



ОБЩЕЦЕРКОВНАЯ АСПИРАНТУРА И ДОКТОРАНТУРА  
ИМЕНИ СВЯТЫХ КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ

## ИССЛЕДОВАНИЯ ВЕТХОГО ЗАВЕТА



ИГУМЕН АРСЕНИЙ (СОКОЛОВ)

КНИГА ПРОРОКА АМОСА

Исследования Ветхого Завета

Арсений Соколов

**Книга пророка Амоса.  
Введение и комментарий**

«ЦЕНТР УЧЕБНОЙ И НАУЧНО-  
ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ – ПОЗНАНИЕ»

2017

УДК 22.08-224.8  
ББК 86.372-4-86.37-2

**Соколов А.**

Книга пророка Амоса. Введение и комментарий / А. Соколов —  
«ЦЕНТР УЧЕБНОЙ И НАУЧНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ  
ЛИТЕРАТУРЫ – ПОЗНАНИЕ», 2017 — (Исследования Ветхого  
Завета)

ISBN 978-5-91173-474-9

Эта книга, первая в серии «Исследования Ветхого Завета» – обстоятельный и подробнейший анализ одной из пророческих книг Ветхого Завета – Книги пророка Амоса. Его пророческое служение пришлось на времена земного величия и процветания Древнего Израиля. Но имея все земные блага, вожди народа Божия ожесточились, стали высокомерными, алчными и самонадеянными. Поэтому пророчества Амоса посвящены приближающемуся суду Божию над своим народом. Эти древние тексты, актуальные во все времена, анализирует автор книги – игумен Арсений (Соколов), доктор богословия, профессор Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. равноапостольных Кирилла и Мефодия, представитель Патриарха Московского и всея Руси при Патриархе Великой Антиохии и всего Востока, член Синодальной Библейско-богословской комиссии.

УДК 22.08-224.8

ББК 86.372-4-86.37-2

ISBN 978-5-91173-474-9

© Соколов А., 2017  
© ЦЕНТР УЧЕБНОЙ И НАУЧНО-  
ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ  
ЛИТЕРАТУРЫ – ПОЗНАНИЕ, 2017

## Содержание

Предисловие ректора общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых Кирилла и Мефодия	6
Предисловие	7
Введение	9
Историческим контекст Книги пророка Амоса	9
Упадок Новоассирийской державы	10
Израильское царство при Иеровоаме II	12
Пастух из Фекои	15
Книга пророка Амоса как литературное произведение	20
О древнееврейской поэзии	20
Параллелизм в книге пророка Амоса	25
Другие стилистические характеристики книги	26
Литературные жанры в книге	28
Композиция книги	30
Интерпретация Книги пророка Амоса в древности	32
В Ветхом Завете	32
В памятниках Кумрана	33
В Новом Завете	33
У Отцов Церкви	34
В иудейской традиции	36
Внутреннее деление Книги пророка Амоса	39
Комментарий	40
Вступление 1:1–2	40
Надписание	40
Тема книги	43
Экскурс. «Грех Иеровоамов»	45
Пророчества против народов и против Израиля 1:3–2:16	51
Против Дамаска	53
Конец ознакомительного фрагмента.	55

# Игумен Арсений (Соколов)

## Книга пророка Амоса.

### Введение и комментарий

*Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся.*  
*Мф. 5:6.*

*Светлой памяти моей матери, рабы Божией Галины*

Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых Кирилла и Мефодия



Рекомендовано к публикации Издательским советом Русской Православной Церкви  
ИС Р17-714-0557



Сердечно благодарю моего духовного отца и наставника протоиерея Геннадия Фаста, вдохновившего меня на написание этой книги и оказавшего ценную помощь в подборе святоотеческих цитат. Благодарю также братьев и сестер монашеской общины в Бозе (Италия) за возможность пользоваться их превосходной библиотекой.

## **Предисловие ректора общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых Кирилла и Мефодия**

Выпускаемая издательством Общецерковной аспирантуры и докторантуры монография профессора кафедры библеистики ОЦАД игумена Арсения (Соколова) «Книга пророка Амоса: введение и комментарий» легла в основу успешно защищенной в 2012 году в Общецерковном диссертационном совете диссертации – первой в истории Русской Православной Церкви докторской диссертации по Священному Писанию Ветхого Завета.

В VIII в. до Рождества Христова устное пророчество становится письменным – в Северном (Израильском) царстве появляются первые пророческие тексты – книги Амоса и Осии. К этому сложному периоду начала формирования пророческой письменности обращается в своем исследовании отец Арсений. В подробном комментарии, представляющем собой пример экзегетического синтеза, масоретский текст книги пророка Амоса, а также ее древние переводы – греческий и арамейский – прочитываются сквозь призму различных интерпретационных традиций, с привлечением последних достижений мировой библейской науки.

«Никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» (2Пет. 1:21). В божественном происхождении библейских пророчеств – их безусловный авторитет и непреходящее для всех времен и народов значение. Библейские пророчества никогда не потеряют своей актуальности. Что значили эти древние тексты для их читателей на протяжении веков и тысячелетий? Что говорят они нам, современным читателям? На эти вопросы отвечает исследование отца Арсения.

Книга вносит вклад в развитие возрождающейся отечественной библеистики и задает планку для последующих работ подобного рода. Надеюсь, что она станет полезным пособием для преподавателей и студентов церковных учебных заведений, а также для всех, кто стремится исполнить призыв Христа Спасителя исследовать Писания (Ин. 5:39).

*Митрополит Волоколамский Иларион, председатель Синодальной Библейско-Богословской комиссии, ректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых Кирилла и Мефодия*



## Предисловие

Только первые пять книг еврейского канона являются законом, только им усвоено это название – Тора. (תּוֹרָה) Они, и только они получили в ветхозаветной религии нормативный характер, определяя на все века, для всех последующих поколений евреев непреложную норму. Другие разделы еврейской Библии – Пророки и Писания – никогда не считались в ветхозаветном Израиле, да и впоследствии, нормативными. Они являются лишь истолкованием, применением Закона, его *актуализацией*. Учение пророков, их книги (נְבִיאִים) – от Иисуса Навина до Малахии – актуализация Закона для народа, для всей израильской общины; Писания – актуализация Торы для отдельного человека, для личности. Неслучайно пророческие книги начинаются призывом к вождю Израиля Иисусу Навину, и в его лице – ко всему народу: *Да не отходит сия книга закона от уст твоих, но поучайся в ней день и ночь, дабы в точности исполнять все, что в ней написано: тогда ты будешь успешен в путях твоих и будешь поступать благоразумно* (Нав 1:8). Первые стихи книги Иисуса Навина (1:1–9) можно считать прологом ко всему разделу Пророков, как ранних (נְבִיאִים רְשׁוּנִים), так и поздних (נְבִיאִים אַחֲרֹנִים). В свою очередь, первый псалом является введением не только к Псалтири, но ко всему разделу Писаний. Путь праведного человека определяется в нем так: *В законе Господа воля его, и о законе Его размышляет он день и ночь!* (Пс 1:2). Книги пророков напоминают уклонившемуся от закона народу его обязательства по отношению к Богу и Его закону; книги мудрых Израиля показывают, сколь блажен отдельный человек, если он исполняет Закон, и как глуп тот, кто отступает в своей личной жизни от Закона, как губителен путь такого человека<sup>1</sup>.

Только учитывая общебиблейский контекст пророческих книг, их подчиненное по отношению к Закону положение в ветхозаветной религии, можно пытаться адекватно воспринять и осмыслить пророческое слово.

В современной библеистике предпринимаются небезуспешные попытки отказаться от многих химерических построений так называемой историкокритической школы, восходящей к Велльгаузену. Один из тезисов этой, господствовавшей в XIX – пер. пол. XX в. школы заключается в том, что «письменные» пророки якобы противостояли Закону, пытались заменить Закон Моисея своим учением, даже были враждебны Закону. Апологеты этой теории отказывали пророкам в преемственности по отношению к Закону, считали, что пророки со своей «религией сердца» восставали против «религии закона». Однако духовно зрячему человеку не нужно доказывать, что и религия Моисеевых книг – это «религия сердца», а не только «религия закона». Центральное событие всей ветхозаветной истории Израиля – исход из Египта и заключение у Синайской горы завета с Яхве, Который вывел евреев из дома рабства и сделал народом толпу рабов – описано именно в книге Закона. А что такое Синайский завет, как не взаимное – со стороны Бога и со стороны Израиля – обещание любви и верности друг другу? И чем являются события от Исхода до вступления во владение обетованной землей, если не манифестацией этой любви, любви Бога к Своему народу, верности заключенному с этим народом завету, несмотря на неверность израильтян? Вступление Израиля в завет с Богом у горы Синай пророки часто уподобляют браку; обещание народа исполнять условия этого союза-завета – брачными обязательствами; всю историю Израиля – истории любви между Богом и Его народом. Не может быть брака без любви, не может быть завета без участия сердца: *И люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими* (Втор. 6:5). Одна из самых сильных пророческих метафор, изображающих отношения Израиля с Богом такова: Израиль – неверная жена, Бог – оставленный ею и разгневанный Супруг (Ос. 2. Иер.

<sup>1</sup> Новый Завет в определенном смысле тоже можно рассматривать как актуализацию Торы, но актуализацию уже не для отдельного народа, а для всего человечества.

3). Его ревность вызвана неверностью Израиля, самое отвратительное выражение которой – идолопоклонство. Идолатрия, как она представлена в Библии, – не интеллектуальная ошибка, а измена Богу, предательство Его любви.

Отечественный библеист протоиерей Геннадий Фаст, рассуждая о взаимоотношениях Израиля с Богом в ветхозаветные времена, говорит: «У Яхве нет другого народа, кроме Израиля... так как все остальные еще язычники. У Израиля нет другого Бога, кроме Яхве Единого. Они любят друг друга и на Синае заключили Завет, обручились через Закон. Яхве дал Израилю Свое «обручальное кольцо» – Закон, Израиль отдал Яхве свое – веру и послушание»<sup>2</sup>. «Бог любит Свой народ. Израиль же прекрасен в Боге. Они стремятся друг к другу, и в мессианские времена они навсегда соединятся. А теперь Израиль еще несовершенен, часто теряет Бога или даже вовсе отступает от Него. Тогда и Бог отступает от Израиля, ввергая его в различные бедствия... Но падший Израиль вновь вспоминает Яхве, своего Бога, ищет Его, томится по Нему, и тогда Яхве вновь обращается к Израилю, спешит к нему Своею помощью»<sup>3</sup>.

Страдание Бога, вызванное неверностью Израиля, производит в пророках сострадание, симпатию, делает их сострадающими (συμπάθης) Богу. Пророки пылают божественной ревностью. Еврейский писатель Авраам Гешель изображает общий психологический портрет пророков так: «В противоположность мудрецу-стоику, который есть homo apathetikos, пророк может быть characterized как homo sympatheticos... Божественный pathos нависает над ним, заставляет его действовать. Разверзается в нем как душевная буря, захватывает в свою власть его внутреннюю жизнь, его мысли, чувства, желания и надежды. Овладевает его сердцем и умом, давая смелость идти против всего мира»<sup>4</sup>. Если идеал стоика – достижение бесстрастия, апатии, то «идеал» пророка, напротив – сострадание Богу, симпатия Ему. Быть пророком – значит отождествлять свое собственное рвение со страданием Бога.

А от читателя пророческих книг требуется сострадание, сопереживание пророкам. Пророческое слово достигает своей цели лишь тогда, когда вызывает в своем слушателе или читателе сопереживание. Другое отношение к этим древним речам будет неадекватным. Другого отношения к ним быть не должно.

---

<sup>2</sup> Фаст Геннадий, *прот.* Толкование на Книгу Песнь песней Соломона. Красноярск, 2000. С. 155–156.

<sup>3</sup> Фаст Геннадий, *прот.* Ibid. С. 131.

<sup>4</sup> Heschel A. Il messaggio dei profeti. Roma, 1981. R 117–118. Согласно этому писателю, «симпатия (сострадание) – состояние открытости присутствию другого... Симпатия имеет диалогическую структуру». – Ibid. P. 119. О сострадании пророков Богу см. также: Heschel A. Die Prophetie. Krakow, 1936. Mello A. La passione dei profeti. Bose, 2000 (особенно pp. 133–146).



## Введение

### Историческим контекст Книги пророка Амоса

Книга Амоса, как большинство пророческих книг, начинается кратким историческим введением: *Слова Амоса, одного из пастухов Фекойских, которые он слышал в видении об Израиле во дни Озии, царя Иудейского, и во дни Иеровоама, сына Иоасова, царя Израильского, за два года пред землетрясением* (1:1).

В этом нет и не может быть ничего необычного: пророческое служение всегда осуществлялось в конкретных исторических обстоятельствах, с которыми соотносилось как по форме, так и по содержанию. И хотя значение пророческого слова превосходит историческую конкретику, нельзя не согласиться с Альберто Мелло, утверждающим в своем комментарии к Книге пророка Иеремии, что «слово Божие не вневременно, но, напротив, им делается история»<sup>5</sup>. Пророк укоренен в истории и его задача – не столько предсказывать будущее, сколько интерпретировать настоящее.

