другого текста, отличнаго отъ масоретскаго. Шлейснеръ допускаетъ возможность, что LXX „fortasse in mente habuerunt radicem נָאַר, quae in lingua arabica notat *despexit, aspernatus est*“; [7]) но это—ужъ черезчуръ утонченное соображеніе. Разсматриваемая ошибка LXX существовала уже во времена бл. Іеронима, по свидѣтельству котораго у LXX читалось: „et vos videntes respicitis“. [8]) Изъ другихъ древнихъ переводовъ вульгата неправильно передаетъ במארה—„in penuria (=въ скудости)“; [9]) здѣсь мы имѣемъ повтореніе той-же

---

[1]) Стр. 270.

[2]) *Pusey*, 614.

[3]) „Въ видѣніи“ (מַרְאֶה=„видѣніе“, „взглядъ“, ср. Л. 13, 12; Вт. 28, 34. 67 и др.).

[4]) Part. pl. m. Niph. отъ רָאָה.

[5]) *Reinke*, 522.

[6]) Остальные два случая употребленія въ Библіи формы במראה встрѣчаются въ кн. Даніила (9, 23 и 10, 1), и мы знаемъ греческій переводъ ихъ лишь Ѳеодотіоновъ.

[7]) *Schleusner*, t. I, s. v. *ἀποβλέπων*, p. 353.

[8]) *Hieronymus*, 1568.

[9]) Это—собственно чтеніе бл. Іеронима, а въ вульгатѣ—„et in pen.“

неточности, что и во 2, 2, гдѣ מ׳ переведено „egestatem“. По мнѣнію Рейнке, бл. Іеронимъ потому сдѣлалъ такой переводъ, что, какъ видно изъ дальнѣйшаго, מ׳ и состояла въ хозяйственныхъ бѣдствіяхъ. [1]) Весьма возможно, что такъ именно и было; среди современныхъ, напр., переводовъ русскій Вѣнскаго изданія гласитъ: „подъ проклятіемъ вы разоряетесь“,—тоже замѣняя понятіемъ разоренія лишь другое слово, выражающее проклятіе. Арабскій совсѣмъ пропускаетъ эти слова. Халд. и сир. переводятъ правильно (только въ послѣднемъ—мн. ч. „проклятіями“). Изъ новѣйшихъ переводовъ большинство гласитъ: „проклятіемъ вы прокляты“. Новакъ и Орелли,—повидимому, для избѣжанія тавтологіи,—переводятъ: „вы постигнуты проклятіемъ (von dem Fluche seid ihr getroffen)“, [2])—переводъ тоже правильный, хотя и не буквальный. Велльгаузенъ переводитъ: „вамъ угрожаетъ проклятіе“. Буква текста не благопріятствуетъ такому пониманію; — напротивъ, проклятіе представляется уже совершившимся фактомъ. Причина такого перевода—въ томъ, что въ ст. 10 Велльгаузенъ увидѣлъ только указаніе на начинающееся бездождіе, а не на состоявшійся уже неурожай: „не много было нужно, говоритъ онъ, чтобы породить въ тогдашнихъ іудеяхъ это чувство (угрожающаго проклятія),—довольно было хотя-бы нѣкотораго недостатка въ дождѣ (nur etwa mangelnden Regens) (ст. 10)“. Лютеръ даетъ совсѣмъ уже странный перифразъ: „darum seyd ihr auch verflucht, dass euch Alles unter den Händen zerrinnet.“

§ 148. ואתי אתם קבעים. Вмѣсто קבעים здѣсь, въ соотвѣтствіе съ ст. 8 и согласно съ LXX, слѣдуетъ читать עקבים. [3]) Переводъ, разумѣется, будетъ такой-же, какъ и въ ст. 8: „Меня вы обманываете“.

Относительно значенія союза ו въ настоящемъ случаѣ не всѣ переводчики и комментаторы согласны между собою. Что онъ здѣсь не есть ו copulativum, это очевидно само собою. Но служитъ-ли онъ для выраженія противоположенія или причины, на этотъ счетъ мнѣнія расходятся. За противоположительное значеніе стоятъ: Рейнке, Кёлеръ, Кейль, Новакъ, Велльгаузенъ, Бахманъ, Смитъ. [4]) Причинное отношеніе къ предыдущему устанавливаютъ: Грецовъ („за то, что лукавите“...), Пьюзей [5]) („ибо вы обокрали Меня“), русскій пер. св. синода („потому что вы обкрадываете“) и др. [6]) Несомнѣнно, что по мысли пророка проклятіе, выразившееся въ хозяйственныхъ невзгодахъ, постигло іудеевъ между прочимъ и за пренебреженіе нуждами дома Божія (ср. 3, 10—11),—слѣдовательно за обманъ Іеговы; [7]) но должны-ли мы въ настоящемъ

---

[1]) *Reinke*, 522.

[2]) *Nowack*, 408 —*Orelli*, 221.

[3]) Велльгаузенъ и здѣсь настаиваетъ на намѣренной порчѣ текста евр. книжниками (S. 202).

[4]) *Reinke*, a. a. O.—*Kohler*, 137. 140.—*Keil*, 709.—*Nowack*, a. a. O —*Wellhausen*, 54.—*Bachmann*, 22.—*Smith*, 368.

[5]) *Грецовъ*, 42.—*Pusey*, 614.

[6]) См. у *Kohler*'а, a. a. O.

[7]) „Quia mihi non reddidistis, перифразируетъ бл. Іеронимъ, decimas et primitias, idcirco in fame et penuria maledicti estis“ (1570)

именно мѣстѣ находить синтаксическое выраженіе этой мысли? Намъ думается, что мысль пророка въ данномъ случаѣ имѣетъ нѣсколько иной оттѣнокъ. Изъ ст. 10-го видно, что за попытку исправно удовлетворять нужды храма Іегова обѣщаетъ іудеямъ прекращеніе ихъ экономическихъ невзгодъ; если-бы проклятіе представлялось *исключительно* наказаніемъ за обманъ Іеговы, то приглашеніе прекратить этотъ обманъ должно-бы быть высказано ранѣе наказанія за него, и ему предшествовала-бы только *угрози* проклятіемъ; теперь-же дѣло представляется такъ, что проклятію евреи уже подверглись (за какіе грѣхи,—въ точности неизвѣстно), и средствомъ избавиться отъ него является обращеніе къ Іеговѣ. Вотъ Іегова въ ст. 9 и выражаетъ какъ-бы удивленіе, что іудеи сами не понимаютъ этого: вы разоряетесь подъ проклятіемъ, а не догадаетесь заручиться Моимъ благоволеніемъ,—продолжаете обманывать меня;—другими словами: и такъ ужъ вы наказаны Богомъ, а все продолжаете раздражать Его! Поэтому мы предпочитаемъ переводить ו союзомъ „но“. [1]) Такой переводъ настоящаго стиха будетъ вполнѣ соотвѣтствовать манерѣ изложенія въ предшествующихъ стихахъ (6—8) этой рѣчи: противоположеніе поведенія іудеевъ съ поучительнымъ для нихъ фактомъ и — приглашеніе измѣнить свое поведеніе, какъ выводъ изъ указаннаго противоположенія:—въ настоящемъ случаѣ выводъ предлагается въ ст. 10. Такое толкованіе принимается и большинствомъ комментаторовъ. [2])

Кромѣ значенія союза ו не всѣ переводчики согласны и насчетъ тона, въ какомъ говоритъ пророкъ объ обманѣ іудеями Іеговы. Нѣкоторые придаютъ этимъ словамъ Малахіи вопросительный тонъ: и вы Меня осмѣливаетесь обманывать? Конечно, въ этотъ вопросъ вкладывается саркастическое изумленіе глупости іудеевъ. [3]) Мы не видимъ достаточныхъ основаній признавать здѣсь вопросъ. Рѣчь и въ положительномъ тонѣ ясна и выразительна.

§ 149. הַגּוֹי כֻּלּוֹ. Слова эти не представляютъ затрудненія ни для разбора, ни для перевода: הַגּוֹי=члену ה+גּוֹי „народъ“; כֻּלּוֹ=כֻּל „весь“+ו мѣст. суфф. 3 л. ед. ч. м. р.=букв. „весь онъ“ (сочетаніе аналогичное съ כֻּלּוֹ въ Ч. 23, 13=„всего его“, т. е. Израиля, и съ כֻּלָּם въ Иса. 1, 23=по Stade Wb. „всѣ они“); правильный переводъ будетъ—„весь народъ“. Въ синтаксическомъ отношеніи эти слова являются приложеніемъ (appositio) къ אֶתְכֶם („вы“). У LXX мы встрѣчаемъ весьма странный переводъ этихъ словъ: *τὸ ἔτος συνετελέσθη*= слав. „лѣто скончася“ [4]). Этотъ переводъ зналъ и бл. Іеронимъ и по своему

---

[1]) Находимъ однако справедливымъ сказать, что и переводъ „потому что“ не вноситъ большой неточности въ мысль Малахіи; но вообще причинное отношеніе рѣдко выражается въ еврейскомъ яз поср. ו (*Gesenius*, § 158). Это допускается иногда въ поэтическихъ книгахъ, хотя и тамъ встрѣчается соединеніе чрезъ כִּי (напр. *ψ.* 7, 10; 59, 13), но въ прозаической рѣчи трудно указать безспорные примѣры этого (*Köhler*, 140).

[2]) *Reinke*, *Köhler*, *Keil*, *Ndwack* и. аа.—а. а. 00

[3]) *Reinke*, а. а. 0.—*Ewald*, 227. 229. *Bachmann*, 22.

[4]) Греческіе переводы Акилы, Симмаха и Θеодотіона—сов. правильно *τὸ ἔθνος ἅπαν* (*Field*, II, 1034).

объяснилъ его: „Pro *gente*, quae in Hebraico scribitur AGGOJ, *annum* Septuaginta interpretati sunt *ἔτος* pro *ἔθνος*“ [1]). Само собою понятно,—какъ справедливо замѣтилъ и издатель бл. Іеронима,—что сами LXX въ этомъ смѣшеніи неповинны, потому что крайне сходныя слова *ἔθνος* и *ἔτος* могли быть смѣшаны лишь *переписчиками* греческихъ кодексовъ, а не переводчиками, имѣвшими дѣло съ еврейскимъ текстомъ, гдѣ начертаніе слова „народъ“—הַגּוֹי не имѣетъ ничего общаго съ начертаніемъ слова „годъ“—שָׁנָה [2]). Несомнѣнно, что въ свое время LXX правильно перевели הגוי чрезъ *ἔθνος*, а *ἔτος* появился впослѣдствіи—путемъ-ли непроизвольной ошибки писца, или какъ сознательная корректура, сказать трудно; во всякомъ случаѣ, чтеніе это создалось на почвѣ греческаго текста.

Что касается *συντελέσθη*, то мы не можемъ относительно его принять то объясненіе, какое даютъ Шлейснеръ и опирающійся на него Рейнке,—будто первоначально у LXX стояло *ἔθνος συντελές*, т. е. *весь народъ*, какъ въ еврейскомъ, потомъ-же невнимательнымъ писцомъ *ἔθνος* было перемѣнено на *ἔτος*, а еще позднѣе,—для послѣдовательности и уже намѣренно,—*συντελές* перемѣнено на *συντελέσθη*, и оба слова отнесены къ послѣдующему, чтобы получился какой-либо подходящій смыслъ [3]). Слово *συντελής* въ классическомъ языкѣ обозначаетъ плательщика налоговъ (а не значитъ „весь“) [4]), у LXX-же оно совсѣмъ не встрѣчается ни разу,—трудно, слѣдовательно, было-бы ожидать его и здѣсь. Мы скорѣе склонны допустить подлинность чтенія *συντελέσθη* (т. е. признать, что первоначально у LXX было *ἔθνος συντελέσθη)*, какъ ни мало смысла даетъ такое чтеніе. Дѣло въ томъ, что, по нашимъ наблюденіямъ, LXX-ти свойственно כָּל съ суф. 3 л. ед. ч въ формѣ כֻּלָּהּ или כֻּלָּהּ переводить формами глагола *συντελεῖν:* напр. въ Ос. 13, 2 מַעֲשֵׂה חָרָשִׁים כֻּלָּהּ (=„работа художниковъ все это“) они перевели *ἔργα τεκτόνων συντελεσμένα*, очевидно, полагая כֻּלָּהּ=*συντελεσμένα;* въ Іер. 13, 19 הָגְלָת יְהוּדָה כֻּלָּהּ (=„вся Іудея отводится въ плѣнъ“)—*ἀποικίσθη Ἰούδας, συνετέλεσαν...;* Іез. 11, 15 וְכָל-בֵּית יִשְׂרָאֵל כֻּלָּהּ (=„и всему дому Израилеву, всѣмъ имъ“)—*πᾶς ὁ οἶκος τοῦ Ἰσραὴλ συντετέλεσται*. Вѣроятно, это произошло отъ того, что они эти формы производили отъ глагола כָּלָה (=„б. готовымъ, законченнымъ“), который они обыкновенно переводятъ глаголомъ *συντελεῖν* (ср. Б. 2, 1. 2; 6, 16; 17, 22; 24, 15. 45; 43, 2;

---

[1]) *Hieronymus*, 1570. Не смотря на явную неправильность перевода, бл. Іеронимъ не осуждаетъ его, а напротивъ, говоритъ: „Et est sensus Ecce annus expletus est, et nihil in meos thesauros, sed in vestra horrea comportastis: et pro decimis et primitiis, quae parva erant, si a vobis darentur, ubertatem possessionum vestrarum, et omnem frugum abundantiam perdidistis“.

[2]) Весьма возможно, что и самъ бл. Іеронимъ собственно не имѣлъ въ виду высказывать такого несообразнаго обвиненія противъ LXX, а лишь неточно выразился. Но удивительно, какъ позднѣйшіе комментаторы bona fide пользуются этимъ объясненіемъ бл. Іеронима, не замѣчая его несообразности. Такъ, напр, пр. *Палладій* пишетъ: „бл. Іеронимъ полагаетъ, что LXX читали (гдѣ?) вмѣсто *ἔθνος*—народъ *ἔτος*—лѣто“ (стр. 48).

[3]) *Reinke*, 523. Цитатъ изъ *Schleusneri* Opusc. critica p. 461 см. тамъ-же Anm.

[4]) *Бензелеръ*, s. v.

Исх. 5, 13. 14; 40, 33; Л. 16, 20; 19, 9; 23, 22; Ч. 4, 15; 7, 1; Вт. 26, 12; 31, 1. 24; 32, 23. 45; Суд. 3, 18; 15, 17; Руѳь 2, 23; 3, 3; 1 Ц. 10, 13; 13, 10; 15, 18; 18, 1; 20, 7. 9. 33; 24, 17; 25, 17; 2 Ц. 6, 18; 11, 19; 13, 36; 21, 5; 22, 38; 3 Ц. 1, 41; 3, 1; 6, 3; 7, 40; 9, 1 и мн. др.). Въ нашемъ-же случаѣ весьма вѣроятно, что первоначально вмѣсто теперешняго כלו читалось כלה—форма столь сильно напрашивающаяся, въ глазахъ LXX, на обычный переводъ посредствомъ *συντελεῖν*. Въ большой Масорѣ относительно כלו замѣчено, что у Іереміи, Іезекіиля и малыхъ пророковъ вмѣсто כלו всегда пишется כלה, исключая настоящаго мѣста и Іер. 6, 13 (bis); въ остальныхъ-же книгахъ, напротивъ, господствуетъ написаніе כלו, исключая 2 Ц. 2, 9, Иса. 15, 3 и 16, 7, гдѣ встрѣчается כלה [1]). Уже самая эта исключительность говоритъ въ пользу первоначальности письма כלה въ Мал. 3, 9. И дѣйствительно, среди еврейскихъ кодексовъ многіе имѣютъ въ Мал. 3, 9 כלה вм. כלו [2]). Изъ сказаннаго видно, что чтеніе *συνετελέσθη* у LXX въ Мал. 3, 9 надо признать первоначальнымъ, хотя, въ качествѣ перевода, и неправильнымъ.

Съ экзегетической стороны возникаетъ вопросъ: почему Малахія іудеевъ назвалъ גוי—именемъ, прилагаемымъ обыкновенно къ язычникамъ, не-іудеямъ? Естественно напрашивающееся объясненіе,—что пророкъ смотрѣлъ на обличаемыхъ іудеевъ не лучше, чѣмъ на язычниковъ [3]),—конечно, можетъ быть принято за отсутствіемъ болѣе удовлетворительнаго другого; но несомнѣнно, что оно нѣсколько модернизируетъ стилистическіе пріемы Малахіи, усвояетъ ему манеру нашей обличительной и полемической литературы. Ближе къ дѣлу будетъ обратиться къ собственному смыслу слова גוי и къ случаямъ употребленія этого имени относительно еврейскаго народа. Преимущественно язычниковъ это слово обыкновенно обозначаетъ во *множественномъ* числѣ גוים [4]). Само-же по себѣ слово גוי вообще обозначаетъ „народъ“, какъ объединенную въ цѣлое массу людей (нерѣдко въ этихъ случаяхъ мы имѣемъ сочетаніе כל-הגוי—„весь народъ“) и въ этомъ смыслѣ безъ колебанія примѣняется и къ Израилю: Нав. 3, 17—„доколѣ весь народъ (כָּל-הַגּוֹי) не перешелъ чрезъ Іорданъ“; 4, 1—„и было, когда весь народъ (כל-הגוי) перешелъ чрезъ Іорданъ“; 10, 13—„и остановилось солнце, и луна стояла, доколѣ народъ (גוי) мстилъ врагамъ своимъ“; Б. 12, 2—„Я произведу отъ тебя великій народъ (גוי גדול)“,—имѣется въ виду Израиль; 35, 11—„народъ и множество народовъ (גוי וקהל גוים) будетъ отъ тебя“; Иса. 1, 4—„горе народу (גוי) грѣшному, племени (עם), обремененному беззаконіями“,—любопытный случай употребленія въ примѣненіи къ Израилю именъ גוי и עם, какъ синонимовъ. Мѣсто Мал. 3, 9 стоитъ въ полномъ соотвѣтствіи съ этими примѣрами, потому что и здѣсь берется именно вся совокупность народа іудейскаго. Но Библія даетъ, хотя и не многочисленные, примѣры и того, что и безъ необходимости обозначить именно народъ, какъ цѣ-

---

[1]) *Köhler*, 140—141. Anm.

[2]) У *Кенникотта* №№. 4. 17. 72 112. 160. 172. 224. 226. 228. 253. 258. 260. 264. 271. 288. 601. 158.

[3]) *Reinke*, 523—*Грецовъ*, 218.

[4]) *Gesenius*, Wb. 1899. s v p. 145.

лое, слово גוי примѣняется къ Израилю (Суд. 2, 20; Исх. 19, 6—„вы будете народомъ святымъ“, גוי קָדוֹשׁ; Соф. 2, 9; ψ. 105, 5). Съ другой стороны, и слово עַם, обыкновенно служащее для обозначенія еврейскаго народа, нерѣдко прилагается и къ язычникамъ (ср. Б. 23, 12; 42, 6; Ч. 21, 29; Иса. 8, 9; ψ. 32, 10; Мих. 1, 2; Иса. 3, 13; Б. 49, 10; Вт. 4, 27; Иса. 11, 10; Зах. 12, 4). И вообще, въ эпоху отъ возвращенія изъ плѣна до Нееміи включительно, повидимому, не полагалось строгаго различія между גוי и עם. Объ этомъ свидѣтельствуетъ, напр., выраженіе отъ лица Божія къ Израилю въ Неем. 1, 8: „Я разсѣю васъ по народамъ (אֲנִי אָפִיץ אֶתְכֶם בָּעַמִּים)“. Кромѣ того, въ эту эпоху создалось даже техническое выраженіе עַם הָאָרֶץ (Ездр. 4, 4) или עַמֵּי ה׳ (Ездр. 10, 2. 11; Неем. 10. 31 сл.) для обозначенія языческаго и полуязыческаго не-іудейскаго населенія Палестины. Итакъ, названіе пророкомъ Малахіей іудеевъ הגוי כלו едва-ли заключало въ себѣ какой-либо скрытый порицательный смыслъ, а вполнѣ соотвѣтствовало смыслу рѣчи, общему значенію слова, примѣрамъ аналогичнаго употребленія его другими библейскими писателями и языку послѣплѣнной эпохи, смягчившему противоположность между גוי и עם.

Разсматриваемое мѣсто Зенгеръ, какъ мы видѣли, относитъ къ числу „гиперболъ“ пророка Малахіи,—въ виду того, что если-бы его понимать буквально, то получилось-бы противорѣчіе съ 3, 16 [1]). Для насъ это видимое противорѣчіе гиперболическаго כלו съ ст. 16 служитъ, какъ мы уже говорили, лишнимъ доказательствомъ *отдѣльнаго изустнаго произнесенія* рѣчей пророка Малахіи. Въ изустной живой рѣчи гипербола всегда болѣе умѣстна по своей цѣлесообразности и менѣе способна соблазнить кого-либо къ буквальному пониманію. А затѣмъ, если-бы книга пророка Малахіи представляла не собраніе отдѣльныхъ записей, а написана была-бы заразъ, то священный авторъ не могъ-бы всего за нѣсколько строкъ до упоминанія благочестивыхъ людей говорить (хотя-бы и гиперболически) о нечестіи всего народа.

Гл. 3, ст. 10.

הָבִיאוּ אֶת-כָּל-הַמַּעֲשֵׂר אֶל-בֵּית הָאוֹצָר וְיִהְיֶה טֶרֶף בְּבֵיתִי וּבְחָנוּנִי נָא בָזֹאת אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת אִם-לֹא אֶפְתַּח לָכֶם אֶת אֲרֻבּוֹת הַשָּׁמַיִם וַהֲרִיקֹתִי לָכֶם בְּרָכָה עַד-בְּלִי-דָי׃

Καὶ εἰσηνέγκατε πάντα ἐκφόρια εἰς τοὺς θησαυρούς, καὶ ἔσται ἡ διαρπαγ᾽ αὐτοῦ ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ. Ἐπισκέψασθε δὴ ἐν τούτῳ, λέγει Κύριος Παντοκράτωρ· ἐὰν μὴ ἀνοίξω ὑμῖν τοὺς καταῤῥάκτας τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἐκχεῶ ὑμῖν τὴν εὐλογίαν μου ἕως τοῦ ἱκανωθῆναι.

Принесите всю десятину въ домъ запасовъ, чтобы была пища въ домѣ Моемъ, и испытайте-ка въ этомъ Меня, говоритъ Іегова Саваоѳъ. Не открою-ли Я вамъ отверстій небесныхъ?—и изолью на васъ благословеніе доизбытка.

§ 150. הָבִיאוּ אֶת-כָּל-הַמַּעֲשֵׂר אֶל-בית הָאוֹצָר וְיִהְיֶה טֶרֶף בְּבֵיתִי. Для разбора и перевода это мѣсто затрудненій не представляетъ: הביאו — пов. н. 2 л. м. р.

[1]) См. объ этомъ ч. I, стр. 123.

мн. ч. *гиф.* отъ гл. בוא=„принесите“; אוֹצָר—сущ. м. р. (мн. ч.—אוֹצָרוֹת) [1]) значитъ: а) „запасъ“ (ср. 1 П. 27, 27; 2 П. 11, 11; Іов. 38, 22; *ψ.* 32, 7; 1 П. 26, 20. 26; въ Пр. 21, 20 и др.—„сокровище“, отсюда—сокровища храма 3 Ц. 7, 51; Зах. 11, 13 сл., гдѣ הַיּוֹצֵר=הָאוֹצָר, сокровища царскаго дома—3 Ц. 14, 26; 15, 18),—отсюда בֵּית הָאוֹצָר (Неем. 10, 39)=запасный магазинъ, домъ запасовъ и б) „сокровищница“, „домъ запасовъ“ (Іоиль 1, 17; 2 П. 32, 27); ויהי—„и будетъ“=„чтобы былъ (была, было)“; טֶרֶף=„питаніе“, „пища“, „кормъ“, „харчи“ (встрѣчается въ Библіи 4 раза—Пр. 31, 15; Мал. 3, 10; *ψ.* 110, 5; Іов. 24, 5) [2]); בביתי=предл. ב „въ“+בַּיִת „домъ“+י мѣст. суфф. 1 л. ед. ч. Переводъ будетъ: „принесите всю десятину въ домъ запасовъ [3]), чтобы была пища въ домѣ Моемъ“. Новѣйшіе толкователи и переводчики такъ и переводятъ. Незначительныя отступленія отъ буквы текста и неточности встрѣчаемъ только у Лютера („въ житницу мою“—„in mein Kornhaus“), Орелли („чтобы это служило пропитаніемъ“) [4]) и Велльгаузена („чтобы былъ запасъ“) [5]).

Изъ древнихъ переводовъ безусловно правиленъ и точенъ переводъ бл. Іеронима: „inferte omnem decimam in horreum, et sit cibus in domo mea“. То-же можно-бы было сказать и о халдейскомъ, если-бы онъ въ началѣ не вставилъ словъ „сказалъ пророкъ“ и בביתי не передалъ длиннымъ описаніемъ: „для тѣхъ, кто служатъ въ домѣ святилища Моего“. Сирскій присоединяетъ въ видѣ обращенія „весь народъ“ изъ конца пред. ст. къ началу настоящаго и затѣмъ въ общемъ переводитъ правильно (исключая лишь ויהי טרף, которое онъ переводитъ, „чтобы служить пищею“). Наибольшія уклоненія отъ евр. текста даютъ LXX (а вслѣдъ за ними и слав. пер.: „лѣто скончася, и внесосте вся плоды въ сокровища, и будетъ расхищеніе его въ дому его“): во 1-хъ, *καὶ* въ началѣ стиха, вѣроятно, появилась для связи съ предыдущимъ;—во 2-хъ, *εἰσηνέγκατε*, повидимому, есть слѣдствіе чтенія הֲבִיאתֶם [6]); или, можетъ быть, первоначально было *εἰσηνέγκετε*, а когда появилось въ концѣ предыдущаго стиха чтеніе *ἕτος συνετελέσθη*, тогда пришлось, для полученія удобнаго смысла, и здѣсь перемѣнить ε на *α*;—въ 3-хъ *ἐκφόρια* (=„плоды“, „доходы“ съ земли) [7])

---

[1]) Корень—אָצַר=„складывать въ кучу“, „накоплять“, „собирать“ (4 Ц. 20, 17; Иса. 39, 6; Ам 3, 10).

[2]) Происходитъ отъ гл. טָרַף, который, кромѣ значенія „разрывать“ (см. толк. 1, 13, § 53, стр. 259), употребляется однажды въ значеніи „ѣсть“ (Пр. 30, 8)

[3]) Вмѣсто „домъ запасовъ“ очень хорошо было-бы сказать „кладовыя храма“; но, во-первыхъ, это былъ-бы ужъ перифразъ, хотя и вполнѣ правильный, а во-вторыхъ, это значеніе необходимо удержать для Неем. 10, 39 חַלְּשָׁכוֹת לְבֵית הָאוֹצָר (буквально „комнаты при домѣ запасовъ“=кладовыя при д. з.)

[4]) *Orelli*, 221.

[5]) *Wellhausen*, 54.

[6]) Возможно, впрочемъ, что они читали и והביאתם,—тогда понятно будетъ и присутствіе *καὶ*.

[7]) Слово это у LXX кромѣ настоящаго случая встрѣчается еще лишь 4 раза: въ Л. 25, 19; Вт. 28, 33; Суд. 6, 4 и Аг. 1, 10. Въ двухъ первыхъ случаяхъ оно служитъ для передачи евр. יְבוּל (=то, что производитъ земля, доходъ), а въ двухъ послѣднихъ פְּרִי (=плодъ).

вмѣсто *ἐπιδέκατα* (какъ въ ст. 8) трудно объяснить какими-либо особенностями въ чтеніи еврейскаго текста, а остается только понимать, какъ результатъ необходимости получить удовлетворительный смыслъ хотя-бы путемъ вольнаго пересказа;—въ 4-хъ, *θησαυρούς* вмѣсто *θησαυρόν* (какъ, впрочемъ, читалось первоначально въ син. код.) не есть ошибка, а лишь попытка точнѣе передать בית האוצר;—въ 5-хъ, передача имени טרף чрезъ *διαρπαγὴ αὐτοῦ* есть слѣдствіе усвоенія глаголу טרף другого и болѣе обычнаго значенія (въ примѣненіи къ дикимъ звѣрямъ—„терзать“, „похищать“ [1]);—наконецъ, въ 6-хъ, *οἴκῳ αὐτοῦ* [2]) вм. *οἴκῳ μου* могло быть плодомъ или смѣшенія י съ ו [3]), или актомъ послѣдовательности на пути осмысливанія неяснаго для LXX еврейскаго текста [4]).

Пророкъ требуетъ, чтобы іудеи принесли Іеговѣ *всю* десятину (כל-מ);—очевидно „обманъ“ Іеговы „въ десятинѣ и приношеніи“ (ст. 8. 9) состоялъ не всегда въ совершенномъ невзносѣ ихъ, какъ можно было-бы судить по сопоставленію съ позднѣйшимъ извѣстіемъ Нееміи (Неем. 13, 10—12), а, можетъ быть, главнымъ образомъ, въ недобросовѣстномъ, неполномъ взносѣ, въ удержаніи для себя большей части того, что слѣдовало Іеговѣ. Во всякомъ случаѣ, впрочемъ, и отъ картины, нарисованной Нееміей весьма не далека была дѣйствительность Малахіина времени, если дѣло доходило до того, что въ домѣ Іеговы не оказывалось „пищи“ (טרף). Любопытно, что Малахія избѣгаетъ, говоря о десятинахъ, упоминать о нуждахъ священства, а ограничивается лишь интересами „дома“ Божія. Это—потому, вѣроятно, что священники, сами въ другомъ мѣстѣ подвергающіеся жестокому прещенію пророка, какъ-нибудь умѣли устраиваться и при нерадѣніи народа къ храму, такъ что страдали, въ концѣ

---

[1]) См. у *Gesenius*'а, 13 Aufl. טרף № 1. Къ этому мѣсту LXX существуетъ много разночтеній, каковые варіанты, по справедливому замѣчанію проф. Муретова, могли появиться на почвѣ греческаго текста, какъ уясненіе мало понятнаго изреченія *(Муретовъ*, 308—309, пр 5)

[2]) Въ син. код *ἐν τοῖς οἴκοις ὑμῶν.*

[3]) Впрочемъ, у Кенникотта одинъ варіантъ בביתו существуетъ (№ 650).

[4]) И надо признать, что въ концѣ концовъ смыслъ получается довольно удовлетворительный. „Годъ оконченъ, толкуетъ св. Кириллъ, собраны плоды, и между тѣмъ, все еще у васъ находятся не отданными десятины и установленные закономъ начатки. *И въ дому его будетъ*, говоритъ, *расхищеніе его*, что подобно тому, какъ если-бы сказалъ: вы снесли въ дома плоды съ полей и, быть можетъ, думаете, что они уцѣлѣютъ у васъ и вполнѣ сохранятся въ этихъ самыхъ домахъ;—но они исчезнутъ, и это исчезновеніе ихъ нисколько не будетъ отличаться отъ расхищенія, ибо вы будете угнетаемы голодомъ, хотя, говоритъ, и собрали съ трудомъ едва найденные плоды“ *(Кириллъ*, 311). Это-же толкованіе, въ сущности, даетъ и Θеодоръ Мопсуестскій, но, согласно принимаемому имъ чтенію—„*καὶ ἡ ἁρπαγὴ τοῦ πτωχοῦ ἐν τοῖς οἴκοις ὑμῶν*“,—прибавляетъ, что удержанное въ собственныхъ житницахъ какъ бы украдено у бѣдныхъ *(Theodorus*, 625). Подобнымъ образомъ толкуетъ и бл. Θеодоритъ: „законъ повелѣваетъ начатки и первыя десятины приносить Богу, а потомъ уже остающееся брать себѣ; а вы все вмѣстѣ отнесли въ свои хранилища, не разсудивъ, что это—похищеніе у нищихъ, если лишаешь ихъ начатковъ и десятинъ. Ибо для того я не далъ участка земли іереямъ, чтобы, постоянно совершая богослуженіе, и принося за васъ жертвы, питались они мнѣ приносимыми начатками и десятинами, и изъ нихъ-же снабжали бѣдныхъ, не отходящихъ отъ божественнаго храма“ *(Θеодоритъ*, 170—171).

концовъ, всетаки храмъ и богослужебное дѣло. Можетъ быть, они предоставляли левитамъ и служителямъ храма (пѣвцамъ и привратникамъ), кормившимся во время службы при храмѣ отъ десятинъ и начатковъ, просто—„разбѣгаться каждому на поле свое“, какъ это случилось потомъ при Нееміи. Народъ-же они извиняли бѣдностью и трудными обстоятельствами (ср. 1, 13).

„Домъ запасовъ“—особыя кладовыя при храмѣ, куда сносились десятины и начатки. Подобныя кладовыя были и при Соломоновомъ храмѣ (2 П, 31, 11 сл.) [1]). А о существованіи ихъ при второмъ храмѣ самымъ опредѣленнымъ образомъ свидѣтельствуетъ Неемія: въ 10, 37—38; 12, 44; 13, 12. Изъ этихъ сообщеній узнаемъ, что при Нееміи собственно въ кладовыя храма доставлялись цѣликомъ лишь начатки и приношенія, изъ десятины-же лишь одна десятая часть, а остальныя $^{9}/_{10}$ оставались въ городахъ левитскихъ на содержаніе левитамъ. Кладовыя эти находились во внѣшнемъ дворѣ храма,—повидимому, шли онѣ вокругъ всего внутренняго двора, образуя собою ограду послѣдняго [2]). Въ ряду ихъ были и комнаты для храненія драгоцѣнностей храма, а также и жилыя помѣщенія для священниковъ, очередныхъ левитовъ и служителей храма (ср. Неем. 30, 30; Ездр. 8, 29; 10, 6; 1 Мак. 4, 38. 48).

„Пища въ домѣ Моемъ“—разумѣется содержаніе для тѣхъ левитовъ, пѣвцовъ и привратниковъ, которые отправляли службы при храмѣ (Неем. 13, 5), а также—и приношенія (תרומת) для священниковъ (ibid). Послѣднія, хотя въ настоящемъ стихѣ не упоминаются, но несомнѣнно входили въ составъ טרף А что іудеи Малахіина времени и въ нихъ обманывали Іегову, это видно изъ ст. 8.

§ 151. וּבְחָנוּנִי נָא בָּזֹאת אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת. Глаголъ בָּחַן (ובחנוני=союзу ו „и“+пов. накл. 2 л. мн. ч. отъ בחן [3])+суфф. 1 л. ед. ч.) значитъ „испытывать“,—особенно металлы (Іер. 9, 6; Зах. 13, 9; *ψ.* 65, 10), отсюда метафора въ примѣненіи къ человѣку (Іов. 23, 10; *ψ.* 7, 10; 10, 4. 5; 16, 3; Іер. 11, 20; 17, 10); употребляется онъ и въ примѣненіи къ Богу, когда говорится объ искушеніи Его людьми (Мал. 3, 15; *ψ.* 94, 9). Въ настоящемъ мѣстѣ мы имѣемъ послѣдній случай; но переводить здѣсь словомъ „искушать“ мы все-таки не находимъ удобнымъ, а предпочитаемъ удержать основное и общее значеніе „испытывать“, потому что „искушеніе“ Бога обыкновенно имѣетъ дурной смыслъ, обозначаетъ злоупотребленіе грѣшника долготерпѣніемъ Божіимъ, съ рискомъ подвергнуться наказанію, а здѣсь имѣется въ виду совсѣмъ обратное и даже похвальное поведеніе,—попытка угодить Богу, соединенная съ надеждой на награду. LXX перевели *ἐπισκέψασθε* („разсмотрите“, „разсу-

[1]) Въ 2 П. 31, 11—12 читаемъ: „и приказалъ царь Езекія приготовить комнаты при домѣ Господнемъ. И приготовили. И перенесли туда приношенія и десятины и пожертвованія со всею точностью“. Имѣется-ли здѣсь въ виду устройство новыхъ комнатъ, или лишь приготовленіе и приведеніе въ надлежащій порядокъ для предположенной цѣли уже существовавшихъ кладовыхъ,—опредѣленно сказать нельзя, потому что הָכִין (гиф. inf. отъ гл. כון) можетъ обозначать и построеніе вновь и отдѣлку или приготовленіе уже существующаго (*Keil*, Comm. üb nachexil. Geschichtsbücher, 354).

[2]) *Riehm*, II, 1635.

[3]) О вокализаціи см. *König*, Gr., § 31, 8, S. 278 Фаберъ неправильно разбираетъ 3 л. мн. ч. и полагаетъ, что пов. накл. должно-бы вокализироваться—וּבְחָנוּנִי (*Faber*, 121).

дите"),—значеніе не очень близкое къ בחן (обыкновенно בחן передается чрезъ *δοκιμάζειν);* но они, повидимому, не читали ни ו въ началѣ слова, ни суфф. въ концѣ [1]). Остальные древніе переводы (вульг. тарг., сирскій) передаютъ въ общемъ соотвѣтственно съ еврейскимъ—„испытайте меня". Относительно частицы נא см. толк. § 37 (стр. 219). Въ русской Библіи оттѣнокъ мысли, сообщаемый этой частицей переданъ такъ: „и хотя въ этомъ испытайте Меня". Но „хотя" внушило-бы читателю мысль, что Іегова требуетъ отъ іудеевъ чего-то очень малаго, и что они вообще не искушали Его. Между тѣмъ, дѣло было какъ разъ наоборотъ: іудеи вообще много искушали Бога своими грѣхами и злоупотребленіями, давая обильные поводы къ гнѣву Божію и проявленію божественнаго долготерпѣнія; но они рѣдко искушали Его въ обратномъ смыслѣ, стараясь исполнительностью и усердіемъ къ заповѣдямъ вызвать Его на усиленныя благодѣянія Своему народу. Вотъ теперь пророкъ Малахія и предлагаетъ своимъ современникамъ бросить дурную старую манеру искушать Іегову грѣхами, тѣмъ болѣе, что она уже принесла имъ такіе горькіе плоды, какъ разореніе и обнищаніе, а перейти къ другому болѣе достойному способу испытывать Его — посредствомъ исполненія Его требованій. По этому логическое удареніе разсматриваемой фразы находится въ בזאת („въ этомъ"), а נא должно выражать приглашеніе—„ка": „испытайте-ка въ этомъ Меня, говоритъ Іегова Саваоѳъ". Такъ и переводятъ большинство новѣйшихъ комментаторовъ [2]).

Подъ בזאת разумѣется сказанное въ ст. 10а, т. е. принесеніе всей десятины въ домъ запасовъ и вообще внимательное отношеніе къ храму.

§ 152. אִם-לֹא אֶפְתַּח לָכֶם אֶת אֲרֻבּוֹת הַשָּׁמַיִם. Сочетаніе אם-לא въ настоящемъ случаѣ=הלא („не—ли") [3]). Древніе, кромѣ сирскаго (который его опускаетъ), переводили просто „если не". Многіе переводчики видятъ здѣсь начало косвеннаго вопроса (Рейнке, Грецовъ, Эвальдъ, Кейль, Орелли, Смитъ,

---

[1]) Кодексы *A*, *Γ* и א c b. имѣютъ *ἐπιστρέψατε* (соотв. славянскому „обратитеся"). Такъ-же читаютъ: св. Кириллъ *(Cyrillus,* 859), Ѳеодоръ Мопс. (*Theodorus,* 628), бл. Ѳеодоритъ (*Theodoretus,* col. 1982 B); бл Іеронимъ—„revertimini" (*Hieronymus,* 1568)—и Оригенъ *(Field,* 1034). Акила и Ѳеодотіонъ перевели *καὶ δοκιμάσατε δή με,* а Симмахъ *καὶ πειράσατε δή με* (ibid), соотв. еврейскому. Можетъ быть, этотъ переводъ, а затѣмъ и сличеніе съ еврейскимъ текстомъ и вызвали появленіе чтенія *ἐπισκέψασθε,* имѣющагося въ ват. и марх. кодд и приведеннаго нами выше (тогда надо допустить, что *ἐπιστρέψατε* — первоначальное чтеніе). А можетъ быть, наоборотъ, *ἐπισκέψασθε* есть первоначальное чтеніе, а *ἐπιστρέψασθε* и затѣмъ *ἐπιστρέψατε* появилось на почвѣ переписки греческаго текста (*Муретовъ,* 312 пр. 2). Судя по необычности передачи у LXX בחן, надо думать, что בחנו они прочитали какъ нибудь иначе. Но трудно подыскать вѣроятное (ошибочное) чтеніе ихъ. Предположеніе *Фабера,* что они читали ופנו נא (*Faber,* 121), не очень вѣроятно.

[2]) *V. Til* 334—„exprobraie me, agite, in hoc". *Reinke* (524), *Köhler* (141), *Keil,* (709), *Ewald* (227), *Orelli* (221), *Bachmann* (22)—„und prüfet Mich doch hiedurch".

[3]) Евр. אם имѣетъ два главныхъ значенія: 1, союза „если" и 2, вопросительной частицы „ли" (лат. *num, an*). Въ послѣднемъ значеніи оно употребляется какъ въ прямыхъ, такъ и въ косвенныхъ вопросахъ (Vgl *Ges.*[13] u. d. W., S. 49—50.—*Stade,* Wb., 46).

Бахманъ, Лютеръ, Прессель, Штаде и Макарій). [1]) Келеръ и, вслѣдъ за нимъ, Велльгаузенъ и Новакъ видятъ препятствіе къ такому пониманію въ словахъ אמר י' צ', вставленныхъ между управляющимъ глаголомъ и косвеннымъ вопросомъ. Они предпочитаютъ видѣть въ אִם-לֹא нарѣчіе, выражающее увѣреніе: „конечно“, „воистинну“,—подобно Ч. 14, 35; Іов. 30, 25; 31, 36; Ис. 5. 9) [2]). Наконецъ, иные переводятъ просто вопросомъ, не ставя въ явное грамматическое подчиненіе этого вопроса глаголу „испытайте“ (Гитцигъ, русск. Библія“) [3]). По нашему мнѣнію, считать אִם-לֹא началомъ косвеннаго вопроса нельзя не по тому только основанію, которое указываетъ Кёлеръ, но и по другой болѣе важной причинѣ: глаголъ בחן, встрѣчающійся въ Библіи всего 29 разъ, нигдѣ не употребляется съ слѣдующимъ за нимъ косвеннымъ вопросомъ, кромѣ только Б. 42, 16. Видѣть въ אִם-לֹא удостовѣрительную частицу нѣтъ основаній, потому что приводимые для этого значенія примѣры легко могутъ быть истолкованы просто въ смыслѣ реторическихъ вопросовъ. Во всякомъ случаѣ, переводить надо прямымъ вопросомъ.

אֶפְתַּח—1 л. ед. ч. impf. каль отъ гл. פָּתַח „открывать“. אֲרֻבּוֹת—мн. ч. st. constr. отъ сущ. אֲרֻבָּה „рѣшетка“, „окно“: въ ед. ч. это слово не встрѣчается; всего-же въ Библіи оно встрѣчается 9 разъ: въ Еккл. 12, 3 въ значеніи „окна“; 6 разъ (Б. 7, 11; 8, 2; 4 Ц. 7, 2. 19; Ис. 24, 18; Мал. 3, 10) для обозначенія вообще отверстій небесныхъ или шлюзовъ небесныхъ для изливаемаго на землю дождя (изъ нихъ только въ одномъ нѣтъ השמים, которое, впрочемъ, подразумѣвается); и 2 раза въ другихъ значеніяхъ (Ис. 60, 8—голубятня и Ос. 13, 3—дымовая рѣшетка).

„Не открою-ли я вамъ отверстій небесныхъ?“—таковъ буквальный переводъ разсматриваемаго предложенія. Въ такой формѣ оно обнаруживаетъ нѣкоторое стремленіе выглядѣть косвеннымъ вопросомъ, хотя и не выраженнымъ синтаксически. Но можно его варіировать: „развѣ не открою etc.?“—такъ онъ будетъ реторическимъ вопросомъ и получитъ увѣрительный смыслъ; „не могу ли Я открыть?“ „развѣ я не могу открыть?“—значеніе усиливающее предыдущіе упреки (почему вы не хотите испытать Меня исполнительностью?); „не открыть-ли мнѣ для васъ etc.?“... Намъ думается, что лучше всего удержать буквальный переводъ, дабы не предрѣшать толкованія.

Выраженіе „открыть отверстія небесныя“ въ настоящемъ случаѣ обозначаетъ ниспосланіе *дождя* на землю. Но какъ-же мы должны понимать логическое отношеніе этого вопроса къ предыдущему? Намъ кажется, что это можно видѣть изъ дальнѣйшихъ стиховъ 11—12. Тамъ содержатся уже *обѣщанія* Іеговы (правда, условныя: если іудеи начнутъ быть исправными относительно храма), по содержанію аналогичныя съ ст. 10б. Подобный же смыслъ мы

[1]) *Reinke*, 524—*Грецовъ*, 38. Впрочемъ, въ комментаріѣ г. Грецовъ не находитъ здѣсь косв. вопроса (стр. 219 сл.).—*Ewald* 227. (въ комм. нѣтъ,—229).—*Keil*, 709.—*Orelli*, 221.—*Smith*, 368.—*Bachmann*, 22.—*Pressel*, 429.—*Stade*, a. a. O. *Макарій*, 95.

[2]) *Köhler*, 143—4; *Wellhausen*, 54.—*Nowack*, 408.

[3]) *Hitzig*, Ueb. 364. При такомъ переводѣ не исключается возможность логически въ этомъ вопросѣ видѣть указаніе на то, какую цѣль имѣетъ „испытаніе;“ но грамматически такое отношеніе не считается выраженнымъ.

должны усвоять и настоящему вопросу. Для этого удобнѣе его считать реторическимъ вопросомъ (=„развѣ я не открою etc.?“). [1]).

§. 153. וַהֲרִקֹתִי לָכֶם בְּרָכָה עַד-בְּלִי-דָי Форма הֲרִקֹתִי есть perf. по виду гифиль отъ не употребляющагося въ каль гл. ריק или רוק „опустошать“ [2]) (о сосудахъ, мѣшкахъ—Б. 42, 35; Іер. 48, 12), затѣмъ „выливать“ (о дождѣ—Еккл. 11, 3; маслѣ—Зах. 4, 12). Въ соотвѣтствіе съ переводомъ אפתח, слѣдуетъ переводить будущимъ временемъ: „и изолью“. לָכֶם—„вамъ“—соотвѣтственно требованіямъ русской стилистики, удобнѣе перевести „на васъ“. Дополненіе בְּרָכָה (см. объ этомъ словѣ § 61, стр. 271 и слѣд.) „благословеніе“ есть метафорическое названіе дождя, т. е. имѣетъ значеніе benedictio realis. LXX переводятъ *τὴν εὐλογίαν μου;* но такъ какъ прочіе древніе переводы передаютъ безъ притяжательнаго мѣстоименія, то нѣтъ основаній поправлять чтенія масоретскаго на בִּרְכָתִי

Странно и довольно темно выглядитъ выраженіе עַד-בְּלִי-דָי. Какъ предл., עד=„usque ad“, какъ союзъ,=„donec“; בלי, какъ сущ., значитъ „уничтоженіе“ (Ис. 38, 17), „погибель“, прекращеніе существованія (*ψ.* 71, 7), какъ отрицат. частица,—„не“ (употребляется подобно אין, при прич.—*ψ.* 18, 4; Ос. 7, 8; 2 Ц. 1, 21, при сущ.—*ψ.* 62, 2; Іов. 24, 10 и др.); דַי (st. cstr. דִי)—сущ. „достаточное“, „нужное“, „довольное“ (Исх. 36, 7; Іер. 49, 9; Авд. 5; Пр. 25, 16; Есѳ. 1, 18; Л. 5, 7; 12, 8). Древніе переводы, повидимому, не читали בלי: „*ἕως τοῦ ἱκανωθῆναι*“ (LXX, ср. слав. „дондеже удовлитеся“), „usque ad abundantiam“ (вульг.), „пока скажете—довольно“ (сир.), „до того, что скажете—довольно“ (targ.),—всѣ эти переводы звучатъ такъ, какъ если-бы они читали просто עד-די. [3]) Буквально перевести надо разсматриваемое выраженіе—„до того, что не хватитъ“ или—„до того, что не (будетъ) нужно“. Неопредѣленность мысли заставляетъ нѣкоторыхъ, соотвѣтственно первому переводу, подразумѣвать здѣсь слово כֵּלִים „сосудовъ“ (мнѣніе Кимхи)“ [4]) или какое-л. соотв. другое, такъ что пришлось-бы переводить: „до того, что не хватитъ сосудовъ“, а отсюда уже они приравниваютъ все выраженіе нашему—„до избытка“. [5]) Такъ переводятъ: ванъ Тиль („ultra id, quod sufficit“),

[1]) Надо, впрочемъ, замѣтить, что, въ виду *условности* всѣхъ обѣщаній ст. 10б—12, они сохраняютъ замаскированный съ грамматической стороны характеръ косвеннаго вопроса,—только зависящаго не отъ בחנוני, а отъ подразумѣваемаго при послѣднемъ ודעו („и узнайте“). „Желаетъ посредствомъ опыта и дѣлъ,—толкуетъ это мѣсто св. Кириллъ,—научить ихъ тому, какъ прибыльно будетъ плодоношеніе у нихъ. И если они рѣшатся дѣлать это, то обѣщается подавать имъ частое изліяніе дождей и сообщать обильное благословеніе“ *(Кириллъ*, 313).

[2]) Ср *прил.* ריק „пустой“ (Іер. 51, 34; *ψ.* 2, 1; 4, 3; Ис. 30, 7; *ψ.* 72, 13; Л. 26, 16; 20; Ис. 65, 23; 49, 4).

[3]) Подлинность עד и די внѣ всякаго сомнѣнія. Послѣднее, впрочемъ у LXX только однажды передано гл *ἱκανοῦν*; но прилагательнымъ *ἱκανός* дов обычно передается это слово (*Hatch a. Redpath*, s v.).

[4]) См. у *Rosenmüller*'a (p. 763), *Hitzig*'a (S. 429), *Reinke*, (528).

[5]) Vgl *Stade*, Wb. u. d. W. דַי, S 138—139 (עד-בל-די=„*bis zum Nichtmehrgenügen* sc. *der Gefässe fur Aufnahme der Gaben=bis zum Uebermass*“). — *Bachmann*, 16, Anm. 1.—*Ges.* Wb.[13], S. 175, 1 (עד-בלי-די=„*bis zum Mangel am Platz*“)

Рейнке, Прессель („bis kein Raum mehr ist"), Кёлеръ, („bis zum Uebermasse"), Бахманъ („bis [die Gefässe] nicht mehr reichen"), Гитцигъ, Пьюзей („that there shall not be room enough to receive it"), Эвальдъ, русск. син. („до избытка"), Грецовъ („въ изобиліи"), Макарій („до преизбытка") [1]. Другіе, соотвѣтственно значенію „нужное", переводятъ: „пока больше ужъ будетъ не нужно" или—тоже „до избытка". Такъ—Новакъ, Велльгаузенъ („bis kein Bedarf mehr ist"), Смитъ („till there is no more need"), Кейль и Орелли („bis zum Uebermass") [2]. Были предложены, особенно въ прежнее время, и другія попытки перевода и истолкованія, пріуроченныя къ предполагаемому genetivus objectivus при דַּי [3]. Сторонники перваго изъ указанныхъ переводовъ и пониманій ссылаются на аналогичное мѣсто Зах. 10, 10: „... приведу ихъ въ землю Галаадскую и на Ливанъ, и не достанетъ мѣста для нихъ (וְלֹא יִמָּצֵא לָהֶם)". Сторонники второго—на значеніе דַּי въ Авд. 5 (חַלּוּ יגנבי דַיָּם=„развѣ не украли-бы они столько, сколько имъ нужно"?) [4]. Но мы полагаемъ, что въ сущности совершенно безразлично, на какую сторону мы станемъ, ибо переводить во всякомъ случаѣ надо будетъ—„до избытка". [5]

Гл. 3, ст. 11.

וְגָעַרְתִּי לָכֶם בָּאֹכֵל וְלֹא-יַשְׁחִת לָכֶם אֶת-פְּרִי הָאֲדָמָה וְלֹא-תְשַׁכֵּל לָכֶם הַגֶּפֶן בַּשָּׂדֶה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת׃

Καὶ διαστελῶ ὑμῖν εἰς βρῶσιν, καὶ οὐ μὴ διαφθείρω ὑμῶν τὸν καρπον τῆς γῆς, καὶ οὐ μὴ ἀσθενήσει ὑμῶν ἡ ἄμπελος ἡ ἐν τῷ ἀγρῷ, λέγει Κύριος Παντοκράτωρ.

И запрещу для васъ пожирающему, чтобы онъ не истреблялъ у васъ плодовъ земныхъ; и не будетъ безплодна у васъ виноградная лоза въ полѣ, говоритъ Іегова Саваоѳъ.

§ 154. וְגָעַרְתִּי לָכֶם בָּאֹכֵל. Относительно гл. גער см. толк. 2, 3. [6] Здѣсь онъ имѣетъ значеніе „запрещать". Переводить его надо будущимъ временемъ,

---

[1] *V. Til*, 334.—*Reinke*, 524—*Kohler*, 141; въ противорѣчіе съ своимъ переводомъ, К. на стр. 144 заявляетъ: „diese Worte können keinesfalls ubersetzt werden *bis zum Unmass*, d i bis zum Uebermass (Maurer); denn דַּי bedeutet nicht *modus*, sondern *sufficientia*".—*Hitzig*, 420—*Pusey*, 615.—*Грецовъ*, 42.—*Ewald*, 230.—*Макарій*, тамъ-же.

[2] *Nowack*, 408—*Wellhausen*, 54—*Smith*, 368.—*Keil*, 710—*Orelli*, 222

[3] „Verba עַר-בְּלִי-דַי nonnulli ad personas Iudaeorum referunt, ut non satis multi futuri sint ad absumendam omnem abundantiam... Rectius Lud. de Dieu ad Deum effundentem, vel ad copiam effundendam refert, ut sensus sit: effundam in vos bonorum copiam usque dum consumta sit sufficientia in me effundente" (*Rosenmüller*, 763). Розенмюллеръ, соглашаясь съ мнѣніемъ Де-Дьё, видитъ параллель Мал. 3, 10 fin. въ ψ. 71, 7: עַד-בְּלִי יָרֵחַ=„пока будетъ луна" (*ibid*).

[4] *Wellhausen*, *Nowack*, a. a. O.

[5] Грецъ думаетъ достигнуть большей ясности евр. текста, предполагая (—впрочемъ, лишь въ формѣ голой догадки) чтеніе לְכָל вмѣсто בלי (*Grätz*, 26). Но мы не видимъ въ этомъ никакого улучшенія.

[6] § 63, стр. 277, пр. 6.

потому что рѣчь содержитъ въ себѣ обѣтованія Іеговы на случай исправленія іудеевъ. לכם—dativus commodi=„для васъ“, „ради васъ“. Предлогъ ב служитъ для подчиненія дополненія глаголу גער. האכל—прич. по виду каль отъ гл. אכל „жрать“ (о звѣряхъ), „ѣсть“ (о людяхъ) — значитъ „пожирающій“, „ѣдокъ“. Переводимъ: „и запрещу для васъ пожирающему“. LXX своимъ переводомъ—*καὶ διαστελῶ ὑμῖν εἰς βρῶσιν*—показываютъ, что они читали не וגערתי, а какъ-то иначе. По мнѣнію Фоллерса — וגרעתי, [1]) но изъ дов. многочисленныхъ случаевъ употребленія гл. *διαστέλλειν* ни въ одномъ имъ не передается גרע. [2]) Вмѣсто прич. האכל LXX, несомнѣнно, читали сущ. בְּאֹכֶל — „пища“ (ср. 1, 12 fin), а не לְאָכְלָה (по Фоллерсу) или בחסיל (по Грецу). [3])

Подъ „пожирающимъ“ обыкновенно разумѣютъ *саранчу*, бичъ восточнаго хозяйства. Такъ истолковывалъ уже бл. Іеронимъ: „*et increpabo pro vobis devorantem*, locustam videlicet“. Это толкованіе даютъ и еврейскіе комментаторы—Кимхи, Раши и др. Въ новое время оно стало общепринятымъ. [4]) Въ пользу его говорятъ дальнѣйшія слова стиха. Говорить здѣсь о характерѣ, размѣрахъ и значеніи производимыхъ саранчей опустошеній считаемъ излишнимъ, ибо эта матерія такъ часто трактуется въ экзегетической, географической и др. литературахъ, что едва-ли не стала общеизвѣстной.

Связь настоящаго обѣщанія съ предыдущимъ вполнѣ очевидна. Бл. Іеронимъ, приведя предыдущія слова (ст. 10, конецъ), прибавляетъ: „но можетъ случиться такъ, что хотя вслѣдствіе обильнаго орошенія полей дождями и будетъ обильный урожай, однако саранча, червь, гусеница и другія, гибельныя для плодовъ насѣкомыя погубятъ ихъ, и пропадутъ труды людей; поэтому Онъ присоединяетъ еще слова: *и запрещу ради васъ пожирающему*, т. е. саранчѣ“. [5]) Грецовъ является сторонникомъ перевода и предполагаемаго чтенія LXX. Онъ переводитъ: „и пошлю вамъ въ пищу“. Но его доводы въ пользу этого взгляда намъ кажутся слабыми. [6])

§ 155. וְלֹא-יְשַׁחֵת לָכֶם אֶת-פְּרִי הָאֲדָמָה=„и не истребитъ онъ у васъ плода земли“. Подлежащее—אכל, поэтому можно переводить: „чтобы онъ не истре-

---

[1]) *Vollers*, 78 О гл. גרע см. стр. 277, пр. 7.

[2]) Cf. *Hatch a Redpath*, s. v *διαστέλλειν*, p. 311.

[3]) *Gratz*, loc. cit. חָסִיל=„истребитель“ (—имя саранчи, ср. 3 Ц. 8, 37; ψ. 77, 46; Ис. 33, 4; Іоиль 1, 4; 2, 25; 2 П. 6, 28).

[4]) *Hieronymus*, 1571.—*Reinke*, 529—530.—*Köhler*, 144—145.— *Ewald*, 229.— *Hitzig*, 429.—*Keil*, 710 —*Orelli*, 221.—*Nowack*, 408.—*Pusey*, 615 и др. Словомъ אכל въ Суд 14, 14 обозначенъ левъ. Глаголъ אכל часто значитъ „пожирать“, „истреблять“,—когда говорится о мечѣ, огнѣ, голодѣ, болѣзняхъ (ср. Исх. 2, 26; Ч. 16, 35; 26, 10; Іов. 18 13; Іез 7, 15)

[5]) *Hieronymus*, loc. cit.

[6]) Онъ приводитъ всего четыре основанія: 1, прич. אֹכֵל нигдѣ въ писаніи не употребляется для означенія саранчи;—2, слово אֹכֶל (какъ прочли LXX) весьма обычно въ писаніи;—3, обѣщаніе пищи соотвѣтствовалѳ-бы слову טֶרֶף въ ст. 10 (г. Грецовъ почему-то читаетъ תֹּרֶף);—4, параллелизмъ съ послѣдующимъ требуетъ въ ст. 11а положительнаго обѣщанія, а не отрицательнаго (*Грецовъ*, стр. 222—223). Изъ всѣхъ этихъ доводовъ еще не лишенъ нѣкотораго значенія только первый.

билъ"... А פרי обыкновенно имѣетъ собирательное значеніе. Всю фразу передаемъ: „чтобы онъ не истреблялъ у васъ плодовъ земныхъ". [1]) LXX перевели 1-мъ лицомъ *(καὶ οὐ μὴ διαφθείρω)*,—очевидно, потому, что, передавъ אכל словомъ *βρῶσιν,* они при глаголѣ ישחת не могли уже разумѣть никакого подлежащаго, кромѣ мѣст. 1 л., соотвѣтственно началу стиха. А можетъ быть, они и читали אשחת.

§ 156. וְלֹא-תְשַׁכֵּל לָכֶם הַגֶּפֶן בַּשָּׂדֶה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת. Гл. שכל (תשכל=3 л. ед. ч. ж. р. imperf. піель) въ каль употребляется только 3 раза: въ 1 Ц. 15, 33 и Б. 43, 14—въ значеніи „стать бездѣтнымъ"; въ Б. 27, 45 съ вин. пад. въ значеніи „потерять", „лишиться кого-л." Нѣсколько чаще встрѣчается онъ въ піель въ причинительномъ значеніи—„сдѣлать бездѣтнымъ" (Б. 42, 36; Л. 26, 22; Іез. 5, 17; 14, 15; 36, 12—15; Ос. 9, 12; 1 Ц. 15, 33; Вт. 32, 25; Пл. 1, 20; Іер. 15, 7), дважды—въ значеніи „произвести выкидышъ" (4 Ц. 2, 19. 21) и 3 раза въ значеніи „имѣть выкидышъ" (Исх. 23, 26; Б. 31, 38; Іов. 21, 10) Въ примѣненіи къ виноградной лозѣ въ Мал. 3, 11 мы, очевидно, должны взять значеніе „быть безплодной". Подлежащимъ почти всѣ переводчики и комментаторы считаютъ, גפן=„виноградная лоза" (ср. Б. 31, 38; Исх. 23, 26; Іов. 2, 10). Розенмюллеръ, на основаніи женск. рода глагола, признаетъ за подл. אדמה *(„nec terra orbam vobis reddet vitem in agro");* [2]) но это—препятствіе не серьезное, а גפן само можетъ разбираться именемъ ж. р. [3]).

О виноградарствѣ и винодѣліи у евреевъ см. слѣд. мѣста: Б. 9, 20 сл. 19, 32. 35; 27, 25; 49, 11—12; Ч. 13, 24 сл.; Іов. 1, 18; Ис. 7, 23; 16, 8; 24, 7; 32, 12; Ав. 3, 17; Зах. 8, 12. О томъ, что и виноградники истреблялись саранчей, см. у Іоиля 1, 10—12.

Гл. 3, ст 12

וְאִשְּׁרוּ אֶתְכֶם כָּל-הַגּוֹיִם כִּי-תִהְיוּ אַתֶּם אֶרֶץ חֵפֶץ אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת׃

Καὶ μακαριοῦσιν ὑμᾶς πάντα τὰ ἔθνη, διότι ἔσεσθε ὑμεῖς γῆ θελητή, λέγει Κύριος Παντοκράτωρ.

И счастливыми будутъ считать васъ всѣ народы, ибо вы будете землею вожделѣнною, говоритъ Іегова Саваоѳъ.

§ 157. וְאִשְּׁרוּ אֶתְכֶם כָּל-הַגּוֹיִם. Гл. אשר имѣетъ два совершенно разнородныхъ значенія и въ обоихъ не часто встрѣчается въ Библіи. № I אשר въ каль значитъ „идти" (Пр. 9, 6), въ піель, съ одной стороны,—тоже „ходить" (Пр. 4, 14), а затѣмъ—„водить" (Ис. 3, 12; 9, 15; Пр. 23, 19), „спасать" (Ис. 1, 17). № II אשר употребляется только въ піель и пуаль въ значеніи (для пі.) „считать счастливымъ" и (для пу.) „быть осчастливленнымъ" (Б. 30,

[1]) По-русски лучше было-бы вмѣсто „запрещу, чтобы не истреблялъ" сказать „запрещу истреблять"; но тогда переводъ не будетъ давать представленія о конструкціи подлинника.

[2]) *Rosenmüller,* 764.

[3]) *Ges* Wb.,[13] u. d. W.

13; Мал. 3, 12. 15 [1]); ψ. 71, 17; Пр. 31, 28; Іов. 29, 11; Пѣсн 6, 9; ψ. 40, 3; Пр. 3, 18). Мы переводимъ: „и счастливыми васъ будутъ считать всѣ народы". Вмѣсто „будутъ считать" можно-бы сказать „назовутъ" (вульг.); но это вносило-бы бо́льшую точность и опредѣленность въ мысль пророка, чѣмъ сколько можно съ увѣренностью утверждать. Еще болѣе надо это сказать и о другихъ древнихъ переводахъ: LXX—*μακαριοῦσιν* (=слав. ублажатъ"), сир.—„прославятъ", тарг.—„восхвалятъ". Изъ новыхъ англійскіе (Пьюзей и Смитъ) переводятъ: „shall call you happy (—blessed)". Вѣдь въ дѣйствительности-то могло-быть лишь, что язычники сосѣди стали-бы *завидовать* благополучію іудеевъ, а едва-ли „прославлять" и „восхвалять" ихъ. Нѣмецкіе переводы избѣгаютъ этого, ибо ихъ „glücklich preisen" значитъ и „считать счастливымъ" и „называть счастливымъ" [2]).

Такъ-какъ рѣчь, несомнѣнно, идетъ о впечатлѣніи, какое произведетъ на *сосѣдей климатическое и хозяйственное благополучіе іудеевъ* (ср. выше, ст. 10—11), то очевидно, что выраженіе „всѣ народы" отнюдь нельзя понимать въ буквальномъ смыслѣ и всю фразу сближать съ изреченіями Зах. 8, 13. 23 (какъ дѣлаютъ Кёлеръ, Новакъ, Орелли и др.). [3]) Еще менѣе можно усвоять ей мессіанское значеніе (какъ Рейнке) [4]). „Дамъ вамъ, толкуетъ бл. Ѳеодоритъ, обиліе дождей, плодородіе земли, а вслѣдствіе сего—и довольство. Поэтому и сосѣди станутъ называть васъ достойными зависти и блаженными, какъ пользующихся отъ Меня такимъ о васъ промышленіемъ" [5]).

§ 158. כִּי-תִהְיוּ אַתֶּם אֶרֶץ חֵפֶץ אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת=„ибо вы будете землею вожделѣнною, говоритъ Іегова Саваоѳъ". Подлежащее אתם метонимически замѣняетъ собою אַרְצְכֶם—„земля ваша". Названіе ארץ חפץ, начиная съ древнихъ комментаторовъ и переводчиковъ, истолковывается двояко. LXX и бл. Іеронимъ перевели „земля вожделѣнная" (*γῆ θελητή* [слав. „з. пожеланная"], „terra desiderabilis"). Сирскій-же переводъ: „земля пріятная Мнѣ". Эта двойственность удержалась и въ новое время. Одни подъ חפץ разумѣютъ благоволеніе Іеговы, полагая вслѣдъ за Раши ארץ חפץ равносильнымъ выраженію—אֶרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה חָפֵץ בָּהּ и ссылаясь въ подтвержденіе такого взгляда на Ис. 62, 4 (Розенмюллеръ, Эвальдъ, Рейнке и др.) [6]); другіе же подъ חפץ разумѣютъ вожделѣнность для обитанія (Кёлеръ, Кейль, Гитцигъ, Новакъ, Прессель и др.) и параллельное мѣсто указываютъ въ Ис. 54, 12 [7]). Послѣднее пониманіе мы считаемъ правильнымъ. Вѣдь настоящее предложеніе поср. כי указываетъ

---

[1]) У Гезеніуса (Wb[13], u. d W., S. 79) этой послѣдней цитаты не приведено, хотя и показано, будто приведены *всѣ* мѣста, гдѣ встрѣчается אשר (†).

[2]) Ср. *Reinke*, 534—*Köhler*, 141.—*Keil*, 709—*Hitzig*, 364.—*Ewald*, 227.—*Nowack*, 408—*Orelli*, 221.—*Wellhausen*, 54.—*Pusey*, 615.—*Smith*, 368.—*Pressel*, 429.

[3]) *Köhler*, 145—*Nowack*. a. a. O.—*Orelli*, 222. О Зах. 8, 23 см. у насъ § 113, стр. 435.

[4]) *Reinke*, a. a. O.

[5]) *Ѳеодоритъ*. 171. Подобное-же толкованіе даетъ и Розенмюллеръ (*Ros.*, 764).

[6]) Цит. Раши ар. *Rosenmüller*, loc. cit.—*Reinke*, 535 (Р. перифразъ Раши выдаетъ за слова Исаіи)—*Ewald*, .

[7]) *Köhler*, 145.—*Keil*, 710.—*Hitzig*, 429.—*Nowack*, 408.—*Pressel*, 432.

основаніе для обѣщанія 1-ой половины стиха. А язычники станутъ считать іудеевъ счастливыми не за то, что къ нимъ благоволитъ ихъ Богъ;—до этого благоволенія имъ не было-бы никакого дѣла, если-бы оно не выразилось въ какихъ-л. внѣшнихъ благахъ. Вотъ эти-то внѣшнія блага и сдѣлаютъ въ ихъ глазахъ Іудею вожделѣнною землей.

Рѣчь шестая (3, 13—24).

ВЕЛИКІЙ ДЕНЬ ІЕГОВЫ.

Гл. 3, ст. 13.

חָזְקוּ עָלַי דִּבְרֵיכֶם אָמַר יְהוָה וַאֲמַרְתֶּם מַה-נִּדְבַּרְנוּ עָלֶיךָ׃

Ἐβαρύνατε ἐπ' ἐμὲ τοὺς λόγους ὑμῶν, λέγει Κύριος, καὶ εἴπατε· ἐν τίνι κατελαλήσαμεν κατὰ σοῦ;

Дерзки предо Мною слова ваши, говоритъ Іегова. И вы говорите: „что мы говоримъ между собою противъ Тебя“?

§ 159. חָזְקוּ עָלַי דִּבְרֵיכֶם אָמַר יְהוָה. Обличенія этой рѣчи, какъ мы уже говорили, аналогичны обличеніямъ четвертой рѣчи [1]). Но тамъ обличеніе начиналось съ упрека, что іудеи „надоѣдаютъ“ Іеговѣ словами своего ропота. Здѣсь употребленъ другой глаголъ—חָזַק (חָזְקוּ—3 л. м. ч. perf. каль) для характеристики подобныхъ рѣчей. LXX или читали חִזַּקְתֶּם עָלַי אֶת-דִּבְרֵיכֶם (во 2 л. мн. ч. и съ дополн. въ вин. пад.) [2]), или просто слегка перифразировали теперешній текстъ. *Βαρύνω*, какъ переходный глаголъ значитъ „обременять“, „отягчать“, „мучить“ (gravesco). Этимъ глаголомъ LXX обыкновенно передаютъ еврейск. כָּבֵד, а глаголъ חָזַק переданъ имъ только однажды и именно въ настоящемъ случаѣ. Славянскій буквально воспроизводитъ въ этомъ случаѣ греческій—„отяготисте на Мя словеса ваша“, тоже и арабскій. Сирскій переводъ, сохраняя синтаксическую конструкцію еврейскаго подлинника, усвояетъ חָזַק то-же значеніе, что и LXX: „тяжки мнѣ [3]) слова ваши“. Но это значеніе явно не соотвѣтствуетъ значенію гл. חָזַק, который значитъ въ непереходномъ значеніи „быть твердымъ“, „сильнымъ“, а въ переходномъ „укрѣплять“, „дѣлать твердымъ“. Бл. Іеронимъ съ буквальной точностью перевелъ: „invaluerunt contra me verba vestra“: Точно такой-же переводъ даетъ и таргумъ. И дѣйствительно, буквально слѣдуетъ перевести: „сильны слова ваши на Меня“. Но какой смыслъ мы должны соединять съ

---

[1]) Стр. 101—Ср. еще *Wellhausen*, 203.

[2]) *Фоллерсъ* предполагаетъ (S. 78), что LXX читали חִזַּקְתֶּם (шіель).

[3]) Едва-ли можно думать, что сир. вмѣсто עָלַי читали לִי.

этимъ „сильны“, и къ чему относить „на Меня“? Можно полагать, что пророкъ хотѣлъ сказать: слова ваши, которыя вы говорите противъ Іеговы,—слишкомъ сильны [1]) (=черезчуръ жестоки); но можно понимать и такъ: слова ваши (ихъ пророкъ приводитъ ниже,—ст. 14) „укрѣпились“ на Іегову (ср. послав. Пс. 12, 5: „да не когда речетъ врагъ мой: укрѣпихся на него“) [2]),—такъ сказать, „дѣлаютъ насиліе“ Іеговѣ. Послѣднее пониманіе вѣрнѣе, потому что עָלַי стоитъ послѣ חָזְקוּ, а не послѣ דִּבְרֵיכֶם. Что значитъ это „быть сильнымъ на кого-либо“? Рейнке переводитъ „тяжко мнѣ отъ вашихъ словъ (hart fallen mir eure Worte)“ [3]), точно такъ-же—Эвальдъ [4]);—но этотъ переводъ, очевидно, пользуется двусмысленностью слова „hart“, который значитъ „жесткій, твердый, крѣпкій“, а въ выраженіи, напр., „es fällt ihm hart (=ему приходится тяжко)“, уже приближается къ греч. *βαρύνειν*. Противъ такого перевода вѣрно замѣчаетъ Кёлеръ, что חָזַק съ עַל никогда не употребляется для обозначенія непріятнаго впечатлѣнія, производимаго чѣмъ-либо на кого-либо, а выражаетъ всегда *употребленіе насилія, преодолѣніе*,—ср. Исх. 12, 33; Іез. 3, 14; 2 П. 8, 3; 27, 5; Дан. 11, 5 [5]). Но пользуется этимъ наблюденіемъ для установки смысла переводимаго имъ мѣста онъ не особенно удачно. Въ данномъ случаѣ, по его мнѣнію, ропщущіе какъ-бы насилуютъ Бога, противъ Его воли хотятъ Его представить такимъ, какимъ Онъ не можетъ и не хочетъ быть, т. е. несвятымъ и не интересующимся ни благочестіемъ, ни нечестіемъ;—въ этомъ, будто-бы, замѣтна иронія, потому что на самомъ дѣлѣ обличаемые, вѣдь, не въ состояніи своими рѣчами перемѣнить Бога, а Онъ Своимъ судомъ, который непремѣнно будетъ, посрамитъ ихъ [6]). Противъ такого пониманія говоритъ параллель съ 2, 17: тамъ ропотъ на замедленіе суда, здѣсь—тоже претензіи, такъ сказать, оцѣнивать поведеніе Іеговы и аттестовать Его съ непохвальной стороны, какъ нерадиваго Бога. „Сильныя слова на Бога“, въ сущности, значитъ, составляютъ *дерзость сужденія о Богѣ*. И по нашему мнѣнію, правильнѣе всего перифразированы חָזְקוּ עָלַי דִּבְרֵיכֶם Новакомъ: „слишкомъ много вы позволяете себѣ со Мною“ [7]). Правильнымъ переводомъ будетъ „дерзки предо Мною слова ваши“.

Довольно фантастическіе переводъ и особенно толкованіе даетъ г. Грецовъ. „Угнетаютъ Меня слова ваши“,—такъ онъ переводитъ. Въ объясненіе-же онъ предлагаетъ такой перифразъ: „Ваши слова составляютъ для Меня предметъ заботы. Мнѣ тяжело видѣть и слышать ваши вполнѣ естественныя (?) и справедливыя (?!) недоумѣнія о несоотвѣтствіи вашего благополучія съ вашею пра-

---

[1]) Аналогично нашему выраженію: сказать „крѣпкое слово“.

[2]) Эту ссылку мы приводимъ для уясненія термина „укрѣпиться“, а не въ параллель Мал. 3, 13, потому что въ этомъ псалмѣ употребленъ не гл. חזק, и смыслъ иной

[3]) *Reinke*, 538.

[4]) *Ewald*, 217.

[5]) *Köhler*, 147.

[6]) ibid. 148.

[7]) *Nowack*, 409.

ведностью“ [1]). Едва-ли нуждающаяся въ доказательствахъ неестественность такого пониманія можетъ находить свое объясненіе только въ общемъ воззрѣніи г. Грецова на предметъ разсматриваемой рѣчи пророка Малахіи. Онъ почему-то думаетъ, что обличаемые въ 3, 13 и сл. суть *благочестивые* іудеи, соотвѣтственно чему и самую дерзость ихъ сужденій о Богѣ старается смягчить и представить только недоумѣніемъ, будто-бы даже заслуживающимъ состраданія и заботливости со стороны Іеговы [2]). Странно, почему не остановило г. Грецова упоминаемое имъ самимъ обстоятельство, что „бл. Іеронимъ и большинство позднѣйшихъ толкователей..... видятъ въ ст. 13—15 продолженіе обличенія нечестивыхъ“ [3]).

§ 160. וַאֲמַרְתֶּם מָה נִדְבַּרְנוּ עָלֶיךָ. Еврейское מָה LXX передали *ἐν τίνι*, вѣроятно, читая בַּמָּה;—такое разночтеніе есть и въ еврейскомъ (Кенникотта кодд. 1, 150, 168, 180, 224, 250, 253). Но по смыслу בַּמָּה не годится, и его не читали ни таргумъ, ни сирск., ни вульгата. נִדְבַּרְנוּ—perf. нифаль 1 л. мн. ч. и должно быть переводимо, какъ взаимный залогъ,—„говоримъ между собою“; значеніе такого употребленія нифаль отъ דבר для даннаго мѣста подтверждаетъ Мал. 3, 16, гдѣ къ נדברו прибавлено אִישׁ אֶל-רֵעֵהוּ (=„другъ другу“). Кромѣ того, аналогичный и весьма характерный примѣръ даетъ Іез. 33, 30: „что до тебя, сынъ человѣческій, то сыны народа твоего разговариваютъ (הַנִּדְבָּרִים) о тебѣ у стѣнъ и въ дверяхъ домовъ, толкуютъ одинъ съ другимъ между собою (וְדִבֶּר-אֶחָד אֶת-אָחִיו אִישׁ אֶת-אָחִיו), говоря...“ Здѣсь второе выраженіе является комментаріемъ перваго. Еще примѣръ—Пс. 118, 23: „сидятъ вельможи и сговариваются противъ Меня (בִּי נִדְבָּרוּ)“. Необходимость перевода чрезъ verb. reciprocum признана новыми комментаторами [4]). Древніе переводы—LXX *(κατελαλήσαμεν)*, вульгата („locuti sumus“), сирскій („сказали“) не передаютъ этого взаимнаго значенія; но его, повидимому, выражаетъ таргумъ: „умножили рѣчь“. Лютеровъ („reden“) и русскій („говоримъ“) тоже не передаютъ.

Уже по началу этой рѣчи видно, что при всемъ сходствѣ по темѣ съ 2, 17—3, 5, она имѣетъ и нѣкоторое отличіе отъ послѣдней. Тамъ обличаемые „надоѣдали Іеговѣ“, обращались къ Нему съ настойчивыми указаніями на негодность Его служителей (עֹשֵׂה רָע), взывали къ правосудію Божію (אַיֵּה אֱלֹהֵי

---

[1]) *Грецовъ*, 231.

[2]) „Бѣдствія и несчастія,—говоритъ онъ,—которыя, какъ наказаніе за грѣхи, терпѣли нечестивые потомки Израиля, приходилось испытывать и благочестивымъ. Послѣдніе, хотя и не роптали на Бога, какъ первые, однако недоумѣвали о причинахъ своихъ бѣдствій и, ища разрѣшенія своихъ недоумѣній, невольно спрашивали другъ друга, есть-ли какая-либо разница между ними—истинными служителями Іеговы—и гордыми, не знающими Іеговы, язычниками (?). Отвѣчая на эти недоумѣнія, пророкъ возноситъ взоръ благочестивыхъ къ грядущему дню явленія Мессіи—къ открытію царства правды—и здѣсь указываетъ на то различіе, какое обнаружится между ними и язычниками съ явленіемъ Бога правды“ *(Грецовъ*, 228)

[3]) *ibid*

[4]) *Hengstenberg*, 422 —*Reinke*, 540.—*Köhler*, 146.—*Nowack*, 409 и др.

חַמִּשְׁפָּט). Здѣсь-же они разговариваютъ между собою, обсуждая вопросъ, стоитъ-ли служить Богу и исполнять законъ Его. Сравненіе съ нѣкоторыми явными грѣшниками невольно подсказывало имъ безполезность всѣхъ подвиговъ ихъ (мнимаго) благочестія (ср. 3, 14—15). Тамъ прямой ропотъ на Іегову и жалобы на замедленіе Его суда,—устами ропщущихъ говорила ревность о культѣ и законѣ, попираемыхъ ихъ хранителями;—потому они и взывали прямо къ Богу. Здѣсь заговорилъ мелкій эгоистическій разсчетъ, зависть къ грѣшникамъ, которые и тяготы закона не несутъ, въ благочестіи не упражняются, и живутъ въ свое полное удовольствіе. Поводъ къ ропоту—совсѣмъ иной, и, вѣроятно, поводъ къ рѣчи былъ также иной. Что касается собственно лицъ, обличаемыхъ здѣсь, то нѣкоторое сходство ихъ съ обличаемыми въ 2, 17 sq. надо признать; но всетаки они хуже тѣхъ. Точнѣе о нихъ и о тѣхъ, кому они завидовали, говорятъ слѣдующіе стихи 14 и 15.

Гл. 3, ст. 14.

אֲמַרְתֶּם שָׁוְא עֲבֹד אֱלֹהִים וּמַה-בֶּצַע כִּי שָׁמַרְנוּ מִשְׁמַרְתּוֹ וְכִי הָלַכְנוּ קֹדְרָנִיּוֹת מִפְּנֵי יְהוָה צְבָאוֹת׃

Εἴπατε· Μάταιος ὁ δουλεύων Θεῷ, καὶ τί πλέον ὅτι ἐφυλάξαμεν τὰ φυλάγματα αὐτοῦ, καὶ διότι ἐπορεύθημεν ἱκέται πρὸ προσώπου Κυρίου Παντοκράτορος;

Вы говорите: „Напрасно служить Богу; и какая прибыль отъ того, что мы соблюдаемъ постановленія Его и ходимъ въ черномъ одѣяніи предъ Іеговою Саваоѳомъ“?

§ 161. אֲמַרְתֶּם שָׁוְא עֲבֹד אֱלֹהִים. Имя שָׁוְא (читается *шавъ*), встрѣчающееся у Іов. въ 15, 31 (кетибъ) въ формѣ שָׁו („суета“) значитъ: 1) „пустое“, „дурное“, „пропащее“ (Іов. 11, 11—מְתֵי-שָׁוְא—безсовѣстные люди; 7, 3; Ис. 30, 28—בְּנַפַּת שָׁוְא—„рѣшетомъ погибели“); 2) „ложный“, „ложь“ (Пс. 11, 3; 40, 7; Іов. 31, 5); 3) „суетный“, „ничтожный“, „напрасный“ (Іов. 15, 31—„пусть не довѣряетъ суетѣ—בַּשָּׁוְא—заблудшій, потому что суета—שָׁוְא—будетъ и мздою его“; Пс. 59, 17—„суетна—שָׁוְא—защита человѣческая“). Въ видѣ нарѣчія употребляется לַשָּׁוְא=„напрасно“ (Іер. 2, 30; 4, 30; 6, 29). Въ послѣднемъ значеніи это имя употреблено и здѣсь, и всю фразу слѣдуетъ перевести: „вы говорите: „„напрасно служить Богу““. LXX, переведя *μάταιος* (=„пустой“, „напрасный“, „тщетный“) *ὁ δουλεύων*, очевидно, вмѣсто עֹבֵד читали עָבַד. То-же надо сказать и о вульгатѣ („vanus est qui servit Deo“). Повидимому, такъ же читалъ и таргумистъ („ничего не выгадываетъ служащій предъ Богомъ“). Ѳеодоръ Мопс.—*ἀνωφελὲς τῷ Θεῷ δουλεύειν* (=„безполезно служить Богу“) [1]). Сирскій переводъ почему-то передаетъ: „напрасно мы чтимъ Господа“. Лютеровъ(es ist umsonst, dass man Gott dienet), арх. Макарія („безполезно служить Богу“) и русскій синодскій („тщетно служеніе Богу“) передаютъ вѣрно. Такъ-же и новые комментаторы—Рейнке, Кёлеръ, Кейль, Орелли, Генгстенбергъ („eitel“) Новакъ („umsonst“) и др. [2]).

---

[1]) *Theodorus*, 628.

[2]) *Reinke*. 540, *Köhler*, 146. *Keil*, 710. *Orelli*, 222. *Hengstenberg*, 422. *Nowack*, 409.

Сущность настроенія, выразившагося въ этихъ словахъ („напрасно служить Богу"), Келеръ думаетъ выяснить, обращая вниманіе на то, что сказано не עָבַד יהוה, а עָבַד אֱלֹהִים: эти слова, по его мнѣнію, показываютъ, что говорящіе дошли до полной безрелигіозности, или атеизма (Пс. 13, 1). Этотъ выводъ онъ думаетъ подтвердить аналогіей съ подобными сѣтованіями благочестивыхъ людей, соблазнявшихся счастіемъ нечестивцевъ,—напр., въ Пс. 72, Іов 21, 5 sq. и Пс. 9, 22 sq.;—въ послѣднихъ случаяхъ никогда не дѣлается всетаки вывода о безполезности служить Богу (ср. Пс. 72, 10—15; Іов. 21, 14—16), какъ это дѣлаютъ обличаемые въ Мал. 3, 13. [1]) Но такое пониманіе не можетъ быть оправдано дальнѣйшимъ. Вѣдь ропщущіе люди, какъ-бы то ни было, всетаки лучше тѣхъ, чьимъ примѣромъ они соблазнялись; они сами говорятъ, что соблюдаютъ законъ (какъ соблюдаютъ,—это другой вопросъ); и пророкъ въ ст. 19 не говоритъ — „грядущій день попалитъ *васъ*", а „попалитъ *ихъ*," т. е. нечестивыхъ; самимъ-же ропщущимъ онъ говоритъ: „*тогда вы увидите*, различіе между праведникомъ и нечестивымъ". Слѣдовательно, это еще не атеисты,—иначе и ихъ попалилъ-бы грядущій день. Вѣрнѣе объясненіе Рейнке, что это—люди, лишь внѣшнимъ образомъ исполнявшіе законъ и, при отсутствіи внутренняго нравственнаго побужденія къ этому исполненію, жаждавшіе награды отъ Бога. [2]) Люди эти намъ рисуются первыми представителями начавшей развиваться у евреевъ послѣ плѣна обрядовой праведности. Твердо памятуя обѣтованія закона и пророковъ, они каждый актъ благочестія считали какъ-бы уплатой Богу, Который долженъ имъ за это отплатить своими милостями съ процентами (ср. ниже—וּמַה בָּצַע). А не получая ожидаемой выгоды, они сердились и приходили къ мысли о тщетности служить Богу. Способны-ли они были дѣйствительно перестать служить Богу и предаться всей необузданности грѣховныхъ утѣхъ, — трудно сказать; но думается, что не были способны—по страху кары Божіей. Это были мелкіе и своекорыстные трусы, и рѣчи ихъ выражаютъ не столько твердое объективное убѣжденіе, сколько чувство обиды и затаенную мысль о томъ, какъ-бы заставить Бога быть справедливѣе. Такъ лукавые рабы злословятъ за глаза, а иногда и въ глаза упрекаютъ своихъ господъ.

§ 162. וּמַה-בָּצַע כִּי שָׁמַרְנוּ מִשְׁמַרְתּוֹ. Этими словами обличаемые прямо вскрываютъ истинные мотивы своего благочестія. בָּצַע значитъ, прежде всего,—„неправая прибыль", „корысть" (ср. Лук. 16, 9—*μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας*),—ср. Исх. 18, 21; Пр. 28, 16; Іез. 22, 13; Ис. 57, 17; затѣмъ—вообще „прибыль", „польза", „выгода", ср. Б. 37, 26; Пс. 29, 10 и др. Какой изъ этихъ очень близкихъ другъ къ другу оттѣнковъ значенія здѣсь лучше идетъ, сказать трудно; вѣрнѣе всетаки—второй. Блаж. Іеронимъ правильно перевелъ „прибыль" („emolumentum"). LXX придали мысли слишкомъ общій характеръ: *τί πλέον*=„что больше"? Слѣдуетъ перевести: „какая прибыль"? מִשְׁמֶרֶת (מִשְׁמַרְתּוֹ—соединеніе съ суф. 3 л. ед. ч. м. р.) значитъ 1, „стража", „сторожевой постъ",

[1]) *Köhler*, 148.
[2]) *Reinke*, 541.

2, „сохраненіе“, 3, „то, что соблюдаютъ“, „законъ“, „повелѣніе“, „постановленіе“. Въ послѣднемъ значеніи это слово употреблено и здѣсь. [1]) По происхожденію своему оно одного корня съ гл. שָׁמַר, такъ что сочетаніе שָׁמַר משמרת звучитъ до нѣкоторой степени тавтологически и въ этомъ пріобрѣтаетъ особую выразительность. Переводить его надо чрезъ выраженіе „соблюдать постановленія“. Сочетаніе это часто встрѣчается въ Пятокнижіи (ср. Л. 8, 35; Ч. 3, 28. 32. 38; 8, 26; 9, 23; 18, 4—5; 31, 30. 47), въ позднѣйшихъ историческихъ книгахъ (1 П. 12, 29; 23, 32; 2 П. 23, 6; 3 Ц. 2, 3; 4 Ц. 11, 5. 6. 7) и у пророка Іезекіиля (Іез. 40, 45. 46; 44, 8. 14). Его весьма точно по смыслу и по формѣ LXX передаютъ сочетаніемъ *φυλάττειν φυλάγματα*, при чемъ *φυλάγματα* (=„mandata“ по бл. Іерониму), [2]) не встрѣчающееся въ классической литературѣ, повидимому, спеціально изобрѣтено LXX-ю для перевода евр. משמרת. Слѣдующій по буквѣ за LXX славянскій переводъ даетъ однако уже не особенно вразумительное чтеніе — „сохранихомъ храненія Его“, п. ч. „храненіе“ съ трудомъ м. б. прилагаемо къ самому предмету сохраняемому. Вульгата передаетъ весьма точно — „custodivimus praecepta eius“. Таргумъ соединяетъ буквальный переводъ съ толкованіемъ: „мы сохранили стражу слова Его“. [3]) Во всѣхъ этихъ древнихъ переводахъ непонятной является только передача שְׁמַרְנוּ чрезъ прошедшее время. Вѣдь рѣчь идетъ, во всякомъ случаѣ, не о какомъ-либо опредѣленномъ фактѣ прошедшаго и не о дѣйствіи, во время произнесенія разсматриваемыхъ словъ уже прекратившемся и брошенномъ; напротивъ, обличаемые пророкомъ іудеи жалуются на то, что ихъ поведеніе (какъ продолжающійся фактъ) не встрѣчаетъ себѣ со стороны Бога надлежащей оцѣнки;—они какъ-бы желаютъ остановить самихъ себя вопросомъ: да стоитъ-ли такъ вести-то себя? Изъ новыхъ переводовъ одни передаютъ совершенно точно по смыслу: „—что мы соблюдаемъ (или соблюдали) постановленія Его“ (Лютеръ, русск. синодск., Грецовъ, Пьюзей, Орелли, Новакъ, Смитъ, Гитцигъ), [4]) другіе-же ограничиваются буквальнымъ значеніемъ משמרת и переводятъ „сохраняемъ (или сохран-и/я-ли) хранені-е/я Его“ (ванъ Тиль, Рейнке, Генгстенбергъ, Кёлеръ, Кейль, Эвальдъ, Бахманъ). [5]) Велльгаузенъ даетъ переводъ нѣсколько отличный отъ этихъ двухъ типовъ: „—что мы исполняемъ свой долгъ предъ нимъ (wir ihm die Pflicht gehalten haben)“. [6]) Въ чемъ выражается это соблюденіе постановленій Іеговы, показываютъ дальнѣйшія слова обличаемыхъ пророкомъ іудеевъ.

§ 163. וכי הָלַכְנוּ קֹדְרָנִית מִפְּנֵי יְהוָה צְבָאוֹת. При переводѣ и истолкованіи этихъ словъ заслуживаютъ вниманія только нарѣчіе קֹדְרָנִית, да отчасти, пожа-

---

[1]) Дальнѣйшаго развитія значеній мы не касаемся

[2]) *Hieronymus*, col. 1572.

[3]) Или, въ духѣ догматическихъ іудейскихъ представленій, — „стражу Мемры Его“ (ср. *Муретова*, стр. 315, пр. 9).

[4]) *Грецовъ*, 231.—*Pusey*, 616.—*Orelli*, 222.—*Nowack*, 409.—*Smith*, 370 (charge) *Hitzig*, Ueb. 364

[5]) *V. Tyl*, 360.—*Reinke*, 540.—*Hengstenberg*, 422.—*Köhler*, 146.—*Keil*, 710.—*Ewald*, 227.—*Bachmann*, 23.

[6]) *Wellhausen*, 54

луй, необычное сочетаніе מִפְּנֵי. Первое есть *ἅπαξ λεγόμενον*. Корень его, несомнѣнно,—въ глаголѣ קָדַר (=„быть грязнымъ“, „б. чернымъ“, „помрачаться“, ср. Іов. 6, 16; 30, 28; Іер. 4, 28; 8, 21), употребляющемся иногда для обозначенія цвѣта траурной одежды (Іов. 30, 28). Сродно ему и имя (тоже *ἅπ. λεγ.*) קַדְרוּת (Ис. 50, 3)=„мракъ“, „траурная чернота“. Отсюда лексикографы усвояютъ и нашему нарѣчію соотвѣтственное значеніе—*sordidate* [1]) (противоположность — *albate*), или *atrate*, и переводятъ сочетаніе הָלַךְ קֹדְרָנִית (букв. „ходить черно“ или „помраченно“)—„ходить въ траурномъ одѣяніи“. [2]) Что касается собственно словообразованія, то Кёлеръ для его уясненія ссылается на אַחֲרָנִית (Б. 9, 23). По значенію-же онъ сближаетъ его съ *σκυθρωπός* (мрачный) въ Мат. 6, 16. [3]). Древніе переводы всѣ переводятъ это слово болѣе или менѣе не буквально: LXX—*ἱκέται ἐπορεύθημεν*= слав. „идохомъ молитвенницы“ [4])=(по бл. Іерониму) „ambulavimus supplices“, [5]) вульг.—„ambulavimus tristes“, тарг.—„ходили въ уничиженіи духа“, сирск.—„ходить униженно“. Изъ новыхъ Лютеръ („ведемъ суровую жизнь“), русск. син. („ходили въ печальной одеждѣ“), арх. Макарій („ходимъ съ мрачнымъ лицомъ“) — тоже. Точно передано въ русскомъ Вѣнскомъ изданіи для евреевъ: „ходимъ въ черномъ одѣяніи“. Комментаторы передаютъ не одинаково,—одни придерживаясь буквальнаго значенія, а другіе влагая въ переводъ уже то или иное толкованіе переводимаго слова, при чемъ и глаголъ הלך передается то прошедшимъ временемъ, то настоящимъ: ванъ Тиль—„atrati“ (пр.), Рейнке—„въ траурѣ“ (пр.), Генгстенбергъ (н) тоже, Келеръ (пр) — „въ черной траурной одеждѣ (swarz trauernd),“ Грецовъ—„въ печали“ (н), Кейль — какъ Келеръ, Гитцигъ—„черн$\frac{\text{o}}{\text{ие}}$“ (swarz) (пр.), Эвальдъ—„въ траурѣ“ (пр.), Орелли—„въ траурной чернотѣ“, Велльгаузенъ (пр.)—„въ унынiи“, Новакъ (пр)—„въ вѣрности“), [6]) Бахманъ—„въ траурной одеждѣ“ и т. п. [7]) Мы полагаемъ, что лучше въ данномъ случаѣ придерживаться для перевода, по возможности, *буквальнаго* значенія, потому что здѣсь не столько слово קדרנית получаетъ свой смыслъ отъ пониманія его въ контекстѣ, сколько, наоборотъ, самый смыслъ разбираемаго мѣста опредѣляется филологическими и стилистическими аналогіями словоупотребленія,—и переводимъ: „ходимъ въ черномъ одѣяніи“. Что-же касается времени, какимъ переводить הָלַכְנוּ, то,—разъ мы перевели настоящимъ שָׁמַרְנוּ,—слѣдуетъ и здѣсь употребить настоящее. Громадное большинство переводчиковъ, какъ видимъ, стоитъ за прошедшее время. Но если мы примемъ прошедшее время, то

---

[1]) Лат. *sordidatus*=одѣтый въ грязное платье.

[2]) *Gesenius*, Wb. u. d. W.—*Stade*, Wb, u. d. W.—*Fuerstius*, 973, 1.

[3]) *Köher*, 149.

[4]) Проф. *Муретовъ* высказываетъ догадку, что LXX читали прич. קדרנים или отъ другого какого-л сходнаго глагола, напр. נדר, צרר, ברע רבר, עתר (стр. 315—316, пр. 12).

[5]) *Hieronymus*, 1572.

[6]) „in Treue“. Можетъ быть слѣдовало-бы читать „in Reue“?...

[7]) *V. Til*, l. c.—*Reinke*, 540.—*Hengstenberg*, 422.—*Грецовъ*, 231.—*Keil*, 710.—*Hitzrg*, 364.—*Ewald*, 227.—*Orelli*, 222.—*Wellhausen*, 54.—*Nowack*, 409.—*Bachmann*, 23.

должны будемъ понимать фразу такъ, что ропщущіе или уже перестали „соблюдать постановленія Іеговы и ходить въ черныхъ одеждахъ", т. е. перешли въ разрядъ זֵדִים и עֹשֵׂי רִשְׁעָה (ст. 15), или рѣшили прекратить всѣ эти ранѣе практиковавшіеся ими способы благоугожденія Богу. Въ томъ и другомъ случаѣ трудно объяснить противопоставленіе ими себѣ זֵדִים и עשי ר׳. Да къ тому-же, это не мирится и съ характеристикой этихъ людей въ ст. 13. [1])

Обращаясь теперь къ реальному значенію этого „хожденія въ черномъ одѣяніи"—הלך קדרנית, мы видимъ, что почти всѣ комментаторы считаютъ это символомъ поста и покаянія. Ванъ Тиль указываетъ на Іов. 30, 28; Пс. 34, 13—14; 37, 7; 41, 10; 42, 2,—гдѣ одежды чернаго цвѣта являются знакомъ печали. [2]) Но первое изъ этихъ мѣстъ, какъ показываетъ контекстъ его (ср. Іов. 30, 30),сюда не годится, равно какъ и третье [3]). Остальныя-же дѣйствительно показываютъ, что гл. קדר служитъ для обозначенія внѣшнихъ проявленій печали. [4]) Но изъ этихъ мѣстъ еще не видно ничего насчетъ одежды. Въ противоположность черному цвѣту, бѣлый былъ знакомъ радости и веселія. Ванъ Тиль указываетъ здѣсь на Еккл. 9, 8 („пусть во всякое время одежды твои будутъ бѣлы, и пусть масти не оскудѣваютъ на твоей головѣ" [5]). Генгстенбергъ, ссылаясь на тѣ-же мѣста, полагаетъ, что здѣсь рѣчь идетъ о добровольномъ постѣ цѣлаго народа (ср. Іоиль 2, 15; Суд. 20, 26; 1 Ц. 7, 6; 31, 13) или отдѣльныхъ лицъ [6]). Рейнке въ своемъ толкованіи исходитъ изъ символической противоположности чернаго и бѣлаго цвѣта. Первый есть цвѣтъ грѣха и вины, а второй — символъ (этическій) чистоты, невинности, правоты, святости и т. п. (Л. 16, 4. 32; Апок. 19, 8). Поэтому св. ангелы являются въ бѣлыхъ одеждахъ [7]). Причастіе קֹדֵר обозначаетъ вообще печалящагося. Затѣмъ, Рейнке повторяетъ Генгстенберга, — что рѣчь идетъ о добровольныхъ постахъ. [8]) На тѣ-же мѣста ссылается и Келеръ. [9])

---

[1]) Ср. выше, § 161, стр. 515.

[2]) *V. Til*, p. 361.

[3]) Іов. 30, 28: „я хожу почернѣлый, но не отъ солнца"... Пс. 37, 7: „Скажу Богу, твердынѣ моей: почто Ты забылъ меня? почто я хожу мраченъ (... קֹדֵר אֵלֵךְ) отъ притѣсненій врага?"

[4]) Пс. 34, 13—14: „я въ болѣзни ихъ одѣвался во вретище, изнурялъ постомъ душу мою, и то, о чемъ была молитва моя за нихъ, пусть обратится на меня. Какъ изъ-за друга, какъ изъ-за брата своего, ходилъ я въ печали; какъ оплакивающій мать, я мрачно поникалъ головою (קֹדֵר שַׁחֹתִי)".

[5]) Онъ приводитъ также ссылку на древнихъ грековъ и римлянъ, надѣвавшихъ при похоронахъ черныя одежды (р. 362); но это едва-ли можетъ имѣть доказательное значеніе. Чтобы утверждать общечеловѣческое символическое значеніе чернаго цвѣта, нужны болѣе точныя и разнообразныя данныя.

[6]) *Hengstenberg*, 424. Возможность послѣдняго случая, по его мнѣнію, видна изъ Ч. 30, 14.

[7]) Послѣднее положеніе онъ подтверждаетъ странными цитатами: Зах. 14, 5; Іов. 15, 15; Дан. 4, 10; 8, 13.

[8]) *Reinke*, 544.