Служение Амоса приходится на вторую половину долгого правления израильского царя Иеровоама II, длившегося, согласно библейскому свидетельству (4 Цар. 14:23) сорок один год, и на начало царствования иудейского царя Озии (в 4 Цар. – Азария). Озия (Азария) был возведен на Давидов престол «в двадцать седьмой год Иеровоама, царя Израильского» (4 Цар. 15:1) и его царствование было еще более продолжительным, чем у северного соседа, – пятьдесят два года (4 Цар. 15:2. 2 Пар. 26:3).

4-я Книга Царств и 2-я Книга Паралипоменон полны хронологических загадок<sup>6</sup>. Однако, несмотря на это, согласно сопоставлению Ам. 1:1 и 4 Цар. 15:1, публичное выступление пророка Амоса должно приходиться на последние 14–15 лет правления в Израиле Иеровоама II, которые совпадают с первыми 14–15 годами правления в Иудее Озии (Азарии). Возможно ли более точное определение времени выступления Амоса?

Начало служения другого израильского пророка – Осии – также приходится на совпадение правлений Озии и Иеровоама II (Ос. 1:1). Большинство исследователей считает, что хотя пророк Осия и был современником Амоса, но современником младшим – книга Амоса появилась раньше, по крайней мере, на несколько лет, книги Осии<sup>7</sup>. Таким образом, выступление Амоса и появление пророческой книги, носящей его имя, следует отодвинуть от года смерти Иеровоама II<sup>8</sup>, по крайней мере, на несколько лет назад. Период совпадения правлений Озии

<sup>5</sup> Mello A. Geremia. Bose, 1997. С. 5.

<sup>6</sup> О попытках их решения см., напр.: Ла Сор УС., Хаббард Д.А., Буш Ф.У. Обзор Ветхого Завета. Одесса, 1998. С. 273–278.

<sup>7</sup> Такой вывод чаще всего делается на основании анализа содержания книг Амоса и Осии. Еще Павел Юнгеров, чье исследование книги Амоса остается доселе непревзойденным в русской библеистике, заметил, что, «на основании разности в обличительных речах... правильно считать Амоса жившим значительно ранее Осии. Осия был свидетелем более грустного нравственного состояния израильского царства, чем Амос. Посему можно думать, что Амос жил в первой половине современного Озии правления Иеровоама II, Осия – во второй половине и при преемниках Иеровоама I до падения Израильского царства включительно» (Юнгеров П. Книга пророка Амоса. Введение, перевод и объяснение. Казань, 1897. С. XX).

<sup>8</sup> Определить точные годы правления Иеровоама II чрезвычайно трудно. До расшифровки ассирийских надписей это время определялось, в том числе и Юнгеровым, концом IX – началом VIII вв. Сегодня, в свете ассирийских источников и после определения по ним точной даты полного солнечного затмения – 763 г. до н. э., вся хронологизация Израильского царства сдвинулась примерно на полстолетия вперед. Но все же хронология правления израильских царей, не в последнюю очередь благодаря частой анархии, характеризовавшей историю Северного царства, и сегодня заметно варьируется у разных библеистов и историков Израиля. Приведем только несколько датировок правления Иеровоама II: 788–747 гг. (Coogan M.D. (ed.). The Oxford History of the Biblical World. New York, 2001. P. 449); 782–754 гг. (Bibbia Tabor. Milano, 1999. P. 1684); 782–741 гг. (Глубоковский П. Хронология Ветхого и Нового Завета. [СПб., 1909]. Москва, 1996. С. 25); 790–749 гг. (Тенлей Г. Библейский

Иудейского и Иеровоама II Израильского, длительностью в 14–15 лет, падает, согласно большинству современных исследований, на вторую половину 60-х – первую половину 50-х годов VIII в. Таким образом, возможное время появления книги – около 760–755 гг.

Что же это было за время?

## Упадок Новоассирийской державы

Расположенная на перекрестке самых важных на Ближнем Востоке торговых путей, входящая в Плодородный Полумесяц маленькая Палестина еще с начала II тысячелетия до н. э. была лакомым куском, к которому всегда устремлялись алчные взоры ее могущественных соседей – Египта, Хеттского царства, держав Месопотамии. Временные ослабления «мировых» держав неизменно сменялись их новыми военно-политическими подъемами – и тогда на палестинских дорогах вновь клубилась пыль от сандалий египтян, стремившихся к Евфрату, или от ассирийской конницы, рвущейся к дельте Нила. Маленькая Палестина, мировой перекресток, во все века испытывала на себе мощные влияния великих соседей, была никогда не остывавшим этнокультурным горнилом.

X-IX в. характеризуются укреплением и расширением Новоассирийского царства, все более заметным его влиянием в Передней Азии. В 876 г., впервые после двухсотлетнего перерыва, ассирийский царь вышел вновь к Средиземному морю. Этим царем был Ашшур-нацир-апал II (884–858), талантливый и целеустремленный полководец. Омыв по древнему обычаю оружие в водах Средиземного моря и основав колонию на реке Оронт, он возвратился в коренную Ассирию, где из нарубленных на Ливане и Амане кедров построил свою новую резиденцию – г. Кальху, ставший временной столицей Ассирии. Стратегия Ашшур-нацир-апала состояла в том, чтобы внезапными стремительными ударами кавалерии (вытеснившей в ассирийском войске традиционные отряды колесниц) наносить внезапные удары по неподготовленному противнику. После таких сокрушительных ударов создавались военные опорные пункты, назначалась военная администрация. В покоренных царствах он обычно сажал на престол своих сторонников из числа местной знати<sup>9</sup>. Всякое сопротивление подавлялось с величайшей жестокостью. Пленных в живых не оставляли, устраивали показательные устрашающие казни: сожжение живьем, сажание на колья, сооружение пирамид из связанных пленников, обреченных, таким образом, на медленную и жуткую смерть. В результате такой военной политики многие завоеванные ассирийцами территории обращались в безлюдную пустыню: население, включая стариков, женщин и детей, поголовно истреблялось, города разрушались до основания, сады вырубались, каналы засыпались. При преемниках Ашшур-нацир-апала II начнут проявляться просчеты такой политики: новые провинции были опустошены и обезлюдели, поэтому коренная Ассирия не могла получать из них доходов. Напротив, новые территории требовали все новых расходов на их удержание<sup>10</sup>. Наблюдался рост сепаратизма: наместники провинций и вассальные царьки обладали чрезмерной властью.

справочник. Торонто, 1989. С. 360); 783–743 гг. («Брюссельская» Библия. Брюссель, 1989. С. 2290); 793–753 гг. {*La Sor U.C., Хаббард Д.А., Буш Ф. У.* Ibid. С. 300. Авторы этой книги полагают, что с 793 г. по 782 г. Иеровоам II был соправителем предшествовавшему ему Иоасу).

<sup>9</sup> Это было политическим просчетом, чреватых мятежами, но только великий реформатор Новоассирийской державы Тиглатпаласар III (в Библии: חִלְגַּלְמֶשֶׁר *Тиглат Пилесер*, Син. пер.: Феглаффелласар, 745–727 гг.) изменит этот порядок и, разделив империю на большее число областей, назначит не местных неблагонадежных царьков, а столичных евнухов главами новых областных администраций.

<sup>10</sup> В грядущих реформах Тиглатпаласара III это также будет учтено. Покоренные народы не будут более истребляться. Этот талантливый администратор введет новый способ усмирения покоренных народов – их переселение на новые территории, чаще всего во внутренние области Ассирии и, с другой стороны, заселение новых областей выходцами из коренной Ассирии. Это приведет к быстрой ассимиляции новых подданных, к их арамеизации (аккадский язык к тому времени был почти повсеместно вытеснен арамейским). Такая внутренняя политика, начатая реформами Тиглатпаласара III, окажется на удивление эффективной и живучей, ее воспримет затем и Новоавиловское царство. Испытать «эфф ективность» этой поли-

Военно-политическая машина начала буксовать при сыне Ашшур-нацир-апала II, Салманасаре III (858–824). Во время его похода к Средиземному морю ему противостоят Северный и Южный союзы сирийских городов-государств. В 853 г. в битве при Каркаре на Оронте ему удается сломить сопротивление – и коалиция из 12 сирийских царей, среди которых израильский царь Ахав, терпит поражение. Но несколько дальнейших походов огромного 120-тысячного войска против Сирии, объединявшейся в эти союзы перед лицом ассирийской угрозы, оказываются неудачными. Даже после того, как в 841 г. распался Южно-Сирийский союз, Салманасар III не смог взять Дамаск, стоявший во главе коалиции. Ассирийские документы, говорящие об этой, четвертой кампании царя, свидетельствуют только о том, что Салманасар III приблизился к Дамаску и истребил сады и огороды<sup>11</sup> Дамасского оазиса. Память об этом походе хранит так называемый черный обелиск – базальтовый монумент, происходящий из Калаха (Нимрода), содержащий целую серию изображений, на одном из которых можно видеть израильского царя Ииуя, вместе с другими царями, подносящего дань Салманасару. Легенда этого изображения говорит: «Я принял как дань от Иеху из Бит-Шумри: серебро, золото, золотой поднос, золотые чаши, золотые кубки, олово, царский скипетр и оружие»<sup>12</sup>.

В последние годы правления Салманасара III в Ассирии вспыхнул мятеж, во главе которого стоял один из сыновей царя. Наследнику Салманасара Шамши-Ададу V (824–811) пришлось долго и упорно вести борьбу за укрепление престола. Для этого он вынужден был даже пойти на уступки Вавилонии, ради союза с которой он не только уступил захваченные у южного соседа территории, но и признал над собой, в тактических целях, верховенство вавилонского царя. Ни о какой борьбе с Сирией в такой ситуации не могло быть и речи. Сирия была на время потеряна.

Начало правления в Израиле царя Иеровоама II совпадает с концом правления в Ассирии преемника Шамши-Адада V, Адад-нэри III (811–781). Он вступил на престол еще малолетним. Регентшей при нем была его мать – царица Шаммурамат (знаменитая Семирамида позднейших легенд). Поход 805 г. против Сирии не принес юному монарху успеха: он вынужден был заплатить дань, но закрепиться в Сирии не смог<sup>13</sup>. Единственным, по сути, успехом его правления был союз с Вавилонией, главной хранительницей общемесопотамских традиций. На основании этого договора Адад-нэри III был признан «покровителем Вавилонии».

В последние годы правления у Адад-нэри III появляется новый противник, претендующий на северо-сирийские земли – молодое государство Урарту. Царствовавшие один за другим сыновья Адад-нэри III почти сорок лет вели изнурительные войны с этим новым очень сильным врагом, шаг за шагом уступая свои северные позиции. В довершение ко всему, новые мятежи в столице, затем гражданские войны и сепаратизм окраин потрясали все более слабеющую и децентрализованную Ассирию в 781–745 гг. Только полная перестройка всей государственной системы, включая армию и административный аппарат, и только коренное изменение национальной политики – не истреблять поголовно покоренные народы, а ассимилировать их через насильственное переселение – могли поднять царство из состояния затяжного и про-

---

тики израильтянам придется уже при наследнике Тиглатпаласара III, Салманасаре V (в Библии: *רַמְסֵס מִלְכִּי* <Шалманесер>, Син. пер.: Салманассар, 726–722 гг.), чья осада мятежной столицы Израильского царства Самарии (начатая Салманасаром V, но завершившаяся уже при его преемнике, Саргоне II) закончится полной катастрофой для всего населения Северного царства – переселением в 722–721 гг. десяти израильских колен на самый восток Ассирии и дальнейшей полной их ассимиляцией. Но это произойдет уже не при Амосе, а при его младшем современнике – Осии.

<sup>11</sup> Prichard J.B. (ed.). *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. Princeton, 1969. P. 280. Gressmann H. (ed.). *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*. Berlin, 1926. P. 344.

<sup>12</sup> Описание «черного обелиска» см., напр.: Prichard J.B. (ed.). Ibid. P. 351–355. Gressmann H. (ed.). Ibid. P. 343. Gressmann H. (ed.). *Altorientalische Bilder zum AT*. Berlin, 1927. P. 121–125.

<sup>13</sup> Prichard J.B. (ed.). Ibid. P. 281. Gressmann H. (ed.). Ibid. P. 344–345. Galling K. *Textbuch zur Geschichte Israels*. Tübingen, 1968. P. 53 s.

грессирующего упадка. Эти кардинальные реформы и были предприняты Тиглатпаласаром III, пришедшим в 745 г. к власти в результате очередной гражданской войны.

Долгое царствование Иеровоама II в Израиле целиком приходится на период глубокого кризиса главного израильского врага, Ассирии<sup>14</sup>, а также на период перманентного внутрисирийского конфликта. Именно эти обстоятельства позволили Иеровоаму II добиться больших успехов в укреплении своей державы, пережившей в годы его царствования то, что историки Израиля называют «поздним апогеем»<sup>15</sup>.

## Израильское царство при Иеровоаме II

Северное царство (Израиль) при Иеровоаме II оказалось на вершине своего могущества. Еще его предшественник, Иоас, пользуясь внутрисирийской междоусобицей, смог отвоевать у сирийцев города Заиорданья и северной Галилеи, захваченные ими ранее, при Ииуе и Иоахазе. В войне с Иудеей Иоас одержал победу, захватил самого иудейского царя Амасию, с которым направился в Иерусалим, разрушил стены иудейской столицы, ограбил храмовую сокровищницу и, взяв с собой иудейских заложников, удалился восвояси (4 Цар. 14:11–14). Иеровоам II, преемник Иоаса на израильском престоле, расширяет территорию Северного царства, которая при нем простирается уже «от входа в Емаф до моря пустыни» (4 Цар. 14:25), то есть от северной Сирии до Мертвого моря. Даже сам Дамаск, столица южно-сирийского союза, оказывается при Иеровоаме II захваченным и присоединенным к Израилю (4 Цар. 14:28). Такие военные успехи не могли не вскружить голову израильскому правителю: не восстанавливает ли Господь навеки могущество Израиля?

Удивительно, что пророчество Амоса о надвигающейся катастрофе прозвучало в то время, когда, казалось бы, ничто ее не предвещало: Египет, Ассирия, Сирия – в тяжелом внутреннем кризисе и, казалось, им уже не возвыситься; Иудея, маленькое и жалкое царство давидов, покорена и унижена. На всем Ближнем Востоке в этот момент истории не было государства более сильного, чем царство Иеровоама II.

Именно при этом царе, благодаря восстановлению торговых связей с Аравией, Финикией, благодаря эксплуатации медных рудников в Араве, а также благодаря развитию агрикультуры и текстильной промышленности, Израиль добился хоть и не соломонова, но все же большого экономического успеха. Археологические раскопки в Израиле свидетельствуют о достаточном количестве роскошных жилых построек не только в Самарии, но и таких городах, как Мегиддо, Хазор. Это были двухэтажные дома с 4–10 помещениями вокруг двора, что свидетельствует как о богатстве социальной верхушки израильских городов, так и, как настаивал еще советский ученый Вейнберг, о их внутренней «имущественной и социальной дифференциации»<sup>16</sup>. Ничего подобного не наблюдается в этот период в Иудее – там провинциальные города застроены типовыми одноэтажными зданиями.

<sup>14</sup> И на не менее глубокий и гораздо более затяжной кризис Египта, который еще с времен последних Рамессидов (с конца II тыс. до н. э.) потерял свое влияние в Палестине. К VIII в. он был слишком ослаблен внутренними расколами, борьбой с эфиопским влиянием на юге и ливийским влиянием в Дельте, чтобы предпринимать какие бы то ни было экспансии в Передней Азии. Сам Египет (Дельта) вскоре окажется завоеванным ассирийцами – Асархаддон (681–669), разгромив армию Тахарки, захватит в 671 г. Мемфис... Только в конце VII в., воспользовавшись гибелью Ассирии, Нехо I удастся на краткое время подчинить Палестину и Сирию Египту. Во времена же царствования в Израиле Иеровоама II, то есть в пер. пол. VIII в., Палестина не испытывала на себе сколько-нибудь заметного египетского влияния.

<sup>15</sup> См., напр.: *Herrmann S. Historia de Israel*. Salamanca, 2003. P. 303. [Miin-chen, 1980]. Впрочем, такой взгляд находит и оппонентов, возражающих против «преувеличения» израильского могущества времен Иеровоама II. См., напр.: *Haran M. The rise and decline of the empire of Jeroboam ben Joash*. «Vetus Testamentum», № 17 (1967). P. 266–297. *Cohen S. The political background of the words of Amos*. «Hebrew Union College Annual», № 36 (1965). P. 153–160.

<sup>16</sup> Вейнберг И. Сирия, Финикия и Палестина в первой половине I тысячелетия до н. э. В кн.: История Древнего мира. Т. II. – Расцвет древних обществ. Москва, 1989. С. 101.

И именно в это, такое мирное и благополучное время<sup>17</sup> прозвучали грозные речи Амоса, провозгласившего окончательное решение Яхве – Израиль, Северное царство десяти колен-по-томков Иакова, должен погибнуть. Безвозвратно, навеки.

Чем вызван был гнев Божий? Книга Амоса дает ответы и на этот вопрос: религиозный синкретизм, рост социального неравенства и коррумпированность правосудия не могут не привести Израиль к гибели, при всей его временной политической стабильности и при всем его экономическом могуществе.

*Религиозный синкретизм.* Государственный культ золотых тельцов (3 Цар. 12:28) и козлов (2 Пар. 11:15), учрежденный первым царем отделенного от Иудеи северного Израиля Иеровоамом I, незаконное священство, поставленное им «к высотам, и к козлам, и к тельцам» (2 Пар. 11:15) – все это вело к развитию нездорового религиозного синкретизма, к неестественному симбиозу чистого яхвизма и ханаанских культов, к тому, что Нот назвал «хананеизацией»<sup>18</sup>, а Бубер – «ваализацией»<sup>19</sup> израильской религии. Учреждение общенациональных святилищ в Вефиле, духовной столице Северного царства, на том месте, где когда-то праотец Иаков увидел лестницу, связывающую небо с землей (Быт. 28:12), и в Дане, у северных границ Израиля «повело... ко греху, ибо народ стал ходить» к этим святилищам (3 Цар. 12:30) для поклонения. Левиты и все люди с чуткой религиозной совестью еще при Иеровоаме I бежали в Южное царство (2 Пар. 11:14, 16), и некому было взывать к народу, косневшему в духовных прелюбодеяниях. Образ Яхве, Бога Израиля, Который когда-то вывел народ из египетского рабства, Который «сражался за Израиля» (Нав. 10:14) за обладание обетованной землей, Который избрал на вечное царство Давида, в народном сознании был отождествлен с ханаанским Ваалом, символически представляемом в виде могучего быка-оплодотворителя. В домонархический период народ хотя и погружался периодически в болото бытовой хананейской магии, хананейская вера не проникала глубоко в религиозное сознание – к фетишам «хозяев» и «охранителей» было отношение, скорее, как к необходимым аграрным реквизитам, помогающим в сельской жизни. Яхве в то время просто как бы отошел в народном сознании на второй план. После отделения Израиля от Иуды ситуация стала иной. В Северном царстве в результате «реформ» Иеровоама I произошло отождествление Яхве с Ваалом. Народу было предложено поклоняться золотым тельцам, служившим теперь не только изображением Ваала, но и кощунственной иконой Яхве: «Вот боги твои, Израиль, которые вывели тебя из земли Египетской» (3 Цар. 12:28). Нарушив таким образом строгий запрет на изображение Бога в виде твари (Втор. 4:15–18), Израиль стал поклоняться «изображению... скота, который на земле» (Втор. 4:17). Богослужения, совершавшиеся жрецами на высотах, посвященных Яхве, все больше напоминали церемонии язычников. Кроме того, к тому времени вся территория Израильского царства была покрыта множеством и чисто языческих капищ, в которых практиковались различные культы плодородия, сопровождавшиеся священной проституцией<sup>20</sup>. Принимая во внимание все это, мы можем понять, сколь актуальны были речи Амоса, произнесенные им почти через два века после учреждения в Израиле культа тельцов.

*Социальная несправедливость.* Год от года в Израиле увеличивается социальное расслоение, верхушка общества все более обогащается, замыкается в самодовольстве, а простой, презираемый князьями, народ все более нищает и закабалется. Конечно, как и всюду на Древ-

<sup>17</sup> Конфликты, о которых говорится в 1–2 гл. Книги Амоса, как считают историки Израиля, относятся не столько ко времени царствования Иеровоама II, сколько ко всему периоду правления династии Ииуя. Кроме того, нельзя забывать, что мы имеем дело с поэзией, а не летописью. Зигфрид Германн справедливо полагает, что серия провозглашенных Амосом Божиих наказаний сирийцам (арамеям), филистимлянам, эдомитянам, аммонитянам и моавитянам (1:3–2:3) является поэтической «парадигматической типизацией» (Herrmann S. Ibid. P. 304).

<sup>18</sup> Noth M. Storia d'Israele. Brescia, 1975 [Geschichte Israels. Gottingen, 1950]. P. 178.

<sup>19</sup> Buber M. La fede dei Profeti. Genova, 1985 [München, 1964]. P. 74–83. См. также главу «Религия хананеев» в кн.: Арсений (Соколов), иеромонах. Книга Иисуса Навина. Москва, 2005. С. 38–47.

<sup>20</sup> Об этом см., напр.: Alonso Schokel L., Sieve J.L. Profetas. T. II. Madrid, 1987. P. 952.

нем Востоке, классовый строй в Израиле не был рабовладельческим в классическом смысле. Может быть, это даже была одна из древних форм государственного социализма, как предполагает академик Шафаревич<sup>21</sup>. Но как часто обедневший крестьянин или городской ремесленник оказывался в многолетней долговой зависимости, ставившей его в положение, малоотличимое от положения классического раба! С правовой точки зрения израильский бедняк не был, конечно, рабом, но его социальный статус нельзя было назвать независимым. Эта тема наиболее выразительно звучит именно в речах Амоса. Пророк резко обличает все социальные язвы своего времени: взяточничество, насилие над попадавшими в ипотечную кабалу бедняками, ростовщичество, спекуляцию и прочие коммерческие обманы. Обличает бесстыдство и религиозное лицемерие тех, людей, которые разбогатели за счет жестокого обращения с ближними, которые «на одеждах, взятых в залог, возлежат при всяком жертвеннике» (2:8)<sup>22</sup>. Притесняющие бедных забыли, что земля Израиля принадлежит в равной мере всем потомкам Иакова. Причиной катастрофы, предвещенной Амосом, был не только грех идолопоклонства, но и грех ожесточения к ближнему, грех нежелания придворной знати, жречества и торгашей проявить милосердие и братолюбие к народу земли, к беднякам.

*Коррупционность правосудия.* Судьи, призванные судить народ по закону, часто руководствовались собственной корыстью и выносили свои решения не по справедливости, а в пользу богатых беззаконников. Плата за такие услуги не была велика: судьи продавали «бедного за пару сандалий» (2:6). Очень часто бедняк оказывался в долговом рабстве именно по решению корыстолюбивых судей, присуждавших его к этому за неуплату ростовщику непомерно выросшего долга. Бесспорно, так бывало везде и всегда, во всех обществах. Но так не должно было быть в Израиле, где правовые отношения должны были строиться на основании высоконравственных Синайских заповедей.

«Судьба каждого настоящего пророка – бороться со своим временем»<sup>23</sup>. Эти слова современного сибирского библеиста диакона Романа Штаудингера сказаны им применительно к иудейскому пророку Иеремии. Не менее справедливы они и по отношению к его далекому израильскому предшественнику – пророку Амосу, обличителю духовных извращений и социальных неправд своего времени.

<sup>21</sup> Шафаревич И. Социализм как явление мировой истории. Сочинения в 3-х тт. Т. I. М., 1994.

<sup>22</sup> Современный португальский библеист Жуау Лоренсу в этой связи справедливо замечает: «Религия, согласно Амосу, находится в состоянии сильной деформации: она служит лишь для успокоения совести, культ никак не отражается на повседневной жизни народа». – Lourenço J.D. Historia e profecia. O mundo dos profetas biblicos. Lisboa, 2007. P. 180.

<sup>23</sup> Роман Штаудингер, диак. Образ пророка Иеремии в Священном Писании, в иудейской и христианской традициях (дипломное сочинение). Сергиев Посад, 2003. С. 30. Автор опубликовал эту работу также в журнале «Альфа и Омега»: № 40 (2004) и № 41 (2004).

## Пастух из Фекои

Амос происходил из *Фекои* (jripri, *Текоа*), небольшого, расположенного в холмистой местности на высоте около 850 м, укрепленного городка в 18 км на юг от Иерусалима и в 9 км на юго-восток от Вифлеема, у границ Иудейской пустыни, которая, по наблюдению блж. Иеронима, «вся... наполнена пастухами, так что бесплодие земли вознаграждается обилием скота. Из числа этих пастухов был и пророк Амос»<sup>24</sup>. Еще Ровоам, первый иудейский царь после разделения единого Израиля на два царства – Северное (Израиль) и Южное (Иудею) – «укрепил... Фекою» (2 Пар. 11:6)<sup>25</sup> – и город приобрел важное военное значение, сохраненное им, по крайней мере до II в. христианской эры<sup>26</sup>. «Иудейская война» Иосифа Флавия<sup>27</sup> (кон. I в. н. э.) и переписка Симона бар-Кохбы (пер. пол. II в. н. э.) свидетельствуют о том, что и в римскую эпоху Фекоя продолжала быть городом, важным в военном отношении. Упоминание о Фекое встречается также в Мишне (II–III вв. н. э.), в трактате Менахот, где говорится о том, что «Фекоя имеет лучшее оливковое масло»<sup>28</sup>. Сегодня Фекоя – это маленькое арабское селение khir-bet Tequa и расположенное рядом с ним еврейское поселение Ткоа. Местные жители, как и в далекие библейские времена, занимаются разведением мелкого рогатого скота и садоводством.

Итак, Амос был иудеем, подданным иудейского царя (ср.: Ам. 7:12). Его социальный статус не был слишком высоким. На основании самой книги пророка Амоса можно судить, что он не был вельможным человеком. Он был *из пастухов* (1:1, ср. также 7:14). Но значит ли это, что Амос был беден, настолько беден, что вынужден был наниматься обрезать и собирать сикоморы в садах более зажиточных соотечественников (7:14)? Из библейского текста этого не следует с очевидностью.