[9]) *Köhler*, 149

Смирновъ тоже разумѣетъ добровольные посты, но не указываетъ основаній. [1]) Основанія Генгстенберга и Рейнке повторяетъ и Грецовъ. [2]) Кейль кромѣ этихъ мѣстъ ссылается еще на 1 Мак. 3, 47, [3]) откуда дѣйствительно видно, что постъ символизировался въ одеждѣ (вретище) и могъ быть добровольнымъ. Обличаемые пророкомъ Малахіей іудеи считали посты и именно въ ихъ внѣшнихъ проявленіяхъ особеннымъ знакомъ благочестія и покаянія, которымъ заглаживаются нѣкоторыя преступленія предъ Богомъ. Что при этомъ рѣчь идетъ не о постѣ въ день очищенія, предписанномъ закономъ, а о добровольныхъ постахъ, это видно изъ того, что іудеи ставятъ себѣ эти посты въ особую заслугу. Грѣховность обнаруженнаго здѣсь настроенія состояла, по Кейлю, не столько въ сѣтованіи на безплодность своего благочестія (что̀ въ иные часы случается и съ дѣйствительно благочестивыми и богоугодными людьми—ср. Пс. 72, 13), сколько въ претензіи угодить Богу только внѣшнимъ богослуженіемъ, которое, къ тому-же,—какъ видно изъ другихъ мѣстъ пророка Малахіи,—было всетаки довольно плохо. Эта надежда на opus operatum поста, противъ которой вооружался еще пророкъ Исаія (въ 58 гл.), послѣ плѣна еще увеличилась, пока въ фарисеизмѣ не достигла своего высшаго пункта. [4]) Въ разрѣзъ со всѣми приведенными толкованіями идетъ объясненіе Новака. Соглашаясь, что הלך קדרנית=„ходить въ траурной одеждѣ“, онъ однако не хочетъ видѣть въ этомъ символа покаянія, а тѣмъ болѣе поста. Скорѣе это—скорбь о современномъ состояніи іудейства,—о томъ, что Іегова еще не пришелъ къ своему народу, что надъ ними тяготѣетъ מאֵרַת Іеговы (ср. ст. 9) и т. д. Онъ, далѣе, набрасываетъ такую бытовую картину, которая даетъ возможность „черныя одежды“ понимать почти даже не въ символическомъ смыслѣ: при Малахіи,—какъ потомъ и при Ездрѣ съ Нееміей,—вся тяжесть тогдашнихъ историческихъ условій ложилась главнымъ образомъ на благочестивыхъ, что̀, конечно, обусловливалось характеромъ тогдашняго благочестія,—іудейской исключительностью, между тѣмъ какъ немногіе богатые люди (=упоминаемые въ ст. 15 זדים) лучше приспособлялись къ условіямъ времени, вступали въ связи съ язычниками и были благополучны; отсюда и выраженіе מפני ה׳ получаетъ особенно горькій смыслъ: изъза Іеговы, т. е. изъ-за вѣрности началамъ національно-религіозной исключительности. [5])

Какое-же толкованіе должны мы принять,—большинства-ли экзегетовъ, или Новака? Намъ, собственно говоря, болѣе нравится объясненіе Новака, разсчитанное на то, что дѣйствительно извѣстно объ историческихъ условіяхъ и бытѣ іудейства въ эпоху Малахіи, тогда какъ обычное толкованіе заставляетъ предполагать фактъ, не имѣющій почти для себя убѣдительныхъ ана-

---

[1]) *Смирновъ*, 20.

[2]) *Грецовъ*, 233.

[3]) 1 Мак. 3, 47: „и постились въ этотъ день и возложили на себя вретище и пепелъ на головы свои, и разодрали одежды свои“.

[4]) *Keil*, 710—711.

[5]) *Nowack*, 409.

логій, кромѣ какъ изъ позднѣйшаго времени. Да и самая возможность добровольныхъ постовъ, особенно отдѣльныхъ лицъ, доказывается слабо [1]). Ссылкаже на то, что „постъ въ древнія времена былъ распространенъ почти у всѣхъ народовъ, особенно восточныхъ“, что онъ „лежитъ глубоко въ религіозномъ сознаніи“ [2]),—ничего не доказываетъ. Вопросъ не о томъ, существовали-ли посты у евреевъ, а надо-ли קדרנית въ Мал. 3, 14 считать символомъ именно поста. Вѣдь и глаголъ קדר не вездѣ обозначаетъ печаль постящагося человѣка, а чаще печаль по другимъ причинамъ. Неизвѣстно, затѣмъ, надѣвались-ли въ постѣ именно *черныя* одежды;—вретище и пепелъ еще далеко съ ними не тожественны. Кромѣ того, понятія поститься и постъ имѣли для себя спеціальныя обозначенія — צום и צום, נפש עִנָּה и לֹא אָכַל ולֹא שָׁתָה;—почему-же пророкъ здѣсь не употребилъ ни одного изъ нихъ?

Но, съ другой стороны, выраженіе „ходимъ въ черномъ одѣяніи“ сильно выглядитъ обозначеніемъ нѣкоторыхъ нарочито выполняемыхъ обрядовъ благочестія и богоугожденія. За это говоритъ и дальнѣйшее пояснительное выраженіе: מפני יהוה צבאות. Носить трауръ ради вообще труднаго времени—слишкомъ утонченно и идеально для тогдашнихъ іудеевъ. Ужъ естественнѣе былобы, въ такомъ случаѣ, הלך קדרנית не переводить выраженіемъ „ходить въ черномъ одѣяніи“, а просто—„ходить въ печали“ (какъ и дѣлаетъ г. Грецовъ); но это значило-бы обездвѣчивать въ переводѣ рѣчь пророка, лишать ее всякой индивидуальности [3]). Въ общемъ, конечно, вѣрно, что это знакъ печали; но надо сознаться, что намъ неизвѣстны поводы этой печали, и въ чемъ она выражалась еще, кромѣ черной одежды. Съ этой точки зрѣнія, примѣняя знакомыя намъ аналогіи, удобнѣе вмѣстѣ съ большинствомъ толкователей допустить постъ.

Впрочемъ, для пониманія рѣчи пророческой, въ сущности, безразлично,—примемъ-ли мы толкованіе Новака, или другое; смыслъ рѣчи, во всякомъ случаѣ, остается тотъ, что невыгодно быть благочестивыми и исполнять постановленія Іеговы.

מִפְּנֵי (букв. „отъ лица“) многими считалось равносильнымъ לִפְנֵי (=„предъ“). Но уже Генгстенбергъ указалъ на недостаточность обыкновенно приводимыхъ для этого доказательствъ [4]) и настаивалъ на томъ что מִפְּנֵי=„ради“, „изъ-за“, „по причинѣ“ [5]). Затѣмъ, Рейнке обратилъ вниманіе на то, что מִפְּנֵי употребляется главнымъ образомъ тамъ, гдѣ идетъ рѣчь о боязни, страхѣ, благоговѣніи, почтеніи и т. п. (ср. Б. 3, 8; Исх. 9, 11. 30; Ч. 22, 3; Вт. 1, 17; Нав. 4, 7; 5, 1; Суд. 5, 5; 11, 33; Ис. 2, 10. 19. 21; 19, 17; Іер. 4, 26; Соф. 1, 7; Аг. 1, 12; Зах. 2, 17) [6]). Къ этому воззрѣнію присоединяются

---

[1]) Ссылаются, напр, еще на Лук. 18, 12 и Мат. 9, 14 (см. у *Köhler'a*, 149).

[2]) *Reinke*, 547.

[3]) Это все равно, какъ выраженіе „опечалился даже до смерти“ замѣнить—„очень сильно опечалился“ и т. п.

[4]) Онъ разбираетъ примѣры: Аг. 1, 12; 3 Ц. 22, 19; Л. 19, 32.

[5]) *Hengstenberg*, 424—425.

[6]) *Reinke*, 545—546.

и Кёлеръ [1]), Кейль [2]), Гитцигъ [3]) и др. И новѣйшіе лексикографы усвояютъ מפני только два значенія: *α)* мѣстное—„отъ“ (ср. Б. 36, 6; Исх. 14, 19; 1 Ц. 18, 11; Ис. 63, 12; Нав. 2, 10 и др.) и *β)* причинное [4]). Послѣдній случай очевидно имѣемъ мы и здѣсь. Но русскій языкъ не можетъ, не нарушая требованій стилистики, позволить выраженія—„страхъ по причинѣ грозы“, „благоговѣніе ради Бога“ и т. п. Во всѣхъ этихъ случаяхъ „у насъ употребляется предлогъ „*предъ*“.

Гл. 3, ст. 15.

וְעַתָּה אֲנַחְנוּ מְאַשְּׁרִים זֵדִים גַּם-נִבְנוּ עֹשֵׂי רִשְׁעָה גַּם-בָּחֲנוּ אֱלֹהִים וַיִּמָּלֵטוּ׃

Καὶ νῦν ἡμεῖς μακαρίζομεν ἀλλοτρίους, καὶ ἀνοικοδομοῦνται πάντες ποιοῦντες ἄνομα, καὶ ἀντέστησαν Θεῷ καὶ ἐσώθησαν.

„И теперь мы считаемъ счастливыми гордыхъ, и хорошо устраиваютъ себя дѣлающіе беззаконіе: хотя они и искушаютъ Бога, но остаются цѣлы.“

§ 164. ועתה אנחנו מאשרים זדים. Нарѣчіе ועתה почти всѣ комментаторы признаютъ здѣсь выражающимъ слѣдствіе или выводъ (=„итакъ“, „поэтому“, „слѣдовательно“ и т. п.). Но ссылки на аналогичное будто-бы словоупотребленіе пророка въ 1, 9 и 2, 1 [5])—малоубѣдительны, потому что тамъ безъ труда можетъ быть принято и темпоральное значеніе. Лучше ссылки на Б. 11, 6; 20, 7; 27, 8; 45, 8; Пс. 2, 10; 1 Ц. 27, 1. [6]) Но и русское „теперь“ вполнѣ годится кромѣ обозначенія времени также и для обозначенія слѣдствія. Поэтому мы не видимъ достаточнаго основанія замѣнять его союзомъ „поэтому“ (какъ въ русскомъ Вѣнскомъ изданіи) [7]). По своему логическому значенію, это „теперь“ указываетъ выводъ изъ данныхъ ст. 14.

Относительно гл. אָשַׁר см. толк. ст. 12а [8]). מאשרים=pl. part. Piel. Сочетаніе причастія съ личнымъ мѣстоименіемъ равносильно личной формѣ verbum finitum: אִשַּׁרְנוּ. Для перевода мы вмѣсто слова „блаженными“ избрали „счастливыми“ потому, что въ современномъ русскомъ языкѣ оно лучше выражаетъ понятіе земного благополучія. Таргумъ очень мѣтко перифразируетъ: „мы хвалимъ“.

זֵדִים—мн. число отъ имени זֵד, которое въ ед. ч. встрѣчается только въ Пр. 21, 24 съ значеніемъ „гордый“, „надменный“. [9]). Обыкновенно же оно упо-

---

[1]) *Kohler*, 149.

[2]) *Keil*, a. a. O. Кейль полагаетъ מפני י׳=„изъ страха предъ Іеговой“.

[3]) *Hitzig*, 430

[4]) *Stade*, Wb. u. d. W. פנים, № 5 e (585).

[5]) *Köhler*, 150, *Keil*, 711.

[6]) *Reinke*, 548.

[7]) Ср. также у *ванъ Тиля* — „igitur“ (p. 363), у *Рейнке*—„also“ (547),—*Кёлера*—„darum“ (146), *Эвальда*—„also“ (227), *Лютера*—„Darum“.

[8]) Стр. 508—509, § 157.

[9]) Значеніе это можно считать основнымъ, п. ч. происхожденіе этого имени пріурочиваютъ къ гл. זוד или זיד (=„кипѣть“).

требляется во мн. ч. זָרִים въ слѣд. мѣстахъ: Ис. 13, 11; Іер. 43, 2; Мал. 3, 15. 19; ψ. 18, 14; 85, 14; 118 (ὑπερήφανος), 21. 51. 69. 78. 85. 122. У Исаіи и Іереміи этимъ именемъ, по мнѣнію Штаде, обозначаются аристократическіе противники названныхъ пророковъ [1]), въ псалмахъ—знатные нерадивцы о законѣ [2]). Въ послѣднемъ смыслѣ употреблено и въ настоящемъ случаѣ. Что касается перевода, то изъ древнихъ LXX, очевидно, вм. этого слова прочитали זָרִים (=чужихъ=ἀλλοτρίους) [3]), а вслѣдъ за ними и славянскій переводъ—„блажимъ чуждихъ"; вульгата переводитъ—„arrogantes (=высокомѣрныхъ)", таргумъ—„нечестивыхъ"; изъ новыхъ переводовъ почти всѣ переводятъ—„гордыхъ", за исключеніемъ Лютера („презрителей"), Гитцига („дерзкихъ") [4]) и Грецова („нечестивыхъ") [5]). Близко по смыслу, но не точно по буквѣ передаетъ русскій Вѣнскій переводъ: „своевольствующихъ", хотя для его оправданія и можно, вмѣстѣ съ Гитцигомъ (S. 430), указать чрезвычайно выразительную параллель въ Іов 23, 12 [6]).

По вопросу о томъ, кого разумѣть подъ „гордыми", мнѣнія расходятся такъ-же, какъ и по вопросу о значеніи כל-עשה רע во 2, 17; это, конечно, вполнѣ естественно, въ виду сходства темъ четвертой и шестой рѣчи пророка Малахіи [7]). Генгстенбергъ считаетъ ихъ язычниками. Основаніемъ для него служитъ предполагаемая связь этой рѣчи съ пятой рѣчью. Тамъ пророкъ отъ имени Іеговы говорилъ: „испытайте Меня, не открою-ли Я для васъ окна небесныя" и пр. (ст. 10); здѣсь, въ ст. 15, противники пророка отвѣчаютъ: „вотъ они (זֵדִים) испытываютъ Бога и остаются благополучны";—зачѣмъ еще намъ испытывать, не будетъ-ли Богъ благоволить къ намъ за исполненіе закона, когда люди не исполняющіе его достаточно испытываютъ безнаказанность? да и мы (ст. 14) убѣдились, что совершенно безполезно исполнять постановленія Его. Если-же, при такомъ толкованіи, оказывается явная связь между шестой и пятой рѣчью, то не трудно видѣть, кто—זֵדִים. Въ ст. 12 говорится: „блаженными васъ назовутъ всѣ народы"; въ ст. 15 іудеи отвѣчаютъ: „напротивъ, мы сами считаемъ блаженными זֵדִים";—слѣдовательно, זֵדִים=כל-הגוים= язычники [8]). Такую-же аргументацію находимъ у Ружемонта [9]) и Пьюзея [10]). Аргументація эта покоится на двухъ предположеніяхъ:—1, что ст. 13 и слѣд.

---

[1]) Относительно Исаіи это не вѣрно, потому что у него въ 13, 11 разумѣются вавилоняне (*Якимовъ*, толк. на Ис., стр. 215. 221).

[2]) *Stade*, Wb. u. *Gesenius*, Wb. u. d. W.

[3]) Прич. отъ гл. זוּר—„удаляться";—обозначаетъ какъ лицо не принадлежащее къ изв. фамиліи (Вт. 25, 5), такъ и иностранца (Л. 22, 12; Ч. 17, 5). Варіантъ זָרִים есть v *Кенникотта*.

[4]) *Hitzig*, UeD 364.

[5]) *Грецовъ*, 43.

[6]) „Больше, чѣмъ правило мое (חֻקִּי), хранилъ я глаголы устъ Его".

[7]) Надо, впрочемъ замѣтить, что не всѣ толкователи отожествляютъ זָרִים 3, 15 съ כל-עשה רע во 2, 17.

[8]) *Hengstenberg*„ 384. 427.

[9]) *Ружемонтъ*, 258.

[10]) *Pusey*, 616

тѣснѣйшимъ образомъ примыкаютъ къ предыдущему, и рѣчи іудеевъ въ ст. 14—15 составляютъ отвѣтъ ихъ на предложеніе пророка въ ст. 10;—2, что іудеи, въ отвѣтъ пророку, желали именно перевернуть отношеніе, обѣщаемое въ ст. 10, т. е. сказать, что не ихъ будутъ считать язычники счастливыми, а они язычниковъ. Относительно перваго предположенія мы уже говорили въ исагогической части и не нашли принудительныхъ основаній къ его принятію [1]). Что-же касается второго, то, даже допуская связь настоящей рѣчи съ предыдущею, мы никакъ не можемъ понять, почему непремѣнно זרים суть упоминаемые въ ст. 12 גוים. Вполнѣ легко обличаемые могли противопоставлять себя не другимъ народамъ, а просто только нарушителямъ постановленій Іеговы изъ среды іудейскаго-же народа. Генгстенбергъ здѣсь допускаетъ явную логическую передержку [2]). Если-бы язычники, „дѣйствующіе нечестиво“ (ст. 15), были вполнѣ благополучны, то какъ пророкъ могъ бы сказать, что они будутъ завидовать благополучію іудеевъ, достигнутому путемъ исполненія уставовъ Іеговы? завидуютъ тому, чего у себя нѣтъ. И нѣтъ никакихъ основаній думать, будто бездождіе и саранча (ст. 10—11) поражали только Іерусалимскихъ іудеевъ, а ихъ языческихъ сосѣдей миновали. Кромѣ того, мы совершенно не можемъ понять, почему-бы іудеи не употребили въ ст. 15 גוים (вм. זרים), если-бы желали, какъ полагаетъ Генгстенбергъ, перевернуть мысль пророка въ ст. 12. Замѣнять ясное גוים, употребленное уже пророкомъ, аллегорическимъ זרים нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній.

Язычниками-же считаетъ זרים и Рейнке, но не приводитъ доказательствъ,—повидимому, просто вслѣдъ за Генгстенбергомъ, которымъ вообще онъ при всякой возможности пользуется [3]). Такого-же мнѣнія держатся Кейль и Гитцигъ, ссылающіеся, въ доказательство, на Ис. 13, 11 [4]). Но эта ссылка не можетъ имѣть рѣшающаго значенія, потому что, напр., у Іереміи въ 43, 2 и въ псалмахъ подъ זרים разумѣются лица изъ іудеевъ. Изъ древнихъ комментаторовъ язычниковъ разумѣютъ бл. Іеронимъ и св. Кириллъ [5]).

Противъ этого взгляда высказываются Кёлеръ, Орелли, Новакъ, ванъ Тиль [6]) и др. [7]) То обстоятельство, что во 2, 17 подъ עשה רע разумѣются

---

[1]) Стр 96. 99. 101.

[2]) Представимъ себѣ, что мы говоримъ крестьянину: „трудись, не бездѣльничай; у тебя тогда и хлѣбъ будетъ и достатокъ; всѣ сосѣди тебѣ будутъ завидовать“. А онъ намъ отвѣчаетъ: „что толку трудиться?—все равно ничего не выйдетъ; а вотъ я завидую людямъ NN, которые ничего не дѣлаютъ, а живутъ въ достаткѣ“. Можно-ли отсюда сдѣлать выводъ, что NN суть именно сосѣди? Вѣдь если-бы это было такъ, то что-же для нихъ было-бы завиднаго въ предполагаемомъ трудовомъ благополучіи мужика, когда они сами—и притомъ безъ труда—вполнѣ благополучны?

[3]) *Reinke*, 549—550.

[4]) *Keil*, 711.—*Hitzig*, 431. Ис. 13, 11: „Я накажу міръ за зло, и нечестивыхъ—за беззаконіе ихъ, и положу конецъ высокоумію гордыхъ (זרים), и уничтожу надменность притѣснителей“.

[5]) *Hieronymus*, 1572. *Кириллъ*, 319.

[6]) *Köhler*, 151.—*Orelli*, 222.—*Nowack*, 409 *v. Til*, 363—4.

[7]) см. у *Köhler'a* а. а. О

не язычники, а нѣкоторые явные грѣшники изъ іудеевъ, заставляетъ и въ 3, 15, въ силу аналогичности темы, предполагать такой-же случай. Кромѣ того, упоминаемые въ ст. 19 זרים, конечно, тожественны съ זרים ст. 15. Но тамъ имъ угрожается судомъ и уничтоженіемъ. По нашему мнѣнію, Келеръ вѣрно замѣчаетъ, что въ послѣднемъ случаѣ не могутъ разумѣться язычники, потому что „язычники, какъ таковые и безъ всякаго указанія какой-либо вины съ ихъ стороны, никогда не являются у пророковъ, въ противоположность Израилю, объектомъ окончательнаго суда Іеговы, и менѣе всего это можетъ быть въ такихъ мѣстахъ, гдѣ пророки обличаютъ именно грѣхи Израиля. Только тамъ язычники, въ противоположность Израилю, называются предметомъ конечнаго суда божественнаго, гдѣ Израиль разсматривается, какъ очищенный покаяніемъ и освященный народъ Іеговы, а язычники упоминаются въ качествѣ постоянныхъ противниковъ Іеговы и злокозненниковъ Его святого народа. Ср., напр., Іоиль 3, 4; Іез. 38, 39; Зах. 12—14“ [1]).

Не излишне здѣсь упомянуть, что Грецъ задается вопросомъ: не слѣдуетъ-ли въ настоящемъ стихѣ вмѣсто מאשרים זרים читать נכבשים לעבדים (мы обращены въ рабовъ), соотвѣтственно Неем. 5, 5? [2]) Само собою понятно, что это—совершенно произвольная и едва-ли чѣмъ оправдываемая догадка.

§ 165. גַּם-נִבְנוּ עִשֵּׁי רִשְׁעָה. Различно понимаютъ синтаксическую структуру этого предложенія, въ связи съ послѣдующимъ. Повтореніе גם даетъ поводъ или считать эти предложенія связанными другъ съ другомъ, или переводить ихъ однообразно. Одни переводятъ גם въ обоихъ случаяхъ „даже“ (Орелли, Пьюзей, Смитъ) [3]), другіе „также“ (Бахманъ) [4]). Третьи полагаютъ, что גם....גם= „какъ—такъ“ (Келеръ, Новакъ) [5]), или „не только—но и“ (Кейль) [6]), четвертые опускаютъ или одно (Генгстенбергъ, Лютеръ) [7]) или оба גם (Велльгаузенъ) [8]) и т. п. По нашему мнѣнію, Штаде вѣрно полагаетъ, что первое גם просто равносильно союзу ו (=„и“, „и даже“), какъ это часто бываетъ (ср. Пс. 24, 3; 136, 1; Іер. 46, 16; Б. 30, 6) [9]). Второе-же גם найдетъ свое объясненіе въ соединеніи съ וימלטו. Въ пользу принятаго нами пониманія говоритъ параллелизмъ съ началомъ стиха.

נבנו—Нифаль 3 л. мн. ч. perf. отъ בנה—буквально значитъ „строились“, „выстроились“ или „строятся“. Но глаголъ בנה („строить“) имѣетъ еще и переносное значеніе въ примѣненіи къ лицамъ и народамъ: доставлять имъ постоянное жилье,—слѣд., благополучіе, отсюда, „споспѣшествовать“ (соотв. русскому „устраивать“ кого-л.),—ср. Іер. 24, 6; 31, 4; 33, 7; 42, 10; ψ 27, 5. Соотвѣтственно этому, и нифаль имѣетъ переносное значеніе: „жить въ благо-

[1]) *Köhler*, 150—151.
[2]) *Grätz*, 26.
[3]) *Orelli*, 222. *Pusey*, 616. *Smith*, 370.
[4]) *Bachmann*, 23.
[5]) *Köhler*, 146. *Nowack*, 409.
[6]) *Keil*, 710.
[7]) *Hengstenberg*, 427.
[8]) *Wellhausen*, 54.
[9]) *Stade*, Wb. u. d. W. № II. S. 125

получіи“, „быть счастливымъ“ (ср. Іер. 12, 16: נִבְנוּ בְתוֹךְ עַמִּי; Іов. 22, 23). Весьма удачно передаетъ русскій синодскій переводъ: „лучше устраиваютъ себя“,—потому что выдерживаетъ основное значеніе глагола בנה; мы полагаемъ только перемѣнить сравнительную степень „лучше“ (къ данному случаю это подходитъ, но въ другихъ не годится) на положительную—„хорошо“. Изъ древнихъ переводовъ LXX и вульгата передаютъ буквально *ἀνοικοδομοῦνται*, „aedificati sunt“; новые переводы частію придерживаются буквальнаго значенія בנה, частію переводятъ „удачливы“, „благополучны“ и т. п. [1]).

רִשְׁעָה—„беззаконіе“, ср. Мал. 1, 4.

§ 166. גַּם-בָּחֲנוּ אֱלֹהִים וַיִּמָּלְטוּ. Здѣсь גם, по логическому отношенію перваго глагола ко второму, надо переводить уступительнымъ союзомъ „хотя“ (ср. Ис. 49, 15; ψ 94, 9; Неем. 6, 1; Іер. 36, 25). Смыслъ фразы тотъ, что хотя нечестивцы и искушаютъ Бога, но остаются цѣлы. Относительно глагола בָּחַן (בָּחֲנוּ—3 л. мн. ч. perf. каль) см. ст. 10 (§ 151). Здѣсь точнѣе будетъ перевести его „искушаютъ“. Союзъ ו — consecutivum, связываетъ аподосисъ уступительнаго предложенія съ продосисомъ. יִמָּלְטוּ—3 л. мн. ч. impf. нифаль отъ гл. מָלַט, который въ каль не употребляется. Въ піель (близкомъ по значенію къ каль) онъ значитъ „спасать“ (чаще всего съ дополненіемъ נפש,—напр., 1 Ц. 19, 11; Ам. 2, 14; ψ 88, 49; но и—съ другими дополненіями: 2. Ц. 19; 10. Еккл. 9, 15, Ис. 46, 2). Въ нифаль онъ получаетъ значенія: „спасаться“ и „избѣгнуть“ чего-л. и т. п. (Б. 19, 17. 19; Суд. 3, 29; Ам. 9, 1; Іов. 1, 15—17; 1 Ц. 23, 13; ψ 123, 7[a]); отсюда преимущественное значеніе: избѣгнуть Божественнаго наказанія (Пр. 19, 5), пребывать въ ненарушимомъ счастіи (Пр. 28, 26), быть оправданнымъ въ Божественномъ судѣ (Нав. 3, 5; Дан. 12, 1). Между переводчиками,—древними и новыми,—замѣчается, двойственность въ передачѣ этого слова. Одни усвояютъ ему значеніе „спасаться (спастись)“, „оставаться цѣлымъ“ (LXX—*ἐσώθησαν*, вульг. „salvi facti sunt“, русск. син.—„остаются цѣлы“, Рейнке, Кёлеръ, Эвальдъ, Кейль, Новакъ—„спаслись“=„остаются цѣлы“), другіе — „избѣгнуть“, „освободиться“ (Таргумъ, сирскій, арабскій, в. Тиль, Генгстенбергъ, Гитцигъ, Велльгаузенъ, Орелли, Бахманъ, Пьюзей, Смитъ) [2]). Лютеръ и Грецовъ даютъ не переводъ, а довольно близкій перифразъ: „gehet ihnen alles wohl hinaus (все у нихъ обходится благополучно)“ (Лютеръ); „остаются не наказанными“ [3]). Мы предпочитаемъ держаться первой группы переводчиковъ („остаются цѣлы“), потомучто глаголъ „избѣгнуть“ требуетъ дополненія.

Логическое отношеніе разсматриваемыхъ словъ къ предыдущей части стиха есть винословное: они указываютъ основаніе для двухъ раннѣйшихъ

---

[1]) Грецъ вмѣсто נִבְנוּ предлагаетъ читать נִבְנוּ (1 л. мн. ч. perf. ниф. отъ гл. נוך= въ ниф. „быть укрѣпленнымъ“, —„безопаснымъ“); но мы и для этой его поправки не видимъ достаточныхъ основаній, хотя варіантъ נִבְנוּ и есть въ код. № 150 *Кенникотта*.

[2]) *Reinke*, 547. *Köhler*, 146 *Ewald*, 227. *Keil*, a. a O. *Nowack*, a a. O. *V. Til*, 363. *Hengstenberg*, a. a. O. *Hitzig*, *Wellhausen*, *Orelli*, *Bachmann* u a. a. a. O.

[3]) *Грецовъ*, 43.

сужденій [1]). Почему приходится считать гордыхъ счастливыми? почему надо признать ихъ хорошо устраивающимися?—Потому, что они, хотя и искушаютъ Бога, всетаки остаются цѣлы. Первыя-же два предложенія, какъ мы уже упоминали, являются слѣдствіемъ объявляемой въ ст. 14 безполезности служить Богу.

Въ чемъ именно состоитъ „искушеніе Бога“,—на этотъ вопросъ невозможно отвѣтить какимъ либо конкретнымъ указаніемъ [2]). Да въ этомъ, собственно говоря, и надобности нѣтъ: нечестивые всѣмъ своимъ поведеніемъ вызываютъ Бога на строгую расправу съ ними; а не видя ея, начинаютъ воображать себя безнаказанными. Очень удачно характеризуетъ это поведеніе и настроеніе Генгстенбергъ формулой: בחן אלהים=„*experimentum justitiae Dei peccando sumere*“ [3]).

Затронутый въ ст. 14—15 вопросъ есть вѣчная и безпокойная тема для религіозной мысли и самый обычный камень преткновенія для вѣры въ Бога—Промыслителя. Неудивительно поэтому, что гностики-антиномисты, по сообщенію Климента Александрійскаго, пользовались ст. 15 для оправданія своего принципа богопротивленія [4]).

Гл. 3, ст. 16.

אָז נִדְבְּרוּ יִרְאֵי יְהוָה אִישׁ אֶל-רֵעֵהוּ וַיַּקְשֵׁב יְהוָה וַיִּשְׁמָע וַיִּכָּתֵב סֵפֶר זִכָּרוֹן לְפָנָיו לִירֵאֵי יְהוָה וּלְחֹשְׁבֵי שְׁמוֹ׃

Ταῦτα κατελάλησαν οἱ φοβούμενοι τὸν Κύριον, ἕκαστος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ· καὶ προσέσχεν Κύριος καὶ εἰσήκουσεν, καὶ ἔγραψεν βιβλίον μνημοσύνου ἐνώπιον αὐτοῦ τοῖς φοβουμένοις τὸν Κύριον καὶ εὐλαβουμένοις τὸ ὄνομα αὐτοῦ.

Тогда станутъ говорить боящіеся Іеговы другъ съ другомъ. И внемлетъ Іегова, и услышитъ. И напишется памятная книга предъ Нимъ о боящихся Іеговы и чтущихъ имя Его.

§ 167. אָז נִדְבְּרוּ יִרְאֵי יְהוָה אִישׁ אֶל-רֵעֵהוּ. Буквально эти слова слѣдуетъ перевести: „тогда говорятъ (или станутъ говорить) между собою боящіеся Іеговы другъ къ другу“. Формѣ нифаль мы, какъ и въ ст. 13, усвояемъ взаимное значеніе; но въ виду дополненія איש אל-רעהו (=איש אל אחיו=*πρὸς ἀλλήλους* [5]). ср. тол. 2, 10, § 86), мы уже въ переводѣ נדברו опускаемъ слова „между собою“ (для избѣжанія плеоназма). Выраженіе-же „другъ къ другу“ замѣняемъ болѣе свойственнымъ русской рѣчи „др. съ др.“. Въ пониманіи

---

[1]) Можно, впрочемъ, считать его и просто отношеніемъ поясненія: отвѣтъ на вопросъ,—въ чемъ состоитъ счастье гордыхъ.

[2]) *Vgl Nowack*, a. a. O.

[3]) *Hengstenberg*, 428.

[4]) *Clemens*, t I, col. 1141 B—D.

[5]) Cf. *Theodorus*, 628. Выраженіе LXX *ἕκαστος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ* совершенно точно, но слишкомъ буквально

этихъ словъ существуетъ большое разногласіе. Прежде всего дѣло идетъ о томъ, какъ понимать אז, затѣмъ, кого разумѣть подъ יראי ׳ и, наконецъ, къ чему относится глаголъ נדברו. Рѣшеніе перваго изъ этихъ вопросовъ стоитъ въ зависимости отъ рѣшенія двухъ остальныхъ. А въ послѣднемъ случаѣ мнѣнія ученыхъ идутъ въ двухъ противоположныхъ направленіяхъ.

1, По однимъ, אז слѣдуетъ переводить „это“, „вотъ что“, „такъ“ и видѣть въ выраженіи אז נדברו указаніе на рѣчи ст. 14—15;—въ такомъ случаѣ, и יראי ׳ должны быть тожественны съ говорящими „дерзкія“ слова противъ Іеговы (ст. 13). Такое пониманіе явно лежитъ уже въ основѣ перевода LXX (אז=*ταῦτα*). Его-же раздѣлялъ, повидимому, таргумистъ („поэтому говорятъ“ и т. д.) и сирскій переводчикъ („вотъ что сказали“). Естественно, что греческіе отцы, толковавшіе по переводу LXX,—св. Кириллъ, бл. Ѳеодоритъ и Ѳеодоръ М.,—тоже раздѣляли это толкованіе [1]). Въ новѣйшее время его защищаютъ Грецовъ—(„это“), Велльгаузенъ—(„so“), Новакъ („so“) [2]) и Смитъ [3]). Относительно LXX Велльгаузенъ и Новакъ думаютъ, что они прочитали זֶה, какъ въ Б. 4, 26 (אז=*οὗτος*) [4]). Основанія въ пользу такого пониманія, приводимыя новѣйшими экзегетами, состоятъ частію въ подыскиваніи примѣровъ, когда אז могло бы значить не „тогда“, а „такъ“ или „это“ [5]), частію-же въ установкѣ контекста съ ст. 14—15. Но אז, какъ справедливо настаиваютъ противники разсматриваемаго толкованія, *никогда подобныхъ значеній не имѣетъ, и всегда значитъ только „тогда“;* и всякое другое значеніе будетъ болѣе обусловливаться свойствами того языка, на который дѣлается переводъ, въ еврейскомъ-же всегда можетъ быть сведено къ первоначальному „тогда“. Что-же касается рѣчей въ ст. 14—15, то мы уже показали, что онѣ никакъ не могутъ принадлежать благочестивымъ и богобоязненнымъ людямъ [6]). Теперь-же достаточно указать на противоположность „дерзости“ (חזקו) и страха, чтобы не отожествлять людей ст. 16-го съ людьми ст. 13-го. Эту трудность сознаютъ и сами сторонники даннаго толкованія, напр., Ѳеодоръ М., утверждающій, что они „притворяются *(προσποιούμενοι)* богобоязненными“. Совершенно вѣрно противъ этого комментарія возражаетъ Гитцигъ, что рѣчи ст.

---

[1]) *Кириллъ*, 319. Онъ даже въ своемъ толкованіи всю первую половину стиха отдѣляетъ отъ второй и присоединяетъ къ ст. 15, какъ нѣкое его заключеніе—*Ѳеодоритъ*, 172: „Услышавъ, говоритъ Богъ, что посвященные мнѣ ропщутъ на это между собою, даю боящимся Меня письменное обѣтованіе благъ Ибо сіе означаютъ слова: *и написа книгу* и т. д.“—*Theodorus*, 628: „Вотъ что, говоритъ, не задумывались говорить другъ другу показывающіе видъ, что они преимущественно предъ всѣми иноплеменниками имѣютъ страхъ Мой“.

[2]) *Грецовъ*, 236;—*Wellhausen*, 54, 203;—*Nowack*, 409.

[3]) *Smith*, 370 (such things).

[4]) a. a OO.

[5]) Грецовъ указываетъ на *ψ.* 95, 12: 68, 5; Іер. 22, 15. Новакъ на Нав. 22, 31. Но ссылки г. Грецова показываютъ только, что онъ не сумѣлъ прочитать со смысломъ цитируемыхъ еврейскихъ текстовъ, а ссылка Новака, хотя дѣйствительно удачна, всетаки мало убѣдительна вслѣдствіе своей одинокости.

[6]) См. §§ 160—161, стр. 513—515.

14—15 едва-ли заслуживали занесенія въ памятную книгу Іеговы (ст. 16b) и благоволенія Его, обѣщаемаго въ ст. 17 [1]).

2, Другіе толкователи считаютъ יראי ׳י противоположеніемъ людямъ ст. 13-го и сл. Но и они между собою расходятся въ пониманіи נדברו и его отношенія къ послѣдующему.

а) По однимъ, слѣдующія за כ׳ слова (ויקשב וגו׳) передаютъ рѣчи праведниковъ. Такого взгляда держатся переводы—Лютера („Aber die Gottesfürchtigen trösten sich unter einander also: Der Herr merket's u. s. w.") и русскій синодскій („Но боящіеся Бога говорятъ другъ къ другу: внимаетъ и т. д.") и изъ толкователей ванъ Тиль [2]), преосв. Палладій [3]) и др [4]). Но противъ этого говоритъ союзъ ו предъ יקשב, указывающій на отношеніе сочиненія между равносильными предложеніями: косвенная рѣчь начиналась-бы безъ этого союза.

б) Большинство-же, вслѣдъ за бл. Іеронимомъ, который, въ свою очередь, ссылался на толкованіе евреевъ, полагаютъ, что словъ богобоязненныхъ людей пророкъ не приводитъ, а подразумѣваетъ и указываетъ только отношеніе къ нимъ Бога. „По толкованію евреевъ, говоритъ бл. Іеронимъ, надо понимать такъ: въ то время какъ тѣ хулили правосудіе Божіе, боящіеся Бога говорили другъ другу, что воздаяніе за добро и зло будетъ не въ настоящемъ и краткомъ вѣкѣ, но въ будущемъ и вѣчномъ, и что человѣкъ не можетъ знать суды Божіи и разсуждать о его справедливости и правосудіи, и—прочее, что̀ долженъ говорить праведный съ праведнымъ. Онъ не сказалъ, что они говорили, но изъ словъ: *тогда говорили боящіеся Бога каждый съ ближнимъ своимъ* мы должны понимать, что боящіеся Бога говорили о томъ, что содержится въ словахъ всѣхъ писаній". Этотъ взглядъ принимаютъ: Рейнке, Генгстенбергъ, Кёлеръ, Гитцигъ, Кейль, Эвальдъ, Орелли и др. [5]). Дѣло здѣсь представляется нѣсколько не одинаково,—то будто пророкъ желаетъ этимъ разсказомъ о богобоязненныхъ людяхъ вразумить дерзкихъ, то будто онъ повѣствуетъ фактъ контръ-совѣщанія богобоязненныхъ по поводу дерзкихъ рѣчей своихъ согражданъ; но смыслъ въ существенномъ остается одинъ и тотъ-же.

Главный недостатокъ этого толкованія—въ томъ, что оно плохо справляется съ значеніемъ אז (=тогда). Разъ высказывается *противоположеніе* богобоязненныхъ дерзкимъ, то естественно, чтобы אז значило „но". Болѣе послѣдовательные сторонники этого толкованія такъ и переводятъ (Рейнке, Эвальдъ [6]), Лютеръ, русск. син. переводъ). Другіе-же, сохраняя правильный переводъ, всетаки въ комментаріѣ придаютъ אז противоположительное значеніе. Но такое значеніе никоимъ образомъ не можетъ быть оправдано. Ссылки

---

[1]) *Hitzig*, 430.

[2]) *v. Til*, 366.

[3]) *Палладій* 54.

[4]) Vgl. *Reinke*, 551.—*Kohler*, 154.

[5]) *Hieronymus*, 1573.—*Reinke*, 550—551 —*Hengstenberg*, 428 f.—*Köhler*, 154.—*Hitzig*, 430.—*Keil*, 711 —*Ewald*, 229.—*Orelli*, 222.

[6]) *Ewald*, 227.

Рейнке на ψ. 55, 10 и 68, 5 не достигаютъ цѣли, потому что тамъ вполнѣ выдерживается значеніе „тогда“.

Итакъ, יראו י—противоположность „дерзкимъ“ (ст. 13), ויקשב не начало собственныхъ словъ, а начало самостоятельнаго предложенія, сочиненнаго съ נדברו, אז значитъ „тогда“. Но остаются вопросы: какимъ-же временемъ переводить נדברו? и какъ понимать это „тогда“?

Нарѣчіе אז встрѣчается въ Библіи достаточно часто, чтобы можно было безошибочно составить себѣ представленіе о его характерномъ значеніи; а употребляется оно въ чрезвычайно однообразномъ смыслѣ. Оно всегда есть *нарѣчіе времени* и можетъ указывать *только на два времени: прошедшее и будущее.*—а) Въ *прошедшемъ* оно указываетъ на дѣйствіе или событіе, полагаемое *одновременнымъ* съ чѣмъ-либо упомянутымъ ранѣе и значитъ „тогда“, „въ то время“. Въ такомъ значеніи оно употребляется какъ въ именныхъ предложеніяхъ (ср. Б. 12, 6; 13, 7; Суд. 5, 8; Нав. 14, 11; Іер. 22, 15 [1]); Ос. 2, 9), такъ и въ глагольныхъ. Въ послѣднихъ оно можетъ соединяться: аа) съ perfectum (ср. 3 Ц. 8, 12; 9, 24; 22, 25; Б. 49, 4; Суд. 5, 11. 19. 22; 2 Ц. 21, 17; Іов. 28, 27; 1 П. 16, 17; Суд. 8, 3; 13, 21 [2]); Нав. 22, 31) и бб) съ imperfectum (Вт. 4, 41; 3 Ц 8, 1; 9, 11; 11, 7; Іов. 38, 21; 2 П. 21, 10; ψ 68, 5).—б) Въ *будущемъ* оно указываетъ на дѣйствіе, которое непосредственно *слѣдуетъ за другимъ*, и соединяется какъ съ imperfectum (ψ. 95, 12; 1 Ц. 6, 3; 20, 12; Ис. 35, 5; Іер. 22, 22; 31, 13; Мих. 3, 4; Соф. 3, 9. 11; Пр. 2, 9; 3, 23; Л. 26, 41; ψ. 55, 10; 68, 5) [3]), такъ и съ perfectum;—въ этомъ случаѣ оно указываетъ на событіе, долженствующее наступить въ будущемъ при наступленіи другого (2 Ц. 5, 24b), другое-же ставится при этомъ въ imperfectum (Суд. 5, 11; Исх. 15, 15) [4]).

Изъ сказаннаго видно, что переводить נדברו настоящимъ временемъ невозможно. Остается, слѣд., выборъ только между прошедшимъ и будущимъ. Если предположить, что אז въ настоящемъ случаѣ указываетъ на прешедшее время, то,—спрашивается,—къ какому-же ранѣе упомянутому въ прошедшемъ времени дѣйствію или событію примыкаетъ נדברו въ качествѣ одновременнаго

---

[1]) Гезеніусъ полагаетъ, что въ Іер 22, 15 אז значитъ „поэтому“ *(Gesenius*, Wb. u. d. W.); но мы не видимъ основаній и въ данномъ случаѣ отступать отъ обычнаго значенія „тогда“: אז טוב לו=„тогда было ему хорошо“. Подобнымъ-же образомъ мы не согласны и съ другимъ приводимымъ Г-мъ примѣромъ такого значенія אז въ ψ. 39, 8 (ib.). По нашему мнѣнію, болѣе правъ Штаде, различающій только два временныхъ значенія *(Stade*, Wb. u. d. W.).

[2]) Въ послѣднихъ двухъ примѣрахъ не имѣется въ виду точнаго указанія на время. אז здѣсь просто указываетъ временное слѣдованіе,—скорѣе, послѣ чего-л.; так. обр., приближается къ группѣ значеній подъ лит. б.

[3]) Къ этой группѣ значеній примыкаетъ и употребленіе въ аподосисѣ придаточныхъ предложеній обст. времени и условныхъ (въ значеніи „тогда“=„въ такомъ случаѣ“),—ср 1 П. 14, 15; 2 Ц. 5, 24, Іов. 33, 16; 9, 31; Пр. 2, 5; Ис. 58, 14; 1 П. 23, 13; Пр. 20, 14.

[4]) Въ аподосисѣ условныхъ предложеній אז съ perf. ставится при невыполняемомъ условіи (4 Ц. 13, 19).

съ нимъ?—Такого дѣйствія или событія *не оказывается:* всѣ глаголы въ ст. 13—15 мы перевели настоящимъ временемъ; ни отъ лица пророка, ни отъ лица обличаемыхъ въ ст. 13—15 никакое событіе или дѣйствіе не относятся къ прошедшему. Слѣдовательно, нельзя прошедшимъ перевести и נדברו. Приходится, стало быть, *перевести будущимъ временемъ.*

Въ такомъ случаѣ, возникаетъ вопросъ: какъ-же понимать это „тогда"?—на какое именно время оно указываетъ? Такъ какъ perfectum при אז указываетъ на событіе, долженствующее наступить въ будущемъ *при наступленіи другого,* то мы, очевидно, должны относить אז ко времени тѣхъ *будущихъ событій, которыя упоминаются въ настоящей рѣчи пророка Малахіи.* А такими событіями оказываются изображаемыя въ ст. 19: „вотъ придетъ день, пылающій какъ печь,—и будутъ всѣ гордые и всѣ дѣлающіе беззаконіе соломой, и попалитъ ихъ грядущій день, говоритъ Іегова Саваоѳъ, такъ что не оставитъ у нихъ ни корня, ни вѣтвей". Въ связи съ этимъ „днемъ" стоятъ обѣтованія особыхъ милостей для благочестивыхъ въ ст. 20—21. Несомнѣнно, что рѣчь пророка много выиграла-бы въ естественности логической послѣдовательности, *если-бы слова ст. 16 стояли послѣ ст. 19.* Въ такомъ случаѣ, אז נדברו וגו׳ безъ всякаго сомнѣнія и самымъ естественнымъ образомъ указывали-бы, какъ на свое непосредственное предшествующее, на содержаніе ст. 19-го. Въ пользу такой перестановки ст. 16-го (а вмѣстѣ съ нимъ и 17-го) съ настоящаго мѣста въ промежутокъ между стихами 19 и 20 говоритъ и то обстоятельство, что при этомъ ст. 18-й, оказавшись непосредственнымъ продолженіемъ ст. 15-го, будетъ замѣчательно на мѣстѣ, ибо слова его: „но вы снова увидите разницу между праведнымъ и нечестивымъ"—обращены къ тѣмъ-же дерзкимъ людямъ, о которыхъ говорится и которыхъ слова приводятся въ ст. 13—15. При теперешнемъ-же распорядкѣ стиховъ, эти слова оказываются отдѣленными отъ своего естественнаго предшествующаго цѣлыми двумя стихами совсѣмъ другой матеріи. Мы допускаемъ, такимъ образомъ, что первоначальный распорядокъ въ настоящей рѣчи пророка Малахіи могъ быть такой: ст. 13—15. 18—19. 16—17. 20 [1]) и слѣд.

Разумѣется, особенно настаивать на этой своей догадкѣ мы не можемъ, потому что кромѣ логическихъ и синтаксическихъ соображеній, въ ея пользу нѣтъ другихъ болѣе вѣскихъ (документальныхъ) основаній. Но мы, во всякомъ случаѣ, настаиваемъ, что слова אז נדברו וגו׳ относятся къ будущему времени, описываемому въ ст. 19.

יראי יהוה—„боящіеся Іеговы". [2]) Понятіе „страха Божія" יִרְאַת יְהוָה или יִרְאַת אֱלֹהִים въ Библіи обыкновенно употребляется въ смыслѣ нашихъ—

---

[1]) Въ такомъ случаѣ, ו въ началѣ ст. 20 (וזרחה וגו׳) должно будетъ переводиться обычнымъ своимъ значеніемъ „и", а не противоположительнымъ союзомъ, какъ его, въ большинствѣ случаевъ переводятъ теперь, въ виду помѣщенія этого стиха послѣ угрозъ нечестивымъ.

[2]) יראי—st constr. part. plur. Qal. отъ гл. יָרֵא „бояться". Можно разбирать и просто, какъ plur. constr. отъ прилагат. יָרֵא „боящійся" (Vgl. *Ges.* Wb.[13], u. d. W. S. 339 u. *Stade,* Wb. u. d. W. S. 268).

„благочестіе“, „религіозность“, „религія“ (ср. ψ. 2, 11; 5, 8; Пр. 1, 7; Іов. 28, 28; ψ. 18, 10; Ис. 29, 13). Соотвѣтственно этому, и выраженіе „боящіеся Іеговы“ указываетъ на истинно-религіозныхъ людей, не только не позволяющихъ себѣ кощунственныхъ сужденій о Богѣ, сомнѣнія въ необходимости богопочтенія и чисто утилитарнаго отношенія къ религіи, какъ обличаемые пророкомъ дерзкіе люди (ст. 13—15), но съ смиренною преданностью волѣ Божіей принимающихъ за благо все посылаемое имъ отъ Бога; даже несчастія не колеблютъ ихъ благоговѣйной преданности Іеговѣ и ихъ надежды на милость Его. Вообще, характеристика ихъ предполагается вполнѣ противоположной характеристикѣ людей ст. 13—15.

О чемъ будутъ бесѣдовать благочестивые люди, пророкъ не говоритъ. Предположенія-же толкователей (Іеронима, Рейнке, Генгстенберга, Келера, Гитцига, Кейля, Эвальда, Орелли и др.) [1]) всѣ построены на соображеніяхъ о томъ, что свойственно говорить благочестивымъ, какъ они должны вести себя предъ нечестивыми и т. п.: [2]) всѣ эти толкованія не имѣютъ правильнаго представленія *о времени* этихъ благочестивыхъ рѣчей. Содержаніе послѣднихъ опредѣляется тѣми *будущими* событіями, при которыхъ благочестивые люди станутъ говорить другъ съ другомъ, т. е. событіями стиховъ 18—19. Пускаться въ догадки о томъ, что̀ именно они будутъ говорить по поводу этихъ событій, мы не будемъ; несомнѣнно только, что рѣчи эти будутъ богоугодныя, что̀ видно изъ дальнѣйшей части настоящаго стиха и ст. 17.

§ 168. וַיַּקְשֵׁב יְהוָה וַיִּשְׁמָע. Глаголъ קשב употребляется почти исключительно въ гифиль. Въ каль отъ него есть только одна форма—impf. תִּקְשַׁבְנָה въ Ис. 32, 3 въ значеніи „быть острымъ“, „б. чуткимъ“ (объ ушахъ); остальныхъ видовъ совсѣмъ не встрѣчается. Въ гифиль же онъ значитъ „дѣлать острымъ, чуткимъ, внимательнымъ“, и въ книгѣ Притчей обыкновенно употребляется съ дополненіемъ אֹזֶן („ухо“); но въ остальныхъ книгахъ В. З. онъ обыкновенно не имѣетъ при себѣ этого дополненія,—послѣднее приходится уже только подразумѣвать. Так. обр., הִקְשִׁיב=„сдѣлать внимательнымъ ухо“ или, проще, „внимать“, „слушать“ [3]) (ср. 1 Ц. 15, 22; Ос. 5, 1; Ис. 10, 30;

---

[1]) См. выше, 528 стр.