только дважды – в данном месте<sup>29</sup> Существительное *רֹעֵה* встречается в масоретском тексте и в 4Цар3:4, где говорится о том, что «Меса, царь Моавитский, был *רֹעֵה* (Синод, пер. и пер. архим. Макария (Глухарева): богат скотом)». Явно, что царь Моава не мог быть простым пастухом, он был владельцем стад. Именно так и переводят это слово многие современные авторитетные переводы, в частности Иерусалимская Библия<sup>30</sup>. Таргум книги Амоса стремится воз-

<sup>24</sup> Иероним, блж. Три книги толкований на пророка Амоса. Творения. Ч. 13. С. 1–2.

<sup>25</sup> Другие упоминания о Фекое в Библии: 2 Цар. 14:2, 4, 9; 23:26. 1 Пар. 11:28; 27:9. 2 Пар. 20:20. Неем. 3:5, 27. Иер. 6:1. 1 Мак. 9:33.

<sup>26</sup> В одной из современных статей, посвященных Фекое, собраны интересные данные, представляющие регион Фекои как место, куда в эпоху, близкую времени служения Амоса, бежали многие мятежники и гонимые: *Srijdom P.D.F. What Tekoa did to Amos. «Old Testament Essays», № 9/2 (1996). P. 273–293.*

<sup>27</sup> Иосиф Флавий. Иудейская война, IV, 9, 5. Нов. русск. перевод Финкельберга и Вдовиченко вышел недавно в издательстве «Гешарим»: Москва-Иерусалим, 2006.

<sup>28</sup> Менахот, 8, 3. Впрочем, существует проблема с отождествлением библейской Фекои и Фекои, упомянутой в Мишне. Некоторые ученые полагают, что и в Галилее имелось селение с таким же названием, и что данный мишнаитский трактат упоминает именно о галилейской Фекое. См., напр.: *Martin-Achard R. Amos. L'homme, le message, Г influence. Geneve, 1984. P. 16.*

<sup>29</sup> Далее: МТ.

<sup>30</sup> Начало различным вариантам как французских, так и прочих изданий *Иерусалимской Библии* было положено выходом в свет в 1955 г. «La Sainte Bible» – нового комментированного перевода Писания на французский язык, плода многолетних текстологических и экзегетических исследований под руководством иерусалимской Ecole Biblique. Многократно переиздаются переработанные варианты на французском языке. В изданиях «Иерусалимской Библии» на других европейских языках – итальянском, португальском, испанском, немецком, английском и др. – перевод, как правило, осуществляется непосредственно с оригинальных языков, а вводные статьи, комментарии и ссылки переводятся с французского. Во многих странах комментарии Иерусалимской Библии справедливо считаются авторитетнейшими. В этой работе, ссылаясь на Иерусалимскую Библию (далее – BJ), будем пользоваться в основном изданием на португальском (Biblia de Jerusalem. Sao Paolo, 2002) и итальянском (La Bibbia di Gerusalemme. Bologna, 2008) языках. На русском языке о BJ см. наш перевод предисловия кардинала Джанфранко Равази к последней ее итальянской редакции, опубликованный на сайте «Киевская Русь»: <http://www.kiev-orthodox.org/site/scripturistics/3000> и на сайте Парижской православной семинарии: <http://www.wmaker.net/seminaria/Введение-к-новому-ита->



בִּקְרָה, и ввиду этой ошибки переводит<sup>31</sup> высить социальный статус пророка и читает בִּקְרָה как -робсжа арамейский: בִּקְרָה, глава пастухов. Также в Таргуме книги Амоса 7:14 вместо щика сикоморов» мы встречаем «владельца сикоморовых полей в Сефиле». По всей видимости, Таргум, перефразируя ответ Амоса вефильскому священнику Амасии, подчеркивает, что Амос был достаточно богат и посему не имел надобности зарабатывать себе на жизнь пророчествами, быть профессиональным пророком («сыном пророческим»).

Древние христианские комментаторы склонны видеть в Амосе, скорее, простого бедного пастуха, нежели зажиточного животновода. Прп. Ефрем Сирий в ответе Амоса Амасии видит указание на бедность Амоса: «Не учился я этому (пророчествовать – *Арс.*), потому что пастырь веж, ягодиныя обирая, чтобы питаться ими, и привык к пище, какую легко находит всякий»<sup>32</sup>. Также и свт. Кирилл Александрийский полагает, что Амос «имел пропитание вполне скудное и довольствовался полевыми плодами, которых никто не купит»<sup>33</sup>.

Современные исследователи расходятся в оценке социального статуса Амоса: был ли Амос владельцем овечьих и козых стад или только лишь наемным пастухом, владел ли он также полями с сикоморовыми деревьями, или просто собирал сикоморы. Neher, Randellini, Monloubou, Wolff и Rudolph думают, что Амос был богатым или, по крайней мере, мелким собственником стад. Van Hoonaeker, Osty, Steinmann, Rinaldi, Garcia Trapiello, напротив, считают, что он был представителем низшего класса, неимущим бедняком. МТ дает возможность обеих интерпретаций.

-деріСамоопределение Амоса как בֹּלֵם שִׁקְמוֹרִים, сборщика сикоморов дает возможность положить, скорее, что Амос не был простым собирателем плодов этого растения, а культивировал его. Слово בֹּלֵם, (причастие от глагола בָּלַם) переводчики Синодального перевода поняли как «собирающий», Макарий (Глухарев) – как «возделывающий»<sup>34</sup>. Согласны с последним и переводы различных изданий ВЛ, а также Юнгеров, отмечающий, что данное причастие означает «обрабатывающего, ухаживающего за сикоморой, пользующегося ее плодами»<sup>35</sup>. Греческие; Акила<sup>63</sup>ские переводы разногласят. Так, LXX переводит בֹּלֵם как κνίξων, «надрезывающий» – как ἐρευνών, «ищущий»; Феодотион – как χαράσσων, «очищающий». Таргум дает перевод -ервсего словосочетания так: שִׁקְמוֹרִים אֵיךְ לִי, сикоморы были у меня, что соответствует также чешскому переводу Симмаха. Был ли Амос собственником культивируемых сикомор? Ни МТ, ни древние переводы не дают нам ответа.

Сикомора (שִׁקְמוֹרָה) – род фигового дерева, смоковница. «Сикоморы в Священном Писании вообще означают египетскую смоковницу. Плоды ее, очень схожие со смоквою, ценятся высоко и собирание оных было вверяемо особнным приставникам», – отмечает русский духовный писатель архимандрит Никифор (Бажанов)<sup>37</sup>. Блаженный Иероним полагает, что, поскольку Амос «жил в пустыне», где «совсем не растет подобного рода дерево», то речь не может идти о сикоморе (LXX: συκάμιννα – калька еврейского שִׁקְמוֹרָה, гебраизм), и предполагает, что שִׁקְמוֹרָה следует отождествить с ежевикой (лат. тога), которой, говорит он, «пастухи утоляют голод при

[льянскому-переводу-Библии a194.Mt1](#)

<sup>31</sup> Предположение, что автор Таргума Амоса мог принять в масоретском тексте 3 за 3, а 1 за 1 встречаем, например в недавнем текстологическом исследовании итальянских авторов: Carbone S.P., Rizzi G. Il libro di Amos. Lettura ebraica, greca e aramaica. Bologna, 1993. P. 61. См. также: Юнгеров П. Ibid. С. 151.

<sup>32</sup> Ефрем Сирий, прп. Толкование на Книгу пророка Амоса. Творения. Т. 6. Сергиев Посад, 1901. С. 136.

<sup>33</sup> Кирилл Александрийский, свт. Толкование на пророка Амоса. Творения. Ч. 8. М., 1891. С. 511.

<sup>34</sup> Здесь и далее пользуемся пер. прп. Макария по изд.: Священное Писание. New York, 1996.

<sup>35</sup> Юнгеров П. Ibid. С. 151.

<sup>36</sup> «Плод сего дерева не созревает, если не сделано будет на нем какого-нибудь малого надреза. Сие-то, вероятно, разумели LXX, употребив здесь слово κνίξων вместо χαράκων (очищающий) или συλλέγων (собирающий)». Феодорит Кирский, блаж. Толкование на пророка Амоса. Творения. Ч. 4. Москва, 1857. С.376. Здесь блаж. Феодорит отстаивает правильность перевода LXX (κνίξων) в противовес пер. Феодотиона (χαράκων, χαράσσων).

<sup>37</sup> Никифор, архим. Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия. М., 1891. С. 642.

недостатке пищи»<sup>38</sup>. Подобное предположение нельзя считать основательным: пасти скот Амос в действительности мог на Иудейском нагорье, а когда наступало время надрезывать сикоморы, мог спускаться в долину. Эта летняя сезонная работа не была продолжительной, и если Амос был не просто пастухом, а начальником над пастухами, он тем более мог оставлять свои стада в горах под присмотром, а сам идти надрезывать сикоморы – выпускать из них горький сок во время созревания – или руководить этими работами<sup>39</sup>. Когда одни комментаторы говорят, что пастух Амос питался дикими, никому не нужными ягодами, а другие настаивают на том, что плоды сикоморы весьма ценны, а еще более ценная древесина используется в столярном ремесле, это говорит лишь о том, какую позицию занимает тот или иной древний или современный автор – отстаивает мнение о низком социальном статусе Амоса или подчеркивает высокое общественное положение последнего. Живущий в Израиле Альберто Мелло, кроме того, замечает, что сикоморы служат кормом для домашнего скота<sup>40</sup>.

Интересно отметить, что в 1:1 перевода LXX находим странное чтение, перешедшее из -евреяного греческого перевода и в церковнославянский: בִּנְקֻרִים (из пастухов, в пастухах) дено как ἐν νακκαρις, или, в некоторых вариантах и у блж. Феодорита как καριαθιαρ(ε)ις (црксл.: яже быта в Кириафиаримѣ). Иероним допускает, что переводчики LXX могли принять букву 1 за 'Т и совсем не заметить букву], что, само собой, «делает неизвинительною эту ошибку»<sup>41</sup>. Чтение в таком случае могло получиться «аккерим» или «аккарим». Иероним не знает такого еврейского топонима. LXX могли сделать еще один шаг и отождествить несуществующий «Аккарим» с филистимским городом Аккарон. Странное допущение. Аккарон находится слишком далеко от Фекои, и греческие переводчики не могли этого не знать. Юнгеров полагает, что греческое слово καριαθιαρ(ε)ις (у Феодорита: καριαθιαρήις) и церковнославянское *Кириафиарим* «несомненно есть позднейшая поправка и замена известным (1 Цар. 6:21; 7:1–2...) неизвестного». Вывод отечественно библиста однозначен: странный перевод LXX не может быть предпочтен масоретскому тексту<sup>42</sup>.

Имя *Амос*, евр. עָמוֹס (не путать с именем отца пророка Исаяи — עֲמוֹזָיָה, Ис 1:1) не встречается в других ветхозаветных книгах. По всей видимости, оно происходит от глагола ,sitnega nemon как еомеаминоП .<sup>34</sup> עָמוֹס, в породе qal означающего «грузить», «возлагать груз» это имя имеет активное значение: «несущий» (бремя). Иудейская традиция видела в имени Амос пассивную форму: тот, на кого возлагается груз. Согласно мысли иудейских комментаторов, само имя пророка указывает на косноязычие, на трудность в произнесении речей. Эту мысль воспринял и блж. Иероним, когда в предисловии к своему толкованию на книгу Амоса заметил, что пророк был «неискусен в слове, но не в знании»<sup>44</sup>. Ясно, что под «неискусен в слове» (imperitus sermone) следует понимать именно косноязычие, а никак не отсутствие литературного дара: книга пророка – пример высокой поэзии, она насыщена изысканными литературными приемами, полна живых образов, ярких метафор.

Форма и содержание книги Амоса свидетельствуют, что автор не только свободно владеет литературными формами и приемами своего времени<sup>45</sup>, но и обладает обширными знаниями в

<sup>38</sup> Иероним, блж. Ibid. С. 134.

<sup>39</sup> «Сезонным полукочевничеством» (semi-nomadismo stagionale) называет такой образ жизни Джорджи Торн: *Tougn G. Amos, profeta della giustizia*. Torino, 1972. P. 18.

<sup>40</sup> Mello A. Amos e Osea. Bose, 2003 (аудиозапись лекций, в печатном виде работа пока не издана).

<sup>41</sup> Иероним, блж. Ibid. С. 3.

<sup>42</sup> Юнгеров П. Ibid. С. 6.

<sup>43</sup> См., напр.: Быт. 44:13. Кроме породы qal, в Писании засвидетельствована также порода hifil этого глагола («возлагать чрезмерный, непосильный груз») – напр.: 3 Цар. 12:11; 2 Пар. 10:11.

<sup>44</sup> Иероним, блж. Ibid. С. 2.

<sup>45</sup> Нельзя не согласиться с Михаилом Селезневым, заметившим в одной из статей, что «обилие в книге Амоса риториче-

политической географии, хорошо осведомлен о состоянии дел в окружающих Израиль и Иуду государствах (1–2 гл., 9:7 и др.). Ему, выходцу из Иудеи, было известно все о социальном, военно-политическом и религиозном состоянии соседнего Израиля. У него обширные знания природы, животного и растительного мира. Все это также говорит в пользу того, что он не был простым батраком, заботящимся лишь о насущном хлебе, как бы ни был романтичен такой образ – образ бедного селянина, отправляющегося обличать самых сильных мира сего.

Что значат слова пророка о самом себе: *Я – не пророк и не сын пророка* (7:14)?