[2]) Къ числу подобныхъ предположеній относится и іудейское толкованіе, что благочестивые бесѣдуютъ о Торѣ. Въ „Пиркэ Аботъ“, III, 2: „Рабби Хананья бенъ Терадіонъ говорилъ: если двое бесѣдуютъ, и между ними не слышно слово закона (תורה), то это называется бесѣдою насмѣшниковъ, какъ сказано въ Писаніи: *блаженъ, кто въ засѣданіи кощунствующихъ не сидѣлъ* (Пс. 1, 1). Но если двое бесѣдуютъ, и между ними раздается слово закона, тогда духъ Господень между ними, какъ сказано въ Писаніи: „тогда боящіеся Іеговы станутъ говорить другъ съ другомъ И внемлетъ Іегова, и услышитъ и т д. (Мал 3, 16)“. פִּרְקֵי אֲבוֹת (Пиркэ Аботъ). Еврейскій текстъ съ русскимъ пер. *Е. Б. Левина*, СПБ. 1868, стр. 38—40.

[3]) Любопытна аналогія этого глагола съ греческимъ *προσέχειν*, который вообще значитъ „придвигать“, „направлять“, а въ соединеніи съ *τὸν νοῦν* или *τὴν γνώμην*—„обращать вниманіе на что-л.“, „быть внимательнымъ“; но часто *προσέχειν* въ этомъ послѣднемъ значеніи употребляется и безъ подобныхъ прибавокъ (эллинтически).

Мих. 1, 2; Дн. 9, 19; во всѣхъ этихъ случаяхъ это—*средній глаголъ;* הַקְשִׁיב וְשִׁמַע Ис. 28, 23; Іер. 8, 6; съ предл. ל Ис. 48, 18;—אל Ис. 51, 4;—עַל Іер. 6, 19;—ב *ψ.* 65, 19 и др.). Глаголъ этотъ является синонимомъ שָׁמַע. LXX весьма точно перевели его глаголомъ *προσέχειν.* Что касается времени, то оба глагола—ויקשב и ישמע, въ соотвѣтствіе съ предыдущимъ, надо переводить будущимъ: „и внемлетъ Іегова и услышитъ". Что касается дополненія къ этимъ глаголамъ, то ויקשב здѣсь является среднимъ глаголомъ, не нуждается въ дополненіи [1]), а при וישמע разумѣются тѣ рѣчи, какія станутъ говорить благочестивые люди.

Слова „внемлетъ и услышитъ" обозначаютъ не просто объективный фактъ, что эти рѣчи будутъ извѣстны Іеговѣ, а имѣютъ субъективно-этическій смыслъ,—что Іегова благосклонно приметъ эти рѣчи и исполнитъ прошенія благочестивыхъ, если только въ рѣчахъ послѣднихъ будутъ какія-либо прошенія. Въ объективномъ смыслѣ Онъ внимаетъ и нечестивымъ, и слышитъ ихъ слова, но послѣднія только раздражаютъ Его, потому что являются „дерзостью" предъ Нимъ (ср. ст. 13). Слѣдовательно, не дерзкими словами ропота можно побудить Бога къ наградѣ за исполненіе закона (ст. 14 ср. 15), а лишь словами благочестивой преданности Его святой волѣ.

§ 169. וַיִּכָּתֵב סֵפֶר זִכָּרוֹן לְפָנָיו לְיִרְאֵי יְהוָה וּלחֹשְׁבֵי שְׁמוֹ. Всѣ древніе переводы, согласно съ передачей предшествующихъ словъ, передаютъ и ויכתב прошедшимъ временемъ — „и написалъ книгу" (LXX, сир.), [2]) „и написана книга" (вульг., тарг.). Но мы, въ соотвѣтствіе съ принятымъ нами переводомъ другихъ глаголовъ этого стиха, должны переводить будущимъ временемъ: „и напишется книга" (וַיִּכָּתֵב=ו+impf. 3 л. ед. ч. м. р. нифаль отъ гл. כָּתַב „писать)" [3]). Книга эта называется „памятной книгой (סֵפֶר זִכָּרוֹן)", [4])—названіе встрѣчающееся еще въ Есѳ. 6, 1 („въ ту ночь Господь отнялъ сонъ отъ царя, и онъ велѣлъ слугѣ принести памятную книгу дневныхъ записей — סֵפֶר הַזִּכְרֹנוֹת דִּבְרֵי הַיָּמִים; и читали ихъ

---

[1]) О дополненіяхъ посредствомъ предлоговъ см выше. Но онъ не рѣдко получаетъ и характеръ дѣйствительнаго глагола и управляетъ *вин. п.* (ср. Іер. 23, 18; *ψ.* 16, 1; 60, 2).

[2]) Они, вѣроятно, произносили וַיִּכְתֹּב (impf. *каль);* но, какъ справедливо замѣчаетъ Келеръ, такое чтеніе не можетъ считаться болѣе предпочтительнымъ, потому что, конечно, не самъ Іегова пишетъ эту книгу, а, подобно земному царю, возлагаетъ это писаніе на своихъ מַזְכִּיר (ср. 2 Ц. 8, 16; 20, 24; 3 Ц 4, 3; 4 Ц. 18, 18; Ис. 36, 3. 22; 1 П. 18, 15; 2 П. 34, 8).

[3]) Собственно говоря, очень складно-бы вышло, если-бы ויכתב перевести—„потому что пишется"; но, къ сожалѣнію, форма употребленія этого глагола въ настоящемъ мѣстѣ совершенно тожественно съ тою, въ какой стоятъ и предшествующіе глаголы, переведенные будущимъ временемъ.

[4]) זִכָּרוֹן (отъ гл. זכר „помнить", иногда, — впрочемъ, рѣдко,—пишется זִכָּרֹן, cstr. זִכְרוֹן, мн. זִכְרֹנוֹת) значитъ „воспоминаніе", „память", „напоминаніе" (Нав. 4, 7; Исх. 12, 14; Еккл. 1, 11; 2, 16; Зах 6, 14; Неем. 2, 20), „знакъ памяти" (Исх. 13, 9), достойное памяти—*memoriale* (Исх. 17, 14), отсюда ספר זכרנות или ס׳ זכרון (Есѳ. 6, 1; Мал. 3, 16)=памятная книга.

предъ царемъ"). Образъ взятъ отъ обычая царей записывать въ книги для памяти имена и услуги лицъ, которыхъ при случаѣ надо наградить. Представленіе о Богѣ, какъ царѣ вселенной и человѣчества, ведущемъ памятныя книги дѣлъ и заслугъ людскихъ, мы находимъ еще въ ψ. 55, 9 („у Тебя исчислены мои скитанія; положи слезы мои въ сосудъ у Тебя,—не въ книгѣли онѣ Твоей?"). А въ Дан. 7, 10 („... судьи сѣли и раскрылись книги"), повидимому, разумѣются вообще книги дѣлъ земныхъ,—не только хорошихъ, но и дурныхъ,—или уставы судебные. Ветхозавѣтному міровоззрѣнію свойственно было еще представленіе о книгѣ предопредѣленія, въ которой „написаны всѣ дни назначенные для человѣка, когда ни одного еще изъ нихъ не было" (ψ. 138, 16). Св. Кириллъ эту именно книгу и разумѣетъ при толкованіи Малахіи 3, 16. [1]) Въ упоминаемую здѣсь (Мал. 3, 16) „памятную книгу" будутъ вписываться, очевидно, не только имена, но и слова и дѣла благочестивыхъ.

לפנין—„предъ Нимъ," т. е. предъ Іеговой. Слово это относится къ гл. ויכתב, но обозначаетъ, конечно, не мѣсто писанія, а назначеніе книги — *для памяти Іеговы*.

Предлогъ ל (въ словахъ ליראי и ולחשבי) не обозначаетъ просто дательнаго падежа (LXX—*τοῖς φοβουμένοις*, вульг.—„timentibus", тарг.—„боящимся"), а образуетъ т. н. дательный отношенія, который въ настоящемъ случаѣ на русскій слѣдуетъ переводить съ предлогомъ „о" (ср. Б. 20, 13; 21, 6; ψ. 3, 3; 58, 9; Іов. 5, 22; 3 Ц. 20, 7).

Книга памятная будетъ писаться „о боящихся Іеговы" и о חֹשְׁבֵי שְׁמוֹ, т. е. „чтущихъ имя Его". Глаголъ חָשַׁב въ каль (חשבי=мн. ч. constr. прич. каль) имѣетъ нѣсколько значеній: „думать", „выдумывать" (ср. Исх. 26, 1; 28, 6; 2 П. 26, 15; 2 Ц. 14, 14; Ам. 6, 5; Мих. 2, 1); затѣмъ „цѣнить", „почитать", „уважать" (Ис. 33, 8; 53, 3; 13, 17) и, наконецъ, „считать за что-л." (кого-л. или что-л.) (Іов. 35, 2; 19, 15). [2]) Не можетъ быть сомнѣнія, что здѣсь слѣдуетъ принять второе изъ этихъ значеній. Лютеръ и нѣкоторые комментаторы (Генгстенбергъ, Келеръ, Рейнке, Пьюзей, Смитъ) [3]) переводятъ „думающихъ объ имени Его", или „вспоминающихъ имя Его". Рейнке мотивируетъ это тѣмъ, что „думать объ имени Божіемъ" заключаетъ въ себѣ и почтеніе къ нему. [4]) Но намъ думается, что такой переводъ давалъ-бы мысль слишкомъ общую и блѣдную.

Относительно שם יהוה см. толк. § 29 (стр. 204).

---

[1]) *Кириллъ*, 321.

[2]) *Stade*, Wb. u. d. W. S. 285. Гезеніусъ старается всѣ значенія свести къ одному основному—„считать", „исчислять", „разсчитывать": 1) считать за что-л. (под. *λογίζεσθαί τινα εἴς τι*); 2) вмѣнять, засчитывать; 3) уважать (считать высокимъ); 4) мыслить. Но едва ли есть надобность въ такомъ искусственномъ сведеніи.

[3]) *Reinke*, 554.—*Hengstenberg*, 428.—*Köhler*, 152.—*Pusey*, 617.—*Smith*, 370.

[4]) *Reinke*, a. a. O.

Гл. 3, ст. 17.

וְהָיוּ לִי אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת לַיּוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה סְגֻלָּה וְחָמַלְתִּי עֲלֵיהֶם כַּאֲשֶׁר יַחְמֹל אִישׁ עַל-בְּנוֹ הָעֹבֵד אֹתוֹ׃

Καὶ ἔσονταί μοι, λέγει Κ῾ριος Παντοκράτωρ, εἰς ᾽μέραν ἣν ἐγὼ ποιῶ εἰς περιποίησιν, καὶ αἱρετιῶ α᾽το῾ς ῞ν τρόπον αἱρετίζει ἄνθρωπος τὸν υἱ῾ν α᾽τοῦ τ῾ν δουλεύοντα αὐτῷ.

И будутъ они Мнѣ собственностью, говоритъ Іегова Саваоѳъ, въ тотъ день, который Я устрою; и Я буду беречь ихъ, какъ бережетъ человѣкъ сына своего, служащаго ему.

§ 170. וְהָיוּ לִי אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת לַיּוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה סְגֻלָּה. Масоретская акцентуація—мунахъ подъ עשה,—дѣлаетъ סְגֻלָּה (=„собственность“,—ср. 1 П. 29, 3; Еккл. 2, 8) [1] вторымъ *дополненіемъ (dupl. acc.)*къ עשה и. слѣдов., признаетъ, что „день“ (יום) будетъ „сдѣланъ собственностью“ Іеговы. Это пониманіе раздѣляютъ пер. LXX [2] и изъ новыхъ переводчиковъ—Розенмюллеръ, Генгстенбергъ и нѣк. др. [3]). Но такое пониманіе опровергается стихомъ 21, гдѣ фраза: בְּיוֹם אֲשֶׁר-אֲנִי עֹשֶׂה буквально (разница только въ предлогахъ ב и ל) повторяетъ выраженіе наст. стиха: ליום אשר אני עשה,—и при עשה не оказывается второго дополненія въ формѣ סְגֻלָּה. Очевидно, это ם *образуетъ вмѣстѣ* היו *сказуемое* [4]). Значеніе остальныхъ элементовъ фразы—вполнѣ ясно. Поводъ къ принятому масоретами пониманію, несомнѣнно данъ тѣмъ обстоятельствомъ, что ם слишкомъ далеко отстоитъ отъ היו. Переводимъ: „и будутъ они Мнѣ собственностью, говоритъ Іегова Саваоѳъ, въ тотъ день, который Я устрою“. Изъ древнихъ такъ переводитъ бл. Іеронимъ („et erunt mihi, ait Dominus exercituum, in die qua ego facio, in peculium“) [5]), а изъ новыхъ большинство экзегетовъ. Изъ нихъ только нѣкоторые слова: ליום אשר אני עשה—переводятъ: „въ день, когда я буду (начну) дѣйствовать“ [6]). Но при такомъ переводѣ мысль получается дов. туманной. Между тѣмъ, „день, который устроитъ Іегова“ (ср. изв. слав. выраженіе: „сей день, егоже сотвори Господь“) есть выраженіе вполнѣ понятное и библейское (ср. *ψ.* 117, 24).

Израиль въ Библіи не разъ (всего 5 случ.) называется собственностью Іеговы, סְגֻלַּת יְהוָה (Исх. 19. 5; Вт. 7, 6; 14, 2; 26, 18; *ψ.* 134, 4), по LXX

---

[1]) Бл. Іеронимъ читалъ SGOLLA и переводилъ „peculium“ *(Hieron.*, 1574).

[2]) *Εἰς περιποίησιν* (слав. „въ снабдѣніе“)=„въ пріобрѣтеніе“ можно, впрочемъ, относить и къ *ἔσονται*.

[3]) *Rosenmüller*, 765.—*Hengstenberg*, 430.—Другія цитаты у *Kohler*'а, S. 156

[4]) *Kohler*, 156—7.—*Nowack*, 410.—*Keil*, 712

[5]) *Hieronymus*, loc. cit.: „Timentes igitur Dominum .. erunt in die judicii in peculium “

[6]) *Wellhausen*, 54 („a. d. Tage, wo ich handeln werde“).—*Nowack*, a. a. O („a. d. T., da ich Hand anlege“). Новакъ справедливо доказываетъ (ссылками на *ψψ.* 21, 32: 36, 5 и 51, 11), что עשה обозначаетъ дѣятельное состояніе въ противоположность недѣятельному сидѣнію („unthätig Dasitzen“); но для нашего мѣста это значеніе всетаки не годится.

λαὸς περιούσιος (ср. Тит. 2, 14) [1]). Изъ настоящаго мѣста видно, что названіе это—почетное и указываетъ на обязанность „бояться Іеговы“, потому что только къ боящимся Его оно и прилагается. Въ такомъ значеніи этого названія убѣждаютъ какъ приведенные примѣры изъ Пятокнижія, такъ и вторая половина разсматриваемаго стиха Малахіи, откуда видно, что принадлежность благочестивыхъ людей Іеговѣ даетъ имъ право на отеческое попеченіе Его о нихъ. „День, который устроитъ Іегова“, есть *день суда*, описываемый подробно въ ст. 19 и слѣд. и предвозвѣщенный также въ ст. 5. Если,—какъ мы предположили,—первоначально стихи 16—17 слѣдовали за 18—19, то выраженіе „день, который Я устрою“ будетъ вполнѣ понятно, какъ указаніе на перечисленныя тамъ проявленія суда Божія. Впрочемъ, такой смыслъ сохраняется и при теперешнемъ распорядкѣ.

Рѣчь съ настоящихъ словъ ведется опять отъ лица Іеговы (въ ст. 15 пророкъ говорилъ объ Іеговѣ въ 3-мъ лицѣ). Такой переходъ едва-ли нуждается въ нарочитомъ объясненіи. Литературной манерѣ Малахіи онъ вполнѣ соотвѣтствуетъ.

§ 171. וְחָמַלְתִּי עֲלֵיהֶם כַּאֲשֶׁר יַחְמֹל אִישׁ עַל-בְּנוֹ. Въ чемъ выразится поступленіе „боящихся Іеговы“ въ „собственность“ Его, это начинаетъ выясняться съ приведенныхъ словъ, а подробнѣе раскрывается въ ст. 20—21. Въ этихъ словахъ заслуживаетъ вниманія понятіе חֶמְלָה, выражающее отношеніе Іеговы къ Своимъ вѣрнымъ чтителямъ. Гл. חָמַל употребляется только въ каль въ слѣд. значеніяхъ: 1) „имѣть состраданіе“ съ предл. עַל для обозн. лица, которому сострадаютъ (Исх. 2, 6; 1 Ц. 23, 21);—2) „щадить“ съ עַל (1 Ц. 15, 3; 2 П. 36, 15. 17) и אֶל (Ис. 9, 18; Іоиль 2, 18);—3) въ примѣненіи къ вещамъ „щадить“=„беречь“, съ אֶל (Іер. 50, 14), עַל (Іов. 20, 13; 1 Ц. 15, 15; 2 Ц. 12, 6) и ל предъ неопр. н. (2 Ц. 12, 14). LXX перевели αἱρετιῶ (=слав. „изберу“) [2]), Акила—φείσομαι ὡς φείδεται ἄνθρωπος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (=„пощажу, какъ щадитъ человѣкъ сына своего“) [3]), бл. Іеронимъ—„et parcam eis sicut parcit vir filio suo“; значеніе „щадить“, „быть сострадательнымъ“ сохраняютъ и таргумистъ, и сирскій переводчикъ. Переводчики новаго времени передаютъ ח большею частью—„щадить“ [4]), нѣкоторые—„быть мягкимъ къ кому-л.“, „мягко обходиться“ [5]), иные—„миловать“ [6]) и, наконецъ, англійскіе переводчики—„беречь“ [7]). Изъ всѣхъ этихъ значеній „щадить“ и „миловать“ неудобны потому, что внушаютъ представленіе объ освобожденіи отъ наказанія

[1]) Грецовъ переводитъ סגלה—„драгоцѣнностью“ (*Грецовъ*, 242); но такого значенія ס не имѣетъ.

[2]) *Αἱρετιῶ*, по Гезихію,=*προσλαμβάνω, αἱρῶ αὐτοὺς προς ἐμαυτόν..... Αἱρετίζεσθαι—αἱρεῖσθαι, ἀρέσκεσθαι* (*Schleusner*, I, 89). Шлейснеръ предполагаетъ, что LXX читали здѣсь гл. חָמַר=*appetiit, desideravit* (ibid); но послѣдній ни разу не передается глаголомъ *αἱρετίζειν*. Въ Ч. 14, 8 имъ переданъ гл. חָפַץ; но и эту корректуру нельзя оправдать для Мал. 3, 17 (vgl. *Vollers*, 78).

[3]) *Theodoretus*, 1084 A.

[4]) V. *Tll*, 369.—*Hengst*, 430.—*Reinke*, 554.—*Köhler*, 152.—*Keil*, 711.—*Hitz*, Ueb. 365.—*Ew*, 228.—*Or.* 222.—*Now*, a. a. O. *Лютеръ*.

[5]) *Wellhausen*, a a. O.—*Bachmann*, 23.

[6]) Рус. син.—*Pressel*, 436.—*Грецовъ*, 43.

[7]) *Pusey*, 617.—*Smith*, 370.

или гибели. Удобнѣе поэтому взять или „беречь“, или „быть мягкимъ“. Мы останавливаемся на первомъ. Въ *ψ.* 102, 13 есть совершенно параллельное нашему изреченіе: כְּרַחֵם אָב עַל-בָּנִים רִחַם יְהוָה עַל-יְרֵאָיו=„какъ отецъ жалѣетъ (=LXX *οἰκτείρει* [по слав. „щедритъ“]) сыновъ, такъ Іегова сжалился надъ боящимися Его“. וְחָמַל—3 л. ед. ч. м. р. *imperf.* каль: imperfectum употреблено для обозначенія факта, обычно имѣющаго мѣсто (ср. Вт. 1, 44) [1]).

Переводимъ: „и буду беречь ихъ, какъ бережетъ человѣкъ сына своего“. Обѣщаніемъ отечески милостиво беречь богобоязненныхъ, какъ Свою собственность, Іегова, прежде всего, возвѣщаетъ имъ *спасеніе отъ грозныхъ каръ* суднаго дня (ст. 19), а затѣмъ—и *положительныя блага* (ст. 20). Эта отеческая חֶמְלָה образно и очень трогательно выражаетъ полноту попеченій Божіихъ о человѣкѣ. Человѣкъ, даже благочестивый, есть все-таки предъ Богомъ существо жалкое и слабое, нуждающееся въ томъ, чтобы всесильная и благостная десница небеснаго Отца „берегла“ его и руководила. Образъ попечительнаго и жалостливаго Отца, конечно, не Малахіей въ первый разъ выдвинутъ для характеристики отношеній Бога къ людямъ (ср. толк. 2, 10а, § 84, стр. 328); но не лишено значенія, что одинъ изъ позднѣйшихъ духовныхъ руководителей Израиля уже провозглашаетъ принципъ, ставшій основнымъ въ новозавѣтной религіи, и тѣмъ,—какъ-бы оправдывая свое имя (מלאכי) и свое пророчество (3, 1),—приготовляетъ путь Единородному сыну Божію и Его проповѣди.

§ 172. הָעֹבֵד אֹתוֹ. Іегова обѣщаетъ Свою милость „боящимся“ Его и сравниваетъ это отношеніе съ отношеніемъ отца къ сыну, „служащему“ ему [2]). Служеніе сына отцу выражается въ исполненіи его воли. Іегова тоже требуетъ служенія Себѣ (ср. ст. 18); но въ отношеніи къ Богу это служеніе не исчерпывается, конечно, только внѣшнимъ исполненіемъ заповѣдей (чѣмъ могли въ изв. смыслѣ похвалиться и „дерзкіе“,—ср. ст. 14), а требуетъ и внутренней, сердечной преданности Его волѣ, почему и получаетъ уже болѣе соотвѣтственное названіе „страха Божія“ (ср. ст. 16).

Гл. 3, ст. 18.

וְשַׁבְתֶּם וּרְאִיתֶם בֵּין צַדִּיק לְרָשָׁע בֵּין עֹבֵד אֱלֹהִים לַאֲשֶׁר לֹא עֲבָדוֹ׃

Καὶ ἐπιστραφήσεσθε καὶ ὄψεσθε ἀνὰ μέσον δικαίου καὶ ἀνὰ μέσον ἀνόμου, καὶ ανὰ μέσον τοῦ δουλεύοντος θεῷ καὶ τοῦ μὴ δουλεύοντος.

И тогда вы снова увидите разницу между праведнымъ и нечестивымъ, между служащимъ Богу и тѣмъ, кто Ему не служитъ.

§ 173. וְשַׁבְתֶּם וּרְאִיתֶם בין צַדִּיק לְרָשָׁע. О сочетаніи гл. שׁוּב съ другимъ глаголомъ въ адвербіальномъ значеніи „снова“ см. § 19 (стр. 187) [3]). Настоящее

---

[1]) Vgl. *Ges.-K.* [26], § 107 g, S. 305.

[2]) Для обозначенія лица, которому служатъ, глаг. עבד употребляется съ *вин. пад.* (ср. Б. 27, 40; 29, 15; 30, 26), съ предл. ל (1 Ц. 4, 9), עם (Б 29, 25. 30; Л. 25, 40) и לִפְנֵי (2 Ц. 16, 19).

[3]) Эвальдъ и нѣкоторые другіе это адвербіальное значеніе передаютъ: „напротивъ“, „наоборотъ“ („dagegen“, „umgekehrt“) (*Ewald*, 228—О другихъ см. *Köhler*, 158).

сочетаніе וראיתם ושבתם значитъ „и вы снова увидите“. Древніе и нѣкоторые изъ новыхъ (напр., Новакъ) переводятъ буквально: „и вы обратитесь и увидите“ *(καὶ ἐπιστραφήσεσθε καὶ ὄψεσθε,* „et convertemini et videbitis“, „und ihr werdet umkehren und sehen“). Въ сочетаніи съ предл. בין („между“) гл. ראה значитъ „видѣть разницу“ (букв. „видѣть между кѣмъ-л.“). Съ предлогомъ בין конструируются вообще многіе глаголы, обозначающіе видѣніе, знаніе, наученіе,—въ значеніи: видѣть, знать или разъяснять разницу между чѣмъ-л. (Ср. 2 Ц. 19, 36; Іон. 4, 11; 3 Ц. 3, 9; Іез. 44, 23). Вмѣсто повторенія въ одномъ предложеніи предлоговъ בין...ובין (таковое мы встрѣчаемъ, напр., въ 1 Ц. 17, 1; Исх. 11, 7) дов. обычно употребляется,—для благозвучія,—сочетаніе בין...ל, какъ въ нашемъ случаѣ (ср. привед. цит. и еще Б. 1, 6; Дан. 11, 45), или בין...ול (Іоиль 2, 17) [1]). Кемментаторы прежняго времени (Де-Дьё, Фюрстъ, Рейнке), а изъ новѣйшихъ Орелли склонны были разсматривать בין, какъ имя (st. constr. отъ בֵּין)=„промежутокъ“, „*intervallum*“. Рейнке для доказательства своей мысли ссылается на форму בינות (Іез. 10, 2. 7; Б. 26, 28; 42, 23; Исх. 10, 2. 6, 7; 2 Ц. 21, 7), являющуюся множ. числомъ этого имени, на употребленіе его съ предлогомъ—בְּבֵין (Ис. 44, 4), на двойств. ч. בֵּנַיִם (1 Ц. 17, 4. 23) и на соединеніе съ нимъ другого имени въ st. constr.—אִישׁ בֵּנַיִם *(ib)* [2]). Несомнѣнно, что почти всѣ предлоги были нѣкогда именами, а нѣкоторые навсегда сохранили за собою и именное значеніе. Къ послѣднимъ *отчасти* принадлежитъ и בין. Но дѣйствительно именное значеніе онъ имѣетъ лишь въ 1 Ц. 17, 4. 23, а въ остальныхъ случаяхъ его весьма частаго употребленія онъ обыкновенно является предлогомъ. И въ приводимыхъ Рейнке примѣрахъ онъ сохранилъ лишь нѣкоторыя этимологическія принадлежности имени, а значеніе имѣетъ предложное и употребляется только съ суффиксами (בֵּינֵינוּ, בֵּינוֹתָם, בֵּינֵיהֶם и т. под.) или послѣ другихъ предлоговъ (מִן, אֶל),—кромѣ только Іез. 10, 7. [3]) Мы полагаемъ, что, въ виду этого, совершенно излишне допускать употребленіе Малахіей предлога въ значеніи имени,—тѣмъ болѣе, что не только совершенно ясный смыслъ рѣчи, но и аналогіи библейскаго словоупотребленія вполнѣ гармонируютъ именно съ предложнымъ значеніемъ בין. LXX переводятъ *ἀνὰ μέσον* (слав. „между“), бл. Іеронимъ—придаточнымъ предложеніемъ: „quid sit inter justum et impium“, targ. и сир.—„между“. Бахманъ допускаетъ возможность, что послѣ וראיתם въ подлинникѣ было еще цѣлое прид. предложеніе: כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהִים הַמַּבְדִּיל בֵּין (=„ибо Я, Іегова Богъ различу и т. д.“) [4]). Но такая корректура намъ кажется совершенно излишней и ничѣмъ не оправдываемой (ср. Б. 6, 9; 7, 1; Ис. 3, 10; 49, 24; Іез. 3, 20 и др.).

צַדִּיק=„праведный“ и רָשָׁע=„нечестивый“, „грѣшный“, „преступный“ (ср.

---

[1]) Примѣры подобной-же замѣны, во избѣжаніе неблагозвучнаго повторенія, можно указать и относительно другихъ предлоговъ и частицъ,—напр., לִפְנֵי...ל (Ездр. 7, 18), לְמַעַן...ל (Ис. 55, 5), גם...ו (Еккл. 4, 8).

[2]) *Reinke*, 563.—*Orelli* 222.

[3]) Примѣры см. въ *Ges.*, Wb.[13] u. d W.

[4]) *Bachmann*, 17, Anm. 1.

Іов. 27, 13; Іер. 12, 1 и др.)—обычная въ Библіи антитеза (ср. для צ ψ. 1, 6; 10, 3; 33, 22; 36, 12. 25; 68, 29; 91, 13; Ис. 24, 16; 57, 1; Ав. 1, 4. 13; 2, 4; Пр. 10, 16 25; 11, 8; 27, 7;—для ר Іер. 23, 19; ψ. 1, 1. 4. 5. 6; 3, 8; 7, 10; 9, 18; Мал. 3, 21; Б. 18, 23). LXX обычно передаютъ צ чрезъ *δίκαιος*, а ר чрезъ *ἄνομος*, какъ и въ настоящемъ случаѣ.

Рѣчь пророкъ обращаетъ попрежнему къ людямъ, говорящимъ Іеговѣ „дерзкія слова“ (ст. 13). При настоящемъ распордкѣ стиховъ ст. 16—17 указываютъ основанія, которыя заставятъ обличаемыхъ перемѣнить свое мнѣніе о безполезности служить Богу (ст. 14) и о практической предпочтительности нечестія (ст. 15). Въ такомъ случаѣ, ו consecutivum слѣдовало-бы передать по-русски такимъ словомъ или выраженіемъ, которое указывало-бы на эту связь мысли ст. 18-го съ предыд. Переводимъ поэтому: „и тогда вы снова увидите разницу между праведнымъ и нечестивымъ“. Если-же стихъ 18 читать прямо послѣ 15, какъ, можетъ быть, и было первоначально, то тогда ו надо переводить противоположительнымъ союзомъ „но“.

Слова „*снова* увидите“ Рейнке понимаетъ, какъ указаніе на такія тяжкія кары, постигавшія *въ прошломъ* іудеевъ за нечестіе, какъ нашествіе Навуходоносора и плѣнъ, и какъ угрозу подобною-же карою *въ будущемъ* (владычество римлянъ и разрушеніе Іерусалима) [1]. Де-Дьё и Розенмюллеръ понимаютъ эти слова, какъ признаніе Іеговой бѣдственности современнаго положенія іудеевъ, при которомъ одинаково худо живется и благочестивымъ и нечестивымъ, и какъ обѣщаніе лучшаго будущаго [2]. Но въ разбираемыхъ словахъ рѣчь идетъ ближайшимъ образомъ *не о томъ, что сдѣлаетъ Іегова* (въ этомъ случаѣ, какъ справедливо замѣчаетъ Кёлеръ [3], пророкъ сказалъ-бы: וְשַׁבְתִּי וְהִרְאִיתִי אֶתְכֶם),—объ этомъ см. ст. 17, 19 и 20,—а о томъ, что обличаемые *сами поймутъ и увидятъ*. Слѣдовательно, „снова“ указываетъ лишь на слова обличаемыхъ въ ст. 14—15: „Напрасно служить Богу: и какая прибыль отъ того, что мы соблюдаемъ постановленія Его и ходимъ въ черномъ одѣяніи предъ Іеговою Саваоѳомъ? И теперь мы считаемъ счастливыми гордыхъ, и хорошо устраиваютъ себя дѣлающіе беззаконіе: хотя они и искушаютъ Бога, но остаются цѣлы“. Они дерзко говорятъ, что ихъ попытки угодить Богу ни къ чему не ведутъ, что напротивъ,—дѣлающимъ беззаконіе живется очень недурно. Они, слѣдовательно, *поколебались* въ признаніи пользы богоугожденія. На это имъ Іегова и отвѣчаетъ угрозой, что искомое ими и забытое различіе между праведнымъ и нечестивымъ они въ день суда. *снова* увидятъ и вспомнятъ, когда, можетъ быть, на самихъ себѣ испытаютъ, къ чему ведетъ „искушеніе Бога“ или, во всякомъ случаѣ, увидятъ сколь незавидно положеніе восхваляемыхъ ими гордыхъ и беззаконниковъ. Такое отношеніе ст. 18-го къ ст. 14—15 и 19—20 доказывается повтореніемъ въ ст. 18 указанія на „служеніе“ Богу (עבד אלהים), а въ ст. 19 на זדים и עשה רשעה.

---

[1] *Reinke*, 560—561.

[2] *Rosenmüller*, 760.

[3] *Köhler*, 158.

Древніе, сообразно съ своимъ переводомъ—„обратитесь“, толковали настоящія слова въ смыслѣ предсказанія нравственнаго обращенія или покаянія обличаемыхъ [1]). Такое пониманіе раздѣляется нѣкоторыми и въ новое время [2]). По существу противъ него можно-бы было не возражать, если-бы грамматически не было вѣроятнѣе усвоять въ нашемъ мѣстѣ глаголу שוב адвербіальное значеніе[3]).

§ 174. בין עבד אלהים לאשר לא עברו=„между служащимъ Богу и—тѣмъ, кто не служитъ Ему“. Эти слова параллельны предыдущему выраженію: „между праведнымъ и нечестивымъ“ и представляютъ собою почти тавтологическое поясненіе ихъ. Призывъ къ благочестію посредствомъ указанія на разницу въ судьбѣ праведныхъ и нечестивыхъ принадлежитъ къ числу пріемовъ аргументаціи, практиковавшихся и болѣе древними пророками. Генгстенбергъ дов. удачно указываетъ на аналогичное мѣсто въ Ис. 65, 13—14: „такъ говоритъ Господь Іегова: вотъ рабы Мои (עַבְדַי) будутъ ѣсть, а вы будете голодать; рабы Мои будутъ пить, а вы будете томиться жаждою; рабы Мои будутъ веселиться, а вы будете въ стыдѣ; рабы Мои будутъ пѣть отъ сердечной радости, а вы будете кричать отъ сердечной скорби и рыдать отъ сокрушенія духа. И оставите имя ваше избраннымъ моимъ для проклятія. И убьетъ тебя Господь Іегова“ [4])...

Гл. 3, ст. 19, (4, 1) [5]).

כִּי הִנֵּה הַיּוֹם [6] בָּא בֹּעֵר כַּתַּנּוּר וְהָיוּ כָל-זֵדִים וְכָל-עֹשֵׂה רִשְׁעָה [7] קַשׁ וְלִהַט אֹתָם הַיּוֹם הַבָּא אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת אֲשֶׁר לֹא יַעֲזֹב לָהֶם שֹׁרֶשׁ וְעָנָף׃

Διότι ἰδοὺ ἡμέρα ἔρχεται καιομένη ὡς κλίβανος, καὶ φλέξει αὐτούς, καὶ ἔσονται πάντες οἱ ἀλλογενεῖς καὶ πάντες οἱ ποιοῦντες ἄνομα καλάμη, καὶ ἀνάψει αὐτοὺς ἡ ἡμέρα ἐρχομένη, λέγει Κύριος Παντοκράτωρ, καὶ οὐ μὴ ὑπολειφθῇ ἐξ αὐτῶν ῥίζα οὐδὲ κλῆμα.

Ибо вотъ придетъ день, пылающій какъ печь,—и будутъ всѣ гордые и всякій дѣлающій беззаконіе [8]) *соломой, и попалитъ ихъ грядущій день, говоритъ Іегова Саваоѳъ, такъ что не оставитъ у нихъ ни корня, ни вѣтвей.*

§ 175. כִּי הִנֵּה הַיּוֹם בָּא בֹּעֵר כַּתַּנּוּר. О возможномъ и вѣроятномъ положеніи настоящаго стиха въ первоначальномъ текстѣ и его отношеніи, въ этомъ

---

[1]) *Кириллъ*, 322.

[2]) *Wellhausen*, 203.

[3]) Мы уже видѣли, что שוב можетъ имѣть значеніе „обращаться“=„каяться“ (ср § 141, стр. 483; ср. еще Іер. 3, 12. 14. 22; 2 П. 6, 24; Ис. 1, 27; 3 Ц. 8, 23, ψ. 21, 28), но—не въ связи чрезъ ו copulativum съ другими глаголами. Возраженіе Рейнке, что рѣчь обращается къ *нераскаяннымъ* грѣшникамъ (*Reinke*, 561, Anm. 6), на основаніи сказаннаго въ § 161, не можетъ быть признано состоятельнымъ.

[4]) *Hengstenberg*, 433

[5]) Во многихъ изданіяхъ съ этого ст. начинается 4 глава. Мы слѣдуемъ дѣленію, принятому въ изданіяхъ евр. Библіи.

[6]) Слѣдуетъ читать просто יום.

[7]) Лучше читать עֹשֵׂי—соотв. древн. пер и ст 15.

[8]) Лучше: „всѣ дѣлающіе безз.“,—см. предыд. прим.

случаѣ, къ предыдущему и послѣдующему мы уже говорили при толкованіи ст. 16 (§ 167, fin.). При теперешнемъ-же расположеніи стиховъ, онъ своимъ כי примыкаетъ къ ст. 18, какъ его основаніе (второе послѣ ст. 16—17). Практически почувствовать и признать разницу между благочестивымъ и нечестивымъ заставятъ обличаемыхъ событія суднаго дня. Поэтому пророкъ, сказавши имъ, что „тогда они снова увидятъ разницу между праведнымъ и нечестивымъ“,—вслѣдъ за тѣмъ сейчасъ-же прибавляетъ: „ибо вотъ придетъ день и т. д.“ Вѣрно толкуетъ Келеръ,—что настоящимъ стихомъ пророкъ не то хочетъ сказать, что день Іеговы непремѣнно придетъ, а—каковъ онъ будетъ. [1]) Послѣднее собственно нужно и въ цѣляхъ аргументаціи.

Предложеніе настоящаго § для перевода затрудненій не представляетъ. Между тѣмъ древніе переводы всетаки передаютъ его не совсѣмъ одинаково. LXX перевели: *διότι* [2]) *ἰδοὺ ἡμέρα* [3]) *ἔρχεται καιομένη ὡς κλίβανος* (=слав. „яко се день грядетъ горящъ яко пещь“). [4]) Вульгата: „ecce enim dies veniet succensa quasi caminus“. Сирскій: „ибо вотъ наступаютъ дни, когда запылаетъ, какъ печь гнѣвъ мой“. Тарг.: „ибо вотъ наступаетъ день, пылающій, какъ печь“. Всѣ переводы соотвѣтствуютъ масоретскому чтенію. [5]) Только въ сирскомъ есть лишнія слова—„гнѣвъ мой“, да у LXX—*καὶ φλέξει αὐτοὺς* (слав. „и попалитъ я“). Фаберъ признаетъ первое за перифрастическое, поясните льное дополненіе переводчиковъ, а послѣднее (также и Фоллерсъ) — за результатъ по ошибкѣ прочитаннаго здѣсь изъ дальнѣйшаго текста ולהט אתם, которое въ своемъ мѣстѣ передано—*καὶ ἀνάψει αὐτούς* (слав. „и возжжетъ я“). [6]) Муретовъ допускаетъ возможность утраты въ масоретскомъ текстѣ какого-либо слова, бывшаго въ подлинномъ текстѣ и переданнаго въ сирскомъ „гнѣвъ Мой“, а у LXX *καὶ φλέξει αὐτούς*. [7]) Мы не видимъ нужды въ этомъ мѣстѣ исправлять евр. текстъ и находимъ объясненія Фабера и Фоллерса удовлетворительными.

Кромѣ этого, еще Грецъ предлагаетъ одну поправку, которую мы можемъ принять; но ни смыслъ, ни переводъ отъ этого не измѣнятся. Онъ находитъ, что вмѣсто היום надо читать просто יום, а членъ ה есть диттографія конечнаго ה въ הנה. [8]) Употребленіе היום было-бы вполнѣ законно—въ виду названнаго раньше „дня, который устроитъ Іегова“; но если имя имѣетъ при

[1]) *Kohler*, 160.

[2]) Въ ℵ c. b—*ὅτι*, какъ и у Θеодора, Θеодорита, мн. минуск. и др. (*Theodorus*, 629—*Theodoretus*, 1984.—*Holmes* et *Parsons* №№ 22. 23 36. 62. 86. 87. 91. 95. 97. 130. 147. 184, 228. 238 310. 311.).

[3]) Въ Алекс, Марх. и Криптофер. послѣ *ἡμέρα* прибавлено *Κυρίου*. Эта прибавка есть и у нѣк. др. (*Holmes et Parsons* 26. 49. 106. 233). Мы полагаемъ, что пополнить въ настоящемъ случаѣ *ἡμ.* опредѣленіемъ *Κυρίου* переводчики или справщики сочли себя въ правѣ на основаніи сличенія съ יום יהוה въ ст. 23.

[4]) Въ класс. яз. *κλίβανος* значитъ: „жаровня“, „сковорода“, „кострюля“ (*Бенэлеръ*, s v., стр. 430).

[5]) Мн. ч сирскаго „вотъ наступаютъ дни“ не имѣетъ критическаго значенія.

[6]) *Faber*, 123.—*Vollers*, 73.

[7]) *Муретовъ*, 324, 2.

[8]) *Grätz*, 26.

себѣ членъ, суффиксъ или опредѣленіе въ род. п., то и присоединяемый къ нему аттрибутъ (прилагательное, причастіе, порядковое числительное или указательное мѣстоименіе) непремѣнно получаетъ членъ [1]) (ср., напр., въ этомъ же стихѣ היום הבא). Поэтому, разъ опредѣленіе (прич.) בער стоитъ *безъ члена*, мы должны предположить и יום безъ члена.

Что касается времени въ передачѣ гл. בא (разбирать его можно и perf. каль 3 л. ед. ч. м. р. и прич.; послѣднее послѣ הנה весьма вѣроятно), то уже у древнихъ обнаружилось колебаніе между наст. (*ἔρχεται*) и буд. (veniet) вр. Намъ этотъ вопросъ кажется имѣющимъ чисто стилистическій интересъ, потому что по смыслу „вотъ идетъ“ въ данномъ случаѣ сов. равносильно съ „вотъ придетъ“. На русскомъ яз. въ примѣненіи къ дню удобнѣе сказать „придетъ“. Гл. בער въ каль имѣетъ какъ переходное значеніе—„жечь“, „сжигать“ или „попалять“ (только въ *ψ*. 82, 15), такъ и непереходное—„горѣть“, „пылать“ (Ис. 1, 31; Ос. 7, 4; 2 Ц. 22, 9. 13; Іез. 1, 13; *ψ*. 17, 9; Ис. 62, 1). Въ настоящемъ случаѣ лучше взять непереходное значеніе, — во-первыхъ, какъ болѣе обычное, во-вторыхъ, какъ соотвѣтствующее значенію בְּעֵרָה въ аналогичномъ мѣстѣ (въ примѣненіи тоже къ печи—תַּנּוּר) Ос. 7, 4 [2]) и, въ-третьихъ, въ виду необходимости усвоить переходное значеніе далѣе слѣдующему לֹהֵט. Имя תַּנּוּר—„печь“ (встрѣчается въ слѣд. мѣстахъ: Исх. 7, 28; Л. 2, 4; 7, 9; 11, 35; 26, 26; Ос. 7, 4. 6; Пл. 5, 10; *ψ*. 20, 10; Б. 15, 17; Ис. 31, 9), взятое для характеристики дня суднаго повторяетъ въ нѣсколько иной лишь формѣ и въ болѣе широкомъ примѣненіи образъ, развивавшійся пророкомъ въ четвертой рѣчи (3, 2—3). „Ибо вотъ придетъ день, пылающій, какъ печь“.

Тожество этого суднаго дня съ днемъ четвертой рѣчи уже указывалось нами въ § 128. [3]) Рейнке и нѣкоторые другіе католическіе и ортодоксальные протестантскіе комментаторы задаются вопросомъ о томъ, въ чемъ изъ событій послѣдующаго времени надо видѣть *исполненіе* этого Малахіина пророчества. [4]) Но вопросъ этотъ представляетъ *догматическій* интересъ и можетъ быть рѣшаемъ лишь въ связи съ вопросами о мессіанскомъ значеніи מלאכי въ 3, 1

---

[1]) *Ges-K*[26], § 126, 5, S. 403 и Примѣры: העיר הגדלה (Б. 10, 12), המקום ההוא (28, 19), ביום השביעי (2, 2), ירך החזקה (Вт. 3, 24) и т. п.

[2]) Ос. 7, 4: „всѣ горятъ прелюбодѣяніемъ, какъ печь, растопленная пекаремъ“.

[3]) Стр. 466.

[4]) *Reinke*, 564 f. Рейнке дѣлитъ толкователей, различно рѣшавшихъ этотъ вопросъ, на *шесть классовъ*: 1, одни видятъ здѣсь пророчество о *страшномъ судѣ* Христовомъ, согласно съ 2 Θес. 1, 8.—2, Другіе относятъ къ *римскому* завоеванію и разрушенію Іерусалима.—3, третьи принимаютъ *оба* названныя объясненія—4, четвертые относятъ исполненіе пророчества къ временамъ *сирійскаго* и *египетскаго* владычества.—5, Пятые видятъ указаніе на *силу Евангелія*, побѣдившую и уничтожившую синагогу.—6, Шестые, наконецъ, находятъ здѣсь указаніе на судъ Божій, осуществляющійся *во всѣ времена*,—какъ въ В., такъ и въ Н. З., особенно-же при концѣ обоихъ домостроительствъ, т. е. при пришествіи Христа и при кончинѣ міра. Самъ Рейнке,—въ виду того, что слова пророка возвѣщаютъ судъ не надъ всѣмъ міромъ, а только надъ Іудеей,—болѣе склоняется къ истолкованію ихъ въ духѣ Мѳ. 3, 12.

и христіанскомъ пониманіи пришествія Иліи (3, 23). Съ чисто-же *историко-литературной* точки зрѣнія, на которой мы пока стараемся оставаться, его и ставить нельзя: вѣдь мы должны поставить себя въ положеніе тогдашнихъ слушателей пророка Малахіи, которые, конечно, событій будущей исторіи не знали, а должны были лишь воображать ихъ себѣ на основаніи словъ пророческихъ. Вотъ этотъ-то *субъективный смыслъ* пророчества намъ и важно теперь выяснить; и его только мы и можемъ устанавливать, оставаясь въ рамкахъ только ветхозавѣтныхъ данныхъ (Малахіина времени), а не становясь на ретроспективно-христіанскую точку зрѣнія. *Объективный*-же смыслъ пророчества, т. е. его исполненіе въ тѣхъ или иныхъ историческихъ событіяхъ только съ этой послѣдней точки зрѣнія и можетъ быть устанавливаемъ. Слушателямъ пророка Малахіи грозный день Іеговы, несомнѣнно, представлялся рядомъ событій или неожиданныхъ (ср. פתאם въ 3, 1) катастрофъ, свидѣтелями которыхъ они сами будутъ (ср. ראיתם въ ст. 18). [1])

§ 176. והיו כל-זדים וכל-עשה רשעה קש. Понятіе זדים и עשה רשעה разъяснены нами при толкованіи ст. 15 (§§ 164. 165). Теперешнее повтореніе ихъ въ словахъ Іеговы является отвѣтомъ на тѣ завистливыя мысли обличаемыхъ, съ какими они смотрѣли на благополучіе богопротивныхъ нечестивцевъ. Вопреки ихъ представленію, послѣдніе окажутся въ день Іеговы не „счастливыми и хорошо устраивающими себя", а „соломою" въ „пылающей печи", т. е. объектомъ безпощаднаго истребленія. Слово קש значитъ „жниво", „солома" (Исх. 5, 12; Ис, 40, 24; Исх. 15, 7) и, такъ какъ послѣдняя легко носится вѣтромъ (Ис. 41, 2; Іер. 13, 24; *ψ.* 82, 14: Іов. 13, 25), — употребляется, какъ образъ легкости, незначительности (Іов. 41, 20 сл.; Ис. 33, 11), а какъ легко пожираемая огнемъ (Исх. 15; 7; Ис. 5, 24; 47, 14; Іоиль 2, 5; Авд 18; На. 1, 10),—образъ предмета, подлежащаго совершенному уничтоженію. LXX слово זדים, какъ въ ст. 15 перевели *ἀλλοτρίους*, такъ и здѣсь переводятъ *ἀλλογενεῖς*. Но Акила и здѣсь—*ὑπερήφανοι*. [2]) Слѣдуетъ отмѣтить, что всѣ древніе переводы передаютъ единственное число прич. עשה („дѣлающій") множественнымъ: *πάντες οἱ ποιοῦντες*, „omnes facientes" и т. д. Къ этому надо прибавить, что и во многихъ еврейскихъ кодд. читается мн. ч. עשי (Кеннк. №№ 1. 2. 4. 17. 23. 29. 30. 89. 91. 93. 94. 96. 100. 101. 141. 154. 155. 158. 168. 172. 178. 180. 182. 201. 225. 228. 243) или עושי (№№ 223. 224. 650 B). Имѣя въ виду, что наст. ст. даетъ отвѣтъ на слова ропщущихъ въ ст. 15, гдѣ—тоже мн. ч. עשי, мы съ большою вѣроятностью можемъ и здѣсь въ ст. 19 предположить первоначальное чтеніе עשי.

§ 177. ולחם אתם היום חבא אמר יהוה צבאות. Гл. לחם въ каль употребляется только два раза (*ψ.* 103, 4 и 56, 5), а въ піель, какъ и въ приведенномъ предложеніи, 9 разъ (Ис. 42, 25; Іоиль 1, 19; 2, 3; Мал. 3, 19; Вт.

---

[1]) Такой буквальный смыслъ пророчества, какъ увидимъ, нисколько не противорѣчитъ дѣйствительному его исполненію чрезъ очень долгій промежутокъ времени. То-же самое можно наблюдать и въ другихъ пророчествахъ,—напр., въ 50—51 гл Іереміи.

[2]) *Theodoretus*, loc. cit

32. 22; *ψ.* 82, 15; 97, 3; 105, 18; Іов. 41, 13). Въ послѣднемъ случаѣ онъ значитъ—„зажигать“, „палить“, „попалять“. Переводъ: „и попалитъ ихъ грядущій день, говоритъ Іегова Саваоѳъ“. LXX перевели לְ *ἀνάψει* (=слав. „возжжетъ“); но если солому зажечь, то она, конечно, сгоритъ, поэтому и лучше переводить „сожжетъ“ или „попалитъ“. הַיּוֹם съ членомъ—въ виду названнаго въ пред. предлож. יוֹם.

Образъ соломы, попаляемой огнемъ, въ описаніи казни нечестивыхъ встрѣчается и у другихъ пророковъ. Напр., Ис. 5, 24: „какъ огонь съѣдаетъ солому, и пламя истребляетъ сѣно, такъ истлѣетъ корень ихъ, и цвѣтъ ихъ разнесется, какъ прахъ, потому что они отвергли законъ Господа Саваоѳа“. Соф. 1, 18: „... огнемъ ревности Его пожрана будетъ вся эта земля, ибо истребленіе, и притомъ внезапное, совершитъ Онъ надъ всѣми жителями земли“. Авд. 18: „Домъ Іакова будетъ огнемъ и домъ Іосифа—пламенемъ, а домъ Исавовъ соломою: зажгутъ его и истребятъ его, и никого не останется изъ дома Исава, ибо Господь сказалъ это“.

Кейль въ выраженіи: „*всѣ* гордые и *всѣ* дѣлающіе безз.“ усматриваетъ указаніе на то, что будутъ истреблены не только זֵדִים и עֹשֵׂי רָ׳, но и завидующіе имъ. [1]) Но буква текста пророческаго на такой выводъ не уполномочиваетъ.

§ 178. אֲשֶׁר לֹא יַעֲזֹב לָהֶם שֹׁרֶשׁ וְעָנָף. Слово אשר въ настоящемъ выраженіи теперь обыкновенно признается союзомъ=„такъ что“, [2]) а не относит. мѣстоименіемъ=„который“. [3]) יַעֲזֹב,—3 л. ед. ч. м. р. impf. kal отъ гл. עזב=„отпускать“, „освобождать“, „покидать“, „оставлять“,—является сказуемымъ. Подлежащимъ-же,—при масоретскомъ чтеніи,—будетъ הַיּוֹם שֹׁרֶשׁ=„корень“; עָנָף=„вѣтвь“ (встрѣчается въ Библіи всего 7 разъ: Л. 23, 40; Іез. 17, 8. 23; 36, 8; *ψ.* 79, 11; Мал. 3, 19),—обыкновенно въ ед. ч. въ собирательномъ значеніи (кромѣ *ψ.* 79, 11, гдѣ עֳנָפֶיהָ—мн. ч. съ суф. 3 л. ед. ч. ж. р.). Переводъ получится: „такъ что не оставитъ у нихъ ни корня, ни вѣтвей“.

Велльгаузенъ и Новакъ предлагаютъ вмѣсто יַעֲזֹב вокализировать יֵעָזֵב, т. е. какъ форму *нифаль* (3 л. ед. ч. м. р. impf.) и, слѣд., переводить „не останется“, при чемъ,—само собою понятно,—שֹׁרֶשׁ וְעָנָף дѣлаются подлежащими. Переводъ получится: „такъ что не останется у нихъ ни корня, ни вѣтвей“. [4]) Въ пользу этой поправки говоритъ пер. LXX: *καὶ οὐ μὴ ὑπολειφθῇ ἐξ αὐτῶν ῥίζα οὐδὲ κλῆμα* (соотв. слав.—„и не останется отъ нихъ корень ниже вѣтвь“). Противъ нея—остальные древніе переводы. Въ ниф. עזב только однажды (Ис. 18, 6) употребленъ въ подходящемъ для разсматриваемой корректуры смыслѣ, а въ остальныхъ случаяхъ, гдѣ мы его встрѣчаемъ,

[1]) *Keil*, 713.

[2]) Vgl *Reinke*, 563.—*Köhler*, 157.—*Hitzig*, 365.—*Keil*, a. a. O.—*Ewald*, 228.—*Orelli*, 222.—*Pressel*, 437.—*Wellhausen*, 55.—*Nowack*, 410.—*Pusey*, 618.—*Smith*, 371.—*Gesenius*, Wb [13], S. 81.

[3]) Нѣкоторые, впрочемъ, разбирали мѣст. и относили къ הַיּוֹם: Изъ древнихъ—вульг и тарг.; изъ новыхъ—*Hengstenberg*, 434 и *Грецовъ*, 244.

[4]) *Wellhausen*, 203.—*Nowack*, 410.

[5]) *Köhler*, 161.—*Pressel*, 441.

онъ значитъ „быть оставленнымъ“,—„покинутымъ“ (Ис. 62, 12; *ψ.* 36, 25; Л. 26, 43; Ис. 7, 16; 27, 10; Іов. 18, 4; Неем. 13, 11). Такъ-какъ смыслъ отъ вокализаціи יְעֻזָּב все равно не мѣняется, то едва-ли надо отступать отъ масоретской традиціи, подтверждаемой, притомъ, и древними переводами.

Образъ—„ни корня, ни вѣтвей“, называя всѣ существенныя принадлежности живого дерева (безъ нихъ остается только мертвый стволъ), служитъ для обозначенія полнаго умерщвленія или истребленія изъ среды живыхъ. Аналогичный образъ даетъ Амосъ—2, 9. Указываютъ на несоотвѣтствіе этого образа съ предыдущимъ образомъ „соломы“, истребляемой огнемъ, и полагаютъ, что „ни корня ни вѣтвей“ есть просто пословичное выраженіе. Таргумистъ истолковалъ это выраженіе, какъ указаніе на гибель потомства: „не оставитъ имъ ни сына, ни внука“. Но было-бы противорѣчіемъ съ предыдущимъ полагать, что истребленіе прострется не на самихъ грѣшниковъ, а лишь на ихъ потомство; да, къ тому-же, „корнемъ“ то въ отношеніи къ своему потомству и являются именно они сами.

Гл. 3, ст. 20 (4, 2).

וְזָרְחָה לָכֶם יִרְאֵי שְׁמִי שֶׁמֶשׁ צְדָקָה וּמַרְפֵּא בִּכְנָפֶיהָ וְיֵצָאתֶם וּפִשְׁתֶּם כְּעֶגְלֵי מַרְבֵּק׃

Καὶ ἀνατελεῖ ὑμῖν τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά μου ἥλιος δικαιοσύνης, καὶ ἴασις ἐν ταῖς πτέρυξιν αὐτοῦ· καὶ ἐξελεύσεσθε καὶ σκιρτήσετε ὡς μοσχαρια ἐκ δεσμῶν ἀνειμένα.

А для васъ, боящіеся имени Моего, взойдетъ солнце правды и исцѣленіе въ лучахъ его [1]*; и вы выступите и взыграете, какъ тельцы, выпущенные изъ стойла.*

§ 179. וְזָרְחָה לָכֶם יִרְאֵי שְׁמִי שֶׁמֶשׁ צְדָקָה. Переводъ этихъ словъ безспоренъ „а для васъ, боящіеся имени Моего, взойдетъ солнце правды“. Союзъ ו съ большинствомъ комментаторовъ мы переводимъ союзомъ противоположительнымъ: послѣ угрозъ нечестивымъ, высказанныхъ пророкомъ отъ имени Іеговы, Іегова Самъ обращается къ благочестивымъ („боящимся имени Его“) съ обѣщаніемъ имъ совершенно противоположной судьбы. וזרחה—3 л. ед. ч. ж. р. perf. kal отъ гл. זרח „восходить“ (говорится о солнцѣ; отс. сущ. מזרח,—ср. 1, 11,—„восходъ“). לכם—dativus commodi. יראי שמי („боящіеся имени Моего“), собственно говоря, есть приложеніе къ לכם, но—равносильное обращенію (зват. п.) [2]. Изъ сказаннаго нами въ разныхъ мѣстахъ объ „имени“ Іеговы [3] очевидно, что въ настоящемъ случаѣ выраженіе „боящіеся имени Моего“ равносильно выраженію „боящіеся Меня“.

„Боящіеся имени Іеговы“, къ которымъ Онъ обращается съ рѣчью, суть люди, названные въ ст. 16. Но что надо разумѣть подъ „солнцемъ правды“, которое взойдетъ“ для нихъ?

---

[1]) Буквально: „въ крыльяхъ его“.

[2]) Vgl. *Ges.-K.*[26], § 131 l. u. § 126 f., SS. 419. 401.

[3]) Ср. стр. 204. 533 и др.

Св. отцы и учители церкви почти всѣ разумѣютъ здѣсь Христа. „Возсіяло, говоритъ, напр., св. Кириллъ, находящимся въ семъ мірѣ Единородное Слово Божіе и облекшись подобіемъ съ нами, *бысть плоть Слово и вселися въ ны* (Іоан. 1, 14). Подобно нѣкоему Солнцу, осіявая своимъ блескомъ сущихъ во мракѣ и тьмѣ и посылая въ души вѣрующихъ свѣтлый лучъ истиннаго богопознанія, Оно сдѣлало ихъ чистыми, мудрыми и ревнителями всякой добродѣтели“ [1]). „Сіе приличествуетъ,—толкуетъ бл. Ѳеодоритъ,—и первому и второму пришествію Спасителя нашего; потому что въ первое пришествіе, какъ нѣкое солнце, возсіялъ Онъ намъ сѣдящимъ во тьмѣ и сѣни смертной, освободивъ насъ отъ грѣха, содѣлалъ причастниками правды“ [2]). „Солнцемъ правды именуетъ пророкъ въ таинственномъ смыслѣ Христа и евангельское ученіе“, говоритъ св. Ефремъ [3]). Въ новое время такъ толковали—Лютеръ, Кальвинъ, Мюнстеръ, Ватаблусъ, Друзіусъ, Пискаторъ, Озіандеръ, Пококъ, Маркіусъ, Кокцей, Михаэлисъ (I. H. M.), Шмидеръ [4]), ванъ Тиль [5]), Орда [6]), Генри-Скоттъ, [7]) Пьюзей и др. [8]). Толкованіе это, при мессіанскомъ пониманіи 3, 1—5. 23, несомнѣнно, вполнѣ правильно. Но оставаясь на почвѣ только ветхозавѣтныхъ данныхъ, мы его принять не можемъ. Образъ настоящаго стиха развивается, какъ антитеза къ картинѣ наказанія нечестивыхъ. Но тамъ ни Іегова, ни Мессія дѣйствующими лицами не выступали: агентомъ въ событіяхъ ст. 19-го является „день“ Іеговы. Что не Іегова дѣйствуетъ въ ст. 20, видно изъ того, что Онъ здѣсь есть лицо говорящее. Агентомъ здѣсь, въ соотвѣтствіе „дню Іеговы“, является „солнце правды“ [9]). И буква текста не даетъ основаній разумѣть подъ нимъ божественную личность. Да и самый характеръ „правды“, о которой ближайшимъ образомъ говоритъ Малахія, какъ сейчасъ увидимъ, не подходитъ къ принесенному Христомъ *оправданію* [10]).

Новѣйшіе комментаторы, даже признающіе мессіанскій смыслъ мѣста (напр., Кейль), обыкновенно разбираютъ צדקה, опредѣляющее שמש, какъ genetivus

[1]) *Кириллъ*, 328.

[2]) *Ѳеодоритъ*, 173—174.

[3]) *Ефремъ*, 241 Надо, впрочемъ, замѣтить, что ближайшимъ образомъ св. Ефремъ желаетъ разсматриваемыя слова понимать въ историческомъ смыслѣ: „сынамъ іудиныхъ, которыхъ осаждали воинства племени Гогова, окружавшія всю землю ихъ, пророкъ говоритъ, что отъ Господа возсіяетъ имъ свѣтъ спасенія“ *(ibid.)*.

[4]) Ссылки у *Köhler*'а, 162.

[5]) *Van Til*. 378 sqq.

[6]) *Орда*, 185.

[7]) *Henry a Scott*, 518.

[8]) *Pusey*, 618.—Близко къ этому толкованію стоятъ пониманія подъ „солнцемъ правды“ вообще Бога, какъ въ Пс 83, 12 (Гебенштрейтъ—у *Köhler*'а, а. а. O), и Духа Святого (Гроцій—у *Reinke*, 571 и *Pressel*'я, 441).

[9]) Удачно это соотвѣтствіе выясняетъ г. Грецовъ: „Восходъ солнца есть вмѣстѣ и начало дня. Отсюда выраженіе: *и возсіяетъ солнце*—равнозначуще выраженію: наступитъ день“ (*Грецовъ*, 247).

[10]) Не лишено также значенія и то соображеніе Кёлера (S. 163), что שמש, вопреки обычному употребленію (ср. даже Мал. 1, 11) является именемъ не мужескаго рода, а женскаго. Другіе подобные случаи—только въ Б. 15, 17; Іер. 15, 9; На 3, 17 и Ис. 45, 6

explicativus, или appositionalis, или erexegeticus [1]), и толкуютъ, что „правда“ и есть имѣющее взойти „солнце“. Предшественниками этого толкованія являются изъ древнихъ Ѳеодоръ М. [2]) и еврейскіе ученые—Раши, Кимхи и Абенъ-Эзра [3]). Въ 19-мъ стол. его давали: Генгстенбергъ, Рейнке, Эвальдъ, Кёлеръ, Гитцигъ, Кейль, Орелли, Прессель, Новакъ и др. [4]).

Что-же разумѣть подъ *правдой*, которая, какъ солнце, возсіяетъ для боящихся Іеговы? Прежде всего, ее отнюдь нельзя понимать въ смыслѣ новозавѣтнаго *оправданія* или прощенія грѣховъ (такъ думалъ Лютеръ) [5]), потому что взойдетъ-то оно отнюдь не для грѣшниковъ, а для тѣхъ людей, которые уже признаны достойными отеческаго попеченія Іеговы (ср. ст. 17). Едва-ли также можно понимать ее и въ этическомъ смыслѣ, какъ *справедливость*, присущую дѣяніямъ Божіимъ. Вѣдь Богъ никогда не былъ несправедливъ, особенно къ благочестивымъ людямъ; въ этомъ смыслѣ солнцу Его правды не было надобности восходить,—оно и безъ того всегда сіяло. Лучше допустить, что Малахія употребляетъ слово צְדָקָה въ томъ специфическомъ смыслѣ, въ какомъ употребляетъ его Исаія, т. е. какъ понятіе, соотносительное съ יְשׁוּעָה или תְּשׁוּעָה—„спасеніе“ (ср. Ис. 45, 8; 46, 13; 51, 5. 6. 8; 56, 1; 62, 1;—ср. *ψ*. 131, 9. 16). Это—*правда награждающая*. Это толкованіе принадлежитъ Мауреру: justitia Dei piis salutem afferens; раскрывалось оно потомъ Гитцигомъ и Кёлеромъ и, благодаря имъ, сдѣлалось теперь почти общепринятымъ [6]). Такое пониманіе подтверждается и снесеніемъ разсматриваемаго мѣста съ дальнѣйшими словами стиха, и съ ст. 17.

О солнцѣ этой правды вполнѣ умѣстно сказать, что оно „взойдетъ“, потому что награждающая и спасающая десница Іеговы не всегда непремѣнно обнаруживается въ событіяхъ жизни человѣческой. Обстоятельства Малахіина времени давали поводъ маловѣрнымъ думать, что „напрасно служить Богу“ (ст. 14);—очевидно, солнце спасающей и награждающей правды на это время зашло. Но благочестивые люди надѣялись, что Богъ не забудетъ ихъ и вспомнитъ въ день Свой, когда солнце правды снова взойдетъ (ср. ст. 17 и 20), потому что „пишется предъ Нимъ памятная книга о боящихся Его“ (ст. 16). И вотъ теперь самъ Іегова подтверждаетъ справедливость ихъ надеждъ.

Символъ солнца для обозначенія спасающей правды—весьма выразителенъ: источникъ свѣта и тепла, необходимѣйшихъ условій физической жизни на землѣ, лучше всего годится для обозначенія вседѣйственной и животворящей благодати Божіей. Отрицательную аналогію такой символизаціи (когда ночь является символомъ наказаній и несчастій) указываютъ въ словахъ Мих. 3, 6 („ночь

---

[1]) См. о немъ *Ges.-K*[26], Gr., § 128, 2, *i—p*, S. 410—411.

[2]) *Theodorus*, 629.

[3]) Цит. у *Kohler*'а a. a. O.

[4]) *Hengstenberg*, 436: Г. сочетаніе צ' ש считаетъ за особый родъ сложнаго имени.—*Reinke*, 569.—*Kohler*, a. a O.—*Hitzig*, 431.—*Ewald*, 230.—*Keil*, 713.—*Orelli* 222.—*Pressel*, 441.—*Nowack*, 410.

[5]) Цит. у *Reinke* a a. O.

[6]) *Hitzig*, 431.—*Kohler*, 163.—Vgl. *Keil*, 713.—*Orelli*, 222 u a.

будетъ надъ вами и не будетъ откровеній, и темнота у васъ, а не предвѣщанія; закатится солнце надъ пророками, и померкнетъ надъ ними день") и Іер. 15, 9 („въ изнеможеніи лежитъ мать городовъ, имѣвшая семерыхъ дѣтей, испускаетъ дыханіе свое; закатилось солнце ея среди дня; постыжена и посрамлена. А тѣхъ, которые остались у нихъ, Я предамъ мечу предъ врагами ихъ, говоритъ Господь"), а положительную—въ *ψ.* 83, 12 и Ис. 60, 2 (гдѣ Іегова сравнивается съ солнцемъ) [1]).

§ 180. וּמַרְפֵּא בִכְנָפֶיהָ. Буквально это выраженіе надо перевести: „и исцѣленіе въ крыльяхъ его" (=*καὶ ἴασις ἐν ταῖς πτέρυξιν αὐτοῦ* LXX, слав. „и исцѣленіе въ крилѣхъ его", вульг. „et sanitas in pennis ejus", тарг. „и исцѣленіе въ крыльяхъ его") [2]). Слово מַרְפֵּא значитъ: 1) „исцѣленіе", „успокоеніе", „лѣкарство"—какъ въ физическомъ смыслѣ (Пр. 4, 22; 16, 24; 2 П. 21, 18), такъ и въ переносномъ, въ смыслѣ исцѣленія отъ всякаго рода поврежденій и бѣдствій (Пр. 6, 15; 29, 1; Іер. 8, 15; 14, 19; 33, 6; 2 П. 36, 16; Пр. 13, 17);— 2) „мягкость", „кротость" (Пр. 14, 30; 15, 4; Еккл. 10, 4). Для Мал. 3, 20 мы полагаемъ сохранить первоначальное буквальное значеніе (ср. гл. רפא)—„исцѣленіе", потому что переносные смыслы легко могутъ быть изъ него развиваемы въ любомъ случаѣ,—судя по контексту. Зато כָּנָף (=„крыло") неудобно передавать буквально, потому что само שמש (солнце) служитъ цѣли образнаго обозначенія правды, а כנף есть образъ солнечнаго луча, т. е. уже образъ образа, чѣмъ выразительность рѣчи не увеличивается, а скорѣе ослабляется. Да и на языкѣ нашемъ самый образъ „крылья солнца" вм. „лучи солнца" не будетъ красивъ [3]). Лучше поэтому перевести: „и исцѣленіе въ лучахъ его". Это „исцѣленіе" надо понимать, какъ вообще благополучіе и особенно—по сравненію съ судьбою нечестивыхъ. Что такова именно мысль этого пророчества,— видно изъ дальнѣйшихъ словъ:

§ 181. וְיָצָאתֶם וּפִשִׁתֶּם כְּעֶגְלֵי מַרְבֵּק. Гл. יצא (יצאתם=2 л. мн. ч. м. р. perf. каль) значитъ „выходить", „выступать", „появляться на свѣтъ" (ср. Б. 25, 26;

---

[1]) *Hitzig*, a. a. O.—*Nowack*, 411.

[2]) Сирскій вм. „на крыльяхъ" переводитъ „на языкѣ";—по мнѣнію Зебека переводчику предносилось выраженіе Пр. 15, 4 מַרְפֵּא לָשׁוֹן (*Sebök*, 75).

[3]) Для употребленнаго Малахіей образа „крылья солнца" прототипомъ могутъ служить „крылья зари" въ *ψ.* 138, 9. О „крыльяхъ" (Іеговы), какъ защитѣ отъ опасности, говоритъ *ψ.* 35, 8. Надѣленіе солнца крыльями составляло принадлежность фантазіи и другихъ народовъ древности. Ванъ Тиль, Генгстенбергъ и др. цитируютъ слѣд. мѣста изъ классиковъ: *ἅμ' ἠελίου πτέρυγι ῥοῇ* (Eurip., Ion. v. 122);

„Nox ruit et fuscis tellurem amplectitur alis"
(Vergil., Aen., l 8, v. 396).

Овидій въ письмѣ Париса къ Еленѣ говоритъ о Меркуріѣ:

„Constitit ante oculos actus velocibus alis
„Atlantis magni Pleionesque nepos".

Макробій (Sat. 1, 19): „Mercurium pro sole censeri multa documenta sunt. Primum quod Mercurii simulacra pennatis alis adornantur, quae res monstrat solis velocitatem: nam quia mentis potentem Mercurium credimus, et sol mundi mens est; ideo pennis Mercurius quasi ipsa natura solis ornatur Hoc argumentum Aegyptii lucidius absolvunt, ipsius solis simulacra pennata fingentes" (*V. Til*, 384.—*Hengstenberg*, 438).

38, 28; Зах. 2, 7; Нав. 19, 7; 2 П. 19, 2; Б. 8, 19; Иов. 3, 11; Іер. 17, 19; Неем. 2, 13; Б. 44, 4 и др.),—противоп. בוא („приходить“). Переводимъ—„и вы выступите“. Откуда и куда „выступятъ“ благочестивые, не сказано, но, судя по контексту, надо полагать, что—вообще на свѣтъ Божій, въ широкій просторъ обѣщаннаго Іеговой благополучія. Употреблено это слово, вѣроятно, для соотвѣтствія съ מרבק—„стойло“, выпущенные откуда сытые тельцы обыкновенно предаются буйной радости [1]). Второй предикатъ ופשתם (2 л. мн. ч. м. р. perf. каль отъ гл. פוש) [2]) кромѣ настоящаго мѣста встрѣчается еще только дважды и служитъ для обозначенія буйной животной радости телицъ или гордаго гарцованія лошадей: Іер. 50, 11 („ибо вы веселились, вы торжествовали, грабители наслѣдія Моего; прыгали отъ радости [תִּפּוּשׁוּן], какъ телица [כְּעֶגְלָה] на травѣ, и ржали, какъ боевые кони“) и Ав. 1, 8 („быстрѣе барсовъ кони его и прытче вечернихъ волковъ; скачетъ [וּפָשׁוּ] въ разныя стороны конница его“...). LXX въ Іер. 50, 11 и въ разсматриваемомъ мѣстѣ Малахіи перевели глаголомъ σκιρτᾶν=„прыгать“, „скакать“ (лат. „salire“). Малахія сравниваетъ торжество праведниковъ съ радостнымъ и необузданно-игривымъ скаканіемъ тельцовъ (עגלי –st. cs. pl. отъ עֵגֶל). Послѣдніе при этомъ еще характеризуются, какъ выдержанные предварительно въ стойлахъ: מרבק=„стойло“, въ которомъ держится на привязи скотъ; слово встрѣчается, кромѣ настоящаго мѣста, еще 3 раза (Ам. 6, 4; 1 Ц. 28, 24; Іер. 46, 21);—значеніе его изъ контекста не особенно ясно и опредѣляется производствомъ отъ неупотр. гл. רבק=араб. „вязать“ [3]). Такое производство подтверждается переводомъ LXX: ἐκ δεσμῶν ἀνειμένα (=слав. „отъ узъ разрѣшени“). Переводъ буквальный будетъ: „и будете скакать, какъ тельцы стойла (=„бывшіе въ стойлѣ“=[по смыслу] „выпущенные изъ стойла“). Вм. „будете ск.“ лучше сказать „взыграете“.

Дѣлаемое пророкомъ сравненіе торжества богобоязненныхъ людей съ игривыми прыжками выпущенныхъ въ ясный солнечный день изъ стойла сытыхъ тельцовъ съ нашей точки зрѣнія, конечно, не можетъ претендовать на эстетичность; но надо вспомнить любовь и уваженіе евреевъ къ скотоводству,—и мы поймемъ, что для слушателей Малахіи такое сравненіе ни въ эстетическомъ, ни въ этическомъ смыслѣ не могло казаться неумѣстнымъ. Съ логической-же стороны это сравненіе надо признать прямо превосходнымъ: сытый, игривый, веселый и абсолютно беззаботный телецъ, наслаждающійся свободой и яснымъ днемъ послѣ, можетъ быть, долгаго заключенія въ стойлѣ,—что можетъ полнѣе, реальнѣе и даже точнѣе изобразить радость и счастье простого набожнаго человѣка, взысканнаго щедродательной и отечески попечительной десницей Божіей послѣ долгаго, унылаго и дов. бѣдственнаго прозябанія среди торжествующихъ и кощунствующихъ нечестивцевъ?

---

[1]) *Nowack*, 411.

[2]) О вокализаціи פָּשְׁתֶּם вм. פָּשְׁתֶּם см. *Ges.-K.*[26], § 44 d., S. 116.

[3]) *Ges.* Wb.[13] u. d. W. מרבק. Болѣе старые комментаторы полагали, что מ'=„кормъ“ и ע' מ'=„телецъ откормленный“ (*Rosenmüller*, 766.—*Hengstenberg*, 436).

Гл. 3, ст. 21 (4, 3).

וַעֲסוֹתֶם רְשָׁעִים כִּי-יִהְיוּ אֵפֶר תַּחַת כַּפּוֹת רַגְלֵיכֶם בְּיוֹם אֲשֶׁר-אֲנִי עֹשֶׂה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת׃

Καὶ καταπατήσετε ἀνόμους, διότι ἔσονται σποδὸς ὑποκάτω τῶν ποδῶν ὑμῶν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ᾗ ἐγὼ ποιῶ, λέγει Κύριος Παντοκράτωρ.

И будете попирать нечестивыхъ, ибо они будутъ пепломъ подъ ступнями ногъ вашихъ въ тотъ день, который Я устрою, говоритъ Іегова Саваоѳъ.

§ 182. וְעַסוֹתֶם רְשָׁעִים=„и будете попирать нечестивыхъ“. Гл. עסס есть *ἅπαξ λεγόμενον*. Значеніе его—„топтать“, „растаптывать“—опредѣляется частію по сравнительно-филологическимъ даннымъ [1]), частію по древнимъ переводамъ [2]) и частію по контексту: разыгравшимся и скачущимъ тельцамъ весьма свойственно сбивать съ ногъ и топтать тѣхъ, кто имъ попадается навстрѣчу. О רשעים см. § 173, стр. 538. Въ попираніи нечестивыхъ нельзя видѣть обѣщанія благочестивымъ побѣды въ борьбѣ съ своими врагами [3]). О такой борьбѣ книга пророка Малахіи не даетъ знать ни однимъ словомъ. Это попираніе, какъ мы только что сказали, является, съ одной стороны, развитіемъ образа откормленныхъ тельцовъ, выпущенныхъ изъ стойла, а съ другой,—обусловлено самымъ состояніемъ нечестивыхъ, о которомъ говорится далѣе (יהיו אפר): нѣкогда гордый и злостно издѣвавшійся надъ „служеніемъ Богу“ противникъ „боящихся имени Его“, будетъ въ день Господень разбитъ и уничтоженъ и станетъ для нихъ величиной, совершенно не заслуживающей вниманія; ихъ торжество и благополучіе будутъ усугубляться созерцаніемъ гибели нечестія и сознаніемъ своей правоты даже въ тяжкіе дни, когда обстоятельства, повидимому, ясно внушали, что „напрасно служить Богу“.

§ 183 כִּי-יִהְיוּ אֵפֶר תַּחַת כַּפּוֹת רַגְלֵיכֶם. Слово אפר LXX передаютъ *σποδός* (=1, „зола“, „пепелъ“;—2, „пыль“) слав.—„пепелъ“, вульг.—„cinis (пепелъ), тарг. и сир.—тоже „пепелъ“. Переводчики новаго времени колеблются въ выборѣ значенія: одни,—какъ Лютеръ, ванъ Тиль, Генгстенбергъ, Кёлеръ, Кейль, Гитцигъ, Орелли, Пьюзей, Смитъ, Макарій, Грецовъ, Прессель и др.,—переводятъ „пепломъ“ или „золою“ (нѣм. „Asche“, англ. „ashes“); другіе-же,—русск. син., Эвальдъ, Рейнке, Велльгаузенъ, Новакъ, Бахманъ,—„прахомъ“ или „пылью“, (нѣм. „Staub“) [4]). Въ Библіи אפר употребляется въ обоихъ значеніяхъ (ср. 2 Ц. 13, 19; Есѳ. 4, 1; *ψ*. 101, 10; Ч. 19, 9; Іов. 2, 8; 30, 12;

---

[1]) Предполагаемое родство съ гл. עשׂה (по Гез. № II)—„давить“ (Іез. 23, 3. 8. 21), съ іуд.-арам. עַפִּי и соотв. корнями въ араб. и сир. яз

[2]) LXX—*καταπατήσετε* (=„будете топтать“, слав., „поперете“), вульг.—„calcabitis“ (=„будете топтать ногами“), тарг. и сир.—тоже „будете попирать“.

[3]) *Reinke*, 574—5. Р. ссылается на *ψ*. 148, 7. 8. Не гармонируетъ съ его собственнымъ толкованіемъ, а также и со смысломъ мѣста еще ссылка его на Мат. 5, 5: *μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσι τὴν γῆν.*

[4]) *v. Til*, 387.—*Hengst*, 438.—*Köhl*, 158.—*Kl.*, 713.—*Hz.*, 365.—*Or*, 223.—*Pus.*, 619.—*Sm*, 371.—*Pr.* 437.—*Rn.*, 574.—*Ew*, 228 —*Wl.*, 55 —*Nw.* 411.—*Bch.*, 23.—*Гр.* 43 —*Мак*, 96.

42, 6). Сторонники перевода словомъ „пепелъ“ указываютъ на конецъ ст. 19, гдѣ сказано, что грядущій день „попалитъ нечестивыхъ, какъ солому;“— результатомъ сожженія является „пепелъ“. Растоптать-же людей въ пыль совершенно немыслимо [1]). Напротивъ, защитники „пыли“ утверждаютъ, что при переводѣ „пепломъ“ теряетъ всякое значеніе выраженіе ст. 21а ועסותם רשעים („и будете попирать нечестивыхъ“) [2]). Мы полагаемъ, что первые правѣе, тѣмъ болѣе, что въ томъ-же предложеніи (ст. 21б) вмѣстѣ съ אמר есть указаніе и на описанный въ ст. 19 день. А „попирать“ можно и золу.

תחת כפות רגליכם=„подъ ступнями ногъ вашихъ“. כף одинаково обозначаетъ и ладонь и ступню (ср. Дан. 10, 10; 3 Ц. 17, 12; Б. 40, 11; Л. 14, 15; Ис. 28, 4; Исх. 4, 4; съ רגל—Вт. 28, 65; Нав. 3, 13; 4, 18; Ис. 60, 14).

§ 184. ביום אשר-אני עשה אמר יהוה צבאות=„въ день, который Я устрою, говоритъ Іегова Саваоѳъ“. Повторяется буквально указаніе ст. 17. Торжество благочестивыхъ и посрамленіе нечестивыхъ будутъ одновременно.

Гл. 3, ст. 22 (4, 4; по LXX—4, 6).

זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותו בחרב על-כל-ישראל חקים ומשפטים:

Μνήσθητε νόμου Μωσῆ τοῦ δούλου μου, καθότι ἐνετειλάμην αὐτῷ ἐν Χορὴβ πρὸς πάντα τὸν Ἰσραήλ, προστάγματα καὶ δικαιώματα.

Помните законъ Моисея, раба Моего, который Я заповѣдалъ ему на Хоривѣ для всего Израиля,—уставы и постановленія.

§ 185. На этотъ стихъ обратили своеобразное вниманіе какъ масореты, такъ и LXX. Первые къ начальному слову этого стиха дѣлаютъ примѣчаніе זׄ רַבָּתִי, т. е. „заинъ большое“ (littera majuscula). Во многихъ рукописяхъ еврейскихъ это требованіе не соблюдается, и ז пишется обыкновенной величины [3]), но во многихъ соблюдается [4]) и даже пишется ז съ украшеніями. [5]) Рейнке объясняетъ это тѣмъ, что будто-бы масореты придавали особенное значеніе этому стиху по содержанію. [6]) Такого-же мнѣнія держится и Генгстенбергъ. [7]) Келеръ съ такимъ воззрѣніемъ не соглашается и думаетъ, что это основаніе было-бы вѣроятно только въ томъ случаѣ, если-бы самъ пророкъ написалъ ז, какъ *litera majuscula*, чего однако никоимъ образомъ нельзя допустить. Причина такого необыкновеннаго начертанія объясняется, по его мнѣнію, примѣчаніемъ большой Масоры къ זכרו: здѣсь указывается на то, что выговоръ согласныхъ זכרו, какъ זכרו въ свиткѣ двѣнадцати малыхъ пророковъ встрѣчается только въ этомъ мѣстѣ (זכרו—Ос. 12, 6; 14, 8), тогда

---

[1]) *Köhler*, 166 u. a.
[2]) *Nowack*, a. a. O. u. a.
[3]) На это обращаетъ вниманіе *Köhler*, 167.
[4]) По Кенникотту №№ 67. 141. 82. 130. 171. 287. 288 Г. 289. 300Г. 659.
[5]) *Kennicott*, №№ 67. 141.
[6]) *Reinke*, 576.
[7]) *Hengstenberg*, 438.

какъ, напротивъ, въ остальномъ Писаніи повсюду имѣетъ мѣсто именно такой выговоръ (за единственнымъ только исключеніемъ—Іов. 18, 17). [1]) Объясненіе это принимаетъ и Кейль [2]).

LXX-же перенесли этотъ стихъ на самый конецъ главы. Генгстенбергъ и Рейнке склонны и это объяснять особенной важностью даннаго стиха, а Келеръ совсѣмъ отказывается объяснить. [3]) Но мы находимъ вполнѣ удовлетворительнымъ объясненіе Кейля, который утверждаетъ, что переносъ этотъ сдѣланъ не въ виду особенной важности, а „по тому-же основанію, по которому Масора въ концѣ нашей книги замѣчаетъ, что въ יחקק, т. е. въ книгахъ Исаіи, двѣнадцати пророковъ, Плача и Екклезіаста, при синагогальномъ чтеніи, предпослѣдній стихъ долженъ быть повторяемъ,—именно потому, что послѣдній стихъ звучитъ слишкомъ страшно". [4])—Что такая перестановка не есть возвращеніе къ первоначальной и болѣе правильной послѣдовательности текста, это легко видѣть изъ того, что ст. 23 не имѣетъ никакой логической связи съ ст. 20—21, а отрывокъ ст. 23—24 лишается своего естественнаго введенія. [5])

§ 186. זִכְרוּ תּוֹרַת מֹשֶׁה עַבְדִּי. Переводъ этихъ словъ во всѣхъ древнихъ переводахъ—одинаковъ: „помните законъ Моисея раба Моего". Тоже—и во всѣхъ почти новыхъ и новѣйшихъ. Только תּוֹרָה въ нихъ не вездѣ передано одинаково: напр., Рейнке, Эвальдъ и Гитцигъ переводятъ его „ученіе", (Lehre) [6]); Велльгаузенъ—„наставленіе (Weisung)" [7]);—у большинства, впрочемъ, „законъ".

Выяснивши разницу между благочестивыми и нечестивыми и указавъ, что не напрасно служить Богу, что вѣрныхъ своихъ Іегова наградитъ въ день суда, пророкъ Малахія естественно переходитъ къ указанію *средства*, чтобы быть истиннымъ служителемъ Іеговы, вызывающимъ Его не на гнѣвъ, а на милость. Средство это—точное исполненіе закона Моисеева. Отсюда ясно, къ кому собственно обращены слова זִכְרוּ וגו׳: здѣсь пророкъ обращаетъ увѣщаніе къ тѣмъ-же людямъ, которыхъ онъ обличалъ въ ст. 13 и слѣд. Такимъ образомъ, ст. 22—24 являются естественнымъ заключеніемъ послѣдней (шестой) рѣчи нашего пророка (3, 13—24). [8]) Не всѣ однако, какъ мы уже отчасти видѣли въ III гл. исагической части, согласны съ такимъ пониманіемъ отношенія ст. 22—24 къ предыдущему. Но мы тогда-же сказали, что книга пророка Малахіи въ теперешнемъ своемъ видѣ не даетъ возможности иначе понимать это отношеніе. Теперь-же отмѣтимъ еще воззрѣніе Кейля, что „увѣщаніе помнить законъ Моисея образуетъ заключеніе не только къ послѣд-

---

[1]) *Köhler*, a. a. O.
[2]) *Keil*, 614. Anm.
[3]) a. a. OO.
[4]) *Keil*, a. a. O.
[5]) *Keil*, a. a. O.—*Köhler*, a. a O.
[6]) *Reinke*, 576.—*Ewald*, 228.—*Hitzig*, Ceb, 365.
[7]) *Wellhausen*, 55.
[8]) Vgl. auch *Orelli*, 223.

нему отдѣлу ст. 13—21, а ко всей книгѣ пророка Малахіи". [1]) Вѣрно полагаетъ онъ, что этого увѣщанія нельзя связывать съ ст. 21 такимъ образомъ, какъ дѣлаютъ Ѳеодоръ Мопсуестскій, [2]) Мюнстеръ [3]) и др.: помните, что Моисей написалъ въ законѣ о Христѣ или о судѣ. [4]) Точно также справедливо его мнѣніе, что нельзя вмѣстѣ съ ванъ Тилемъ [5]), Михаэлисомъ и др. думать, что рѣчь идетъ объ обязанности исполнять законъ Моисея до пришествія Христа, совершеннѣйшаго законодателя. [6]) Это—вполнѣ общее увѣщаніе къ уваженію и исполненію закона, ибо послѣдній (здѣсь К. приводитъ слова Генгстенберга) „берется во вниманіе не со стороны своей случайной и преходящей формы, а по своему существу, какъ выраженіе святости Божіей, какъ въ Мат. 5, 17". [7]) „Въ заключеніе своей книги Малахія показываетъ народу, что ему надо дѣлать, если онъ хочетъ въ день суда избѣжать проклятія, угрожающаго законопреступникамъ, и сдѣлаться участникомъ обѣщаннаго праведникамъ и для всѣхъ вожделѣннаго спасенія". [8]) Замѣтимъ кстати, что подобное же толкованіе собственнаго смысла ст. 22 даетъ и Рейнке. [9]) Но мы думаемъ, что даже не покидая этого толкованія Кейля, всетаки нѣтъ никакой надобности считать ст. 22 и сл. заключеніемъ именно *всей* книги. Этотъ отрывокъ вполнѣ быть могъ произнесенъ въ концѣ именно шестой рѣчи пророка. Что̀ изъ того, если его заключеніе настолько обще, что годится, какъ резюме. и для всей книги? Развѣ пророкъ не могъ затронуть этой общей темы и въ

---

[1]) *Keil*, 714.

[2]) *Theodorus*, 632.

[3]) Перифразъ Мюнстера приводитъ и *Келеръ* (168), замѣчая противъ него, что прямой смыслъ ст. 22—23: „помните законъ Моисея въ своемъ поведеніи (Thun und Lassen), держитесь закона Моисеева";—ничего нѣтъ о пророчествѣ Моисея.

[4]) Мы находимъ еще такое-же пониманіе и у *св Кирилла*: „Снова убѣждаетъ читателей поразмыслить надъ словами—о томъ именно, что не новая это была проповѣдь о Христѣ, и не одними только устами Малахіи предвозвѣщенная, но издревле и изъ начала, съ первыхъ, скажемъ такъ, временъ, въ кои призванъ къ богопознанію Израиль, когда открылъ (Богъ) законы на Хоривѣ" (стр. 335). Но св. Кириллъ могъ быть подвигнутъ на такое толкованіе положеніемъ стиха въ греческой библіи послѣ 23 и 24.

[5]) *V. Til*, 403. 407—408. Собственно у ванъ Тиля такая мысль: пророки были истолкователями Моисеева закона и ревнителями о его исполненіи. Малахія, какъ послѣдній пророкъ, имѣетъ въ виду, что больше вплоть до пришествія Христа не будетъ у евреевъ пророка, только уже предъ пришествіемъ дня Господня посланъ будетъ пророкъ Илія. А такъ какъ за это время, во всякомъ случаѣ, имъ имѣли встрѣтиться всевозможныя несчастія и искушенія, то здѣсь какъ-бы дается завѣщаніе отъ лица прекращающагося пророчества—твердо держаться того главнаго основанія, на которомъ строилась вся жизнь ветхозавѣтнаго еврея, дабы ко времени Христова пришествія не погибло сѣмя истины на землѣ. Мнѣніе это, вообще говоря, вѣрно. При ретроспективномъ взглядѣ съ точки зрѣнія послѣдующей исторіи, мы естественно такъ и должны понимать это мѣсто Малахіи Но въ контекстѣ оно имѣетъ нѣсколько иной оттѣнокъ значенія

[6]) a. a. O.

[7]) *Hengstenberg*, 439.

[8]) *Keil*, a. a. O.

[9]) *Reinke*, 577.

одной изъ частныхъ рѣчей своихъ? Да и самое начало этой рѣчи, гдѣ приводятся „дерзкія“ слова іудеевъ, будто „напрасно служить Богу“ (ст. 13—14), обусловливаетъ такой именно конецъ, т. е. увѣщаніе не бросать служенія Богу и лучше исполнять заповѣданный Имъ Моисею законъ. [1])

Почему пророкъ заговорилъ о законѣ Моисея, это,—помимо общихъ основаній, заключающихся въ значеніи этого закона для всей религіозно-нравственной жизни Израиля,—объясняется отчасти и изъ особенностей того міровоззрѣнія, которымъ жило послѣплѣнное іудейство: главная опора и единственное оправданіе этого міровоззрѣнія были въ прошломъ и—частнѣе—въ центральномъ пунктѣ этого прошлаго, въ исторіи и содержаніи синайскаго законодательства. [2])

Глаголъ זָכַר (זְכרוּ=2 л. мн. ч. пов. н. каль)—„помнить“—имѣетъ кромѣ чисто психологическаго значенія еще практическое—„позаботиться о чемъ-л.“ (ср. Б. 8, 1; 19, 29; 30, 22), слѣд., исполнить что-л. [3]); на это указываетъ и выраженіе—על-כל ישראל въ слѣдующемъ предложеніи. תורת משה обозначаетъ пятокнижіе=חֲמִשָּׁה חומשי תוֹרָה,—какъ въ Нав. 8, 32; 3 Ц. 2, 3; 4 Ц. 23, 25; Дан. 9, 11; Ездр. 3, 2; 7, 6; 2 II. 23, 18; 30, 16 (תורת משה); Нав. 8, 31; 23, 6; 4 Ц. 14, 6; Неем. 8, 1 (ספר תורת משה); Ездр. 6, 18; Неем. 13, 1; 2 II. 25, 4; 35, 12 (ספר משה). Трудно сказать, разумѣлъ-ли пророкъ Малахія самый кодексъ закона (пятокнижіе), или его *содержаніе*. Вѣрнѣе—что послѣднее. Поэтому намъ кажутся не достаточно обоснованными попытки многихъ западныхъ ученыхъ рѣшать вопросъ, въ какомъ видѣ и составѣ существовали при Малахіи книги закона [4]). Выраженіе עַבְדִּי указываетъ на то, что Богъ неизмѣняемый былъ Виновникомъ Моисеева законодательства, а самъ Моисей—только его орудіемъ; что, слѣдовательно, законъ Моисеевъ въ своемъ существенномъ содержаніи такъ-же вѣченъ и неизмѣненъ, какъ Богъ. Мы на основаніи словъ Христа и разъясненій апостоловъ знаемъ, что это существенное содержаніе закона—этическое (ср. Мѳ. 5, 17 и сл.); но современники пророка Малахіи, несомнѣнно понимали его требованіе въ смыслѣ сохраненія и обрядовыхъ постановленій Моисея; и такое пониманіе для того времени было, конечно, вполнѣ правильнымъ, ибо, пока не возсіяло Солнце правды, долженъ былъ имѣть полную силу законъ,—сѣнь праведности, или грядущихъ благъ (ср. Гал. 3, 23; Евр. 10, 1). Мало того, мы считаемъ даже возможнымъ допустить, что въ устномъ изложеніи пророка Малахіи,—когда онъ называлъ законъ и требовалъ его исполненія,—онъ разумѣлъ законъ не въ полномъ объемѣ, а только тѣ его חקים и משפטים, которыя явнымъ образомъ нарушались въ его время. Но въ письменномъ изложеніи это естественно получило характеръ общаго требованія. Поэтому совершенно незаконно вообще было-бы на словахъ пророка Малахіи строить какія-либо догматическія возраженія или сужденія о составѣ и канонизаціи пятокнижія.

---

[1]) Такое соотношеніе ст. 22 и 14 признаетъ и Новакъ (*Nowack*, 411).

[2]) Подробнѣе см. объ этомъ въ Исагогич. ч., стр. 119—120. 128—129.

[3]) Ср. выше прим. 3 на стр. 552,—объясненіе Келера.

[4]) Vgl. *Nowack*, 411.—*Wellhausen*, 203.

§ 187. אֲשֶׁר צִוִּיתִי אוֹתוֹ בְּחֹרֵב עַל-כָּל-יִשְׂרָאֵל חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים. Глаголъ צָוָה (=„устанавливать“, „повелѣвать“, „приказывать“, „заповѣдывать“)=constituere, jubere aliquem въ каль не употребляется; צִוִּיתִי—1 л. ед. ч. perf. piele. Одно изъ обычныхъ его сочетаній—съ вин п. лица, получающаго приказаніе; объектъ, о которомъ что-л. заповѣдуется, тоже ставится въ вин. п. (duplex accusativus) или предъ нимъ ставится עַל (ср. Исх. 18, 23; Неем. 7, 2; 5, 14; 1 Ц. 13, 14; Б. 26, 11; Б. 6, 22; Исх. 25, 22; Б. 12, 20; 2 Ц. 14, 8). Здѣсь мы имѣемъ заразъ оба вида этого сочетанія: два вин. пп. (אוֹתוֹ и אֲשֶׁר) и имя съ עַל. Буквально разбираемыя слова слѣдуетъ перевести: „который Я заповѣдалъ ему на Хоривѣ о всемъ Израилѣ“. [1]) Нисколько не нарушитъ точности, но будетъ болѣе соотвѣтствовать русской стилистикѣ, если мы послѣднія слова, согласно съ русск. синодскимъ переводомъ, передадимъ „*для* всего Израиля“ (соотвѣтственно вульгатѣ—„ad omnem Israel“ и LXX—*πρὸς πάντα Ἰσρ.*).

Обращаетъ на себя вниманіе въ настоящемъ стихѣ выраженіе בְּחֹרֵב (=„на Хоривѣ“) вмѣсто בְּסִינַי (=на Синаѣ). Сама по себѣ эта замѣна именъ ничего особеннаго не представляетъ, потому что въ Библіи она встрѣчается очень часто. [2]) Полагаютъ, что пророкъ, говоря это, имѣлъ въ виду Вт. 4, 1—15, гдѣ трижды (ст. 1. 8. 14) упоминаются, какъ составныя части закона, חֻקִּים и מִשְׁפָּטִים и мѣстомъ законодательства называется Хоривъ. [3]) Новѣйшіе экзегеты дѣлаютъ изъ этого выраженія пророка выводъ, что пророкъ знаетъ только Второзаконіе, а не такъ называемый „Кодексъ священническій“. Сущность довода состоитъ въ томъ, что названіе Хорива мѣстомъ законодательства постоянно встрѣчается во Второзаконіи, равно какъ для Второзаконія

---

[1]) Гезеніусъ ставитъ подчиненіе объекта глаголу צוה поср. עַל въ связь съ значеніемъ עַל=ἐπὶ=*на*=наверхъ чего-либо (*Gesenius*, u. d. WW. צוה и עַל, SS. 715 627) Въ данномъ случаѣ такое словоупотребленіе находитъ себѣ и нѣкоторое внѣшнее оправданіе: законъ давался на горѣ, а народъ былъ подъ горою. Гитцигъ высказываетъ догадку, что пониманіе עַל въ смыслѣ предлога „о“, „относительно“, въ связи съ упоминаніемъ Хорива, могло-бы указывать на Исх. гл. 3 (*Hitzig*, 432); но онъ справедливо не настаиваетъ на этомъ предположеніи.

[2]) Обыкновенна она во Второзаконіи (кромѣ 33, 2), затѣмъ встрѣчается 3 Ц. 8, 9; 19, 8; 2 П. 5, 10; *ψ.* 105, 19; Сир. 48, 7. Въ книгѣ Исходъ имя Хоривъ встрѣчается только три раза: 3, 1; 17, 6; 33, 6. Несомнѣнно, что первоначально эти имена не были равнозначущи. Но какъ различить обозначаемые ими предметы, въ настоящее время сказать трудно. Уже въ средніе вѣка создалось на этотъ счетъ два различныхъ мнѣнія: по однимъ Хоривъ былъ первоначально именемъ всего хребта, а Синай—особой горы законодательства; по другимъ болѣе низкая сѣверная часть хребта называлась Хоривомъ, а южная часть и особенно самая высокая ея возвышенность называлась Синаемъ. Послѣднее мнѣніе находитъ себѣ нѣкоторое подтвержденіе въ томъ, что въ Библіи станъ Израильскій во время законодательства называется только „пустыней синайской“, а нигдѣ, напротивъ, не названъ „пустыней Хоривской“. Между тѣмъ по Исх. 17, 6 израильтяне уже станъ при Рефидимѣ имѣли на Хоривѣ, а въ Синайской пустынѣ была слѣдующая стоянка (*Riehm*, Art. Horeb. B. I, S. 639). Ср. мнѣніе Яна: „Choreb in Pentateucho est pes montis, ex quo exsurgit vertex Sinai“ (у *Reinke*, 579, Anm. 20).

[3]) *Reinke*, 578 *Hengstenberg*, 440.