«Я – не пророк» может означать:

1. «Я не из лжепророков, которые пророчествуют за деньги» (понимание Раши<sup>46</sup>).
2. «[Разве] я не пророк?». Однако структура предложения, отсутствие вопросительной частицы и, главное, последующие слова: *я был пастух...* и т. д. делают почти невозможным понимание ответа Амоса Амасии в качестве риторического вопроса.

3) «Я не был пророком». Такое понимание предлагает LXX: οὐκ ἡμην προφήτης.

4. «Я не собирался быть пророком». Такое понимание – более традиционно и более соответствует контексту всего рассказа о столкновении со священником Амасией ((7:10–17)<sup>47</sup>. Профессия Амоса – не пророк, пастух. Ему незачем добывать себе пропитание пророчествами – у него имеется иной источник существования. Такое понимание созвучно также мнению Раши (1).

«Не сын пророка» может означать:

1. «Мой отец не был пророком». Это традиционное еврейское понимание: часто сыновья пророков становились пророками. Радак перефразирует так: «Не отец меня научил пророчествовать»<sup>48</sup>.

2) «Я не принадлежу к пророческой школе, я не ученик пророков». Со времен Илии и Елисея существовали пророческие корпорации, одна из которых была как раз в Вефиле. В таком случае слово נביא, пророк – технический термин для обозначения члена пророческой корпорации.

3. Может означать идиоматическую эмфазу, и тогда вторая половина фразы (*и не сын пророка*) усиливает первую (*я не пророк*). Это очень характерно для еврейского выражения мысли<sup>49</sup>.

Каждое из этих трех пониманий не отрицает, конечно, двух других. В любом случае пророк своим ответом Амасии не отрекается от своих пророческих речей, от своей миссии, а лишь утверждает, что главное для пророческого служения – быть посланным от Бога и иметь в своих устах слово Божие. И тогда, даже если ты не учился на пророка, даже если тебя никто из людей

ских приемов, характерных для пророческих текстов и текстов Премудрости, говорит о том, что автор ее, безусловно, получил какое-то образование, большее, чем можно предполагать для “человека с улицы”»: *Селезнев М.* Амос 7:14 и пророческая риторика. Доклад на конференции по преподаванию библейского иврита в Институте востоковедения РАН 19 сентября 1996 г. В сб.: *Лезов С. В., Тищенко С. В. (ред.)*. Библия: язык, текст, история. М., 1998. С. 113–122. О книге пророка Амоса как литературном произведении см. след. главу наст. работы.

<sup>46</sup> Раши (рабби Шломо бен Ицхак, иудейский комментатор, XI в.) в толковании на Ам 7:14 пишет: **אֵל אֵיבֹא יִנְיָא** – יכנא איב ינא – יחש ומכ סיכבנו הנקמ לעבו רישע ינאש ינא דכ יתגהג אלו תאז לכל דירצ ינא אבנהל סרכש סילטונה מכלש רקש תירוקל יואר הויאז סיכפע פיסחל ירכ תוקל ותע הויא 'וארל' סימקש שפחם – סימקש סלובו. דרבק העור – יכנא רקוב. אהלעכט יל תיא לארשיו ונושלכ סומע היהש סומע ומש ארקנ המל ורמא דכש ונושלכ סומעס סומעס אלא שלובו ומכ סלובו מקשה תולות יצצוקש דרד נכש אהיספס אהיאדכ סוליספ תוא סיארוק

<sup>47</sup> См. коммент. к 7:10–17 наст. работы.

<sup>48</sup> Радак (рабבי דאָויד קימחי, 1160–1225) в толковании на Ам 7:14 пишет: וְסוּמַע וְעֵינָי – ירועמ אײבנ יתייה אַל יכנא אײבנ אַל – רשא רמאש ומכ ינאצו ירקב ירחא קלוח יתייה רקוב יכ יתכאלמ תאז התיה אַל – יכנא רקוב יכתואובנה יכרד ונדמלש יכנא אײבנ קב אַל סגו לכאמל סימקש מקול רמולכ שלכו שפחיו סוגרמח נישב שלוב ומכ מ״ – סלוברמאחש ומכ יל ונתיש סחלל קירצ נינא יכנא רישעו מידקונב היה חסיעמ ותיפ לכוא ינע נכש רמאש ומכ סולב ארק׳ ברועמ רבד ל״זר יריבדבו וירקב קירוצל סירחא סירכד מע סימקשה ברעמ ״פוא וירקב ת״ו ס׳נאתה ניממ נ׳מ אויה ״למקשו הלח רועשל חמקה מע סרמוהו יכוסיה יפרמטצ״ פ״ל דחיב סרמוהו״ ויבוסהו חמקה שולניש ״פ׳ השולמ, וינב מעטה לעילמ ותשלש – יכנא וגו יתינ יריא

<sup>49</sup> Ср., напр., возглас Павла в Синедрионе: «Я фарисей, сын фарисея!» (Дели. 23:6).

в пророки не посвящал, никакие внешние обстоятельства, ни презрение и гонения со стороны религиозной и политической аристократии не заставят тебя замолчать. И тебе самому не удержаться от того, чтобы начать пророчествовать. *Лев начал рыкать, – кто не содрогнется? Господь Бог сказал, – кто не будет пророчествовать?* (3:8)<sup>50</sup>.

Обычно пророческое призвание было пожизненным. Те, кого Бог призвал к пророческому служению, оставались пророками всю свою последующую жизнь (Осия, Исайя, Иеремия и др.). Так ли было с Амосом, мы не знаем. Вне самой книги Амоса в ветхозаветных книгах не содержится упоминаний о пророке.

Свт. Епифаний Кипрский, пользуясь, видимо, каким-то иудейским преданием, в своей книге «О жизни пророков» пишет, что сын вефильского жреца Амасии ударил Амоса в висок дрекольем, так что тот едва живым привезен был в Иудею, в родную Фекою, где и умер<sup>51</sup>.

К Амосу, как, быть может, ни к кому другому из израильских пророков, применимы слова апостола Павла: «Незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее, – для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом» (1 Кор. 1:28–29).

---

<sup>50</sup> Ср. свидетельство пророка Иеремии о своем, как бы вынужденном, пророческом призвании: «Ты влек меня, Господи, – и я увлечен; Ты сильнее меня – и превозмог... Было в сердце моем, как бы горящий огонь, заключенный в костях моих, и я истомился, удерживая его, и – не мог» (Иер. 20:7, 9).

<sup>51</sup> Епифаний Кипрский, свт. О жизни пророков. «Воскресное Чтение», 1846–47 гг. С. 42. Епифанию, владевшему еврейским языком, были известны иудейские предания.

## Книга пророка Амоса как литературное произведение

Главной литературной формой того раздела священных книг, который в еврейской традиции получил название «поздних пророков» – נביאים אחרונים – и в который входит книга Амоса, является поэзия. Это прежде всего относится к самим пророчествам. Там же, где мы встречаем описание обстоятельств, в которых было произнесено то или иное пророчество, а также в биографических или автобиографических частях пророческих книг возвышенная поэзия уступает место повествованию. Книга пророка Амоса – не исключение: большая часть ее написана в поэтической форме. Прозаический объем невелик: 1:1; 3:1; 5:1; 6:9—10<sup>52</sup>; 7:1-8a, 10-16a; 8:1; 9:1, 12, 15.

### О древнееврейской поэзии

Следует сказать несколько слов о древнееврейской поэзии вообще. Отсутствие рифмы является одним из главных ее отличий от современной европейской поэзии. Вместо повторяющихся звуковых окончаний строк (рифмы) еврейская поэзия пользуется широко распространенным на Ближнем Востоке смысловым *параллелизмом*. Двустипшия, реже – трехстишия, еще реже четырех-, пяти- и шестистипшия<sup>53</sup> построены так, что мысль, выраженная в первом члене стиха, находит свое отражение, развитие или противопоставление в следующем члене (членах)<sup>54</sup>:

Человек праведнее ли Бога?  
и Создавшего его праведней ли муж?  
(Иов 4:17)

Как лань желает к потокам воды,  
так душа моя желает к Тебе, Боже!  
(Пс. 42 [41]:2)

Ибо знает Господь путь праведных,  
а путь нечестивых погибнет.  
(Пс. 1:6)

Это три самых простейших примера параллелизма.

Первый пример показывает, как мысль, выраженная первым членом стиха, находит свое синонимическое отражение во втором: каждому слову первого полустипшия поэт находит синонимы во втором. Мысль, выраженная в первом члене, просто варьируется, повторяется во втором, только другими словами. Это – *синонимический параллелизм*<sup>55</sup>.

Во втором примере второй член развивает мысль, выраженную в первом члене. Это – *синтетический параллелизм*. Мысль, выраженная первым членом, призвана проиллюстриро-

<sup>52</sup> К примеру, ВJ рассматривает отрывок 6:910 как поэтический текст.

<sup>53</sup> Некоторые ученые насчитывают в отдельных стихах до девяти членов. См., напр.: Korpel M., Moor J. Fundamentals of Ugaritic and Hebrew Poetry. In: The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry Sheffield, 1988. P 1-61. Существуют в библейской поэзии и одностипшия. Для простоты и наглядности в нижеследующих примерах приводим лишь двустипшия.

<sup>54</sup> Здесь и далее во всей этой главе мы для наглядности даем строго буквальный перевод, причем с сохранением порядка слов оригинала.

<sup>55</sup> Иногда от такого, строго синонимического, параллелизма отделяют параллелизм *степенный*, когда «во втором члене повторяются некоторые слова или выражения первого члена и заканчивается начатая в нем мысль, образуя как бы следующую ступень» (Иванов М. Библейская стилистическая симметрия. «Журнал Московской Патриархии», № 10 (1981). С. 69).

вать следующую за ней мысль второго члена, усилить ее через сравнение: душа Псалмопевца сравнивается с ланью.

Третий пример – *антитетический параллелизм*, когда второй член стиха противопоставляется первому: праведник спасается, а нечестивец погибает.

Во всех трех примерах стилистическая симметрия – смысловая. Этот параллелизм смысла чаще всего не сопровождается четким ритмом: ритм в еврейской поэзии – свободный, если вообще имеет смысл говорить о ритме. Количество слогов в полустилистических может быть совершенно разным, ударения не упорядочены. Но все же это именно поэзия, часто очень возвышенная<sup>56</sup>.

Исследователи древнееврейской поэзии до сих спорят: имеет библейский стих метрическое строение или нет<sup>57</sup>. Следует ли присутствие четкого ритма в отдельных стихах, строфах и даже целых произведениях рассматривать по законам метрики, пусть даже «неустойчивой»?<sup>58</sup> Или это все же частное проявление параллелизма (ритмический параллелизм)?

Применение метрики оказывается крайне затруднительным. Даже если допустить, что еврейское стихосложение пользуется метрическими моделями, такую метрику трудно назвать устойчивой: стихи чаще оказываются образованными из разностопных колонов (2+3, 3+2, 2+3+2), нежели из равностопных (3+3, 4+4). Бурно развивающаяся филология не предложила пока веских оснований для принятия метрической теории древнееврейского стихосложения, которые могли бы заставить отказаться от параллелизма как главного определителя «поэтичности» текста. Еврейский стих организуется именно на принципах параллелизма<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> Кроме параллелизма, в древнееврейской поэзии встречаются и другие поэтические приемы – *аллитерация* (напр., Числ. 24:9а. Суд. 5:4. Пс. 8:5 и мн. др.), *акростих* (напр., Плач, некоторые псалмы), *рефрен* (напр., Пс. 136 [135]), *амплификация* (напр., Ис. 2:12–16) и др. О лингвистических, риторических и стилистических приемах в ветхозаветной поэзии см., напр.: *Мень Александр, прот.* Библиологический словарь. Т. II. М., 2002. С. 473–479. *Лабковский С.* Поэзия пророков. Берлин-Петроград-Москва, 1923. *Gray G.* The Forms of Hebrew Poetry. New York, 1972. *Robinson T.* The Poetry and Poets of Old Testament. London, 1947. *Skehan R.* Studies in Israelite Poetry and Wisdom. Washington, 1971. *Alonso Schokel L.* Hermeneutics in the Light of Language and Literature. «Catholic Biblical Quarterly», № XXV (1963). P. 378–381. *Alonso Schokel L.* Estudios de poetica hebrea. Barcelona, 1963. *Alonso Schokel L.* Sobre el estudio literario en el Antiguo Testamento. «Biblica», № 53 (1972). P. 544–566. *Alonso Schokel L.* A Manuel of Hebrew Poetics. Roma, 1988. *Cooper A.* Biblical Poetics – A Linguistic Approach. New Haven, 1976. *Watson W.* Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques. Sheffield, 1984.

<sup>57</sup> См., напр., недавнюю статью отечественного филолога Татьяны Вевюрко: *Вевюрко Т.* Метрика архаической израильской поэзии (на материале Пс. 29). В сб. «Библия: литературные и лингвистические исследования». М., 1998. С. 123–150. Автор настаивает на том, что древнееврейской поэзии свойственна метрическая структура и что метрику нельзя считать всего лишь частным случаем проявления параллелизма, но что «метрика и параллелизм – это дополняющие друг друга признаки, которые характеризуют собственно *поэтический язык*» (с. 141). Статья содержательна и увлекательна. С чем невозможно согласиться, так это с тем, что при «неразличении вопросов метрики и параллелизма... неясно, где проходит граница между поэзией и прозой» (с. 124). Автор полагает, что «параллелизм... свойствен и прозе». Если с этим согласиться, тогда что же вообще останется в библейской поэзии «поэтического»? Ведь параллелизм – самый надежный определитель «поэтичности» еврейских текстов. Было бы неразумно сходить с этой твердыни на зыбкую почву т. н. теории ударения и прочих метрических теорий. В конце статьи автор приводит список литературы по исследуемому ей вопросу. Из современных исследований природы библейского параллелизма следует также отметить солидную монографию Андрея Десницкого: *Десницкий А.* Поэтика библейского параллелизма. М., 2007. См. также его статьи на эту тему: *Десницкий А.* Поддается ли библейский параллелизм классификации?. Материалы Шестой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Часть I. М., 1999. С. 64–82. *Десницкий А.* Параллелизм как композиционный принцип текстов библейской традиции. В: *Павлова О., Немировский А. (ред.)*. Древний Восток. Общность и своеобразие культурных традиций. М., 2001. С. 178–199. *Десницкий А.* Поэзия и проза в Ветхом Завете. «Вестник древней истории», № 240 (2002). С. 68–86.

<sup>58</sup> *Korpel M., Moor I.* Ibid. Эти ученые полагают, что найти метрическую систему в древнееврейской поэзии можно лишь на уровне крупной литературной формы – строфы, канта (серии из 1–4 строф), полупесни, песни. Но даже Татьяна Вевюрко, оппонирующая им и доказывающая возможность обнаружения метрической системы на уровне базовых структурных единиц – стопы, колона, стиха – считает, что и в отношении последних говорить о метрической структуре имеет смысл лишь в тех случаях, когда «количество стоп в следующих друг за другом колонах в рамках одного стиха устойчиво». – *Вевюрко Т.* Ibid. С. 133. Ср. также: *Mowinkel S.* Zum Problem der Hebraischen Metrik. «Festschrift Alfred Bertolet». Oslo, 1950. *Stuart D.* Studies in the Early Hebrew Meter. Missoula, 1976.

<sup>59</sup> Из совр. работ, авторы которых не видят возможным применение метрики или считают метрику просто частным проявлением *интенсивного* параллелизма, см., напр.: *Alter R.* The World of Biblical Literature. New York, 1992. *Berlin A.* The Dynamics of Biblical Parallelism. Bloomington, 1985.

Исследование параллелизма как самого характерного и самого распространенного приема древнееврейского стихосложения занимает библеистов и филологов не первое столетие. В дореволюционной отечественной библеистике тоже были сочинения, рассматривающие это явление. Одна из этих работ, хотя и была опубликована еще в 1872 г., до сих пор не потеряла своей свежести. Это статья «О древнееврейской священной поэзии» Николая Елеонского<sup>60</sup>. Автор статьи не находит в библейской поэзии ни метра, ни внешнего ритма, а только лишь параллелизм членов стиха, который он называет также «ритмом мыслей»: «Что касается поэзии еврейской, то она довольствуется лишь ритмом мыслей, так называемым *параллелизмом членов*, не придавая особенного значения гармонии звуков и слов... Определенных, правильных метров и рифм мы не находим в древнееврейской свящ. поэзии»<sup>61</sup>.

Необходимо отметить, что параллелизм свойствен не только древнееврейской и угаритской поэзии, но и ранней поэзии других народов. Вот два простейших примера параллелизма в русской поэзии:

Взойди, взойди, солнце, взойди выше лесу,  
Приди, приди, братец, ко сестрице в гости...<sup>62</sup>

Дай, весна, добрые года,  
Года добрые, хлебородные!  
Зароди жито густое,  
Жито густое, колосистое,  
Колосистое, ядренистое!  
Чтобы было с чего пиво варити,  
Пиво варити, ребят женити,  
Ребят женити, девок отдавати!<sup>63</sup>

Что появилось раньше, поэзия или проза? Конечно поэзия. Это подтвердит любой собиратель фольклора. Устное творчество по самой природе своей поэтично. Эта поэтичность, для удобства запоминания, нередко выражается при помощи параллелизма. Причем чем древнее поэзия, тем совершеннее параллелизм.

Словесность на ранних своих стадиях, особенно на стадии устной, насквозь поэтична. Она архаична, но отнюдь не примитивна. Напротив, поэтическому языку доступно то, к чему не способна проза. Это подтверждает современное литературоведение: «Поэтическая структура оказывается несравненно более высоко насыщенной семантически и приспособленной к передаче таких сложных смысловых структур, которые обычным языком вообще не передаваемы»<sup>64</sup>. Полисемантизм в Библии, на котором настаивает святоотеческая экзегетика, свойствен

<sup>60</sup> Елеонский К О древнееврейской священной поэзии. «Чтения в Обществе любителей духовного просвещения», № 6 (1872). С. 402–418, № 7 (1872). С. 428–452.

<sup>61</sup> Елеонский Н. Ibid. С. 433. Елеонскому, профессору Московской духовной академии оппонирует Аким Олесницкий, профессор Киевской духовной академии, отстаивающий стихометр и отвергающий параллелизм в еврейском стихосложении (Олесницкий А. Рифм и метр ветхозаветной поэзии. «Труды Киевской духовной академии», 1872, № № 10–12. С. 242–294, 403–472, 501–592): «Параллелизм членов, хотя он и имеет определенное существование, к сущности поэзии, по самой природе своей, вовсе не относится» (с. 502), «параллелизм предложений не возможен и не существует» (с. 550). Ошибочность этого утверждения сегодня не требует доказательств. В целом, позиция Олесницкого страдает тем, о чем говорит Татьяна Вевюрко – неразличением вопросов метрики и параллелизма: Олесницкий считает параллелизм «метрической формой» (см., напр., с. 506). Впрочем, для XIX века это и не мудрено.

<sup>62</sup> Пример взят из: Лотман Ю. Анализ поэтического текста: структура стиха // О поэтах и поэзии. СПб., 1996. С. 94. [Ленинград, 1972].

<sup>63</sup> Из журнала «Костромская старина», № 1 (1991). С. 12.

<sup>64</sup> Лотман Ю. Ibid. С. 96. См. также: Веселовский А. Историческая поэтика. Ленинград, 1940.



прежде всего поэтическим текстам. Понимание, а значит и истолкование поэтического текста не может быть таким же, как понимание и истолкование прозы.

Само употребление слов в поэзии совершенно иное, нежели в простом повествовании. «Поэт... тоже пользуется словами, но не так, как просто говорящий или пишущий. Последние должны исчерпывать слова до конца, а поэт дает своим словам реальное существование и постоянство»<sup>65</sup>. Чтобы было ясно, о чем идет речь, процитируем современного израильского библеиста и литературоведа Меира Вайса. В поэтическом языке, по его замечанию, «слово – реальность: мы видим мир не *сквозь* слово, мы видим мир *в* самом слове, мир, *в* нем отраженный. Слово – это не путь к реальности, в самом слове мы получаем опыт реальности... В языке науки слово имеет только одно значение, ясное и определенное. Хотя в повседневной бытовой речи каждое слово, как доказано современной семантикой, имеет несколько значений, все его возможные значения общеизвестны и всеми приняты. Говорящий обычно имеет в виду одно из этих значений, а слушатель в большинстве случаев знает, что подразумевается. В поэтическом языке слово также имеет множество значений, но здесь значения не общеизвестны и не общеприняты. Слово вырастает, как дикое растение, в собственном саду поэта. Подчас оно не подчиняется стандартным языковым нормам, оно не считается с настоящей этимологией, а следует народной этимологии. По временам поэтическое слово, забывая о своих исторических ассоциациях, сохраняет лишь ассоциации, навязанные ему поэтом. По временам эмоциональные обертоны подавляют понятийное значение слова. Иногда в намерения поэта входит наделить слово одновременно несколькими значениями»<sup>66</sup>. Интерпретатор поэтического произведения не может этого не учитывать. Для правильного понимания поэтического текста ему необходимо не просто хорошо знать все значения и функции слов и фраз, лингвистических и синтаксических форм, употребляемых автором, ему надо внутренне «настроиться на волну» поэта, *сопереживать* тому, о чем он пишет. Поэтический текст требует участия не столько ума, сколько сердца читателя, требует настройки его внутреннего слуха, требует симпатии<sup>67</sup>. Иначе можно прийти к грубым ошибкам в истолковании и вместо понимания поэтического произведения получить плоский «научный» комментарий.

Но даже при глубоком внутреннем сопереживании поэтическим библейским текстам интерпретатор видит границы своего понимания. Это не повод для уныния, скорее, повод для смирения. Ведь если принцип внутреннего сопереживания справедлив для поэзии вообще, то справедлив он и для поэзии библейской. Понятно, почему неверующий не способен понять подлинного значения и смысла религиозной поэзии: он не видит перед собой ничего, кроме простой литературной ткани того или иного псалма или пророческой речи, он не сочувствует тому, что читает, он не *слышит* Слова<sup>68</sup>. Сердце же читателя верующего, читателя, всецело доверяющего боговдохновенному поэту, *понимает* то, о чем он говорит – Сам Святой Дух, тысячи лет тому назад руководивший сердцем и мыслью священного писателя, касается и того, кто сегодня читает древние поэтические строки – Сам Бог разъясняет читаемое. Без действия Духа Святого понимание библейской поэзии, как и Библии вообще, невозможно<sup>69</sup>. Чтобы

<sup>65</sup> Heidegger M. Holzwege. Frankfurt a.M., 1959. P. 36 (цит. по: Вайс М. Библия и современное литературоведение. Метод целостной интерпретации Иерусалим-Москва, 2001. С. 34–35. [HaMiqra Kidemuto. Jerusalem, 1962]).

<sup>66</sup> Вайс М. Ibid. С. 85–86.

<sup>67</sup> *συμμετέχω* = сострадаю.

<sup>68</sup> Вот что пишет протоиерей Леонид Грилихес в своем предисловии к статье Сергея Аверинцева «Литература Ветхого Завета»: «Писание – не предмет исследования, но Слово, к которому необходимо прислушаться: в конечном счете важно не то, что мы скажем о нем, но то, что мы сможем расслышать, прислушиваясь к нему... Научный инструментарий – лишь средство, способное заострить слух». «Альфа и Омега», № 3 (41), 2004. С. 30.

<sup>69</sup> Протоиерей Геннадий Фаст в своем непревзойденном толковании на Книгу Песнь песней справедливо замечает о неверующих и нецерковных исследователях этой книги: «Люди, лишенные благодати Духа Святого, оказавшиеся вне Священного Предания и святой Церкви... утратили ключ к разумению книги, оказались один на один с книгой и не знают, что с ней предпринять». *Фаст Геннадий, прот.* Толкование на Книгу Песни песней Соломона. Красноярск, 2000. С. 81. Сказанное

понимать Священное Писание, надо веровать, что оно священо. Потому-то в православии такой авторитет имеют толковательные творения древних церковных экзегетов – духоносных отцов Церкви. Даже погрешая иногда в филологии, они очень тонко чувствовали внутренний, духовный смысл текста, требующего к себе благоговейного *религиозного* отношения, требующего глубокого сопереживания. Они слышали и понимали мысль священного поэта, ибо стремились, по выражению Оригена, «сквозь презренную плоть буквы увидеть дух смысла».

Кроме того, в поэзии форма неотделима от содержания. «Библейское поэтическое произведение, как и всякий поэтический текст, являет единство формы и содержания. Это единство доступно нам лишь при... постоянном стремлении прояснить целое в свете частных и прояснить частности – в их отношении к целому»<sup>70</sup>. Такое «тщательное чтение», такое рассмотрение каждого слова и каждой фразы в контексте всего художественного произведения называется методом «целостной интерпретации» и широко применяется в современном литературоведении. В последние десятилетия, начиная с фундаментальных трудов Луиса Алонсо-Шёкеля<sup>71</sup>, этот метод широко применяется и в библеистике. Одно из преимуществ этого метода перед так называемым историко-критическим, два столетия господствовавшим в библеистике, состоит в том, что он позволяет, насколько это возможно, взглянуть на каждую книгу Священного Писания «изнутри», глазами самого священного писателя. Применение старого, историко-критического метода в экзегетике Библии, особенно ее поэтических частей, не может иметь надежных результатов по той простой причине, что этот подход – внешний, а не внутренний.

Простой пример. Если я знаю все о том, кто, когда и при каких обстоятельствах написал поэму «Евгений Онегин», какие она претерпела редакции и влияния, если изучил значение всех употребленных в поэме слов и выражений, могу ли после этого сказать, что я *понимаю* это поэтическое произведение? Совершенно ясно, что при таком подходе я и на шаг не продвинулся к его пониманию. Почему? Потому, что это вовсе не то, о чем хотел сказать поэт, для поэта все это не имеет совершенно никакого значения. Единственное желание поэта – донести свое поэтическое слово до слушателя или читателя и встретить с его стороны понимание и внутреннее сопереживание. Если это справедливо в отношении поэзии светской, не менее верно и в отношении поэзии священной, библейской.

Что это значит по отношению к пророчествам? Пророк произносит свои речи в надежде, что его весть будет услышана и принята. Он убежден, что в его устах – слово Самого Бога, он ждет этой же убежденности от своих слушателей, ждет внутреннего<sup>72</sup> понимания слушателями его пророчеств. Без этой убежденности, без внутреннего отклика слушателей или читателей пророческая речь не может быть понята как *пророческая* речь, а значит, не может быть понята вообще.