характеристично и выраженіе חקים ומשפטים [1]). Этотъ выводъ подкрѣпляютъ еще и тѣмъ, что онъ не дѣлаетъ различія между левитами и священниками, называя ихъ בני הלוי. [2]) Выводъ этотъ, даже допуская его посылки, мы должны признать логически неудовлетворительнымъ: пророкъ пользуется терминологіей Второзаконія;—можно-ли отсюда сдѣлать выводъ, что онъ незнакомъ съ остальными частями Пятокнижія? Вѣдь какой-нибудь терминологіей нужно-же было ему пользоваться; и разъ она различна, то онъ въ данномъ случаѣ могъ воспользоваться только какой-нибудь одной. [3]) Входить въ болѣе подробный разборъ этого мнѣнія по существу мы не будемъ, во-первыхъ, потому, что это насъ завело-бы слишкомъ далеко въ дебри сложнаго и запутаннаго пятокнижнаго вопроса, а во-вторыхъ,—и потому, что для насъ въ данномъ случаѣ довольно безразлично, зналъ-ли Малахія „Кодексъ священничей“, или нѣтъ; замѣтимъ только, что выводы, подобные разсматриваемымъ, подсказываются не столько существомъ дѣла, сколько, такъ сказать, исагогическими тенденціями: защищая происхожденіе книги раньше Ездры, отвергаютъ и знакомство съ Кодексомъ, опубликованнымъ Ездрой [4]). Выраженіе же חקים ומשפטים встрѣчается и въ Л. 26, 46. Но что особенно важно, такъ это то, что выраженіе „законъ Моисея раба Моего (=р. Іеговы)... уставы и постановленія“ является, повидимому, обычной формулой для обозначенія совокупности религіозно-нравственныхъ обязательствъ евреевъ. Такъ Неемія говоритъ о событіяхъ въ 444 году: „Пристали къ братіямъ своимъ, къ почтеннѣйшимъ изъ нихъ, и вступили въ обязательство клятвенное ходить по *закону* Божію (בְּתוֹרַת הָאֱלֹהִים), *который данъ рукою Моисея раба Божія* (מֹשֶׁה עַבְדֵי-הָאֱלֹהִים), и соблюдать и исполнять всѣ заповѣди Господа, Владыки нашего, и *уставы Его и постановленія Его* (וּמִשְׁפָּטָיו וְחֻקָּיו) (Неем. 10, 30). Формула совершенно та-же. Не хватаетъ только упоминанія Хорива; но при общемъ и существенномъ сходствѣ обѣихъ формулъ, эта разница должна быть признана неважной. Выраженіе עַל-כָּל-יִשׂ (=для всего Израиля), можетъ быть, самой своей формой должно было возбудить въ іудеяхъ ревность объ исполненіи закона: іудеи должны были помнить, что они наслѣдники и хранители традицій нѣкогда славнаго двѣнадцатиколѣннаго Израиля. [5])

Сочетаніе חקים ומשפטים встрѣчается въ Библіи довольно часто,—чаще дѣйствительно во Второзаконіи (ср. еще Вт. 5, 1; 7, 11; 11, 32; 12, 1; 4 Ц. 17, 37; 1 П. 22, 13; Неем. 1, 7; 2 П. 33, 8). Слово חקים мы уже перевели въ 3, 7 „уставы“. LXX въ настоящемъ случаѣ передаютъ *προστάγματα*=„повелѣнія“ [6]). Что-же касается משפטים, то вообще оно по употребленію синони-

---

[1]) Мѣсто Вт. 33, 2, гдѣ встрѣчается סיני, считается неподлиннымъ (*Nowack*, 411).

[2]) *Wellhausen*, *Nowack*, а. а. 00.

[3]) А скажи онъ סיני, ученые, пожалуй, стали-бы дѣлать выводъ, что онъ не знаетъ Второзаконія или, скорѣе, старается пропагандировать Priestercodex. Да и почему-бы этого не сказать, принимая во вниманіе его полемику противъ „скверныхъ“ жертвъ?

[4]) Vgl. *Cornill*, 62—63.

[5]) Ср. въ толк. 1, 1, § 4, стр. 154 (אל ישראל).

[6]) По *Schleusner*'у *πρ*=praeceptum, mandatum, jussus (t. IV, p. 498).

мично חקים. Въ ед. ч. מִשְׁפָּט значитъ: „судебное рѣшеніе“, „сужденіе“ (Исх. 28, 15. 29; Вт. 33, 10; Пр. 16, 33; Іез. 18, 8; Вт. 17, 9); „судъ“ (=процессъ) (ср. Вт. 25, 1; Еккл. 3, 16; 3 Ц. 7, 7; *ψ*. 35, 7); предметъ суда (Ч. 27, 5; Іов. 13, 18; Вт. 21, 22); то, что постановляется судьей или законодателемъ;—отсюда—вообще „законное“, „правильное“ (Іов. 32, 9), отсюда—*норма права, норма суда*,—синон. съ חק (Исх. 21, 1; 24, 3); въ этомъ смыслѣ מ׳ и употребляется при חק (Исх. 15, 25; Вт. 4, 1), при תורה (Ч. 15, 16) и т. д. Въ настоящемъ случаѣ мы встрѣчаемся именно съ послѣднимъ значеніемъ и должны при выборѣ термина какъ нибудь разграничить понятіе מ׳ отъ ח׳. Сдѣлать это нельзя, конечно, на основаніи тѣхъ случаевъ, гдѣ они употребляются рядомъ, какъ техническое выраженіе, обозначающее вообще законодательство Моисея. Но и случаи одиночнаго ихъ употребленія не помогаютъ уловить эту разницу. Мы избираемъ терминъ „постановленія“.

Отношеніе этихъ словъ къ предыдущему можетъ быть понимаемо двояко: или какъ приложеніе къ תורת משה, т. е. поясненіе (эпекзегезисъ) того, въ чемъ состоитъ послѣдній [1]), при чемъ эти имена, очевидно, тоже подчиняются глаголу זכרו, или-же какъ дополненіе при צִוִּיתִי (второй вин. падежъ, послѣ אשר);—въ послѣднемъ случаѣ придется переводить: „который Я заповѣдалъ... въ качествѣ уставовъ и постановленій“ [2]). Но второе толкованіе намъ кажется неудобнымъ, потому что тогда синтаксическая конструкція глагола צויתי оказывалась-бы черезчуръ сложной: онъ кромѣ того, что имѣлъ-бы при себѣ дополненіе съ על, да еще два винительныхъ (אשר и אותו),—получалъ-бы еще въ дополненіе третій винительный.

Гл. 3, ст. 23 (4, 5; по LXX—4, 4).

הִנֵּה אָנֹכִי שֹׁלֵחַ לָכֶם אֵת-אֵלִיָּה הַנָּבִיא לִפְנֵי בוֹא יוֹם יְהוָה הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא׃

Καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμῖν Ἠλίαν τὸν Θεσβίτην πρὶν ἐλθεῖν ἡμέραν Κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ.

Вотъ Я пошлю вамъ Илію пророка предъ пришествіемъ дня Іеговы великаго и страшнаго.

§ 188. הִנֵּה אָנֹכִי שֹׁלֵחַ לָכֶם אֵת-אֵלִיָּה הַנָּבִיא. Передача этихъ словъ во всѣхъ древнихъ переводахъ, кромѣ LXX, и въ новыхъ одинакова [3]): „вотъ Я пошлю вамъ Илію пророка“. Но LXX допускаютъ два отличія отъ масоретскаго текста: 1, предъ „вотъ“ ставятъ *καὶ* [4]) и 2, вмѣсто „пророка“ переводятъ *Θεσβίτην*

---

[1]) *Keil*, 715

[2]) *Kohler*, 169.

[3]) Въ послѣднихъ—только колебаніе между „пошлю“ (*Orelli*, 223;—*Bachmann*, 23.—*Лютеръ*;—слав., русск.) и „посылаю“ (*v. Til*, 408;—*Hengstenberg*, 441.—*Reinke*, 581.—*Hitzig*, Ueb. 365—*Грецовъ*, 252.—*Ewald*, 228.—*Keil*, 714.—*Wellhausen*, 55.—*Nowack*, 411.—*Pusey*, 619.—*Smith*, 372); но это существеннаго значенія не имѣетъ, п. ч. всѣ относятъ къ будущему времени. Кромѣ того—см. ниже по поводу *ἀποστέλλω*.

[4]) Это *καὶ* пропущено въ код. *Г*.

(Θесвитянина). Кромѣ того, LXX שלח переводятъ настоящимъ временемъ *ἀποστέλλω* [1]). Но послѣднее отступленіе отъ другихъ переводовъ—безразлично, п. ч. *ἰδοὺ ἀποστέλλω=ἀποστελῶ*. Первое отступленіе отъ теперешняго масоретскаго ничѣмъ не оправдывается; второе-же является результатомъ особаго пониманія переводимаго мѣста.

Настоящій стихъ былъ предметомъ весьма большого экзегетическаго вниманія какъ еврейскихъ комментаторовъ, такъ и христіанскихъ,—даже не занимавшихся всей вообще книгой пророка Малахіи [2]). Сообщаемъ поэтому нѣкоторыя свѣдѣнія изъ исторіи этого толкованія [3]).

1. *Іудейское толкованіе.* Извѣстно, что іудеи, опираясь на Мал. 3, 23, ожидаютъ самоличнаго *второго пришествія Иліи предъ пришествіемъ Мессіи.* Древнѣйшіе слѣды этого воззрѣнія находятся у Сир. 48, 10 [4]) и у LXX, которые вмѣсто *Ἠλίαν τὸν προφήτην* перевели *Ἠλ. τ. Θεσβίτην* [5]). Несомнѣнно, что поправка эта сдѣлана сознательно и отразила на себѣ извѣстное пониманіе текста. Извѣстно, далѣе, изъ Н. З., что іудеи временъ Христа ожидали пришествія Иліи, и это ожиданіе было тогда общераспространеннымъ въ народѣ (ср. Мат. 17, 10. 11; 11, 14; 16, 14; Мр. 9, 11; 6, 15; 8, 28; Лук. 9, 8. 19; Іоан. 1, 21). Затѣмъ, въ извѣстномъ діалогѣ Іустина философа (гл. 49) Трифонъ

---

[1]) Такъ во всѣхъ авторитетныхъ кодексахъ. Но и въ древности и позднѣе многіе читали въ греч. *ἀποστελῶ*,—славянскій переводчикъ, Θеодоръ Мопс. *(Theodorus,* 632), бл. Іеронимъ *(Hieronymus,* 1576) и др. Есть чтенія *ἐξαποστελῶ* и *ἐξαποστέλλω (Holmes et Pars* №№ 62. 86. 147).

[2]) Существуютъ о немъ цѣлыя диссертаціи, напр: *Westerfeld, Ηλιας αποκαταστασιος* seu de Eliae Mal. 4, 5 promissi, Matth. 17, 10. 13 ostensi adventu. Argentorati. 1643;—*D. I. Frischmuth,* De Eliae, quem Iudaei etiam nunc frustra prestolantur, adventu. Jenae 1649,—*I. F. Hirt,* De Elia futuro jam manisestato, ad Mal. III, 23. 24 Jenae 1752. и др

[3]) Свѣдѣнія эти собраны у *Генгстенберга* (444—449) и еще подробнѣе у *Рейнке* (SS. 583 ff.); есть и у нѣкоторыхъ другихъ комментаторовъ. Мы, въ свою очередь, что могли найти, приводимъ по *первоисточникамъ*, а гдѣ таковыхъ розыскать намъ не удалось,—частію по этимъ экзегетическимъ пособіямъ, главнымъ-же образомъ по слѣд. книгамъ: *W. Bousset,* Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judenthums, des neuen Testaments und der alten Kirche. 1895 SS. 134—139;— *F. Weber,* Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften. 1897. SS. 352—354;—*E Schürer,* Geschichte des judischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 1898. B. II, S 35. 344 f. 224 ff. B. III. S. 267. 350 f.

[4]) Въ русскомъ переводѣ Сир. 48, 10 читается: „ты (Илія) предназначенъ былъ на обличенія въ свои времена, чтобы утишить гнѣвъ,—прежде нежели обратится онъ въ ярость,—обратить сердце отца къ сыну и возстановить колѣна Іакова". Но начальныя слова, соотвѣтствующія греческому—*ὁ καταγραφεὶς ἐν ἐλεγμοῖς εἰς καιρούς*, не ясно выражаютъ указаніе и на будущее. Не лучше-ли было-бы перевести: „Ты предназначенъ для обличенія въ надлежащія времена"?..

[5]) Генгстенбергъ, увлеченный своей теоріей,—будто מלאכי въ ст. 1 (тожественный съ Иліею въ ст. 23, Vgl. S. 441), есть собирательная личность, полагаетъ, что Малахія намѣренно употребилъ слово הַנָּבִיא, чтобы показать, что рѣчь идетъ не о личности, а о должности, о *πνεῦμα* и *δύναμις* Иліи; но его старанія оказались тщетными, п. ч Іисусъ Сир. и LXX превратили названіе должности въ имя личности (S. 444). Но мы находимъ это толкованіе весьма натянутымъ. Помимо значенія מ, заставляющаго и Илію понимать, какъ личность, намъ кажется, что имя נביא именно и указываетъ на опредѣленную, исторически извѣстную личность Иліи пророка.

іудей говоритъ: „*πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκαμεν γενήσεσθαι καὶ τὸν Ἠλίαν χρῖσαι αὐτὸν ἐλθόντα* [1]). Изъ того, что Илія еще не приходилъ, онъ заключалъ, что Іисусъ не есть Христосъ [2]). Собственно іудейское ученіе объ Иліи пророкѣ, какъ предтечѣ пришествія Мессіи,—насколько оно намъ извѣстно изъ памятниковъ древнѣйшей еврейской внѣ-библейской письменности,—несомнѣнно, опирается на разсматриваемое мѣсто Малахіи. Въ таргумѣ т. н. Іерусалимскомъ I [3]) на Исх. 40, 10 Иліей называется первосвященникъ, имѣющій возстать въ концѣ плѣна. [4]) О времени его явленія преданіе въ *Ялкутъ Шимеони* [5])—въ толк. на Ис. 52, 7—говоритъ, что за три дня до пришествія Мессіи явится Илія. [6]) Въ трактатѣ *Эрубинъ* (עֵרוּבִין—2-й тр. 2-го седера) говорится, что Илія не придетъ въ пятницу, чтобы не помѣшать приготовленіямъ къ субботѣ. А когда онъ придетъ, то прежде всего заявитъ о своемъ пришествіи верховному совѣту (בית דין הגדול) (ср. Іоан. 1, 19 сл.). Возвѣщая миръ вселенной, онъ возвыситъ свой голосъ на горахъ Израильскихъ такъ громко, что онъ будетъ слышенъ отъ одного конца земли до другого. [7]) Его дѣятельность будетъ состоять въ предсказанномъ Малахіей (3, 1) *приготовленіи пути*. По тр. *Эдуйотъ* (עֵדוּיוֹת—7-й тракт. 4-го седера) VIII, 7 онъ выяснитъ происхожденіе родовъ (ייחום), такъ что тѣ, которые несправедливо были исключены изъ общества, какъ не принадлежащіе къ кровному родству съ Израилемъ, благодаря ему, снова станутъ членами народа Божія. Кромѣ устраненія этого раздѣленія, Илія устранитъ также и всѣ другія практическія и теоретическія разногласія по поводу закона, которыхъ теперь,—не смотря на всѣ посвященные истолкованію закона труды мудрецовъ,—остается и останется еще множество. [8]) Илія разрѣшитъ всѣ споры (раввинское положеніе, дов. часто встрѣчающееся въ Талмудѣ подъ

---

[1]) *Iustinus*, Dial. c. Triph, c. 49 (p. 164)

[2]) *Χριστὸς δὲ, εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔστι που, ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτὸς πω ἑαυτὸν ἐπίστατε οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ* (c. 8, p. 34).

[3]) Ок. средины VII в

[4]) То-же и въ тарг. на Исх. 6, 18: „Илія, первосвященникъ, который посланъ будетъ къ плѣнникамъ израилевымъ въ концѣ дней".

[5]) ילקוט שמעוני—„сборникъ (отъ לקט собирать) р. Симеона", гдѣ, на подобіе патристическихъ катенъ, собраны толкованія на отдѣльныя мѣста В. З. древнѣйшихъ толкователей (появился въ нач. XIII в.).

[6]) Въ книгѣ р Исаака Троки *Chizzuk Emuna* (1593 г.) говорится, что среди израильтянъ—общеизвѣстная вещь, что Мессія не придетъ, прежде чѣмъ не придетъ Илія пророкъ и исполнитъ извѣстное пророчество о немъ, т. е. Мал. 3, 23.

[7]) *Ялкутъ Шим.*, тамъ-же. Та-же мысль, что именно предъ откровеніемъ царства Мессіи придетъ пр. Илія, лежитъ и въ основѣ, находящейся въ *Баба мециа* (בבא מציעא—2-й тр. 4-го сед.) III, 4 *(Surenhusius*, IV, 118) формулы: (деньги, о которыхъ двое спорятъ) да будутъ отложены (מונח), до пришествія Иліи—עַד שֶׁיָּבֹא אֵלִיָּהוּ (ср. латинское „ad calendas graecas").

[8]) Ср. также тр. *Менахотъ* 45а (מנחות—2-й тракт. 5-го седера). Выдержка у *Wunsche*, II Hlbb, 4 Abth. S. 39.

именемъ קו" :תי וְתֵרֵץ קַשְׁיוֹת וּבְעָיוֹת תְּשׁבִי יִתְרֵץ קַשְׁיוֹת וּבְעָיוֹת) [1]). Въ тракт. *Киддушинъ* (קִדּוּשִׁין—7-й тр. 3-го седера), 71а говорится, что очищать колѣна будетъ самъ Богъ; при этомъ, какъ полагаютъ нѣкоторые, всѣ евреи даже не чистаго происхожденія сдѣлаются чистыми, т. е. будутъ приняты въ общество. [2]) На эту дѣятельность Иліи указываетъ, повидимому, и Сирахъ своимъ *καταστῆσαι φυλὰς Ἰακώβ*. Но главнымъ и самымъ важнымъ дѣломъ Иліи будетъ призывъ Израиля къ покаянію. По *Пирке дерабби Еліезеръ* (פ"ק דר' אליעזר или בריית"א דר' א' *[Барайта дерабби Еліезеръ]*—агадическій памятникъ 8 в.) гл. 43, Израиль не покается, прежде чѣмъ придетъ Илія. Въ цитированномъ мѣстѣ изъ *Ялкутъ Шим.* говорится, что Илія будетъ плакать на горахъ Израильскихъ и взывать къ нимъ: долго-ли вы будете стоять въ истомленной и пустой странѣ? А потомъ три дня подъ рядъ онъ будетъ возвѣщать: вотъ приходитъ миръ на землю! тогда возрадуются и нечестивые, но онъ имъ объявитъ, что спасеніе приходитъ для Сіона и его чадъ, а не для нечестивыхъ. [3]) Есть еще мнѣніе что Илія помажетъ Мессію и будетъ воскрешать мертвыхъ. [4]) Надо прибавить, что кромѣ Иліи іудеи ожидали и ожидаютъ пришествія также и другихъ ветхозавѣтныхъ пророковъ—Моисея, Іереміи и Исаіи [5]).

2. *Христіанское толкованіе.* Іудейскія воззрѣнія въ значительной мѣрѣ стали достояніемъ и христіанскаго круга представленій. Ширеръ въ доказательство этого ссылается на нѣсколько стиховъ Коммодіана *(Carmen apologet.* v. 826 sq.) и на слѣд. мѣсто изъ т. н. Сивиллинскихъ предсказаній *(Oracula Sibyllina* II, 187—190):

---

[1]) Мѣсто въ Мишнѣ *Edujoth*, VIII, 7 считается самымъ важнымъ для характеристики іудейскихъ воззрѣній на Илію (vgl. *Schürer*, II, § 29, 2, SS. 524—525). Оно гласитъ: „Р. Іошуа говорилъ: я получилъ преданіе отъ р. Іоханана бенъ-Закхая, который это слышалъ отъ своего учителя, какъ прямое преданіе Моисея съ Синая,—что Илія не придетъ для того, чтобы вообще объявлять роды нечистыми или чистыми, отдѣлить (отъ общества) или принять (въ него), но только для того, чтобы отдѣлить отъ него несправедливо втиснутыхъ (членовъ) и принять насильно отдѣленныхъ. Было по ту сторону Іордана семейство по имени Бетъ-Церефа, которое насильно исключилъ извѣстный бенъ-Ціонъ. Было тамъ-же и другое семейство (нечистой крови), которое этотъ бенъ Ціонъ насильно принялъ. Вотъ для такихъ-то и придетъ онъ, чтобы объявить ихъ нечистыми или чистыми, отдѣлить или принять. Р. Шимеонъ говоритъ: его посольство имѣетъ цѣлію только прекратить споры. Ученые говорятъ: ни отдѣлять, ни принимать, но его пришествіе будетъ имѣть цѣлью только утвержденіе мира во всемъ мірѣ. Ибо это и значатъ слова (Малахіи). Я пошлю вамъ пророка Илію, который обратитъ сердце отцовъ къ дѣтямъ и сердце дѣтей къ отцамъ“ *(Surenhusius*, IV, 362).

[2]) *Winsche*, II Hlbb., 1 Abth., S. 121.

[3]) По *Шулханъ-Аруху* іудеи обязаны каждую субботу вспоминать Илію и просить, чтобы онъ, наконецъ, пришелъ и возвѣстилъ спасеніе. *Абенъ Эзра* заканчиваетъ свой комментарій на Малахію словами: „Богъ, по милосердію Своему, да исполнитъ Свое пророчество и да ускоритъ время пришествія его, т. е. Иліи“.

[4]) *Сота* (סוטה—5-й тр. 3-го сед.), IX, 15 въ концѣ: „воскресеніе мертвыхъ придетъ чрезъ пророка Илію,—да будетъ онъ помянутъ къ добру!—аминь“ (Талмудъ, Мишна и тосефта Пер. *Н. Переферковича*, т III. Кн. 5—6. Стр. 335).

[5]) Свидѣтельства см. у *Weber'*а и *Schürer'*а а. а. ОО. Vgl. *Reinke*, 589. ff. Anm. 27.

Καὶ τόθ' ὁ Θεσβίτης γε, ἀπ' οὐρανοῦ ἅρμα πυρίνων
Οὐράνιον, γαίῃ δ' ἐπιβάς, τότε σήματα τρισσὰ
Κόσμῳ ὅλῳ δείξει τε ἀπολλυμένου βιότοιο. [1])

Христіанскіе-же взгляды въ собственномъ смыслѣ слова частію примыкаютъ къ толкованію пришествія Иліи, данному Христомъ и Евангелистами, частію-же опираются на толкованіе Апок. 11, 3—13. Въ первомъ случаѣ подъ Иліей пророкомъ разумѣется св. Іоаннъ Предтеча, а во второмъ—Илія Θесвитянинъ,—пророкъ, жившій въ царствованіе Ахава и имѣющій притти съ неба предъ вторымъ пришествіемъ Христовымъ.

аа) Вотъ *Евангельское* толкованіе: „и спросили Его ученики Его: какъ-же книжники говорятъ, что Иліи надлежитъ притти прежде? Іисусъ-же сказалъ въ отвѣтъ: правда, Илія долженъ притти прежде и устроить все; но говорю вамъ, что Илія уже пришелъ, и не узнали его, а поступили съ нимъ, какъ хотѣли; такъ и Сынъ Человѣческій пострадаетъ отъ нихъ. Тогда ученики поняли, что Онъ говоритъ имъ объ Іоаннѣ Крестителѣ“ (Мат. 17, 10—13; ср. Мр. 9, 11—13). „Истинно говорю вамъ: изъ рожденныхъ женами не возставалъ большій Іоанна Крестителя... и если хотите принять, онъ есть Илія, которому должно притти“ (Мат. 11, 11. 14). Иліею былъ св. Іоаннъ потому, что предходилъ предъ Господомъ „въ духѣ и силѣ Иліи“, какъ предсказалъ при рожденіи его архангелъ Гавріилъ, прямо процитировавшій даже пророчество Мал. 3, 24: „онъ (Іоаннъ) предъидетъ предъ Нимъ (—предъ Господомъ) въ духѣ и силѣ Иліи, чтобы возвратить сердца отцовъ дѣтямъ, и непокоривымъ образъ мыслей праведниковъ, дабы представить Господу народъ приготовленный“ (Лук. 1, 17).

Это авторитетное толкованіе, казалось, не могло-бы быть отвергнуто христіанскими комментаторами Малахіи. И мы видимъ, что, напр., Іустинъ мученикъ,—при всемъ своемъ тяготѣніи къ толкованію эсхатологическому,—все-таки настаиваетъ на правильности и этого евангельскаго объясненія:

Іуст.: „не говоритъ-ли слово Божіе чрезъ Захарію, [2]) что Илія придетъ предъ великимъ и страшнымъ днемъ Господнимъ?“

Триф.: „Конечно, такъ.“

— „Итакъ, если слово Божіе побуждаетъ насъ признать, что по пророчествамъ имѣютъ быть два пришествія Христа, одно, когда Онъ явится страждущимъ, безславнымъ и не имѣющимъ вида, другое, когда придетъ во славѣ, какъ Судія всѣхъ,—какъ доказано это изъ приведенныхъ мѣстъ Писанія: то не должны-ли мы признать, что слово Божіе предвозвѣстило Илію предтечею страшнаго и великаго дня, т. е. второго Его пришествія?“

— „Да“.

— „И нашъ Господь въ Своемъ ученіи преподалъ, что будетъ то-же самое, когда сказалъ, что и Илія придетъ (Мѳ. 17, 11); и мы знаемъ, что это исполнится, когда Господь нашъ Іисусъ Христосъ со славою придетъ съ не-

---

[1]) *Schürer*, a. a. O., S. 524, Anm. 4.

[2]) Захарія названъ здѣсь ошибочно вм. Малахіи.

бесъ. Первому Его явленію также предшествовалъ вѣстникъ, т. е. бывшій въ Иліи Духъ Божій, который дѣйствовалъ потомъ чрезъ Іоанна пророка изъ вашего народа, послѣ коего у васъ не являлось никакого другого пророка... Посему и нашъ Христосъ, когда еще жилъ на землѣ, такъ говорилъ тѣмъ, которые утверждали, что прежде Христа надлежитъ притти Иліи: Илія придетъ и устроитъ все; но Я вамъ сказываю, что Илія уже пришелъ и не узнали его, а поступили съ нимъ, какъ хотѣли. А далѣе написано: тогда ученики поняли, что Онъ говорилъ имъ объ Іоаннѣ Крестителѣ".

— „Страннымъ мнѣ кажется, что ты говоришь,—именно, что пророчественный Духъ Божій, бывшій въ Иліѣ, былъ также и въ Іоаннѣ."

— „Но развѣ ты не думаешь, что то же самое было съ Іисусомъ, сыномъ Навина, принявшимъ начальство надъ народомъ послѣ Моисея, когда самъ Богъ повелѣлъ Моисею возложить руки на Іисуса и сказалъ: И Я возьму отъ Духа, который въ тебѣ, и перенесу на него"? [1])

— „Конечно, думаю".

— „Итакъ, если Богъ еще при жизни Моисея взялъ отъ Духа, который былъ въ Моисеѣ, и перенесъ на Іисуса, то также могъ перенести его и съ Иліи на Іоанна, для того, чтобы какъ Христосъ во время перваго своего пришествія явился безславнымъ, такъ и первое явленіе Духа, который въ Иліѣ всегда пребывалъ въ чистотѣ, представлялось, подобно пришествію Христову, безславнымъ" [2]).

Св. Ефремъ Сиринъ въ толкованіи на Малахію, не колеблясь, разумѣетъ подъ Иліей Іоанна Крестителя [3]).

Менѣе рѣшительно дѣлаетъ это бл. Іеронимъ, толкующій въ аллегорическомъ смыслѣ,—что именемъ Иліи обозначается пророчество, подобно тому, какъ именемъ Моисея обозначается законъ,—и допускающій, что слова Христа: „Илія придетъ и, если вы вѣруете, онъ уже пришелъ", при чемъ разумѣется Іоаннъ,—сказаны примѣнительно къ Іудейскимъ представленіямъ и ожиданіямъ [4]).

бб) Но большинство св. отцовъ, не отрицая прямо указаннаго евангельскаго толкованія, охотнѣе и настойчивѣе проводятъ толкованіе *эсхатологическое*. Они обыкновенно различаютъ двоякую *παρουσία* Иліи: 1) въ Іоаннѣ, дѣйствовавшемъ „въ духѣ и силѣ" Иліи, и 2)—дѣйствительное и личное пришествіе именно Иліи предъ страшнымъ судомъ. При этомъ первому пришествію они какъ-то не придаютъ большого значенія. Это различеніе вполнѣ ясно и въ приведенныхъ нами выше словахъ Іустина. Еще яснѣе говоритъ объ этомъ Златоустъ въ бесѣдѣ 57 на Матѳея: „какъ Іоаннъ былъ предтечей перваго пришествія Христова, такъ Илія будетъ предтечею второго пришествія". И

[1]) Здѣсь Іустинъ смѣшалъ слова Божіи о 70 старѣйшинахъ (Ч. 11, 17) съ тѣмъ, что говорится (Ч. 27, 18; Вт. 34, 9) объ избраніи и посвященіи Іисуса Навина.

[2]) *Іустинъ*, Разг. съ Триф. іуд., стр. 209—211 (по-греч. pp. 166—168).

[3]) *Ефремъ*, 242.

[4]) *Hieronymus*, 1576: „Post Moysen Eliam dicit esse mittendum: in Moyse Legem, in Elia prophetiam significans".... Col 1578: „Judaei et judaizantes haeretici ante ἠλειμμένον suum Eliam putant esse venturum, et restituturum omnia Unde et Christo in Evangelio proponitur quaestio: *Quid quod Pharisaei dicunt etc*"?

еще: „Іоанна Христосъ назвалъ Иліей по общности служенія“ [1]). Бл. Θеодоритъ такъ толкуетъ разсматриваемое мѣсто Малахіи: „*Се Азъ послю вамъ Илію Θесвитянина*, и означая время, присовокупилъ: *прежде пришествія дне Господня великаго и просвѣщеннаго*. Такъ наименовалъ день второго пришествія“ [2]). Подобнымъ-же образомъ и св. Кириллъ: „Доказательствомъ милосердія и долготерпѣнія Божія служитъ то, что нѣкогда предвозсіяетъ намъ Илія Θесвитъ, предвозвѣщая по всей вселенной, что явится, наконецъ, Судія. И Судія снидетъ во славѣ Бога и Отца, окруженный воинствомъ ангельскимъ, и *сядетъ на престолѣ славы Своея* (Мат. 25, 31), *судя вселенную въ правдѣ* (Пс. 9, 5),—и всенепремѣнно *воздастъ каждому по дѣлу его* (Мѳ. 16, 27; Рим. 2, 6). Такъ какъ мы находимся въ многочисленнѣйшихъ грѣхахъ, то предшествуетъ благополезно божественный пророкъ, приводя обитателей земли къ единодушію, дабы всѣ, собравшись въ единство чрезъ вѣру и прекративъ рвеніе ко злу, рѣшились совершать добро и такимъ образомъ получили спасеніе при пришествіи Судіи. Но прежде пришелъ блаженный Креститель Іоаннъ *въ духѣ и силѣ Иліи* (Лук. 1, 17). И какъ онъ проповѣдывалъ, говоря: *уготовайте путь Господень, правы творите стези Бога нашего* (Ис. 40, 3; Мѳ. 3, 3),—такъ и божественный Илія будетъ тогда проповѣдывать близъ сущаго и вскорѣ имѣющаго быть, *да судитъ вселенную въ правдѣ*“ (Псал. 9, 5) [3]). Θеодоръ Мопс.: „Такъ какъ вы обнаружите свойственную вамъ неблагодарность къ явленію Его, то посланъ будетъ къ вамъ блаженный Илія предъ вторымъ пришествіемъ съ неба Владыки Христа“ [4]). Бл. Августинъ: „Увѣрены въ томъ христіане, что чрезъ сего Илію великаго и чуднаго пророка, по изъясненію закона, *въ послѣднее время, прежде суда* іудеи увѣруютъ въ истиннаго Христа, т. е. во Христа нашего. Ибо не напрасно и не всуе вѣримъ, что прежде пришествія Спасителева Илія придетъ, о которомъ не сомнѣваемся, что понынѣ еще не вкусилъ смерти, потому что восхищенъ онъ на колесницѣ огненной, какъ явственно свидѣтельствуетъ священное писаніе“ [5]).

Во всѣхъ этихъ толкованіяхъ главнымъ мотивомъ къ тому, чтобы не довольствоваться даннымъ въ Евангеліи объясненіемъ, а отодвигать пришествіе Иліи ко времени второго пришествія Христова, повидимому, служитъ мысль о томъ, что по Малахіи явленіе Иліи должно предшествовать *суду*. [6]) Кромѣ того, толкователи, повидимому, обращали еще вниманіе на наименованіе Иліи „*Θесвитомъ*“ (по LXX) и видѣли въ этомъ доказательство самоличности явленія ветхозавѣтнаго пророка. Главное-же положительное основаніе ожидать предтечу (вѣрнѣе даже—двухъ предтечъ) и для второго Христова пришествія давало упомянутое мѣсто изъ Апокалипсиса. Отожествленіе-же одного изъ нихъ съ ветхозавѣтнымъ Иліей,—помимо выраженія Апок. 11, 6 о „власти затворить

---

[1]) *Златоустъ*, 584 и сл.

[2]) *Θеодоритъ*, 175.

[3]) *Кириллъ*, 333—334

[4]) *Theodorus*, 632.

[5]) *Августинъ*, О град. Б., кн. 20, гл. 15 (ссылка у *Нильскаго*, 333).

[6]) Ср. *Злат.*, l. c, 585.—*Нильск*, 335.

небо, чтобы не шелъ дождь на землю",—подсказывалось умозрительнымъ соображеніемъ,—что всякому человѣку надлежитъ умереть и, слѣд., Илія (равно какъ и Энохъ), взятый живымъ на небо, долженъ вторично притти на землю и здѣсь подвергнуться этому закону человѣческаго существованія.

Типичный образецъ толкованія Апок. 11, 3—13 [1]) въ связи съ Мал. 3, 23 (4, 5), гдѣ сконцентрированы всѣ святоотеческіе и умозрительные аргументы въ пользу эсхатологическаго пониманія разсматриваемаго нами пророческаго мѣста, даетъ проф. Нильскій въ своемъ полемическомъ сочиненіи противъ русскихъ раскольниковъ „Объ Антихристѣ" [2]). „Все это видѣніе Новозавѣтнаго Пророка, говоритъ онъ, такъ ясно и опредѣленно, что нѣтъ нужды входить въ какія-либо дальнѣйшія объясненія его; остается только вопросъ: кто эти два свидѣтеля Божіи—Пророки, которые будутъ посланы Богомъ къ людямъ въ послѣднее время міра и которыхъ убьетъ антихристъ? На этотъ вопросъ св. Отцы и Учители Церкви единодушно отвѣчаютъ, что подъ двумя свидѣтелями Божіими нужно разумѣть пророка Илію и Еноха: мысль имѣющая для себя основаніе въ самомъ словѣ Божіемъ. Такъ еще пророкъ Малахія говорилъ отъ лица Божія: *се Азъ послю вамъ Илію Θесвитянина* и т. д. (Мал. IV, 5—6). Здѣсь подъ *днемъ Господнимъ великимъ и просвѣщеннымъ* нельзя разумѣть *перваго* пришествія на землю Сына Божія и подъ Иліею разумѣть Іоанна Предтечу, потому что первый разъ приходилъ на землю Сынъ Божій

---

[1]) Вотъ что читаемъ въ Апок. 11, 3—13: „И дамъ двумъ свидѣтелямъ Моимъ, и они будутъ пророчествовать тысячу двѣсти шестьдесятъ дней, будучи облечены во вретище. Это суть двѣ маслины и два свѣтильника, стоящіе предъ Богомъ земли И если кто захочетъ ихъ обидѣть, то огонь выйдетъ изъ устъ ихъ и пожретъ враговъ ихъ; если кто захочетъ ихъ обидѣть, тому надлежитъ быть убиту. Они имѣютъ власть затворить небо, чтобы не шелъ дождь на землю во дни пророчествованія ихъ, и имѣютъ власть надъ водами—превращать ихъ въ кровь и поражать землю всякою язвою, когда только захотятъ. И когда кончатъ они свидѣтельство свое, звѣрь, выходящій изъ бездны, сразится съ ними и побѣдитъ ихъ, и убьетъ ихъ, и трупы ихъ оставитъ на улицѣ великаго города, который духовно называется Содомъ и Египетъ, гдѣ и Господь нашъ распятъ. И многіе изъ народовъ и колѣнъ, и языковъ и племенъ будутъ смотрѣть на трупы ихъ три дня съ половиною и не позволятъ положить трупы ихъ во гробы. И живущіе на землѣ будутъ радоваться сему и веселиться, и пошлютъ дары другъ другу, потому что два пророка сіи мучили живущихъ на землѣ. Но послѣ трехъ дней съ половиною вошелъ въ нихъ духъ жизни отъ Бога, и они оба стали на ноги свои; и великій страхъ напалъ на тѣхъ, которые смотрѣли на нихъ. И услышали они съ неба громкій голосъ, говорившій имъ: взойдите сюда. И они взошли на небо на облакѣ, и смотрѣли на нихъ враги ихъ. И въ тотъ же часъ произошло великое землетрясеніе, и десятая часть города пала, и погибло при землетрясеніи семь тысячъ именъ человѣческихъ; и прочіе объяты были страхомъ и воздали славу Богу Небесному."

[2]) Полемисты противъ русскаго раскола заинтересованы въ буквальномъ пониманіи пророчества Мал. 3, 23 и въ отнесеніи его исполненія ко времени пришествія антихриста. Раскольники утверждаютъ, что въ Греко-россійской Церкви воцарился антихристъ. Православные, опровергая это заблужденіе, въ числѣ самыхъ вѣскихъ прямыхъ доказательствъ выставляютъ то, что пророкъ Илія еще не приходилъ. При этомъ они всемѣрно стараются показать невозможность аллегорическаго пониманія Иліи въ Мал. 3, 23 (ср. у *Нильскаго*, стр. 343—350)

для того, чтобы спасти людей и положить за нихъ Свою душу, приходилъ *не судить мірови, но да спасется Имъ міръ* (Іоан. III, 17), между тѣмъ какъ въ словахъ Пророка Малахіи Богъ изображается Судіею и Мздовоздаятелемъ, который будетъ поражать и наказывать достойныхъ наказаній, а такимъ явится Сынъ Божій только *во второе* Свое пришествіе, когда пріидетъ судить живыхъ и мертвыхъ; во вторыхъ, Илія прямо называется здѣсь Θесвитяниномъ, слѣдовательно, указывается опредѣленное лицо, которое было извѣстно каждому іудею, и понимать подъ нимъ кого-л. другого значило-бы произвольно толковать то, что ясно и опредѣленно само по себѣ. Такъ дѣйствительно и понимали эти слова Отцы и Учители Церкви"..... (слѣдуютъ многочисленныя выдержки) [1]). Что касается того, „прежде-ли пришествія человѣка беззаконія посланы будутъ Богомъ два свидѣтеля въ міръ, или въ то-же самое время, когда будетъ царствовать на землѣ и сынъ погибели, то на этотъ вопросъ всѣ Отцы и Учители Церкви единогласно отвѣчаютъ, что Илія и Енохъ явятся въ мірѣ *прежде пришествія антихристова*, именно, за три съ половиной года до его явленія" [2]).

Въ обширной святоотеческой литературѣ объ антихристѣ, имѣющей въ виду главнымъ образомъ объясненіе приведеннаго мѣста изъ Апокалипсиса (а не толкованіе Малахіи), мы постоянно встрѣчаемся съ толкованіемъ двухъ свидѣтелей въ смыслѣ Иліи и Эноха. Даже Ефремъ Сиринъ, который почти одиноко въ толкованіи на Малахію стоитъ за тожество Иліи съ Іоанномъ, въ своемъ словѣ объ антихристѣ учитъ о пришествіи Иліи и Эноха [3]).

Итакъ, предъ нами, въ сущности,—*два пониманія* Малахіина пророчества о пришествіи Иліи: по одному (іудейская традиція и евангельское толкованіе), возвѣщаемый Илія есть *предтеча Мессіи*, а по другому (пониманіе древнехристіанской церкви) — *предтеча антихриста*. Впрочемъ, различіе между ними,—при всей кажущейся рѣзкости,—на самомъ дѣлѣ не такъ велико: древнецерковное пониманіе роднитъ съ іудейскимъ его *буквализмъ;* да и черты мессіанскаго времени, по іудейскимъ представленіямъ, гораздо ближе къ послѣднимъ христіанскимъ временамъ, по представленіямъ отцовъ церкви. Въ этомъ случаѣ имъ обоимъ можетъ быть противопоставляемо евангельское толкованіе. Но съ послѣднимъ древне-церковное примиряется ученіемъ *о двухъ пришествіяхъ Иліи*,—въ духѣ (въ лицѣ Іоанна) и во плоти (предъ антихристомъ). Тѣмъ не менѣе, принципіальное различіе между ними надо формулировать такъ, какъ это мы сдѣлали выше.

Само собою понятно, что съ богословской точки зрѣнія не можетъ быть ни малѣйшаго колебанія въ выборѣ между этими двумя толкованіями. Сколь-бы высокъ ни былъ въ нашихъ глазахъ авторитетъ св. отцовъ и учителей церкви,

---

[1]) *Нильскій*, стр. 332 и слѣд

[2]) Ibid., 336.

[3]) См. сводъ этихъ свидѣтельствъ въ книгѣ *Bousset*. „Der Antichrist" (SS. 134—139). Также у *Нильскаго*, стр. 333—350. Любопытно отмѣтить, что и бл. *Іероним*ъ въ толкованіи на Мѳ. 17, 11 говоритъ: „Ipse Elias, qui venturus est in secundo Salvatoris adventu juxta corporis fidem, nunc per Iohannem venit in virtute et spiritu" (цит у *Hengst*, 447)

мы не смѣемъ и подумать о выборѣ между нимъ и божественнымъ авторитетомъ Христа Спасителя. Но нужно еще разъ напомнить, что святоотеческая древность и сама отнюдь не думала отвергать свидѣтельство Христово о пришествіи Иліи въ лицѣ Іоанна, а лишь пополняла это объясненіе ожиданіемъ еще другого, личнаго пришествія великаго ветхозавѣтнаго пророка. Только новѣйшіе комментаторы стали позволять себѣ,—вопреки яснымъ словамъ Христа,—говорить, что подъ Иліею у Малахіи „*нельзя* разумѣть Іоанна Предтечу“ (слова проф. Нильскаго) [1]). Мы, разумѣется, и съ своей стороны тоже не думаемъ опровергать святоотеческаго ученія о пришествіи Иліи предъ антихристомъ, поскольку это ученіе основывается на толкованіи Апокалипсиса, т. е. *новаго* откровенія [2]); но мы отвергаемъ право ссылаться въ доказательство этого ученія на слова пророка Малахіи.

Но не только богословскія соображенія, а и чисто экзегетическія и историческія основанія побуждаютъ насъ рѣшительно отвергнуть эсхатологическое толкованіе Малахіина пророчества объ Иліи. Предъ нами, такимъ образомъ, остается только непререкаемая традиція *мессіанскаго пониманія* въ смыслѣ предтечи Мессіи. Изъ приведенныхъ выше свидѣтельствъ мы убѣждаемся, какъ сильно было распространено среди іудеевъ такое пониманіе еще задолго до Р. Х. Это дѣлаетъ довольно правдоподобнымъ въ нашихъ глазахъ предположеніе о восхожденіи этой традиціи ко временамъ самого Малахіи, т. е.,—что и современники пророка, его слушатели, могли въ такомъ именно смыслѣ понимать его слова о пришествіи Иліи. Къ сожалѣнію, мы далеко не располагаемъ надлежащими историческими данными объ этой эпохѣ, которыя могли-бы подтверждать названное предположеніе.

Поэтому, оставляя здѣсь, какъ и при толкованіи Мал. 3, 1, въ сторонѣ ретроспективныя основанія, разсмотримъ, какъ можно понимать толкуемое мѣсто, совершенно не зная объ іудейскихъ, евангельскихъ и святоотеческихъ его толкованіяхъ.

Прежде всего, можно считать безспорнымъ *тожество Иліи въ ст. 23* съ מלאכי *въ ст. 1*. Это тожество доказывается, во-первыхъ, указаніемъ на *время* посольства Иліи—„предъ пришествіемъ дня Іеговы великаго и страшнаго“, т. е. дня, описаннаго въ ст. 19; а этотъ послѣдній, какъ мы видѣли [3]), тожественъ съ יום въ ст. 2, которому предшествуетъ посольство מ. Во-вторыхъ,

[1]) Приводимыя проф. Нильскимъ доказательства едва-ли даже и заслуживаютъ опроверженія. Ссылка его на названіе Иліи „Θесвитяниномъ“ показываетъ лишь его незнакомство съ еврейскимъ текстомъ Малахіи. А указаніе на слова Іоан. 3, 17 ослабляется, во-первыхъ, контекстомъ этихъ словъ: „вѣрующій въ Него не судится, а не вѣрующій уже осужденъ, потому что не увѣровалъ во имя Единороднаго Сына Божія. Судъ-же состоитъ въ томъ, что свѣтъ пришелъ въ міръ; но люди болѣе возлюбили тьму, нежели свѣтъ, потому что дѣла ихъ были злы“ (ст. 18—19). И, во-вторыхъ, изреченіемъ Іоан. 12, 31; „нынѣ судъ міру сему“ —въ какомъ бы смыслѣ оно ни понималось.

[2]) Вопроса объ антихристѣ, равно какъ и причинъ обусловившихъ въ древней церкви напряженный интересъ къ этому вопросу, мы въ своемъ изслѣдованіи вообще касаться не желаемъ.

[3]) Стр. 466 541.

дѣятельность Иліи, описываемая въ ст. 24, состоитъ въ приготовленіи земли и народа къ пришествію Іеговы,—слѣд., совпадаетъ съ פנה דרך לפני י׳ въ ст. 1, что будетъ дѣломъ מ׳ [1]).

Затѣмъ, изъ этого тожества, въ связи съ названіемъ Иліи נביא, вытекаетъ, что возвѣщаемый Илія будетъ *дѣйствительною личностію*, дѣйствительно имѣющимъ притти *пророкомъ*. Но будетъ-ли этотъ пророкъ лично тожественъ съ извѣстнымъ Иліей, современникомъ Ахава и Іезавели, или онъ только синекдохически называется именемъ этого древняго ревнителя истиннаго богопочтенія для характеристики его дѣятельности? Подобныя синекдохическія обозначенія, употребляемыя нерѣдко у насъ, знакомы были и древности [2]). Не чужды они и еврейской,—какъ библейской, такъ и послѣ-библейской,—стилистикѣ. Такъ, многіе экзегеты указываютъ на слѣд. примѣры: въ 4 Ц. 9, 31 Іезавель называетъ Іуя новымъ Замвріемъ („миръ-ли Замврію, убійцѣ государя своего?“) [3]); Исаія (1, 10) называетъ іудеевъ „начальниками Содома и народомъ Гоморры“ [4]). Употреблялось для подобнаго обозначенія и имя Иліи,—напр., въ дов. часто встрѣчающемся у раввиновъ изреченіи: „Финеесъ есть Илія“ [5]). Но разумѣется, эти примѣры никакого рѣшающаго значенія имѣть не могутъ, а лишь показываютъ, что не было-бы ничего неестественнаго, если-бы Малахія именемъ Иліи назвалъ ожидаемаго имъ будущаго пророка: но такъ-ли это на самомъ дѣлѣ,—остается вопросомъ попрежнему вполнѣ открытымъ. Нѣсколько болѣе имѣютъ значеніе, но всетаки опять отнюдь не рѣшающее,—ссылки на слѣд. изреченія о Давидѣ: Ос. 3, 5 („обратятся сыны Израилевы и взыщутъ Господа Бога своего и Давида, царя своего“), Іез. 34, 23 („поставлю надъ ними одного пастыря, который будетъ пасти ихъ, раба Моего Давида“), 37, 24 („а рабъ Мой Давидъ будетъ царемъ надъ ними и пастыремъ всѣхъ ихъ“) и Іер. 30, 9 („будутъ служить Господу Богу своему и Давиду царю своему, котораго Я возстановлю имъ“). Лучшее будущее рисуется подъ образомъ возстановленія наиболѣе крупныхъ дѣятелей прошлаго. Съ этой точки зрѣнія, могъ и Малахія предтечу страшнаго дня Іеговы представить какъ-бы вторымъ Иліей. Эти послѣдніе примѣры, во всякомъ случаѣ, даютъ сильное предостереженіе противъ пониманія Иліи въ буквальномъ смыслѣ. А извѣстная склонность Малахіи къ историческому доказательству (ср. стр. 118—120) дѣлаетъ очень правдоподобнымъ, что и образы будущаго онъ черпалъ въ исторіи-же [6]). Но все это пока только правдоподобно—и не болѣе.

---

[1]) Мнѣніе о тожествѣ Иліи съ מלאכי, какъ мы видѣли (стр. 421. 424), раздѣляется многими толкователями ст. 1. Ср. еще *Hengst.* 441 f—*Reinke*, 543 ff.—*Nowack*, 441; и др.

[2]) Напр., обычныя для классической древности—синекдохи: Homerus aut Maro pro optimo poëta, Maecenas pro beneficio in doctos, Cato pro homine severo и т. п. (у *Hengst*, 445).

[3]) Замврій умертвилъ Илу царя Израильскаго (3 Ц. 16, 10), а Іуй—Іорама (4 Ц. 9, 24).

[4]) См. эти ссылки у *Hengst.*, а. а. О. *Reinke*, 584, *Грецова*, 259 и др.

[5]) По *Jalkut Chadasch*, это изреченіе указываетъ на сходство въ характерѣ ихъ дѣятельности (цит. у *Hengst.*, а. а. О.).

[6]) Къ этой аналогіи между пророчествами о пришествіи новаго Давида и—Иліи

Гораздо важнѣе и серьезнѣе для рѣшенія нашего вопроса намъ кажется *исторія идеи* о посылаемомъ предъ Іеговою вѣстникѣ. Ее бѣгло, но замѣчательно наглядно намѣчаетъ Вельгаузенъ [1]). Вотъ моменты ея развитія: а) „гласъ вопіющаго въ пустынѣ“,—Ис. 40, 3 (общее и неопредѣленное требованіе *предуготовленія* народа къ пришествію Іеговы);—б) „*пророкъ*“, обязательно предвозвѣщающій дѣянія Іеговы,—Ам. 3, 7. 8 [2]);—в) „*вѣстникъ Іеговы*“, приготовляющій путь предъ Нимъ, Мал. 3, 1;—г) наконецъ, „*Илія пророкъ*“, предуготовляющій нравственной проповѣдью народъ къ встрѣчѣ „великаго и страшнаго дня Іеговы“. Сознательное участіе Малахіи въ раскрытіи этой идеи, доказываемое несомнѣннымъ отношеніемъ Мал. 3, 1 къ Ис. 40, 3, [3]) показываетъ, что онъ не желалъ покидать почвы пророческой традиціи, а желалъ лишь ближе обозначить характеръ дѣятельности возвѣщаемаго имъ предтечи Іеговы. Если-бы онъ думалъ о самоличномъ пришествіи Иліи, почему-бы ему тогда и въ первый разъ въ 3, 1 не назвать его Иліей? а онъ между тѣмъ предпочелъ тамъ назвать его Малахіей (=„вѣстникомъ Іеговы“) [4]),—имѣя въ виду отчасти и свое собственное участіе (посредствомъ своихъ пророческихъ рѣчей) въ „приготовленіи пути“ Іеговѣ [5]). Ясно, что имя служитъ у него для характеристики *дѣятельности*, а не для обозначенія опредѣленной исторической личности.

Самый поводъ назвать здѣсь предтечу именемъ Иліи, можетъ быть, данъ былъ естественной ассоціаціей въ памяти этого имени съ именемъ Моисея-законодателя и Хорива, какъ горы законодательства въ ст. 22. Вѣдь Моисею было обѣщано, что для Израиля воздвигнутъ будетъ пророкъ, подобный ихъ великому законодателю; и обѣщаніе давалось въ связи именно съ упоминаніемъ Хоривскаго законодательства (Вт. 18, 15—18) [6]). Теперь Илія,—помимо того, что онъ извѣстенъ своею пламенною ревностью по Моисееву закону и уже

справедливо дѣлаютъ только ту поправку, что подъ новымъ Давидомъ разумѣется всетаки потомокъ Давида по плоти, а подъ новымъ Иліей (если только не разумѣть самолично Илію) надо понимать, во всякомъ случаѣ, не плотского потомка древняго пророка, а лишь преемника его въ духѣ и силѣ.—*Köhler*, 171.—*Keil*, 715.

[1]) *Wellhausen*, 203. „Der aus Isa. 40, 3 erwachsene Bote (Мал. 3 1), der nach dem Grundsatze Amos 3, 7. 8 dem Jahve selber vorausgeschickt wird, hat sich hier zum Propheten Elias verdichtet“.

[2]) Ам 3, 7—8: „Господь Іегова ничего не дѣлаетъ, не открывъ Своего опредѣленія рабамъ Своимъ, пророкамъ. Левъ зарыкалъ; кто не содрогнется? Господь Богъ повелѣлъ; кто не будетъ пророчествовать?“

[3]) Ср выше, стр. 425—426.

[4]) מלאכי, которое въ нарицательномъ смыслѣ, принятомъ нами для перевода въ 3, 1, значитъ „Мой вѣстникъ“, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и собственное имя нашего пророка=„Малахія“.

[5]) Ср. стр. 18—19.

[6]) Вт. 18, 15—18: „пророка изъ среды тебя, изъ братьевъ твоихъ, какъ меня, воздвигнетъ тебѣ Господь Богъ твой, Его слушайте Такъ какъ ты просилъ у Господа Бога твоего, при Хоривѣ въ день собранія, говоря: да не услышу впредь голоса Господа, Бога моего, и огня этого великаго да не увижу болѣе, чтобы мнѣ не умереть И сказалъ мнѣ Господь: хорошо то, что они говорили. Я воздвигну имъ пророка изъ среды братьевъ ихъ, такого, какъ ты“ и пр.

поэтому могъ напоминать собою обѣщаннаго второго Моисея,—имѣлъ также отношеніе и къ Хориву, гдѣ онъ спасался отъ ярости Іезавели (3 Ц. 19, 8). Кромѣ всего этого, и самая реформаторская дѣятельность историческаго Иліи позволяла сблизить съ нимъ возвѣщаемаго предтечу.

Мнѣніе, что Малахія не возвѣщаетъ второго самоличнаго пришествія историческаго Иліи, раздѣляется большинствомъ экзегетовъ новаго времени [1]).

Но есть и сторонники буквальнаго пониманія,—напр., Гитцигъ, Эвальдъ, Новакъ и нѣк. др. [2]) Главныхъ основаній у нихъ два: *историческое*,—рано сложившаяся традиція буквальнаго пониманія, засвидѣтельствованная Сирахомъ, переводомъ LXX и Евангеліями,—и историко-*психологическое*, почерпаемое изъ соображеній о естественности для іудеевъ ожидать посольства съ неба отъ Бога Иліи.

Первое основаніе, безспорно,—весьма вѣско, такъ что, строго говоря, въ виду его, мы уже не можемъ настаивать на безусловной правильности принятаго нами не-буквальнаго объясненія. Но сколь ни рано сложилась эта традиція, всетаки первый явный слѣдъ ея отстоитъ отъ времени Малахіи на 200 слишкомъ лѣтъ!

Второе основаніе—совершенно субъективное. Что взятаго живымъ на небо Илію *могли* ожидать въ качествѣ небеснаго посланника, это—вѣрно. Но что дѣйствительно такія соображенія были у ветхозавѣтныхъ евреевъ (существованіе ихъ въ новозавѣтное время безспорно), этого не только прямо, но и хотя-бы очень косвенно ни откуда показать нельзя. Скорѣе надо признать, что настаивающіе на этомъ Гитцигъ и Новакъ переносятъ на Малахіино время идеи, болѣе чѣмъ на 500 лѣтъ позднѣйшія. Вѣдь если-бы было такъ, какъ они предполагаютъ, почему-же Малахія не возвѣстилъ и пришествіе Эноха?

§ 189. לִפְנֵי בוֹא יוֹם יְהוָה הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא=„предъ пришествіемъ дня Іеговы великаго и страшнаго“. Указывается время пришествія Иліи. День этотъ тожественъ съ „днемъ“ ст. 2. 17. 19. Названіе его „великимъ“ и „страшнымъ“ понятно изъ описаній ст. 2 и 19. Слово נורא см. въ Мал. 1, 14 fin. (толк. § 57, стр. 266). Какъ и тамъ, LXX перевели его словомъ *ἐπιφανῆ* (=слав. „просвѣщеннаго“),—очевидно, читая נִרְאָה и производя отъ гл. ראה (ср. Ав. 1, 7). [3]) Вульг.—„horribilis“, тарг. и сир.—„страшнаго“, Акила *ἐπίφοβον;* [4]) у Іустина—*φοβερᾶς* [5]).

---

[1]) *Hengst.*, *Rn*, *Köh.*, *Kl Грц.*, а а. 00—*Orelli*, 223.—*Henry Scott*, 519.—*Ружемонтъ*, 260—261.—*Rosenmüller*, 767.—*Смирновъ*, 24.—*Орда*, 185. И др

[2]) *Hitzig*, 432.—*Ewald*, 216. 230—*Nowack*, 411

[3]) *Vollers*, 24 (*zu Ab.* 1, 7). Если-бы LXX прочитали правильно נורא, то они, вѣроятно, передали-бы *φοβεραν* (ср. Б. 28, 17; Вт. 1, 19; 8, 15; 1 П. 16, 25; Ис. 21, 1 и др.).

[4]) *Field*, II, 1034.

[5]) *Iustinus*, 49, 5, p. 166

Гл. 3, ст. 24 (4, 6; по LXX—4, 5).

וְהֵשִׁיב לֵב-אָבוֹת עַל-בָּנִים וְלֵב בָּנִים עַל-אֲבוֹתָם פֶּן-אָבוֹא וְהִכִּיתִי אֶת-הָאָרֶץ חֵרֶם׃

Ὃς ἀποκαταστήσει καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν καὶ καρδίαν ἀνθρώπου πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ, μὴ ἔλθω καὶ πατάξω τὴν γῆν ἄρδην.

И онъ обратитъ сердце отцовъ къ сынамъ и сердце сыновъ къ отцамъ ихъ, чтобы Я, пришедши, не поразилъ земли проклятіемъ.

§ 190. וְהֵשִׁיב לֵב-אָבוֹת עַל-בָּנִים וְלֵב בָּנִים עַל-אֲבוֹתָם. Указывается дѣятельность имѣющаго притти Иліи пророка. Переводъ этихъ словъ совершенно безспоренъ: „и онъ обратитъ [1]) сердце отцовъ къ сынамъ и сердце сыновъ къ отцамъ ихъ“. Изъ древнихъ такъ переводятъ вульгата и сирскій. Раши предл. על толкуетъ въ смыслѣ יְדֵי עַל=„посредствомъ“, такъ что смыслъ получается тотъ, что Илія обратитъ (къ Богу) отцовъ чрезъ сыновей и сыновей чрезъ отцовъ [2]); но предл. על такого значенія получить не можетъ; онъ здѣсь употребленъ, какъ нерѣдко и въ другихъ случаяхъ употребляется, въ качествѣ равнозначущаго съ אֶל или לְ [3]). Въ такомъ смыслѣ см. въ Пр. 26, 11 и Еккл. 12, 7. LXX перевели השיב—*ἀποκαταστήσει* (=„возстановитъ“, слав. „устроитъ“), אבות и בנים въ первомъ случаѣ—въ ед. ч., а во второмъ даже замѣнили новыми словами *ἀνθρώπου* и *πλησίου*. Передача гиф. отъ שוב чрезъ гл. *ἀποκαθίστημι*—весьма обычна у нихъ [4]). Другія-же особенности либо случайны, либо вытекаютъ изъ истолковательныхъ намѣреній переводчика.

Разсматриваемыя слова толкуются очень различно. Съ іудейскими раввинскими толкованіями мы уже познакомились въ § 188 (стр. 558—559). Изъ христіанскихъ св. отцовъ, толковавшихъ ст. 23 въ эсхатологическомъ смыслѣ, бл. Ѳеодоритъ видитъ здѣсь указаніе на то, что предъ вторымъ пришествіемъ Христовымъ Илія примиритъ іудеевъ (отцовъ) съ христіанами (сынами) [5]). Св. Кириллъ, Орелли и нѣкоторые изъ новыхъ разумѣютъ вообще устраненіе всякихъ взаимныхъ раздоровъ [6]). Гитцигъ и нѣк. др. толкуютъ въ смыслѣ устраненія семейныхъ неурядицъ, порицавшихся пророкомъ во 2, 10—16 [7]). Большинство древнихъ и новыхъ толкователей,—бл. Іеронимъ, Генгстенбергъ, Рейнке, Кёлеръ, Кейль и мн. др.,—полагаютъ, что рѣчь идетъ о возвращеніи Израиля къ благочестію предковъ (אבות).

---

[1]) השיב—3 л. ед ч. perf. гиф. отъ гл. שוב (см §§ 19. 141, стр. 187. 483)=„повернетъ“, „обратитъ“, „поворотитъ“, „возвратитъ“.

[2]) *Köhler*, 172.

[3]) *Ges.* Wb.[13], u. d. W. № 3 (S. 611).

[4]) См. у *Hatch a. Redp*, s. v *ἀποκαθιστάναι* № 5c (p. 132).

[5]) *Ѳеодоритъ*, 175. Подобнаго-же мнѣнія держатся въ новое время Calmet и Hanebergъ (ссылки у *Reinke*, 615 Anm. 52 и *Pressel'я*, 449).

[6]) *Кириллъ*, 334.—*Orelli*, 223.—О другихъ см. *Reinke*, 614; *Köhler*, 173; *Pressel*, 448.

[7]) *Hitzig*, 432. О друг. см. пред. прим.

[8]) *Hieronymus*, 1576.—*Hengst.* 451.—*Reinke*, 613—*Köhler*, 173—174.—*Keil*, 716,—*Грецъ*, 261.

Изъ этихъ толкованій, само собою понятно, не могутъ быть приняты ни упомянутыя раввинскія объясненія, ни христіанское эсхатологическое. Толкованіе Гитцига не годится потому, что если-бы имѣлись въ виду злоупотребленія, описанныя въ Мал. 2, 10—16, то въ настоящемъ мѣстѣ пророкъ долженъ-бы былъ говорить о „мужьяхъ“ и „женахъ“, а не объ „отцахъ“ и „сыновьяхъ“. Наиболѣе распространенное объясненіе хорошо годилось-бы, если имѣть въ виду обращеніе сердца сыновъ къ отцамъ; но какимъ-же образомъ отцы, давно умершіе, обратятъ свое сердце къ сынамъ?—да и стоютъ-ли сыны этого? Затѣмъ и то надо сказать, что сами отцы въ этомъ смыслѣ—отнюдь не достоподражаемый примѣръ, если мы примемъ во вниманіе слова 3, 6: „вы, сыны Іакова, не отстаете отъ неправдъ отцовъ вашихъ“. Правда, мѣста Мал. 2, 6 и 3, 4 и Ис. 29, 22 могутъ говорить и въ пользу разбираемаго толкованія; но во всякомъ случаѣ, его можно принять только по нуждѣ. Остается, так. обр., толкованіе св. Кирилла и Орелли,—что разумѣются вообще взаимныя разногласія. Двоякое сочетаніе בנים и אבות, пожалуй, можно въ настоящемъ случаѣ приравнять сочетанію איש съ אח (=ἀλλήλων, „другъ друга“). Можетъ быть, разумѣются партіи народныя (ср. Мал. 2, 17; 3, 15), можетъ быть,—такъ думаетъ Орелли,—нѣкоторая отчужденность и враждебность старшаго и младшаго поколѣнія. Велльгаузенъ состояніе современной Малахіи общины считаетъ похожимъ на изображенное въ Мих. 7, 1—6 (ср. между проч. въ ст. 5—6: „не вѣрьте другу, не полагайтесь на пріятеля; отъ лежащей на лонѣ твоемъ стереги двери устъ твоихъ; ибо сынъ позоритъ отца, дочь возстаетъ противъ матери, невѣстка противъ свекрови: враги человѣку домашніе его“).

Вообще-же говоря, мы должны сознаться, что дать безспорное толкованіе настоящаго мѣста едва-ли возможно.

§ 191. פֶּן-אָבוֹא וְהִכִּיתִי אֶת-הָאָרֶץ חֵרֶם. Союзъ פֶּן значитъ „чтобы не“=греч. μή; употребляется съ impf., когда раньше указано дѣйствіе (предшествующее), долженствующее помѣшать наступленію нѣкотораго другого нежелательнаго дѣйствія или явленія (ср. Б. 11, 4; 19, 15; 3, 3);—такой случай мы и имѣемъ въ настоящемъ мѣстѣ: אבוא—1 л. ед. ч. impf. каль отъ гл. בוא „приходить“. והכיתי—1 л. ед. ч. perf. гиф. отъ неупотр. въ каль гл. נכה;—въ гиф. значитъ „бить“, „поражать“, „разбивать“ (ср. Исх. 2, 11. 13; Б. 19, 11; 4 Ц. 16, 8; Ч. 14, 12; Дан. 8, 7; 1 Ц. 17, 49). Слово חרם выражаетъ довольно своеобразное понятіе безповоротнаго *обреченія*, *осужденія* на истребленіе, *заклятія*, *проклятія* (ср. Л. 27, 21; Ч. 18, 14; Іез. 44, 29; Л. 27, 28; Л. 27, 29; Вт. 7, 26; 13, 18; Нав. 6, 17 сл.; 7, 1. 11—13. 15; 1 П. 2, 7; Ис. 43, 28; 1 Ц. 15, 21; 3 Ц. 20, 42; Зах. 14, 11; Ис. 34, 5). Буквально перевести слѣдовало-бы: „чтобы Я не пришелъ и не поразилъ землю проклятіемъ“. Но такъ какъ дѣятельность Иліи должна предотвратить не пришествіе Іеговы (которое, притомъ, и не предотвратимо, ибо уже положительнымъ образомъ и независимо отъ Иліиной миссіи возвѣщено ранѣе), а проклятіе Имъ земли, то надо перевести: „чтобы Я, пришедши, не поразилъ земли проклятіемъ“. Мысль о безповоротномъ, окончательномъ проклятіи LXX выразили, передавъ חרם словомъ ἄρδην

(слав. „въ конецъ“)=„до основанія“, „совершенно“. Дѣйствительно, проклятіе неизбѣжно влечетъ за собою истребленіе (ср. Л. 27, 28 сл.; Вт. 13, 16 сл.).

Итакъ, Іегова объявляетъ современное Малахіи состояніе іудейства заслуживающимъ *хе́рема*, влекущаго за собою окончательное и безповоротное истребленіе. Справедливо говоритъ о חרם Генгстенбергъ: „*все ужасное, что только можно себѣ вообразить, содержится въ одномъ этомъ словѣ*“ [1]). Какіе-же необыкновенные грѣхи могли вызывать такую угрозу?—Кейль на основаніи Вт. 20, 17 сл. и 12, 29 предполагаетъ, что современные Малахіи іудеи уподобились по своему нравственному состоянію древнимъ хананеямъ [2]). Мы думаемъ, что скорѣе всего здѣсь надо разумѣть *грѣхи, перечисленные въ Мал. 3, 5*. Новакъ высказываетъ догадку,—не намекаютъ-ли черезчуръ грозныя слова разсматриваемаго стиха на какія-либо особенныя опасности, какими угрожало существованію іудейской общины ея внутреннее состояніе [3]). Но, по нашему мнѣнію, и того, что мы знаемъ объ этомъ состояніи изъ книги пророка Малахіи, вполнѣ достаточно, чтобы поразить этотъ измельчавшій и развратившійся народъ Божіимъ „херемомъ“.

---

[1]) *Hengst*, 453.
[2]) *Keil*, a. a. O.
[3]) *Nowack*, a. a. O.

ПРИЛОЖЕНІЯ, ДОПОЛНЕНІЯ И ПОПРАВКИ.

Приложеніе I.

О ненависти Іеговы къ Исаву и о Божественномъ предопредѣленіи [1]).

Мы упоминали въ толкованіи первой рѣчи пророка Малахіи, что ст. 1, 2—4 подаютъ поводъ къ нѣкоторымъ догматическимъ недоумѣніямъ. Недоумѣнія эти вызываются двумя пунктами въ текстѣ пророчества: во-первыхъ, „ненавистью“ Іеговы къ Исаву и, во вторыхъ, вѣчностью и видимой безпричинностью этой ненависти, дающими будто-бы доводъ въ пользу предестинаціонизма.

а) Настаивая, вопреки нѣкоторымъ комментаторамъ, что ненависть Іеговы къ Исаву нельзя понимать въ смыслѣ только меньшей любви, и что пророкъ употреблялъ глаголъ „ненавидѣть“ въ буквальномъ смыслѣ, приписывая Богу нѣчто аналогичное человѣческимъ чувствамъ, мы встрѣтились съ богословскимъ препятствіемъ впасть въ слишкомъ антропоморфическое и антропопатическое представленіе о Богѣ. Тогда мы говорили, что такія представленія о Богѣ въ В. З. находятъ свое объясненіе въ характерѣ отношеній между Богомъ и ветхозавѣтнымъ человѣчествомъ и въ степени развитія послѣдняго. Дѣйствительно, антропоморфизмъ нашихъ представленій о Богѣ, будучи явленіемъ психологически неизбѣжнымъ, а въ извѣстномъ смыслѣ и логически законнымъ, имѣетъ нѣкоторыя границы, которыя постигаются человѣческимъ умомъ не сразу, а лишь по мѣрѣ своего развитія: тамъ, гдѣ философски развитой умъ ясно видитъ границу между законной и незаконной степенью антропоморфизма, умъ простеца этой границы не видитъ и потому одинаково легко переноситъ на Бога всѣ черты своей человѣческой природы. Онъ даже не всегда бываетъ способенъ понять эту границу и можетъ впасть въ худшее заблужденіе, если его лишить права на извѣстныя представленія.

Божественное откровеніе, содержа въ себѣ безусловно-непогрѣшительную истину, не могло однако раскрывать послѣднюю древнимъ простымъ людямъ иначе, какъ въ терминахъ, соотвѣтствовавшихъ ихъ тогдашнему умственному уровню, наивности и простотѣ ихъ общаго міросозерцанія,—иначе истина совсѣмъ не могла-бы быть понята и усвоена. Здѣсь сказалась глубокая пре-

---

[1]) Предлагая въ настоящемъ и слѣд. приложеніяхъ обсужденіе нѣкоторыхъ *догматическихъ вопросовъ*, вызываемыхъ Малахіиными пророчествами, мы отнюдь не претендуемъ на то, чтобы дать полное и научно обоснованное ихъ *рѣшеніе*. Мы хотимъ только намѣтить тѣ *точки зрѣнія*, при которыхъ, по нашему мнѣнію, эти вопросы могутъ быть рѣшаемы съ полнымъ соблюденіемъ интересовъ вѣры и безъ всякаго нарушенія принциповъ научнаго историко-филологическаго изученія ветхозавѣтныхъ Священныхъ Книгъ.

мудрость Воспитателя рода человѣческаго. Слово Божіе пользуется однако антропоморфической рѣчью, только какъ символомъ, или педагогическимъ средствомъ;—употребляемые Имъ термины не значатъ совершенно того-же, что значатъ на обыкновенномъ человѣческомъ языкѣ, а лишь приблизительно намекаютъ на то, что, въ сущности, неизглаголанно для человѣческаго языка. Коррективомъ той неточности, которая могла-бы возникнуть при слишкомъ буквальномъ пониманіи, являются другія мѣста писанія, оттѣняющія иную и нерѣдко противоположную сторону предмета;—въ умѣ вѣрующаго и долженъ самъ собою произойти синтезъ, устраняющій крайности антропоморфизма и приближающій его къ правильному воззрѣнію.

Затѣмъ, Божественныя истины открывались человѣчеству съ мудрой постепенностью; каждое новое откровеніе пополняло раннѣйшія и углубляло ихъ пониманіе, пока, наконецъ, воплотившійся Сынъ Божій не пришелъ и не далъ намъ въ полной мѣрѣ, доступной природѣ человѣка, „свѣтъ и разумъ, да познаемъ Бога истиннаго“ (1 Іоан. 5, 20). Отмѣченныя здѣсь двѣ черты всякаго новаго откровенія въ отношеніи къ предшествующему,—дополненіе его и углубленіе его смысла,—исключаютъ, во-первыхъ, возможность противорѣчія между раннѣйшимъ и позднѣйшимъ откровеніемъ, т. е. превращаютъ всю исторію Слова Божія въ единое планомѣрное дѣло промыслительнаго воспитанія человѣчества Богомъ, и, во вторыхъ, позволяютъ въ каждомъ данномъ откровеніи, даже съ самымъ антропоморфическимъ содержаніемъ, не только находить черты согласія съ новымъ и болѣе полнымъ откровеніемъ, но и—черты, самымъ содержаніемъ своимъ указывающія на позднѣйшее откровеніе. Это общее отношеніе можно пояснить примѣромъ. Для евреевъ, жившихъ среди политеистическихъ народовъ и склонныхъ, съ своей стороны, къ увлеченію политеистическимъ культомъ, было совершенно необходимо настойчиво провозглашать истину единобожія. Ясное откровеніе тайны Троичности для ветхозавѣтнаго человѣчества было-бы не только преждевременно, но и вредно, какъ для грудныхъ младенцевъ твердая пища (1 Кор. 3, 2),—потому что легко дало-бы поводъ къ сближенію съ политеистами. Но провозглашенное въ Новомъ Завѣтѣ, когда мысль о единствѣ Божіемъ была уже твердо внѣдрена въ человѣческое сознаніе, оно не только не оказалось въ противорѣчіи съ ветхозавѣтною проповѣдью строгаго монотеизма, но даже нашло въ послѣдней прикровенныя указанія на тайну троичности Лицъ при единствѣ существа Божія.

Изложенный общій взглядъ долженъ быть примѣняемъ, въ частности, и къ антропоморфизмамъ. Они,—во 1-хъ, соотвѣтствовали уровню тогдашняго духовнаго развитія евреевъ, и употребленіе ихъ ближе выражало Божественную мысль, чѣмъ другое, болѣе точное, слово, а послѣднее могло-бы даже вслѣдствіе превратнаго пониманія подать поводъ къ заблужденію и грѣху; они,—во 2-хъ, въ другихъ мѣстахъ писанія, отрицающихъ допускаемую немощнымъ словомъ человѣческимъ излишнюю черту антропоморфичности, находятъ свой законный коррективъ; и,—въ 3-хъ, они въ прикровенной формѣ таятъ въ себѣ и тѣ черты, коими позднѣйшее откровеніе должно было ихъ пополнить и освѣтить.

Примѣняя этотъ взглядъ къ указываемому у пророка Малахіи въ 1, 3—4 антропоморфному изображенію отверженія Исава, мы должны сказать, что—

1) исконная вражда и зависть Эдомлянъ по отношенію къ іудеямъ настолько живо сознавалась и чувствовалась послѣдними, что это сознаніе сдѣлалось, можно сказать, основнымъ элементомъ ихъ политическаго и историческаго міровоззрѣнія; ненавистный Эдомъ сталъ для нихъ синонимомъ всего враждебнаго іудейству; а кто ненавидитъ Эдома, тотъ ео ipso любитъ Іакова; этой народной психологіей и воспользовался пророкъ, и болѣе убѣдительнаго доказательства любви Божіей, по тому времени, не могъ и дать. А не скажи

пророкъ (сохраняя всетаки параллель между Эдомомъ и Іаковомъ), что Іегова „ненавидитъ“ Исава, жестоковыйные и маловѣрные іудеи дерзнули-бы заподозрить и истинность любви къ Израилю.

2) Коррективомъ къ антропоморфической неточности Мал. 1, 3—4 могутъ быть мѣста Ам. 9, 12 и Ис. 11, 14, откуда видно, что и Эдому можетъ быть часть въ вѣчномъ спасеніи, которое принесетъ Мессія. Спокойное и безпристрастное изученіе всего Писанія должно было и ветхозавѣтному іудею указать точный смыслъ и дать мѣру для пониманія даннаго пророчества Малахіи.

3) Отношеніе Бога къ ветхозавѣтному человѣчеству, послѣ того какъ грѣхомъ Адама разрушено было первоначальное отечески милующее и сыновнолюбовное отношеніе между ними, въ значительной степени получило характеръ внѣшне-юридической справедливости; и это продолжалось до тѣхъ поръ, пока Сынъ Божій не возстановилъ первоначальнаго отношенія сыновства и отчества. Нѣкоторое, хотя и неполное, исключеніе въ этомъ случаѣ допускалось только для избраннаго народа Израиля. Основа отношеній оставалась и здѣсь общая, какъ и къ прочему человѣчеству, т. е. строгая и нелицепріятная справедливость. Но съ этимъ народомъ Богъ заключилъ отдѣльный договоръ или завѣтъ, далъ ему заповѣди и законъ, за исполненіе которыхъ обѣщалъ извѣстныя награды, а за нарушеніе—нѣкоторыя нарочитыя кары. Что касается другихъ народовъ, то наградъ имъ Богъ не посылалъ, потому что и сами они не несли никакихъ нарочитыхъ обязательствъ по отношенію къ Нему; а наказаніямъ онъ ихъ подвергалъ нерѣдко, потому что своими дурными дѣлами они оскверняли землю, на которой позволилъ имъ жить Богъ, и тѣмъ снова нарушали Его Владычнее право не видѣть грѣха на сотворенной имъ землѣ (ср. Пс. 5, 4: „яко Богъ не хотяй беззаконія Ты еси, не приселится Тебѣ лукавнуяй, ниже пребудутъ беззаконницы предъ очима Твоима“), прибавляли къ первородному Адамову грѣху бездну своихъ собственныхъ. Эти начала и объясняютъ намъ возможность „ненависти“ Іеговы къ Исаву.

Прегрѣшенія Исава противъ Бога и Его избраннаго народа были, какъ мы видѣли, чрезвычайно многочисленны и тяжки. Соотвѣтственно тяжкія и наказанія посылаетъ ему Богъ. Это объективный процессъ, проявленіе воли Божіей въ судѣ надъ Исавомъ. А теперь какъ мы должны понимать личное, субъективное отношеніе Бога къ караемому Имъ грѣшнику? Вѣдь такого отношенія отрицать нельзя, не впадая въ пантеизмъ.—Безспорно, что такое личное отношеніе мы должны понимать, какъ сознаніе Богомъ попранныхъ и оскорбленныхъ Своихъ священныхъ правъ. Но какъ выразить на человѣческомъ языкѣ это сознаніе?—Другого средства нѣтъ, какъ воспользоваться терминами человѣческаго чувства; нужно только при пониманіи этихъ терминовъ устранить изъ нихъ тотъ оттѣнокъ значенія, который привносится въ нихъ человѣческой немощностью и ограниченностью;—разъ мы выполнимъ это законное условіе, мы не припишемъ Богу ничего Ему не подобающаго. Попробуемъ-же теперь, возвращаясь къ Исаву, отвлеченно-логическое опредѣленіе субъективнаго отношенія Бога къ его грѣхамъ (какъ сознаніе нарушенныхъ священныхъ правъ Божіихъ) замѣнить опредѣленіемъ, выраженнымъ въ терминахъ чувства. Что такое сознаніе попранныхъ правъ въ области чувства?—это *недовольство*; сказать, что Богъ недоволенъ грѣхомъ, не значитъ допустить что-либо не приличествующее Божеству: Богъ недоволенъ не въ смыслѣ какого-либо страданія или безсилія уничтожить противный Его волѣ фактъ (какъ человѣкъ), а въ смыслѣ простого сознанія дисгармоніи, вносимой въ міръ свободными существами. А что такое недовольство, сопровождаемое представленіемъ его причины?—Это *отвращеніе*, или *гнѣвъ*; сказать, что Богъ имѣетъ отвращеніе ко грѣху или гнѣвается на грѣшника, тоже не значитъ допустить что либо Богу не приличествующее; такими выраженіями полна и Библія и

обыденная рѣчь, и никто ими не соблазняется, потому что всѣ прекрасно знаютъ, что это не то значитъ, будто Богъ, такъ сказать, злится на грѣшника (элементъ страстности, характеризующій человѣческую немощь, долженъ быть устраненъ), а только то, что Богъ въ чистотѣ Своего сознанія изрекаетъ праведный судъ о грѣшникѣ (теоретическій моментъ суда,—сужденіе, квалификація поступка). Далѣе, удовлетворяя свой праведный гнѣвъ, Богъ наказываетъ грѣшника (практическій моментъ суда, или кара). Представимъ-же себѣ, что грѣшникъ не перестаетъ грѣшить, и всевѣдущій Богъ видитъ, что онъ никогда и не перестанетъ грѣшить;—на такого человѣка Богъ прогнѣвается *навсегда*. Совершенно такой именно случай мы и имѣемъ въ лицѣ Эдома, котораго пророкъ Малахія называетъ: „народъ, на который прогнѣвался Іегова навсегда". Какъ такому, ему и кары назначены непрерывныя. Это непрерывное удовлетвореніе Божественнаго правосудія. Теперь, какъ мы назовемъ субъективное отношеніе Бога къ грѣшнику, на котораго Онъ „прогнѣвался навсегда" и непрерывными карами котораго въ настоящемъ и будущемъ удовлетворяетъ свой праведный гнѣвъ?—Другого термина, кромѣ *ненависти*, подыскать невозможно. Отвращеніе или гнѣвъ, въ силу дальнѣйшаго развитія и благодаря способности понимать чувство другого индивидуума, приводятъ къ удовольствію отъ того, что личная причина страданія сама должна испытывать страданіе.... возникаетъ *ненависть*. Такъ психологія описываетъ ненависть (*Геффдингъ*, Оч. псих., 2 рус. изд., стр. 253—4). Соотвѣтственно сдѣланнымъ ранѣе разъясненіямъ, мы въ этомъ описаніи должны только термины „удовольствіе" и „страданіе" въ примѣненіи къ Богу, какъ неумѣстные, замѣнить терминами „удовлетвореніе" и „недовольство". Съ этими оговорками, вполнѣ возможно приписывать Богу ненависть, нисколько не унижая возвышеннаго понятія о Немъ.

Можно вообще возражать противъ умѣстности выраженія субъективныхъ отношеній Бога къ міру и людямъ въ терминахъ человѣческихъ чувствъ. Но тогда незачѣмъ говорить и о любви, благоволеніи, милости, гнѣвѣ и т. п. чувствахъ. Собственно говоря, въ ветхомъ завѣтѣ всякій грѣшникъ, прогнѣвляющій Бога и караемый Имъ, былъ ненавистенъ ему (въ указанномъ смыслѣ). Любовь Божественная, не хотящая смерти грѣшника, „но еже обратитися и живу быти ему" (Іез. 13, 11), вслѣдствіе преступленія Адамова была какъ-бы загораждена справедливостью. Лишь послѣ Голгоѳской жертвы, съ избыткомъ удовлетворившей правосудію Божію, открылся неизсякаемый источникъ Божіей любви, замѣнившей собою ветхозавѣтное правосудіе. Теперь уже Богъ никого не „ненавидитъ", а караемаго грѣшника Онъ караетъ отечески, карою призывая его къ покаянію. Въ В. З. въ видѣ исключенія Богъ допускалъ такое отношеніе къ Израилю (въ виду того, что и самъ Израиль взялъ на себя нѣкоторыя спеціальныя обязательства). Въ Новомъ-же Завѣтѣ Онъ „*всѣмъ человѣкомъ* хощетъ спастися и въ разумъ истины пріити".

б) Сопоставленіе Мал. 1, 3 съ Рим. 9, 11 и слѣд. дало поводъ Кальвину, Пискатору, Юніусу и др. находить здѣсь доказательство въ пользу ученія о *безусловномъ предопредѣленіи*. Они толкуютъ эти мѣста въ томъ смыслѣ, что Богъ „secundum absolutum electionis et reprobationis decretum" Іакова избралъ для вѣчной жизни, а Исава отвергъ для вѣчной смерти (*Reinke*, S. 204). Буква текста апостольскаго можетъ подавать нѣкоторый поводъ къ такому толкованію: „такъ было съ Ревеккою, когда она зачала въ одно время двухъ сыновей отъ Исаака, отца нашего; ибо когда они еще не родились и не сдѣлали ничего добраго или худого (дабы изволеніе Божіе въ избраніи происходило не отъ дѣлъ, но отъ Призывающаго), сказано было ей: большій будетъ въ порабощеніи у меньшаго (Б. 25, 23), и какъ написано: Іакова Я возлюбилъ, а Исава возненавидѣлъ (Мал. 1, 2—3)" (Рим. 9, 10—13). Но, не вдаваясь въ изъясненіе словъ Апостола, которыя, какъ вообще извѣстно, незаконно приво-

дятся предестинаціонистами, какъ доказательство въ свою пользу, мы должны сказать относительно Исава, что ни пророкъ Малахія, ни вообще Ветхій Завѣтъ не даютъ основаній видѣть въ его судьбѣ безусловное предопредѣленіе, „absolutum reprobationis decretum“. Рейнке, разбирая приведенный взглядъ Кальвина, справедливо, по нашему мнѣнію, указываетъ на Б. 33, 3—16; 35, 29, откуда видно, что Исавъ раскаялся въ своей ненависти къ Іакову и обнаружилъ истинно братскія чувства (*Reinke*, a. a. O). Мы къ этому можемъ прибавить, что и Моисей не смотрѣлъ на Эдома, какъ на отверженнаго Богомъ, а видѣлъ въ немъ брата Израилю и надѣялся на его дружелюбіе, хотя, впрочемъ, надежды эти и оказались тщетными (Ч. 20, 14—21). Тѣмъ не менѣе въ книгѣ Второзаконія (23, 8) прямо содержится требованіе: „не гнушайся Идумеяниномъ, потому что онъ—братъ твой“. Затѣмъ Рейнке-же приводитъ и такой аргументъ ad hominem: утверждая вѣчное предопредѣленіе Божіе объ Исавѣ, кальвинисты должны-бы отрицать возможность спасенія и для всѣхъ потомковъ Исавовыхъ и такимъ образомъ стать въ противорѣчіе съ пророчествами В. З. о царствѣ Мессіи; но они этого не дѣлаютъ и, вопреки смыслу Мал. 1, 4, настаиваютъ, что въ Мал. 1, 3 говорится объ одномъ Исавѣ (ibid.). Мы полагаемъ, что въ этомъ случаѣ обѣ стороны не правы. Несомнѣнно, что ст. 3 относится и къ самому Исаву, и къ его потомкамъ; но несомнѣнно также, что по смыслу ст. 4 эдомлянамъ (т. е. потомкамъ Исава) *никогда* не будетъ спасенія или помилованія. Чтобы избѣжать предестинаціонизма, мы, очевидно, должны избрать другой путь.

Чтобы не оказывалось противорѣчія между Мал. 1, 3—4 и пророчествами Исаіи и другихъ пророковъ, возвѣщавшихъ принятіе въ царство Мессіи всѣхъ народовъ, необходимо допустить въ этомъ случаѣ разность точекъ зрѣнія. Въ чемъ эта разность,—подсказывается самой исторіей Идумеи послѣ пророка Малахіи, т. е. подсказывается самымъ исполненіемъ Малахіина пророчества. Мы видѣли, что это исполненіе состояло въ рядѣ жестокихъ пораженій и разгромовъ, закончившихся при Іоаннѣ Гирканѣ *совершеннымъ уничтоженіемъ Эдома* въ смыслѣ отдѣльнаго народа, сліяніемъ его съ Израилемъ, такъ что ко времени Христа Эдома уже не было, и ни одинъ *эдомлянинъ* не могъ принять крещенія. Но фактически, по крови, эдомляне, конечно, продолжали и продолжаютъ существовать, и весьма возможно, что многіе изъ нихъ принимали и будутъ принимать христіанство.

Такимъ образомъ, предопредѣленіе Божіе объ Эдомѣ исполнилось. А что это было не „absolutum decretum“, не безусловное рѣшеніе, видно изъ названія у пророка Малахіи Идумеи „областью нечестія“;—значитъ, предопредѣленіе Божіе было не безусловнымъ, а основывалось на предвѣдѣніи (ср. Рим. 8, 29—30). Подобное толкованіе находимъ у св. Кирилла: „Іакова сдѣлалъ избраннымъ, а Исава отвергъ, не по пристрастію конечно,—ибо Богъ не можетъ быть несправедливъ и судъ надъ каждымъ изъ смертныхъ Онъ производитъ не неправый или пристрастный,—но какъ Богъ, имѣя предвѣдѣніе о будущихъ дѣлахъ обоихъ и о нравѣ каждаго, удостоивалъ любви лучшаго и священнѣйшаго. Такъ, безъ сомнѣнія, и блаженнаго Іеремію, прежде чѣмъ создалъ во чревѣ матери, позналъ, говоритъ, и освятилъ, прежде чѣмъ вышелъ изъ утробы (Іер. 1, 5): ибо зналъ Онъ, зналъ будущаго пророка, способнаго къ служенію дѣлать предсказаніе будущаго. Такимъ-же образомъ, говоритъ божественный Павелъ, освящены и сами мы оправданные вѣрою; ибо кого зналъ, тѣхъ и предопредѣлилъ Богъ и Отецъ быть сообразными образу Сына Своего,—сихъ, сказано, и призвалъ и освятилъ (Рим. 8, 29—30). Итакъ, по предвѣдѣнію удостоенъ любви Іаковъ, а Исавъ справедливо возненавидѣнъ“ (*Кириллъ*, 240).

Приложеніе II.

Разборъ католическаго толкованія минхи въ Мал. 1, 11 въ смыслѣ новозавѣтной евхаристической жертвы.

Можно-ли въ Мал. 1, 11 находить пророчество о таинствѣ евхаристіи? Мы уже упоминали (§ 46, стр. 244), что католическіе богословы видятъ въ этомъ мѣстѣ, равно какъ и въ Мал. 3, 3 (ср. § 125, стр. 462), пророчество о евхаристіи—главное ветхозавѣтное основаніе для церковнаго ученія объ этомъ таинствѣ. Такое пониманіе санкціонировано Тридентскимъ соборомъ. Въ 22-мъ засѣданіи этого собора, бывшемъ 17 сент. 1562 года, изложена „Doctrina de sacrificio missae", и въ этомъ изложеніи между прочимъ читается: „Et haec quidem illa munda oblatio est, quae nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest; quam Dominus per Malachiam nomini suo, quod magnum futurum esset in gentibus, in omni loco mundam offerendam praedixit, et quam non obscure innuit Apostolus Paulus Corinthiis scribens, cum dicit, non posse eos, qui participatione mensae daemoniorum polluti sint, mensae Domini participes fieri *(Richter,* 125)". Это авторизованное толкованіе католической церкви дало поводъ къ нарочитымъ изслѣдованіямъ, посвященнымъ толкованію Мал. 1, 11, [1]) а католическихъ экзегетовъ обязало отстаивать догматизированный взглядъ во всеоружіи научной аргументаціи. Мы имѣемъ подъ руками обстоятельную аргументацію такого рода въ толкованіи Рейнке. Всего Рейнке приводитъ въ пользу отстаиваемаго взгляда восемь доказательствъ. На разборѣ ихъ мы въ настоящемъ случаѣ и остановимся. Считаемъ необходимымъ при этомъ замѣтить, что нѣкоторые изъ его аргументовъ имѣютъ въ виду болѣе общій тезисъ (пророчество о *новозавѣтныхъ* временахъ), а не спеціально пріуроченіе Малахіина пророчества къ таинству евхаристіи. Вотъ доводы Рейнке.

1, „Что Малахія въ нашемъ мѣстѣ говоритъ о христіанскомъ богопочтеніи, о поклоненіи Богу въ духѣ и истинѣ и, въ частности, о жертвѣ Новаго завѣта, это слѣдуетъ изъ того, что онъ говоритъ здѣсь о распространенномъ по *всей* землѣ почитаніи истиннаго Бога между язычниками. Обращеніе-же язычниковъ къ истинному Богу должно, по словамъ пророковъ, вообще произойти лишь по пришествіи великаго Потомка Давидова, Мессіи, Свѣта язычниковъ (Б. 49, 10; *ψ.* 71, 8—11. 17; Ис. 2, 2—4; Мих. 4, 1—3; Ис. 11, 10. 12; 42, 1. 4. 6. 7; 49, 6; 52, 14; Зах. 9, 10)" (SS. 305—306).

2, „Такъ какъ Моисеевскій жертвенный культъ назначался только для Израиля, и жертвы могли быть приносимы только тамъ, гдѣ находилось національное святилище, а въ нашемъ мѣстѣ рѣчь идетъ о жертвенномъ культѣ по всей землѣ, то Малахія могъ имѣть въ виду только христіанское богопочтеніе и именно принесеніе св. евхаристической жертвы, такъ какъ обрядовый культъ В. З. въ Новомъ Завѣтѣ по Іер. 31, 31 и сл. и Дан. 9, 27 долженъ прекратиться" (S. 306).

3, „Что жертвенный культъ, о которомъ говоритъ Малахія, совершенно отличенъ отъ Моисеевскаго и возвышеннѣе его, это слѣдуетъ изъ того, что

---

[1]) Таково, напр., изслѣдованіе *Reuther*'а „Der Opfercharacter der Eucharistie nach Malachias I, 10, 11", Aschaffenburg 1862, составленное, по отзыву Келера (S. 62, Anm.), безъ серьезнаго изученія оригинальнаго текста. Таково-же изслѣд. *Schneider*'а „Ueber das reine Speiseopfer bei Malachias I, 11" (Progr. der Ritter-Acad. zu Brandenburg). Köln 1869. Есть и другія.

въ В. З. только священники изъ колѣна Левіина, Ааронъ и его потомки, могли приносить жертвы, по нашему же мѣсту, напротивъ, жертва имѣетъ быть приносима всѣми народами не-израильскаго происхожденія, по всей землѣ и, при томъ, благоугоднымъ Богу образомъ. Ибо не нуждается ни въ какомъ доказательствѣ то, что это мѣсто нельзя понимать такъ, будто потомки Аарона распространятся по землѣ между язычниками и введутъ между ними Моисеевскій жертвенный ритуалъ. Поэтому богопочтеніе и жертвенный культъ, о которыхъ говоритъ Малахія, должны стать общимъ достояніемъ всѣхъ язычниковъ, которые и будутъ приносить богоугодныя жертвы съ благоговѣніемъ и чистымъ настроеніемъ. А такъ какъ святая евхаристическая жертва есть главная составная часть христіанскаго богослуженія и совершеннѣйшая благодатная жертва за человѣчество, то Малахія и могъ думать главнымъ образомъ только о ней" (ibid).

4, „Что въ нашемъ мѣстѣ рѣчь идетъ о христіанскомъ богослуженіи—и именно о безкровной жертвѣ Новаго Завѣта, это можно видѣть также изъ контекста. Такъ какъ въ предшествующемъ стихѣ рѣчь объ іудеяхъ, приносящихъ противозаконныя жертвы, и священникахъ, которые принимали и приносили эти жертвы: то было вполнѣ легко и умѣстно, чтобы взглядъ пророка перенесся на болѣе совершенное богопочтеніе и на болѣе возвышенную и чистую жертву среди обращенныхъ язычниковъ. А если онъ имѣлъ предъ глазами язычниковъ, которые придутъ къ познанію единаго истиннаго Бога и станутъ почитать его правымъ сердцемъ, то было вполнѣ естественно, чтобы онъ здѣсь упомянулъ главный предметъ христіанскаго культа святую евхаристическую жертву" (S. 307).

5, „За объясненіе нашего мѣста въ примѣненіи къ христіанскому богопочтенію и св. евхаристической жертвѣ говоритъ и противоположность нашего стиха предыдущему. Ибо выраженіе „„на всякомъ мѣстѣ"", очевидно, противополагается упомянутому въ предыдущемъ стихѣ храму, который, ради приносимыхъ въ немъ съ нечистымъ настроеніемъ противозаконныхъ жертвъ, остается только запереть, ибо эти жертвы неугодны Богу; и *нечистая* жертва, которую приносятъ презрители имени Божія, противополагается *чистому* приношенію, которое будутъ приносить обращенные язычники. Эта противоположность между внѣшнею законопротивною жертвою іудейскихъ священниковъ и жертвою язычниковъ требуетъ также, чтобы пророкъ въ нашемъ стихѣ имѣлъ въ виду не только духовную жертву молитвы и добрыхъ дѣлъ, но и *внѣшнюю, дѣйствительную* жертву, какъ на это указываетъ названіе מנחה= *хлѣбная жертва*" (S. 308).

6, „Что Малахія говоритъ о безкровной жертвѣ Новаго Завѣта, это показываетъ самое названіе מנחה—*хлѣбная жертва*, которое употребляется въ примѣненіи къ *безкровнымъ* жертвамъ В. З., состоявшимъ преимущественно изъ пшеничной муки, хлѣба или печенья съ прибавкой вина. Если-бы пророкъ имѣлъ въ виду не безкровную жертву или вообще ветхозавѣтныя жертвы, то онъ назвалъ-бы קרבן или עולה—ж. всесожженія, какъ главную жертву ветхозавѣтнаго культа, или вообще животную жертву, каковыя приносили и язычники. Ср. Л. 2, 1. 4. 12. 13; 7, 13; 9, 7. 15; Ис. 1, 11—13; *ψ.* 78, 9—13; Іер. 7, 21" (S. 309).

7, „Такъ какъ въ пророчествахъ В. З. начертывается точный образъ Мессіи и Его царства, а между тѣмъ нигдѣ еще о св. евхаристической жертвѣ въ ясныхъ словахъ не упоминается: то важнѣйшій предметъ христіанскаго культа, св. евхаристическая жертва, чрезъ вкушеніе которой истинно вѣрующій вступаетъ съ своимъ Спасителемъ во внутреннѣйшую связь и достигаетъ высшей жизни,—осталась-бы совсѣмъ не упомянутой, если-бы въ нашемъ мѣстѣ рѣчь шла не о ней. Ожидать, что пророки сдѣлаютъ гдѣ-л. о ней упо-

минаніе, надо и потому, что Мессія предсказывался ими не только, какъ пророкъ и царь, но и какъ священникъ—и именно, по чину Мельхиседека, приносившаго въ жертву хлѣбъ и вино (*ψ.* 109, 4; Б. 14, 18) и давшаго десятину Аврааму (ст. 20).“ Рейнке даже полагаетъ, что Малахія и имѣлъ въ виду именно мѣсто *ψ.* 109, 4 (SS. 109—110).

8, „Что Малахія здѣсь говоритъ о всесвятой евхаристической жертвѣ, это составляетъ почти единодушное мнѣніе отцовъ и католическихъ толкователей“. Слѣдуютъ длинныя выписки—изъ Іустина, Иринея, Ѳеодорита, Кирилла Ал., Евсевія, Постановленій Апост., Іеронима, Кипріана, Тертулліана и др. (SS. 310—321).

Что сказать объ изложенной аргументаціи Рейнке?

Въ общемъ она производитъ на насъ довольно грустное впечатлѣніе зрѣлища, когда солидная умственная сила и научная эрудиція, вмѣсто служенія объективной истинѣ, поступаютъ на службу тенденціи и изощряются въ усиліяхъ—оправдать во что-бы то ни стало экзегетическую ошибку, неосмотрительно возведенную въ догматъ. Въ частности, отдѣльные доводы страдаютъ совершенно ненаучнымъ отношеніемъ къ толкуемому тексту,—чисто схоластическимъ перетасовываніемъ его выраженій для полученія желаемаго вывода и игнорированіемъ того естественнаго смысла текста, какой подсказывается историческимъ положеніемъ пророка Малахіи.

Такъ 1-ое его соображеніе, основанное на словахъ Малахіи о почитаніи Бога по *всей* землѣ, сразу-же заставляетъ пророка говорить болѣе, чѣмъ онъ хотѣлъ сказать. Пусть онъ дѣйствительно предсказываетъ явленія мессіанской эпохи; но почему-же эти явленія должны были рисоваться ему именно въ представленіяхъ и понятіяхъ евангельской проповѣди? Зачѣмъ навязывать пророку то, о чемъ онъ и не думалъ говорить,—поклоненіе Богу *въ духѣ и истинѣ?* Какое, далѣе, отношеніе это поклоненіе имѣетъ къ евхаристіи? Развѣ, предсказывая его, непремѣнно нужно было имѣть въ виду таинство причащенія?—почему-же не другія таинства?

Во 2-омъ доводѣ, приписывая Малахіи предсказаніе евхаристіи, Рейнке eo ipso заставляетъ пророка думать о *„прекращеніи обрядоваго культа“*, чего, при своемъ общемъ міровоззрѣніи (ср. стр. 127—129), онъ безусловно не могъ.

Подобнымъ же образомъ Рейнке въ 3-мъ аргументѣ заставляетъ Малахію предсказывать *упраздненіе левитскаго сословія.* Но мыслимо-ли, чтобы пророкъ, горящій пламенною ревностью о возвращеніи священства къ типу древняго Левія (ср. всю рѣчь 1, 6—2, 9), могъ проповѣдывать что-л. подобное?

Къ такому-же самоотрицанію принуждаетъ пророка и 4-й арг.: пророкъ порицаетъ скверныя жертвы, не соотвѣтствующія постановленіямъ Моисеева закона, и требуетъ чистой жертвы, предписываемой этими постановленіями (ср. стр. 231),—слѣдовательно, онъ предсказываетъ жертву, отличающуюся отъ предписанныхъ Моисеемъ...

Лучше нѣсколько 5-й доводъ; но онъ не можетъ стоять на своихъ собственныхъ ногахъ, а нуждается для своей состоятельности въ тезисѣ 6-го,—что *минха=безкровная жертва* и отнюдь ничто иное. Объ этомъ-же послѣднемъ тезисѣ мы должны сказать, что онъ—*недоказуемъ.* Пусть сторонники противнаго взгляда опровергнутъ наши примѣры въ § 42 (стр. 228), показывающіе, что словомъ „минха“ обозначались и не жертвы Богу, и жертвы вообще, и даже жертвы кровавыя, — тогда мы охотно присоединимся къ принятому Тридентскимъ соборомъ толкованію! Но сдѣлать этого они, конечно, не могутъ.