В лице пророка этого ждет Тот, Кто послал пророка. Понимая и принимая пророка, слушатель и читатель понимает и принимает Бога.

---

относится к попыткам нецерковных объяснений Песни песней, но, конечно, справедливо и применительно к внецерковным толкованиям Библии вообще.

<sup>70</sup> Байс М. Ibid. С. 57.

<sup>71</sup> Прежде всего, это, конечно «Еврейская поэтика» – Alonso Schokel L. Estudios de poetica hebrea. Barcelona, 1963. Но также и др. работы, напр., «Пророки», написанный в соавторстве с Хосе-Луисом Сикре Диасом: Alonso Schokel L., Sieve Diaz J.L. Profetas. Vol. I–II. Madrid, 1980. См. также сноску 4.

<sup>72</sup> Альберто Соджин так определяет отличие еврейской риторики от риторики античной: «У греков и римлян речь была рассчитана на убеждение слушателя с помощью логической аргументации, поэтому она носила достаточно отвлеченный характер, даже если и сопровождалась конкретными примерами. Такая речь апеллировала к здравому смыслу слушателей. В древнееврейской традиции... публичное выступление было рассчитано на воздействие совершенно иного рода... Истина здесь появляется не как объективный элемент, который следует изучить и спокойно оценить перед тем, как принять решение. Ей необходимо поверить, принять ее не под действием внешних доводов, а *внутренне* (курсив мой – Аре.)». Соджин А. Долимитературная стадия библейской традиции. Жанры. В сб.: Шварц Б. (ред.). Библейские исследования. М., 1997. С. 101–102 (вся статья: 76–112).

## Параллелизм в книге пророка Амоса

В книге представлены два из трех видов параллелизма – синонимический и синтетический.

Примеры синонимического параллелизма:

как вода суд, כמים משפט<sup>37</sup> ястеъл ьтсу П 42:5  
и правда – как поток постоянный! וְזֶקֶה כְּנָחַל אֵיחָן

8:9 Произведу закат солнца в полдень וְהָבֵאתִי שֶׁשֶׁשׁ בַּצֹּהָרִים  
и омрачу землю в день света וְהַחֲשֵׁי לְאָרֶץ בְּיוֹם אֹר

Примеры синтетического параллелизма:

3:8 Лев рыкает – кто не испугается? אֲרִיָּה שֹׁאֵג מִי לֹא יִירָא  
Адонай Яхве велит —  
кто не запророчествует? אֲדֹנֵי יְהוָה דָּבַר מִי לֹא יִנְבֵּא

5:23 Удали от Меня шум песней твоих, חָסַר לִי שִׁירְךָ  
звуков псалтири твоей  
я не буду слушать! וְזָמַרְתָּ וּבִלִּיךָ לֹא אֶשְׁמַע  
я не буду слушать!

Это параллелизм строк внутри стиха. Разделительным маркером между членами в МТ, как известно, служит пробел, который мы для наглядности заменяем переносом. Но в древнееврейской поэзии не только стих строится по принципу параллелизма. Даже самого беглого взгляда достаточно, чтобы обнаружить в книге Амоса параллелизм на уровне более крупной литературной формы – строфы. Строфы в еврейской поэзии содержат от одного до четырех стихов, и книга Амоса здесь не исключение. В качестве примеров возьмем строфу из одного и строфу из четырех стихов.

Пример строфы из одного стиха:

1:2 Яхве с Сиона зарычит יְהוָה מִצִּיּוֹן יִשְׁאָג  
и из Иерусалима даст глас Свой – וּמִירוּשָׁלַם יֵחַן קוֹלוֹ –

и в траур облачатся пастбища пастухов, וְאֵבֶלֹ 5 אוֹחַ הָרְעִים  
и иссохнет вершина Кармила. דָּבַשׁ רֹאשׁ הַכַּרְמֶל

В первой половине этой строфы мы видим синонимический параллелизм, внутри второго – синтетический. В то же время и все четверостишие построено по принципам параллелизма – обе половины строфы соотнесены между собою в синтетический параллелизм: грустное состояние пастбищ и вершины Кармила (вторая половина) вызвано гневом Господа (первая половина). В первом и втором членах – причина, в третьем и четвертом – следствие.

Пример крупной строфы:

---

<sup>37</sup> לָלַי. Во всем Писании глагол לָלַי только дважды встречается в породе nifal: один раз в перфекте (Ис 34:4) и один раз в имперфекте (рассматриваемый стих). Букв. значение – «свертываться/развертываться», метафорическое – «проходить», «литься», «течь». Син. пер.: «пусть течет»; пер. архим. Макария (Глухарева) и П. Юнгера: «да струится».

3:3–6 Пойдут ли двое вместе, если не сговорятся они?	הֲיֵלְכוּ שְׁנַיִם יוֹתָרוֹ בְּלֹא אֲמִנְעָרוֹ
Рычит ли лев в лесу, когда добычи нет у него?	הֲשָׁאֵג אֲרִיָּה בְּיַעַר וְטָרַף אִין לוֹ
Подает ли львенок голос свой [из логовища своего <sup>74</sup> ], если не схватил?	הֲתִתֵּן כִּפּוּר קוֹלוֹ מִמְעֵנֹו בְּלֹא אֲסָלְכָהּ
Попадет ли птица в силос на земле, когда силка нет для нее?	הֲחָפַל צִפּוֹר עַל־פֶּחַ הָאָרֶץ וּמִקֵּשׁ אִין לָהּ
Поднимается ли с земли силос, когда ничего не поймано?	הֲיַעֲלֶה־פֶּחַ מִן־הָאֲדָמָה וְלֹכֹד לֹא יִלְכֹּד
Затрубит ли труба в городе, — и народ не испугался бы?	אֲחִי־תִקְעַ שׁוֹפָר בְּעִיר וְעַם לֹא יִתְרַו
Случится ли в городе бедствие, которое не Яхве сделал бы?	אֲחִי־תִהְיֶה רָעָה בְּעִיר וְיָהוָה לֹא עָשָׂה

[из логовища своего<sup>74</sup>]

Нетрудно заметить, что эта строфа состоит из четырех стихов. Первый стих – двучленный, остальные – четырехчленные. В четырехчленных 1-й и 2-й члены соотнесены между собой по принципу синтетического параллелизма, так же – 3-й и 4-й. В то же время 1-й и 3-й очень наглядно соотносятся по принципу синонимического параллелизма, так же и 2-й с 4-м. Эта «переплетающаяся» структура наблюдается во всех четырехчленных стихах этой строфы. А все четыре стиха в свою очередь связаны между собою в синтетический параллелизм.

Границы строфы определяются общей темой ее содержания<sup>75</sup>. Смена темы сигнализирует о конце строфы. В данном случае тема очевидна: у всего происходящего есть своя причина. И то бедствие, которое предрекает Амос израильским городам, тоже не случайно – оно от Господа. Последние две строки – кульминация всей строфы, ради них она и составлена. Кроме того, в этой строфе имеется и формальный признак определения ее границ – использование **פ** в начале стихов и полустий: сначала вопросительной **פ**, затем условной **פ** и **וְ** исчезают, как только тема закончена.

В композиции книги мы можем усматривать параллелизм и на следующем по сложности уровне – на уровне пророческой речи. Например, если рассматривать 1:3–2:16 как целое, нельзя не заметить синтетического параллелизма между всеми строфами, так похожими по содержанию и строению, каждая из которых представляет собой отдельное пророчество против того или иного народа.

## Другие стилистические характеристики книги

Кроме параллелизма, в небольшой Книге пророка Амоса много других художественных приемов.

**Числовой стих.** Этот поэтический прием, широко представленный в Книгах Премудрости, особенно в книге Притчей, используется в Книге пророка Амоса восемь раз. Им предвзается каждое пророчество против народов в 1-2-й главах:

<sup>74</sup> Biblia Hebraica Stuttgartensia (далее – BHS) допускает, что וְהִנֵּמֶנָּה может быть позднейшей вставкой.

<sup>75</sup> Korpel M., Moor J. Ibid. P. 41–42. В то же время нельзя согласиться с Олесницким, утверждающим, что «разделение строк делалось всегда в интересах музыки и пения исключительно» (Олесницкий А. Ibid. С. 549). Как по формальным, так и по содержательным признакам, строфа, несомненно, присутствует не только в псалмах и песнях, но и в пророческой речи.

За три преступления...  
и за четыре не пощажу его.

Однако, в отличие от литературы Премудрости, здесь эта вводная формула имеет чисто риторический характер: объявляются не три-четыре преступления, а, за исключением пророчества против Израиля, лишь одно.

Числовые прогрессивные формулы засвидетельствованы также в угаритской литературе<sup>76</sup>.

*Игра слов.* Например, в 5:5:

ибо Галгал весь пойдет в плен כִּי הַגִּלְגַּל גָּלָה יִגְלָה

Игра строится здесь на созвучии топонима *гилгал* (Галгал) с *гало игле*, характерной для библейского иврита труднопереводимой эмфатической глагольной конструкцией (абсолютный инфинитив + имперфект): «пойти в плен» + «пойдет в плен» (обе глагольных формы – в одной и той же породе: *qal*)<sup>77</sup>.

Другой пример игры слов встречается в 8:2:

פֵּרִי – קֵץ (плоды – конец)

Игру создает здесь созвучие двух существительных, *кайц* («плод») и *кэц* (конец; жатва).

Игра слов остается недоступной для переводов, ее можно почувствовать лишь в оригинальном тексте.

*Ирония.* Суровым речам Амоса часто присуща ироничность:

6:5 Напеваете под звуки псалтири?!

Как Давиду, думают они, дано им песенное орудие! —

насмехается пророк над исполнительским искусством израильтян.

Когда пророк обзывает богачей «телицами Васанскими» (4:1), в этом тоже чувствуется оттенок иронии, даже сатиры.

Агрессивная ирония звучит и в словах оппонента пророка, священника Амасии. Похоже, -орнто Амасия называет Амоса «провидцем» (נִיחֵן) именно в насмешку: «Послушай-ка, ты, видец!».

В 4:4–5 (см. ниже) также нельзя не заметить горькой иронии.

<sup>76</sup> См.: Herdner A. Corpus des tablettes en cuneiforme alphabetique decouvertes a Ras Shamra-Ugarit de 1929 a 1939. Paris, 1963. 17, 2. P. 26–46. Также, напр.: Fronzaroli P. Leggenda di Aghat. Firenze, 1955. Между прочим, и русскому языку не чужды числовые формулы. Например, когда дети играют в прятки, ищущий обычно говорит: Раз, два, три, четыре, пять, я иду искать. Для координации действий (в соревнованиях, в работе) тоже используется счет: Раз... два... три! Или: Три-и... четыре!

<sup>77</sup> В библейских книгах – очень много примеров таких интенсивных конструкций, которые на русский иногда переводятся как деепричастие + глагол (напр., «благословляя благословлю»), но чаще эта эмфаза передается с помощью наречий «истинно», «непременно», «подлинно» и т. п. или с помощью существительных (*мот йамут* → «смертью умрешь» и т. п.). О построении эмфазы с помощью абсолютного инфинитива и вообще о его синтаксических функциях см., напр.: Joüon P. P. Grammaire de Thebreu biblique. Roma, 1947. R 347–358. [1-е изд.: 1923]. На русском языке нам, к сожалению, не известны ни учебники по древнеевр. синтаксису, ни грамматики, в которых синтаксису уделялось бы достойное внимание. На русск. яз. о конструкции абсолютный инфинитив + личная форма глагола см., напр.: Ламбдин Т. Учебник древнееврейского языка. М., 1998. С. 253. [Lambdin T.O. Introduction to Biblical Hebrew. New York, 1971]. На настоящее время это лучший из переведенных на русский язык учебников начального уровня. Подробно изложены фонетика и морфология. Однако синтаксис почти не рассматривается.

Кроме того, пророк пользуется *персонификацией*, одушевляя пастушеские уголья (1:2), *метонимией*, отождествляя некоторые народы с их государственными столицами (1:3,6,9), а также другими риторическими фигурами.

Вся пророческая книга наполнена иносказаниями. Яркие *метафоры* и очень сильные *образы* поражают воображение современного читателя так же, как когда-то поражали воображение первых слушателей пророка. Перечислять их не имеет смысла: пришлось бы цитировать почти всю книгу.

## Литературные жанры в книге

Библейские пророческие речи представляют собой отдельный жанр, причем один из самых важных в ветхозаветной словесности. Изначально это не литературный, а *устный* жанр. Пророчество – прежде всего речь, обращенная к *слушателю*, не к читателю. Пророки никогда не говорят «читайте», а всегда – «слушайте» слово Господне.

Грозные пророческие *речи* звучали в Израиле задолго до появления письменной пророческой традиции. Но ни Нафан, ни Самуил, ни Илия, ни Елисей, ни их ученики не оставили нам письменных сборников. О содержании их пророчеств мы узнаём лишь по сообщениям исторических книг, прежде всего книг Царств. Первым «письменным» пророком был, по всей видимости, Амос. Он – первый из пророков, чьи пророчества дошли до нас записанными. Это не было изменой устному жанру священной словесности. От Амоса до Малахии пророческие речи, с которыми мы сегодня знакомимся через чтение, изначально предназначались для *слушателей*, не для читателей. И хотя пророк, или, к примеру, его ученик, как в случае с Иеремией, могли записывать свои речи до их произнесения, эти записи предназначались прежде всего для того, чтобы их декламировать *вслух*. Пророческое слово должно быть *услышано*, а не прочитано. Лишь после того, как оно провозглашено публично<sup>78</sup>, оно могло распространяться и в письменном виде. Поэтому главными жанровыми характеристиками пророческих речей являются их эмоциональность, наглядность, метафоричность, то есть все то, что свойственно риторике вообще, а тем более риторике пророческой, что должно произвести впечатление на слушателя, остаться в его памяти. Именно для удобства запоминания пророчества облекались в поэтическую форму: ритмизированные симметрические стихи запоминаются легче, чем простое выступление.

Собственно, в книге пророка Амоса представлены два<sup>79</sup> литературных жанра: *пророческая речь* и *биографический рассказ* (7:10–17). Некоторые современные экзегеты выделяют в пророческих речах книги несколько *жанров*, но, пожалуй, здесь следует говорить о *поджанрах* в рамках одного литературного жанра: «весть посланника», «речь свидетеля», «погребальный плач» и «рассказ о видении»<sup>80</sup>.

«*Весть посланника*». На Древнем Ближнем Востоке существовал такой дипломатический обычай. Царь, отправляя посла в чужое государство, вручал ему послание, которое тот должен был *зачитать вслух* перед тем, кому оно предназначалось. Эта традиция засвидетельствована не только в Священном Писании (4 Цар. 19:9b–14), но и в документах Мари и Угарита<sup>81</sup>.

<sup>78</sup> О пророках можно сказать то же, что сказано о Премудрости Божией: «Премудрость возглашает на улице, на площадях возвышает голос свой, в главных местах собраний проповедует, при входах в городские ворота говорит речь свою» (Притч. 1:20–21). Ср. также Иез. 33:31.

<sup>79</sup> Мы не находим в книге пророка Амоса жанра символического действия, поскольку, хотя побуждение к символическому действию и есть (9:1), само оно не описывается.

<sup>80</sup> Следуем классификации Вольфа (Wolff H. W. Joel-Amos. Dodekapropheten 2. «Kommentar zum Alten Testament» 14/2. Neukirchen-Vluyn, 1969. P. 109 ss) и Альберто Соджина (Soggini J. A. Il profeta Amos. Nuova versione, traduzione e commento. Brescia, 1982. P. 25–29), с той лишь разницей, что считаем «погребальный плач» отдельным поджанром (см. ниже).

<sup>81</sup> О деталях см., напр.: Wilson R. Prophecy and Society in Ancient Israel. Philadelphia, 1980. P. 141–146. Rendtorff R.

В 1-2-й главах и некоторых других местах пророк выступает как посланник Яхве. В его устах – послание от Царя царей, которое он, посол и глашатай Господа, должен провозгласить в Вефиле, резиденции израильского царя, «доме царском» (7:13). Быть может, выступление пророка произошло в то время, когда по приглашению Иеровоама II в Вефиль собрались цари окрестных народов или их послы – и поэтому послание предназначено не только Израилю, но и его соседям. Собственно, это не одно послание, а восемь посланий, каждое из которых начинается со слов: *ко амар Яхве*, «так говорит Господь». Этот делимитатор, наряду с делимитатором *нэум Яхве*, «слово Господне»<sup>82</sup> – характерная особенность «вести посланника». В целом, в Книге пророка Амоса «весть посланника» чаще всего начинается с выражения *ко амар Яхве*, а оканчивается выражением *нэум Яхве* или, иногда, *амар Яхве*, «говорит Господь». Другой характеристикой поджанра можно считать то, что в нем сам Яхве обращается от первого лица: не пророк говорит о Боге, а сам Бог говорит устами пророка. Определителем «вести посланника» является также формула *нишба Яхве*, «клялся Господь» (4:2. 6:8. 8:7).

Кроме первой и второй глав, почти целиком представляющих собой «весть посланника», данный поджанр представлен также в 3:1–2; 3:10–4:12; 5:3–5, 16–17, 21–27; 6:8, 14; 7:17; 8:3, 7, 9–14; 9:7–15.

«Речь свидетеля». Пророк говорит о Яхве в третьем лице. Говорит также «от себя», обращаясь к слушателям. В речи чувствуется больше автономности и риторической рассудительности, пророк не столь связан словами того «сообщения», которое он должен произнести. Этот поджанр не так ярко и не столь широко представлен в книге, как «весть посланника». Иногда его даже трудно выделить. Например, остается неясным, считать ли 5:12 частью «речи свидетеля»: говорит ли здесь пророк от своего лица, или это прямая речь Господа?

В речи 3:3–8, состоящей из серии риторических вопросов, мы видим дискуссию пророка с теми, кто отказывал ему в посланничестве от Яхве, в праве говорить от лица Бога. Этот текст можно рассматривать как «речь свидетеля». Другие примеры: 4:13; 5:2, 6–15; 6:9–13; 8:4–6, 8; 9:5–6<sup>83</sup>.

«Погребальный плач». Вольф и Соджин рассматривают как «речь свидетеля» также отрывки 5:18–20 и 6:1–7. Однако, как по внешней характеристике – оба отрывка начинаются с -акаМеждометия ׀׀ (црксл. пер.: «люте»; Син. пер. и пер. П. Юнгера: «горе»; пер. архим. рия: «о!»), – «погребальный плач», широко представленный в библейской литературе. Эту форму выступления пророк, видимо, использует для создания диссонанса с той обстановкой праздничной помпезности, которая царила в городе. В некоторых словах (напр., в 6:5) нельзя не заметить горькой иронии. К погребальным плачам можно отнести и 5:2.

«Рассказ о видении». 7:1–3; 7:4–6; 7:7–9; 8:1–2; 9:1–4. По жанровым характеристикам эти тексты очень близки к «автобиографическому рассказу». Пророк рассказывает о том, что с ним произошло, и об откровениях, полученных им во время видений. Этот поджанр широко представлен в пророческой литературе, особенно в Книгах Иеремии, Иезекииля и Захарии. Наглядность, образная описательность характеризуют его. Тема всех пяти видений Амоса –

Botenformel und Botenspruch. «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», № 74 (1962). P. 165–177.

<sup>82</sup> Выражение ׀׀׀׀׀׀, которым в пророческих книгах иногда начинается, но чаще всего заканчивается «весть посланника», правильнее переводить как «слово Господне», чтобы не смешивать с «так говорит Господь». Црксл. пер. («глаголет») следует переводу LXX, не видящему разницы (в обоих случаях: λέγει). Не видят разницы и русские переводы XIX в., в т. ч. Синодальный, архим. Макария и П. Юнгера. Многие современные переводы на европейские языки, в части., большинство итальянских, испанских и португальских переводов, формулу «нэум Яхве» переводят как «[весомое] слово Господне» (oracolo, oraculo). О выражении ׀׀׀׀׀׀ см., напр.: Baumgartel. Die Formel neum jahwe. «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», № 73 (1961). P. 227–290.

<sup>83</sup> Некоторые исследователи, напр., Алонсо-Шёкель и Сикре-Диас (Alonso Schökel L., Sieve Diaz J.L. Ibid. P. 957–958), а также Парунак (Parunak Van Duke H. Funzione semantica dei brani partecipiali di Amos: 4,13; 5, 8s; 9, 5s. «Biblica», № 2 (1981)), находят в некоторых из этих текстов элементы гимна (4:13; 5:8; 9:5–6) и рассматривают их как отдельный жанр. См. также: Crenshaw J.L. Hymnic Affirmation of Divine Justice. Missoula, 1975.



одна и та же: божественное терпение по отношению к Израилю, терпение, которому приходит конец.

Надо заметить, что само надписание книги пророка Амоса (1:1) содержит глагол  $\text{רָאָה}$  (Син. пер.: «в видении»<sup>84</sup>; П. Юнгеров: «он видел»), в то время как во всех пяти «рассказах о видении» используется глагол  $\text{נָסָה}$ , в первых четырех в *hifil*, в последнем – в *qal*. Хотя глаголы -ретинонимичны, однако  $\text{רָאָה}$  в форме причастия ( $\text{רֹאֶה}$ ) часто используется как технический мин: «провидец». Так к нему и обращается с насмешкой священник Амасия (7:12).

«Биографический рассказ». 7:10–17. Можно рассматривать как отдельный жанр внутри пророческой литературы, широко представленный и в других книгах, особенно в Книгах пророков Исайи и Иеремии. Характерно сходство этого жанра с книгами исторического содержания, особенно с книгами Царств<sup>85</sup>. Видимо, биографические сообщения о пророках могли составляться редакторами книг, быть может, ближайшими учениками самих пророков.

Столкновение пророка с Амасией почти целиком (за исключением пророческих слов Амоса против Амасии) описано в прозе. Прозаическая форма вообще характеризует биографические и автобиографические тексты пророческих книг. Формальным отличием биографического рассказа от рассказа автобиографического (не представленного в Книге Амоса) является лишь то, что повествование ведется в третьем лице.

## Композиция книги

Композиционно Книга пророка Амоса выглядит очень стройно<sup>86</sup>. Угрозы Израилю включены в общую картину обвинений против окружающих его народов. Цель пророчеств против Израиля переходит в серию грозных пророческих видений его участи. Завершается книга пророчеством о восстановлении «скинии Давидовой», в чем можно усматривать не только «проиудейский», «просионский» (ср.: 1:2) мотив, но и тему, присутствующую почти у всех пророков – тему радостных обетований и утешений Израилю<sup>87</sup>.

Угрозы, вызванные преступлениями политического, нравственного и религиозного характера, как правило, мотивируются объявлением этих преступлений. Связь между преступлением и наказанием становится для слушателя и читателя очевидной.

Для текстов, которые в книге можно отнести к категории «угроз» или «обвинений», характерны следующие конструкции:

Мотивация:	Угроза:
$\text{עַל}$ в значении «за то, что» + инфинитив	перфект
$\text{עַל כֵּן}$ («поэтому за то, что») + инфинитив	перфект
—	$\text{וְהִנֵּה}$ («вот») + причастие

<sup>84</sup> Ср. пер. архим. Макария: «пророчески изрек».

<sup>85</sup> Достаточно сравнить Ам. 7:10–17 с некоторыми рассказами из «цикла Илии» (напр., 3 Цар. 18). Еще более яркий пример – большой биографический блок Ис. 36–39, имеющий свои параллели в 4 Цар. и 2 Пар.

<sup>86</sup> «Со стороны изложения Книга пророка Амоса... является одним из наиболее совершенных произведений ветхозаветной письменности». – Олейникова *И* Пророки и пророчества. М., 2002. С. 36.

<sup>87</sup> Окончание книги (9:11–15), возможно, является «эпилогом» редактора, включившего книгу пророка Амоса в единую книгу *Двенадцати* ( $\text{שְׁנַיִם עָשָׂר}$  \*НП). О формировании книги Двенадцати «малых» пророков см., напр., недавние статьи итальянского библеиста Донателлы Скайолы: *Scaiola D. Il libro dei Dodici Profeti Minori nellesegesi contemporanea. Status questionis.* «Rivista Biblica», № 54 (2006). С. 65–75. *Scaiola D. Il libro dei dodici profeti.* «Parole di vita», № 1 (2009). С. 7–14. В первой из этих статей она приводит обзор гипотез современных экзегетов на проблему составления из отдельных пророческих книг единого сборника *Двенадцати*. Большинство современных исследователей датирует 9:11–15 послевоенной эпохой. См. также главу «Восстановление Давидова царства» наст. работы.

Кроме того, в книге дважды встречается то, что Соджин называет «гапрогна», «суровым выговором»<sup>88</sup>. В первом случае – 4:4–5 – преднамеренно используется стиль *священнического наставления*. С жесткой иронией звучит приглашение: «идите!.. приносите жертвы!.. провозглашайте!..». Этим императивам в духе священнических призывов противостоят в устах пророка другие императивы – «грешите!.. умножайте преступления!..». Даже не противостоят им, а парадоксальным образом соседствуют с ними. Слушателей пророка, кичившихся исполнением культовых предписаний, должна было шокировать такая сатирическая насмешка над их «благочестием». Пророк намеренно провоцирует злобу тех, кто одними жертвами думает расположить к себе Бога. Юродством своей проповеди он хочет сказать: без милости к ближнему богослужение становится кощунством. Второй случай – 6:12 – являет пример использования пророком элементов, характерных для *учения Премудрости*. 6:12a – риторические вопросы в духе этого учения, нашедшего свое отражение в Книгах Премудрости; 6:12b – обличение, суровый выговор судьям, почитающим себя мудрыми. Цель пророка – показать абсурдность происходящего в Израиле: как не могут кони бегать по скале, так беззаконие нельзя именовать правосудием.

Стройность композиции нарушает лишь рассказ о столкновении Амоса со священником Амасией (7:10–17). Почему это повествование находится между третьим и четвертым видениями, «разрывая» собой единую цепь этих видений? Возможно, местоположение этого рассказа продиктовано хронологическими соображениями: событие действительно могло произойти между третьим и четвертым видениями. Алонсо-Шёкель и Сикре-Диас объясняют эту структурную аномалию тем, что гнев придворного священника был вызван именно третьим рассказом о видении, содержащим угрозу Господа Иеровоаму II (*...и восстану с мечом против дома