7-ое доказательство представляетъ изъ себя одинъ сплошной курьезъ: нужно, чтобы въ В. З. была гдѣ-нибудь предсказана евхаристія; а такъ какъ нигдѣ, кромѣ настоящаго мѣста Малахіи, этого предсказанія вычитать нельзя,

то остается на него возложить исполненіе этой обязанности предъ догматической методикой католичества... Къ сожалѣнію, вѣроятно, таковы были и въ дѣйствительности соображенія отцовъ Трид. собора. А ссылка на Мельхиседека прямо поражаетъ, какъ безцеремонное злоупотребленіе священнымъ текстомъ: вѣдь Мельхиседекъ вынесъ хлѣбъ и вино *въ подарокъ Аврааму;* а Р. утверждаетъ, будто онъ, въ качествѣ священника, приносилъ *въ жертву Богу* эти элементы евхаристіи.

Наконецъ, послѣднее (8-ое) доказательство серьезнѣе всѣхъ прочихъ; но вѣдь мнѣнія св. отцовъ въ экзегетикѣ имѣютъ доказательную силу лишь тогда, когда устанавливаютъ непрерывность экзегетической традиціи, восходящей ко Христу и Апостоламъ; а безъ этого они подлежатъ такой-же научной провѣркѣ и критикѣ, какъ и всякія ученыя мнѣнія. Рейнке-же просто аппеллируетъ къ ихъ авторитету; между тѣмъ, почему-же мы стали-бы, напр., авторитетъ св. Ефрема унижать предъ авторитетомъ др. отцовъ (ср. стр. 235)?

Въ заключеніе настоящей полемической замѣтки напомнимъ сказанное нами въ коммент. § 46 (стр. 243),—что съ ретроспективно-христіанской точки зрѣнія пророчествъ гораздо больше, чѣмъ это видѣли и сознавали ветхозавѣтные люди. Съ этой точки зрѣнія, можетъ быть, *по духу* предвозвѣщаемая Малахіей минха и близка къ евхаристіи; но когда съ схоластической изворотливостью хотятъ *изъ буквы* текста извлечь признаки ихъ полнаго тожества, это производитъ непреодолимое впечатлѣніе недостойнаго и неуважительнаго обращенія съ Словомъ Божіимъ.

Приложеніе III.

О толкованіи нѣкоторыхъ мѣстъ въ книгѣ пророка Малахіи въ мессіанскомъ смыслѣ.

Такими мѣстами являются: 1, 4—5; 3, 1—5. 19. 23—24. Относительно 1, 4—5 см. коммент. § 21 (стр. 190—191) и прилож. I (стр. 579). О 1, 11—§§ 44. 46 (стр. 223 сл. 243—4) и прилож. II (стр. 580—583). Теперь намъ остается сказать только нѣсколько словъ о мессіанскомъ смыслѣ нѣкоторыхъ мѣстъ четвертой (3, 1—5) и шестой (3, 13—24) рѣчей пророка Малахіи. При этомъ намъ нѣтъ нужды вдаваться въ литературныя справки, потому что имена и мнѣнія толкователей, признававшихъ этотъ мессіанскій смыслъ, приводились нами (иногда дов. подробно) въ соотвѣтственныхъ мѣстахъ нашего комментарія. Мы только хотимъ нѣсколько поподробнѣе раскрыть въ примѣненіи къ этимъ мѣстамъ ту точку зрѣнія (намѣченную нами отчасти и въ комментаріѣ), съ которой мессіанскій смыслъ оказывается въ полномъ согласіи съ смысломъ историческимъ.

Мы видѣли, что св. отцы и многіе изъ ученыхъ христіанскихъ комментаторовъ четвертую рѣчь пророка Малахіи толкуютъ примѣнительно къ явленію св. Іоанна предтечи и Христа Спасителя. Между тѣмъ слушателямъ пророка должно было казаться, что предсказываемыя явленія произойдутъ сравнительно скоро. Тогда-же мы сказали, что этимъ нисколько не подрывается законность христіанскаго ретроспективнаго толкованія (стр. 429—430). Это можетъ дать поводъ къ упреку насъ въ томъ, что мы признаемъ за пророчествами два смысла: въ одномъ смыслѣ говорилъ самъ пророкъ и понимали его слушатели, а въ другомъ толкуетъ христіанство. Мы согласны принять этотъ упрекъ лишь въ той мѣрѣ, въ какой противопоставляется пониманіе слушателей пророка и христіанское; но развѣ это первый примѣръ того, что іудеи

не понимали пророчествъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ они дѣйствительно исполнились? Что-же касается самого пророка, то утверждать это о немъ можно-бы было только въ томъ случаѣ, если не признавать его говорившимъ по вдохновенію Духа Святого. Тѣ, кто не вѣрятъ въ боговдохновенность свящ. писанія, конечно, имѣютъ право утверждать, что самъ пророкъ думалъ совершенно такъ-же, какъ понимали его слушатели. Для тѣхъ-же, кто въ боговдохновенность вѣритъ, не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что самъ Малахія понималъ свои пророчества въ томъ смыслѣ, въ какомъ они позднѣе истолкованы въ Евангеліи.

Но разсматриваемое затрудненіе не нуждалось-бы и въ нарочитомъ обсужденіи, если-бы оно было только простымъ вопросомъ вѣры или невѣрія. На самомъ дѣлѣ вопросъ глубже. Мы говорили, что слушатели Малахіи *должны* были его понять такъ, какъ понимали; мы говорили, что если не имѣть въ рукахъ Новаго Завѣта, иначе его и нельзя понимать. Вотъ здѣсь-то собственно и начинается настоящее затрудненіе: почему пророкъ не изложилъ своего пророчества такъ, *чтобы и его современники видѣли въ немъ то, что именно Духу Святому угодно было открыть*?

Но достаточно такъ поставить вопросъ, чтобы понять, въ какомъ направленіи мы должны искать отвѣта на него.

Мы одинаково не можемъ допустить—ни того, чтобы средства, избранныя Духомъ Святымъ, не соотвѣтствовали Его намѣреніямъ, ни того, чтобы въ Его намѣренія входило открывать людямъ что-либо, превышающее ихъ естественную, исторически подготовленную способность пониманія. Съ первой точки зрѣнія мы утверждаемъ, что *современникамъ Малахіи Духъ Святой восхотѣлъ открыть именно то (и не болѣе), что они видѣли въ словахъ пророка.* Со второй мы признаемъ, что имѣя въ виду дальнѣйшую подготовку человѣчества къ принятію Мессіи, Духъ Святой внушилъ пророку такіе образы и выраженія, которые современникамъ, сообразно съ ихъ міросозерцаніемъ и духовными нуждами, *не открывали истины во всей ея исторической опредѣленности, а—лишь въ ея идеальномъ содержаніи;* уму-же и сердцу ихъ болѣе подготовленныхъ потомковъ тѣ-же образы и выраженія стали говорить болѣе; наконецъ, для свидѣтелей исполненія пророчества они получили всю свою историческую опредѣленность (идеальное содержаніе во всѣхъ этихъ случаяхъ, несомнѣнно, остается однимъ и тѣмъ-же). Съ этой точки зрѣнія пророчества имѣютъ не два смысла, а даже гораздо больше:—столько, сколько степеней умственной и нравственной подготовки прошло ветхозавѣтное человѣчество отъ времени произнесенія пророчества до времени его исполненія. Адэкватный смыслъ его опредѣляется его *исполненіемъ* и раскрывается *въ Новомъ Завѣтѣ.*

Примѣняя сказанное къ разсматриваемому пророчеству Малахіи, мы должны признать, что 1) въ намѣренія Божіи не входило открывать современникамъ Малахіи то, что̀ видимъ въ его пророчествѣ мы, просвѣщенные Евангеліемъ;—2) мы должны признать, далѣе, что идеальное содержаніе пророчества—одинаково какъ при ретроспективномъ его толкованіи, такъ и при толкованіи въ рамкахъ ветхозавѣтныхъ данныхъ;—3) мы должны признать, наконецъ, что до пришествія Христа, пророчество это не могло, да, пожалуй, и не должно было быть доступно адэкватному пониманію его читателей.

1) Пророчества четвертой рѣчи высказаны въ отвѣтъ на ропщущій вопросъ: „гдѣ Богъ правосудія“? Цѣлью своею оно имѣло образумить ропщущихъ и вернуть ихъ на стезю богопочтенія и преданности волѣ Божіей. Теперь представимъ себѣ, что Малахія прямо сказалъ-бы своимъ слушателямъ, что ожидаемое ими „пришествіе Господа“ совершится черезъ 500 лѣтъ;—какое это произвело-бы на нихъ впечатлѣніе? По нашему мнѣнію, или никакого,

такъ какъ они стали-бы разсуждать, что это еще будетъ очень не скоро, или, что еще хуже, даже отрицательное, ибо дало-бы имъ поводъ смѣяться надъ угрозами Малахіи и обвинять въ лживости Аггея и Захарію. Предположимъ, далѣе, что пророкъ сказалъ-бы своимъ слушателямъ, что Грядущій Господь придетъ въ храмъ не для того, чтобы обитать въ немъ, а чтобы упразднить его культъ и объявить Своимъ храмомъ всю землю;—развѣ не утвердило-бы это ихъ въ мысли, что „напрасно служить Богу (3, 14)“ жертвами и напрасно заботиться о храмѣ? На какой-же успѣхъ послѣ этого могли-бы разсчитывать вторая и пятая рѣчи пророка, призывающія къ исполненію обрядоваго закона?

Требующіе того, чтобы буквальный прямой смыслъ пророчества точно соотвѣтствовалъ его исполненію, увлекаются мыслью о томъ, что лишь при этомъ условіи оно будетъ доказательствомъ богооткровенности Ветхаго Завѣта и божественности Христа. Эта ложная мысль (насколько знаемъ, католическаго происхожденія), къ сожалѣнію, проникла и въ наши учебники основного богословія. Между тѣмъ, легко, казалось-бы, понять, что пророчество не есть родъ обязательства предъ послѣхристіанскими учеными, съ цѣлью дать доказательство богооткровенности В. Завѣта (представленіе, недостойное Бога, Виновника Откровенія). Оно всегда имѣло въ виду своихъ современниковъ и ихъ религіозно-нравственные интересы, а потому и должно было развивать свое содержаніе въ рамкахъ тогдашнихъ представленій, понятій, чаяній и т. п.; иначе оно не достигало-бы своихъ цѣлей или даже вызывало-бы результаты обратные.

2) Тожество идеальнаго содержанія Малахіина пророчества и его исполненія въ общемъ не разъ уже отмѣчалось нами въ соотвѣтственныхъ мѣстахъ комментарія IV-ой рѣчи. Въ самомъ дѣлѣ, если слушатели Малахіи подъ „вѣстникомъ Іеговы“ разумѣли пророка, подобнаго Иліи, а Евангеліе говоритъ, что этотъ пророкъ есть Іоаннъ, то какая-же тутъ разница? Если іудеи подъ „Господомъ“ и „Ангеломъ завѣта“ разумѣли Іегову, а Евангеліе говоритъ, что это—Іисусъ Христосъ, то и здѣсь разницы, въ сущности, нѣтъ. Ветхозавѣтные люди не знали тайны св. Троицы, поэтому они и не могли подъ Божеской личностью мыслить кого-либо, кромѣ Іеговы и подъ завѣтомъ какой либо иной завѣтъ, кромѣ заключеннаго съ отцами ихъ. Если они ждали, что „Господь“ придетъ и поселится среди Израиля съ цѣлію переустроить его религіозно-нравственную жизнь, то Евангеліе также возвѣщаетъ намъ, что „Слово стало плотію и обитало съ нами“ (Іоан. 1, 14) и возродило новаго Израиля къ новой жизни въ Богѣ. Конечно, во всѣхъ этихъ случаяхъ приходится игнорировать тѣ конкретныя подробности, въ какихъ рисовались будущія событія воображенію Іудеевъ и въ какихъ эти событія на самомъ дѣлѣ реализовались въ Евангельской исторіи; но вѣдь мы и говоримъ лишь о тожествѣ идеальнаго содержанія.

На это игнорированіе конкретныхъ подробностей и своихъ спеціальныхъ понятій могли нѣсколько наводить вдумчиваго іудея нѣкоторыя особенности Малахіина изложенія: ср. стр. 429, пр. 2—объ избыткѣ смысла въ Мал. 3, 1 и стр. 434. пр. 2—о 3-мъ лицѣ въ рѣчи Іеговы о Самомъ Себѣ. Но степень вдумчивости и способность замѣчать указанныя особенности обусловливались умственнымъ и, главнымъ обр., нравственнымъ развитіемъ читателей. Поэтому—

3) Какъ слишкомъ яркій свѣтъ, внезапно открывшійся глазамъ, ослѣпилъ-бы ихъ, такъ и адэкватный смыслъ пророчества не могъ быть сразу открытъ людямъ. Имъ будущее должно было открываться подъ формою привычныхъ для нихъ чаяній. И лишь ко времени дѣйствительнаго наступленія самыхъ предсказываемыхъ событій ихъ умы могли постепенно привыкнуть къ свѣту и выдержать безъ ослѣпленія осіяніе самимъ „Солнцемъ правды.“ Невольно припоминается намъ здѣсь мудрое и весьма поучительное критическое пра-

вило, высказанное по частному, впрочемъ, поводу однимъ изъ авторитетныхъ православныхъ богослововъ (Арсеніемъ, м. Кіевскимъ),—что „ясныя пророчества о Христѣ, какихъ нельзя сыскать у истинныхъ и несомнѣнныхъ пророковъ", дѣлали-бы подозрительной самую подлинность пророческой книги [1]). Такимъ образомъ, не только для Іудеевъ было невозможно и не полезно адэкватное пониманіе пророчества, но и для насъ—христіанъ нужно, чтобы оно (пророчество) было изложено въ терминахъ и образахъ тогдашняго іудейскаго міросозерцанія, каковое изложеніе было-бы лишь близко къ Евангельскому толкованію, но не идентично съ нимъ въ конкретныхъ подробностяхъ содержанія.

Соотвѣтственно этому, если іудеи ожидали, что Іегова не оставитъ своего новаго дома, „придетъ" въ него какимъ-либо чудеснымъ и явнымъ образомъ, то буква пророческаго текста и выразила такое именно чаяніе, внеся въ него лишь тѣ поправки, какія требовались нравственной стороной ожидаемаго пришествія „Господа", т. е. указанія, во 1-хъ, на необходимость *подготовки* народа къ этому пришествію и, во 2-хъ, на его *грозно-судный и реформаціонный характеръ* по отношенію къ опустившемуся, измелчавшему и развратившемуся іудейству. Это-то общеіудейское сознаніе и эти этическія поправки и были той человѣческой почвой, на которой сѣмя Божественнаго вдохновенія выросло въ многосодержательное, величественное и грозное *откровеніе* пришествія Господа—Судіи и Преобразователя религіозной жизни. Господь *Вседержитель* (יהוה צבאות) открываетъ пророку Свое будущее пришествіе въ храмъ Свой для вступленія въ болѣе близкое и непосредственное отношеніе къ своему народу, въ качествѣ именно его „*Господа* (האדון)" и „*Ангела Завѣта* (מלאך הברית)". Отсюда—и рѣчь о Себѣ въ 3-мъ лицѣ. Допускать, чтобы *ветхозавѣтному* сознанію было доступно какое-либо иное представленіе о грядущемъ Господѣ, мы не въ правѣ; но съ нашей точки зрѣнія очевидно, что здѣсь рѣчь идетъ о Христѣ. Правда, это ветхозавѣтное сознаніе очень *близко* къ *новозавѣтному*; но чтобы оно вполнѣ *совпало* съ нимъ, для этого нужно было видѣть его *исполненіе*· лишь дѣйствительно пришедшій Христосъ, „начавъ отъ Моисея, изъ всѣхъ пророковъ изъяснилъ сказанное о Немъ во всемъ Писаніи" (Лук. 24, 27); самимъ Апостоламъ Своимъ, видѣвшимъ все Его служеніе, Онъ лишь напослѣдокъ „отверзъ умъ къ уразумѣнію писаній" (Лук. 24, 45), т. е. снялъ съ ихъ умовъ то „покрывало", которое у евреевъ „донынѣ остается неснятымъ при чтеніи Ветхаго Завѣта, потому что оно снимается Христомъ" (2 Кор. 3, 14).

Такимъ отношеніемъ Новаго Завѣта къ пророчеству объясняется и измѣненіе текста его въ цитаціи Евангелиста (ср. стр. 433, пр. 5): для ветхозавѣтныхъ іудеевъ Богъ говоритъ Самъ о Себѣ; въ глазахъ христіанина это—слово Отца о Сынѣ. Чтеніе-же σου вм. αυτου есть уже вопросъ новозавѣтной критики текста или экзегетики, и мы рѣшать его не беремся.

Точно также задачу новозавѣтнаго экзегезиса составляетъ и раскрытіе того, въ какихъ чертахъ евангельской или первохристіанской исторіи осуществилось то или иное пророчество изъ рѣчи Мал. 3, 1—5, высказывавшееся Малахіей въ образахъ исторіи іудейской. Мы здѣсь, не претендуя на исчерпывающій перечень, считаемъ нелишнимъ только отмѣтить кромѣ указанныхъ въ комментаріѣ еще слѣдующія параллели, кажущіяся намъ несомнѣнными: Мѳ. 3, 11 (соотв. Лк. 3, 16); Мр. 1, 14; Мѳ. 11, 3. 10. 14; 21, 12 (ср. Мр. 11, 15; Лк. 19, 45); Лук. 1, 16—17. 43. 76; Іоан. 1, 6; 1, 15 ср. 20; Іоан. 1, 21—23. 27. 31.

---

[1]) Точную выдержку и цит. см. въ статьѣ: „О неудачномъ соединеніи научнаго критицизма съ православною точкою зрѣнія", *В. Мышцына* (Богосл., Вѣстн. 1902, XII, 657).

Мѣсто *Мал. 3, 19* толкуется, какъ мы видѣли, въ отношеніи къ своему исполненію очень различно (ср. стр. 541, пр. 3). Мы, признавая тожество суднаго дня Мал. 3, 19 съ днемъ 3, 2, а послѣдній отожествляя съ временемъ пришествія Христа, не считаемъ возможнымъ поэтому принять ни эсхатологическаго толкованія, ни толкованія въ смыслѣ римскаго или сирійскаго завоеванія; толкованіе же въ смыслѣ суда Божія, осуществляемаго во всѣ времена, намъ кажется просто отказомъ объясненія. Іоаннъ Креститель, безспорно, выразилъ сознаніе того, что разсматриваемое пророчество начало исполняться съ пришествіемъ Христа, когда сказалъ о Немъ: „Лопата Его въ рукѣ Его, и Онъ очиститъ гумно Свое, и соберетъ пшеницу свою въ житницу, а солому сожжетъ огнемъ неугасимымъ (Мѳ. 3, 12; ср. Лк. 3, 17).“ Точно также слова его въ Мѳ. 3, 8: „сотворите-же достойный плодъ покаянія“—указываютъ на образъ конца Мал. 3, 19: „не оставитъ у нихъ ни корня, ни вѣтвей“. Возвѣщаемое имъ крещеніе „огнемъ“ (Мѳ. 3, 11) одинаково можетъ указывать и на Мал. 3, 2 и на ст. 19.

Относительно *пророка Иліи* мы видѣли, что даже независимое отъ Евангелія толкованіе приходитъ къ отрицанію буквальнаго пониманія пророчества Мал. 3, 23. Это даетъ намъ еще большую смѣлость настаивать на исполненіи его въ пришествіи Іоанна Крестителя. Католическіе богословы стремятся возвести чуть не въ догматъ эсхатологическое толкованіе; напр., Белярминъ даже называетъ противное мнѣніе—„vel haeresis vel haeresi proximus error“. Послѣ того, что̀ мы знаемъ о ихъ толкованіи Мал. 1, 11, насъ это не должно удивлять, хотя всетаки непонятно, какъ они рѣшаются на такія рѣзкія сужденія о толкованіи данномъ въ Евангеліи [1]). Не можемъ мы признать и того, будто Малахія, предсказавъ явленіе пророка въ духѣ и силѣ Иліи (въ лицѣ Іоанна), *вмѣстѣ съ тѣмъ* предсказалъ и самоличное явленіе Иліи предъ пришествіемъ антихриста, потому что по нашему взгляду (ср. выше, стр. 586) евангельское толкованіе исполнившагося пророчества кладетъ предѣлъ дальнѣйшему варіированію его пониманія. Если самоличное явленіе историческаго Иліи предъ пришествіемъ антихриста и нужно признать,—противъ чего мы, какъ говорили въ коммент. (стр. 565), отнюдь и не думаемъ спорить,—то это надо дѣлать *не на основаніи пророчества Малахіи*, а уже на основаніи новаго откровенія, т. е. Апокалипсиса. Св. Іустинъ (см. цитированное на стр. 560 мѣсто), а вслѣдъ за нимъ и другіе древніе хотятъ выводить ученіе о второмъ (самоличномъ) пришествіи Иліи изъ словъ Христа въ Мѳ. 17, 11: *Ἠλίας μὲν ἔρχεται πρῶτον καὶ ἀποκαταστήσει πάντα;* но намъ кажется вполнѣ достаточнымъ прочитать эти слова въ контекстѣ, чтобы сдѣлалось очевиднымъ, что они не имѣютъ иного смысла кромѣ вступительнаго замѣчанія къ слѣдующему затѣмъ объявленію Іоанна Кр. Иліей. Послѣ преображенія Христосъ запретилъ ученикамъ разсказывать о видѣнномъ, доколѣ Сынъ Человѣческій не воскреснетъ изъ мертвыхъ. Тогда „спросили Его ученики Его: какъ-же книжники говорятъ, что Иліи надлежитъ притти прежде?“ Вопросъ учениковъ выражаетъ недоумѣніе или по поводу того, что Христосъ, мессіанское достоинство Коего засвидѣтельствовано во время преображенія Самимъ Богомъ (ст. 5), пришелъ раньше Иліи (увидѣннаго ими только уже на горѣ), вопреки іудейскимъ ожиданіямъ, или—

[1]) Въ православной русской церкви полемика съ расколомъ, какъ мы видѣли, тоже не прочь стать на эту точку зрѣнія (ср. стр. 563—565); но на ряду съ этимъ въ учебникахъ по истолкованію св. Писанія, назначенныхъ для духовныхъ семинарій, она не принимается, и толкованіе дается въ смыслѣ Іоанна Крестителя *(Орда,* стр. 185). Церковно-богослужебная практика тоже заявляетъ себя сторонницей этого послѣдняго толкованія, потому что включаетъ Мал. 3, 23 (4, 5) въ составъ париміи на праздникъ обрѣтенія главы Іоанна Крестителя (24 февр. и 25 мая).

по поводу того, что Христосъ обѣщалъ воскреснуть изъ мертвыхъ, тогда какъ воскресеніе, по ученію книжниковъ, вообще должно было имѣть мѣсто только послѣ пришествія Иліи. Устраняя это недоумѣніе, Христосъ и говоритъ: „правда, Илія долженъ притти прежде и устроить все; но говорю вамъ, что Илія уже пришелъ“ и т. д. Гдѣ-же здѣсь обѣщаніе будущаго пришествія Иліи? Напротивъ, скорѣе въ этихъ словахъ отклоненіе всякихъ подобныхъ ожиданій.

Приложеніе IV.

Къ характеристикѣ текста, языка и переводовъ пророка Малахіи.

а) Текстъ. Мы говорили въ исагогической части (стр. 133—134), что текстъ Малахіи въ общемъ почти неповрежденъ, кромѣ 3-й рѣчи (2, 10—16). Для наглядности мы даемъ теперь перечень мѣстъ, которыя мы въ комментаріѣ признали испорченными.

Въ 1, 3 вм. שממה надо читать לשממה и вм. לנאות—לחנות: въ 1, 6 послѣ ועבד надо вставить יירא; въ 1, 12 вм. וניבו נבזה надо просто ונבזה; 1, 13 вм. אותי—אותו; 2, 3 вм. גער лучше גדע, а конецъ стиха (ונשא אתכם אליו) непоправимо испорченъ; 2, 12 вм. וממגישים надо ומגיש; 2, 13 вм. שנית надо אשר שנאתי; 2, 15 (поправки не рѣшительныя) вм. הלא—ולא, вм. ושאר—וישאר и вм. יבגד—תבגד; 2, 17 вм. הוגענוהו—הוגענו; 3, 5 שכר опустить; 3, 6—7a כי опустить, а вм. לא נכלאתם מעונת читать לא כליתם למימי; 3, 8 вм. היקבע надо היעקב, вм. עקבים—קבעים, вм. עקבנוך—קבענוך, вм. במעשר—המעשר и вм. והתרומה—ובתרומה; 3, 9 вм. עקבים—קבעים; 3, 19 вм. היום—просто יום и вм. עשה—עשי.

Кромѣ порчи текста мы признали еще ошибочность масоретскаго чтенія въ слѣд. мѣстахъ: 1, 13 вм. מִתַּלָּאָה надо читать מִתְּלָאָה; 2, 3 вм. הַזֹּרֵעַ надо הַזֹּרֵעַ; 2, 10 вм. נִבְגַּד—נְבַגֵּד; 2, 16 вм. שָׂנֵא—שָׂנוֹא; 3, 7 вм. שְׁמַרְתֶּם—שְׁמַרְתִּם.

б) Языкъ. Языкъ пророка Малахіи для перевода и грамматич. разбора во многихъ мѣстахъ очень труденъ. Затрудненія эти создаются частію словоупотребленіемъ и словосочетаніемъ, а главнымъ образомъ синтаксическими оборотами. Но нужно замѣтить, что часто эти затрудняющія переводчика слова бываютъ особенно выразительны. Нужно, также сказать, что и независимо отъ трудности языка, своеобразныхъ и очень выразительныхъ словъ и оборотовъ у Малахіи не мало.

Что касается словоупотребленія, то у него есть и такъ называемыя *ἅπαξ λεγόμενα*, и вообще слова и сочетанія рѣдко встрѣчающіяся или получающія у него необычный смыслъ. Сюда принадлежатъ: תנות (1, 3;—см. выше въ корректурахъ), נאורים (3, 9). Къ рѣдкимъ словамъ и необычнымъ сочетаніямъ: משא דבר (1, 1), רוש (1, 4), מעל ל (1, 5), חלה פני-פ׳ (1, 9), תאוה (1, 13), נכל (1, 14), משחת (1, 14), נפה (1, 13), מארה (2, 2), פרש (2, 3), שפל (2, 9), כפי אשר (2, 9), לקחת רצון (2, 13), ברית (2, 13), בת אל נכר (2, 11), ער וענה (2, 12), ראה בין (3, 18), (боритъ) ער-בלי-די (3, 2), קדרנית (3, 10), מפני (3, 14), שרש וענף (3, 19), פוש (3, 20), מרבק (3, 20), מידכם היתה זאת (1, 9), לא-תאירו מובחי (1, 10) и др.

Въ синтаксическомъ отношеніи, напр., обращаютъ на себя вниманіе мѣста—1, 10a. 13a; 2, 2 fin.; 2, 3a; 2, 4б; 2, 5; 2, 10 fin.; 2, 13a; 2, 15a. 16a и нѣк. др.

Кромѣ особенностей, представляющихъ лексикологическій и грамматическій интересъ, языкъ Малахіи имѣетъ не мало и такихъ своеобразныхъ словъ и выраженій, которыя, не затрудняя перевода и разбора, являются, такъ ска-

зать, новыми терминами для выраженія старыхъ понятій или соединяютъ съ старыми терминами новый оттѣнокъ смысла. Эти выраженія иногда очень важны для пониманія этическаго акцента его рѣчи. А затѣмъ они весьма характерны и для его психики, какъ показатели природной талантливости автора; у натуръ незаурядныхъ всегда есть въ рѣчи нѣчто индивидуальное, не похожее на другихъ. Онѣ собственно и являются представителями того постояннаго творчества, которое характеризуетъ жизнь живого языка. Своеобразная терминологія Малахіи имѣетъ значеніе и для исторіи религіозныхъ и бытовыхъ понятій евреевъ. Вотъ нѣкоторыя изъ словъ, выраженій и понятій, характерныхъ въ указанномъ отношеніи: значеніе слова מנחה въ 1, 10. 11. 13; 2, 13; 3, 4; значеніе מצוה во 2, 1; образы 2, 3a и 2, 3б; значеніе לוי во 2, 4. 8; 3, 3; מלאך יהוה 2, 7; 3, 1; значеніе קדש י׳ и выраженіе בת אל נכר 2, 11; выраженіе ער וענה 2, 12; образъ כסות דמעה את-מזבח י׳ 2, 13; значеніе ער и העיד 2, 14 и 3, 5; выраженіе אשת נעורים и אשת ברית 2, 14. 15; образъ כסה חמס על-לבושו 2, 16; выраженіе אלהי המשפט 2, 17;—מלאך הברית 3, 1; образъ ארבות השמים и выраженіе ער-בלי-די 3, 10; значеніе אכל 3, 11; выраженіе חזקו עלי דבריכם 3, 13; образы въ 3, 20; противоположеніе בנים и אבות 3, 24 (vgl. *Kohler*, 26).

в) ***Переводы.*** Наибольшее критическое значеніе для насъ имѣлъ *переводъ LXX*. Этотъ переводъ, по нашему убѣжденію, несомнѣнно, имѣлъ предъ собою, за исключеніемъ немногихъ случаевъ (см. о нихъ въ соотвѣтствующихъ §§, обосновывающихъ принятыя нами и перечисленныя выше [стр. 588] корректуры масоретскаго текста), тотъ-же текстъ (не пунктированный), какой сохраненъ и въ масоретской редакціи. Отношеніе ихъ къ этому тексту характеризуется одновременно противоположными тенденціями,—и буквализмомъ въ его передачѣ и стремленіемъ иногда давать перифразъ или даже только толкованіе: напр., съ одной стор. 2, 5 *ἀπὸ προσώπου ὀνόματός μου*=מפני שמי, 1, 1 *ἐν χειρί*=ביד, 1, 4 *καὶ ἐπιστρ. κ. ἀνοικοδ.*=ונשוב ונבנה, 3, 4 *καθὼς αἱ ἡμέραι*=כימי, а съ другой—2, 13 *ἔτι ἄξιον*=עוד съ неопр., 3, 5 עשק передали тремя глаголами. Общее объясненіе этого явленія на почвѣ изученія Малахіина текста, разумѣется, дано быть не можетъ.

Отличія LXX отъ масоретскаго образуютъ —

1, *прибавки:* 1, 1—*θέσθε δὴ ἐπὶ τὰς καρδίας ὑμῶν;* 1, 7—*καὶ τὰ ἐπιτιθέμενα ἐξουδενώσατε;* 1, 9—*ὑμῶν* (къ *θεοῦ*); 1, 13 fin.—*Παντοκράτωρ*, 1, 14 *ἐπ᾽ αὐτῷ;* 2, 2—*ὑμῶν;* 2, 2—*καὶ διασκεδάσω τὴν εὐλογίαν ὑμῶν καὶ οὐκ ἐσται ἐν ὑμῖν;* 2, 15—*καὶ εἴπατε;* 3, 3—*καὶ ὡς τὸ χρυσίον;* 3, 5—*τῷ ὀνόματί μου;* 3, 5—*κρίσιν* (предъ *προσηλύτου*); 3, 6—*ὁ θεὸς ὑμῶν καὶ;* 3, 8—*μεθ᾽ ὑμῶν ἐστιν;* 3, 10—*αὐτοῦ* (послѣ *διαρπαγή*); 3, 10—*μου* (послѣ *εὐλογίαν*); 3, 15—*πάντες;* 3, 19—*καὶ φλέξει αὐτους*. Фоллерсъ полагаетъ, что на появленіе нѣкоторыхъ изъ этихъ прибавокъ вліяла большая читаемость книги пророка Малахіи (*Vollers*, 73).

2, *Пропуски:* 2, 5—суф. въ אתנם; 2, 11—בת.

3, *Иное чтеніе* непунктированнаго текста: 1, 1 они читали מלאכו вм. מלאכי; 1, 13 см. въ нашихъ корректурахъ (стр. 588); 1, 3—можетъ быть, הפחתם вм. הפחתי; 1, 14—יוכל вм. נוכל; ibid и 3, 23—נראה вм. נורא; 2, 3—см. въ корр.; 2, 12—ער ועונה вм. ער וענה; 2, 13 и 2, 15—см. въ корр.; 3, 8—см. въ корр.; 3, 9—נראים и במראה вм. במארה и נאריס; 3, 11—בָּאֹכֵל вм. בְּאֹכֵל; 3, 15 и 19—זרים вм. זרים; 3, 16—ויכתב чит. какъ impf. kal вм. ниф. Многія изъ этихъ чтеній явно ошибочны, а нѣкоторыя, напротивъ, лучше масоретскаго.

4, Отступленія *въ лицахъ* глаголовъ и суффиксовъ и *числахъ* именъ, въ большинствѣ случаевъ не дающія права предполагать разночтеніе въ ихъ подлинникѣ. а) Въ *лицахъ*· 1, 4 *κατέσπαρται* вм. 1 л. мн. ч.; 1, 7 *αὐτους*

вм. *σε;* 1, 9 *λήψομαι* вм. *λήψεται;* 1, 10 *ἀνάψεται* вм. *ἀναψετε;* 2, 10 *ὑμας* вм. *ἡμᾶς;* 3, 10 *οἴκῳ αὐτοῦ* вм. *οἴκῳ μου;* 3, 11 *διαφθείρω* вм. *διαφθείρει;* 3, 13 *ἐβαρύνατε* вм. *ἐβαρύνανται.* б) Въ *числахъ:* 1, 4 *ὅρια;* 1, 13 *ἄρτους, ἀρπάγματα;* 2, 2 *εἰλογίαν;* 3, 24 *πατρός* и др.

Совершенно не имѣютъ критическаго значенія для установки текста тѣ многочисленные случаи, когда LXX ошибаются въ *значеніи словъ*, передавая его или не вѣрно, или не точно;—напр. передача בגד чрезъ *ἐγκαταλείπειν*, משא чрезъ *λῆμμα*, פנה въ 3, 1 чрезъ *ἐπιβλέπειν* и т. п. Но зато они имѣютъ предостерегающее значеніе противъ увлеченія древностью и, слѣд., близостью къ первоначальному евр. тексту этого перевода, потому что изслѣдователю обыкновенно приходится еще рѣшать,—иначе-ли читали LXX, нежели масореты, или они просто ошиблись.

Сравнительно менѣе имѣли для насъ значенія, какъ болѣе поздніе, прочіе древніе переводы—*таргумъ*, *сирскій* и *вульгата*. По тамъ, гдѣ можно было съ несомнѣнностью знать, какъ тотъ или иной изъ нихъ читалъ въ евр. подлинникѣ, они, конечно,—весьма важные свидѣтели о состояніи евр. текста ихъ эпохъ. Не вдаваясь относительно ихъ въ детали, замѣтимъ только, что отличительною чертою таргумиста является сравнительная *длиннота* передачи, проистекающая отъ множества пояснительныхъ *прибавокъ и вставокъ* (ср. у насъ §§ 19. 40. 91. 101. 150) и *распространительныхъ описаній* (§§ 63. 94. 137), раскрытіе *образовъ* (§ 64) и смягченіе *антропоморфизмовъ* (§ 129. 150. 31, стр. 207). Судить о томъ, какъ онъ читалъ въ своемъ подлинникѣ, обыкновенно трудно или даже невозможно. Сирскій обыкновенно считается очень хорошимъ переводомъ по его близости къ еврейскому. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ онъ даетъ основаніе для корректуры масоретскаго, — напр. опущеніе ונבו въ 1, 12 (ср. стр. 247). Но несомнѣнна вмѣстѣ съ тѣмъ и нѣкоторая зависимость его отъ LXX,—напр., въ передачѣ מחלאה (1, 13), опущеніи בת (2, 11), чтеніи ויקחב (3, 16), какъ impf. kal (vgl. *Sebök*, 74—75). Бл. Іеронимъ драгоцѣненъ для насъ своимъ стремленіемъ сопоставлять LXX съ еврейскимъ. Въ общемъ оба текста онъ читалъ безъ большихъ отличій отъ того, какъ читаемъ мы.

Приложеніе V.

Поправки и дополненія къ нѣкоторымъ мѣстамъ изслѣдованія.

Къ стран. 14, прим. 2. Негельсбахъ полагаетъ, что Неемія могъ-бы упомянуть о Малахіи только въ 13 гл., а она для этого слишкомъ коротка и сжата (*Näg.*, 754). Но если полагать дѣятельность Малахіи ранѣе קץ ימים, то онъ могъ быть упомянутъ и не въ 13 гл. Штаде полагаетъ, что Ездра просто ничего не зналъ о Палестинскихъ безпорядкахъ до своего прибытія и о борьбѣ съ ними Малахіи (*Stade*, G. d. V. I., SS. 155—156).

Къ стр. 84, въ концѣ. Указаніе на плѣнъ можно видѣть еще въ словахъ 3, 6—7а: „вы не отстаете отъ неправдъ отцовъ вашихъ“ (ср. Комм., § 139, стр. 481).

Къ стран. 101, строк. 13—14. О характерѣ религіозныхъ чаяній іудеевъ Малахіина времени см. Комм. § 113, стр. 434—435.

Къ стр. 108, строк. 6. Признакъ изустнаго произнесенія этой рѣчи,—что не названы обличаемые.

Къ стр. 134. Примѣчаніе № 1 должно гласить: „Обсужденіе это см. въ комментаріѣ, а перечень всѣхъ порчъ въ прил. IV, лит. а (стр. 588).

Къ стран. 140, строк. 10. Вм Іер. 23, 36 надо Ис. 23, 36.

Ibid., строк. 18. Ссылку на Неем. 5, 7 зачеркнуть.

Ibid., строк. 19. До словъ „во второмъ“ зачеркнуть.

Ibid., прим. 3—тоже зачеркнуть

Стран. 141, строк. 11. Кончая ссылкой Неем. 5, 10—тоже.

Къ стр. 154, строк. 2. Еще ср. Ис. 1, 24; 3, 15.

Къ стр. 266, § 57. LXX перевели נורא — *ἐπιφανές*, очевидно, читая נִרְאֶה (см. § 189 и стр. 568, пр. 3).

Къ стр. 403, прим 3. Переводъ арх. *Макарія* отличается отъ перевода Св. Синода. Вотъ важнѣйшія изъ этихъ отличій (синодскій текстъ мы приводимъ въ скобкахъ): 1, 1 бремя слова Іеговы (пророческое слово Господа); 1, 2 Іегова (Господь); [1]) 1, 4 областью нечестія (обл. нечестивою); 1, 5 великъ Іегова и за предѣлами Израиля (возвеличился Господь надъ пр. Изр.); 1, 7 порочимъ Тебя (безславимъ Тебя)? — тѣмъ, что почитаете столъ Іеговы за нѣчто маловажное (тѣмъ, что говорите: трапеза Господня не стоитъ уваженія); 1, 8 ибо когда приносите въ жертву слѣпое, думаете: „въ этомъ худого нѣтъ“ (и когда приносите въ жертву слѣпое, не худо ли это?); 1, 9 итакъ умилостивете лице Божіе (итакъ молитесь Богу); 1, 11 имя Мое велико (и. м. вел. будетъ); 1, 14 проклятъ, кто лукаво утаиваетъ, когда у него въ стадѣ есть хорошій баранъ (проклятъ лживый, у котораго въ стадѣ есть неиспорченный самецъ); 2, 1 увѣщаніе (заповѣдь); 2, 4 дабы состоялся завѣтъ (для сохраненія завѣта); 2, 5 жизнь и миръ (жизни и мира); богобоязненность (для страха); 2, 7 языкъ священника (уста свящ.); 2, 8 нарушили (разрушили); 2, 10 невѣрны (вѣроломно поступаемъ); 2, 11 тѣмъ, что любитъ (которую любилъ); 2, 13 во-вторыхъ, вотъ что у васъ происходитъ (и вотъ что еще вы думаете) вы обливаете (вы заставляете обливать); 2, 14 твоя супруга и жена, связанная съ тобой закономъ (подруга твоя и законная жена твоя); 2, 15 и не сдѣлалъ сего ни одинъ человѣкъ, у котораго еще есть духъ Божій (но не сдѣлалъ-ли того-же одинъ, и въ немъ пребывалъ превосходный духъ?); 2, 16 ибо Я не люблю разводовъ (если ты ненавидишь ее отпусти); 2, 17 досаждаете вы Іеговѣ (вы прогнѣвляете Господа); 3, 1 се Я пошлю (вотъ Я посылаю)... чтобы онъ уравнялъ (и онъ приготовитъ); 3, 8 лукавить (обкрадывать); 3, 11 все пожирающее (пожирающимъ); 3, 14 съ мрачнымъ лицомъ (въ печальной одеждѣ); 3, 17 который Я сотворю собственность (собственностью Моею).. беречь (миловать); 4, 1 соломою (какъ солома); 4, 2 будете прыгать (взыграете); 4, 3 пепломъ (прахомъ); 4, 6 сердце (сердца).

Къ стр. 507. Штаде полагаетъ, что незадолго до проповѣди Малахіи Палестина подверглась опустошенію саранчей (*Stade*, Gesch. d. Volkes Israel, 137, Anm).

Къ стр. 554, § 187. Кейль переводитъ: „которому (אשר אותו) Я заповѣдалъ на Хоривѣ для всего Израиля постановленія и уставы“ (*Keil*, 714). Переводъ вполнѣ возможный (ср. стр. 370, § 99). Но винительный падежъ можетъ выражаться и простымъ אשר (ср. Б. 2, 2).

Къ стр. XVIII. Valeton'a вычеркнуть.

---

[1]) Такъ вездѣ A слово צבאות M переводитъ. „воинствъ“.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	стр.
Предисловіе	III—XIX
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ, ИСАГОГИЧЕСКАЯ	3—136
Задача и составъ изслѣдованія	3—4
Глава I. Имя и личность пророка Малахіи	5—36
I. ***Положеніе вопроса объ имени и личности пророка Малахіи***	5—11
1) Отсутствіе библейскихъ данныхъ и ненадежность преданій	5—6
2) Форма имени пророка, какъ основаніе для сомнѣнія въ существованіи исторической личности, носившей такое имя	6—7
3) Три вида этого сомнѣнія въ древности. Древніе сторонники пониманія מלאכי въ смыслѣ собственнаго имени	7—10
4) Отношеніе къ вопросу ученыхъ новаго времени	10—11
II. ***Критика воззрѣній Генгстенберга на имя пророка***	11—19
1) Основанія Генгстенберга	11—12
2) Какъ смотрѣть на неопредѣленность надписанія книги пророка Малахіи	12
3) Можно-ли опираться на сомнѣнія древнихъ въ исторической личности Малахіи	12—14
4) Этимологія имени מלאכי	14—18
5) Отношеніе Мал. 1, 1 къ Мал. 3, 1	18—19
III. ***Разборъ мнѣнія, отожествляющаго Малахію съ Ездрой***	19—21
IV. ***Можно-ли считать מ׳ за псевдонимъ или*** nomen officii	21—23
V. ***Разборъ мнѣній объ анонимности книги Малахіи***	23—30
А. ОСНОВАНІЯ ДЛЯ ГИПОТЕЗЫ АНОНИМНОСТИ	23—27
1) Предполагаемая невозможность публичной пророческой дѣятельности въ послѣплѣнное время	23—25
2) Мнимая невозможность собственнаго имени съ значеніемъ „Ангелъ Іеговы“	25—26
3) Литературное сродство надписанія Мал. 1, 1 съ Зах. 9, 1 и 12, 1 и Мал. 3, 1	26
4) Совокупная сила всѣхъ частныхъ доводовъ въ пользу анонимности	27
Б. КРИТИКА ВСѢХЪ ЭТИХЪ ДОВОДОВЪ	27—30
VI. ***Общее заключеніе по вопросу объ имени пророка Малахіи***	30
VII. ***Преданія и гипотезы о личности пророка Малахіи***	30—36
Глава II. Эпоха пророка Малахіи и время его проповѣди	37—86
I. ***Данныя***	37—67
1) Общія данныя для характеристики времени и для установки terminus a quo и ad quem; начала точнаго опредѣленія времени пророка Малахіи	37—47

2) Состояніе іудейства по книгѣ Ездры . . . . . 47—56
3) Состояніе іудейства по книгѣ Нееміи . . . . . 56—65
4) Состояніе іудейства по книгѣ пророка Малахіи. . . . . 65—67
II. *Выводы* . . . . . 67—86
1) Отношеніе Малахіи къ Ездрѣ. . . . . 67—74
2) Отношеніе Малахіи къ Нееміи . . . . . 75—86
3) Время пророка Малахіи. 86
Глава III. Книга пророка Малахіи. . . . . . 87—136
Составъ главы. 87
I. *Анализъ содержанія книги.* . . . . . 87—104
II. *Происхожденіе книги пророка Малахіи* . . . . . 104—112
1) Могли-ли обличенія пророка Малахіи быть произнесены въ одинъ разъ . . . . . 104—106
2) Произносилъ-ли пророкъ Малахія свои обличенія . . . . . 106—112
III. *Особенности книги пророка Малахіи* . . . . . 112—136
А. ВНУТРЕННІЯ ОСОБЕННОСТИ (ЛИТЕРАТУРНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА). 112—131
1) Пріемы изложенія у пророка Малахіи. . . . . 112—126
2) Міровоззрѣніе пророка Малахіи . . . . . 126—131
Б. ВНѢШНІЯ ОСОБЕННОСТИ КНИГИ ПРОРОКА МАЛАХІИ . . . . . 131—136
1) Подлинность. . . . . 131—133
2) Неповрежденность. . . . . 133—134
3) Положеніе въ канонѣ . . . . . 134—136
4) Языкъ и переводы. 136
ЧАСТЬ ВТОРАЯ, КОММЕНТАРІЙ. . . . . . 139—571
Надписаніе (Гл. 1, ст. 1) . . . . . 139—158
Рѣчь первая (1, 2—5). Любовь Іеговы къ Іакову и ненависть къ Исаву. . . . . . 159—187
Рѣчь вторая (1, 6—2, 9). Обличеніе священниковъ, презирающихъ имя Іеговы. . . . . . 187—325
Рѣчь третья (2, 10—16). Обличеніе браковъ съ язычницами и развода съ законными женами. . . . . . 326—406
Рѣчь четвертая (2, 17—3, 5). Вѣстникъ Іеговы и пришествіе Господа . . . . . 407—473
Рѣчь пятая (3, 6—12). Неизмѣняемость Іеговы и лукавство сыновъ Іакова. . . . . . 474—510
Рѣчь шестая (3, 13—24). Великій день Іеговы . . . . . 511—571

ПРИЛОЖЕНІЯ.

Приложеніе I. О ненависти Іеговы къ Исаву и о Божественномъ предопредѣленіи. . . . . . 575—579
Приложеніе II. Разборъ католическаго толкованія минхи въ Мал. 1, 11 . . . . . 580—583
Приложеніе III. О толкованіи мессіанскихъ мѣстъ въ книгѣ пророка Малахіи . . . . . 583—588
Приложеніе IV. Текстъ, языкъ и переводы пророка Малахіи. . . . . . 588—590
Приложеніе V. Поправки и дополненія къ нѣкоторымъ мѣстамъ изслѣдованія. . . . . . 590—591

Замѣченныя опечатки.

Страница	*Строка*	*Напечатано.*	*Надо читать*
XV	12 снизу	שומת	שׁמוֹת
XVI	3 снизу	Hankommentar	Handkommentar
9	15 сн	Ἐφ	Ἐφ᾽
11	10 сверху	Генстенберга	Генгстенберга
13	9 сн.	*Γώνί*	*Γωνί*
16	16 св	выше	выше,
18	24 сн.	„прилѣпляться“	„прилѣпляться“)
26	13 сн	'	'
27	4 св	что,	что
29	11 сн	יהיה	יהוה
31	8 сн	№ 3	№ 2
37	6 сн.	нѣкбторые	нѣкоторые
38	5 св	לפחתך	לפַחֲתְךָ
43	18 сн	הפחה	הַפַּחָה
47, 48, 50, 52, 57, 58 и 63 въ примѣчаніяхъ надо читать *Bertheau* вм *Berteau*			
55	11 сн.	является	, является
80	4 сн	что̀	что
87	9 св	главы:	главы
96	24 св	того	того,
130	1 сн	значитъне	значитъ не
134	10 св.	текта	текста
135	5 св	ἕως	ἕως
139	3 св.	דבר	דבר
141	22 сн.	לאיש	לְאִישׁ
152	13 св.	יהוה	יְהוָה
169	16 св	пастьбищемъ	пастбищемъ
171	17 св	„ужасъ“,	„ужасъ“
173	загл.	Рѣчь	Рѣчь I
—	5 сн	башня).	башня,
184	14 сн.	*κατρστρέψω*	*καταστρέψω*
209	3 сн.	*Scleusner*	*Schleusner*
—	1 —	*Theodorıtus*	*Theodoretus*
213	7 св	לובח	לְזֹבֵחַ
221	8 св.	מידך	מִידְךָ
229	3 св.	מהורה	מְהוֹרָה
241	2 сн.	*Bar*	*Bahr*
249	6 сн.	„рвомъ“);	„рвомъ“)“;
275	17 сн.	36	26
276	4 сн.	car	cap.
277	3 св.	*Ἰδο*	*Ἰδοὺ*
—	2 сн	ורע	וְרַע

—	12—13 сн.	да забранитъ	бранитъ
281	14 св.	26	36
—	—	12	22
—	23 св.	*Stsde*	*Stade*
283	18 св.	*τ᾽*	*τὸ*
296	5 св.	*αυτόν*	*αἰτόν*
305	10 св	נִמְצָא	נִמְצָא
309	1 сн.	משׂור	מִישׂור
320	16 сн	*Κ᾽γὼ*	*Κἀγὼ*
323	6 св	*απέριψαν*	*ἀπέριψαν*
352	18 сн.	Онана“)	Онана“)
376	21 св.	עֲשָׂה	עָשָׂה
398	13 св.	*θε᾽ς*	*θεὸς*
400	11 св.	ש᾽	ש᾽
409	загл.	יהוה	יהוה
410	6 св.	равность	ревность
—	2 сн.	עשׂה	עשׂה
414	9 св.	חבץ	חִפֵּץ
424	19 сн.	1)	2)
431	загл.	Рѣчь III	Рѣчь IV
442	1 сн.	)	3)
451	2 сн.	מכלכל	מכַלְכֵּל
479	9 сн.	מחקו	מחַקֵּו
485	прим. 3 надо уничтожить скобки.		
495	загл.	8	9
498	12 сн.	ולהל	וקהל
521	6 св.	„у насъ	у насъ
534	5 св.	надо читать:	*αὐτοὺς ὃν*
—	6 —	— —	*υἱὸν αὐτοῦ τὸν*
566	21 св.	значеніе	значенія

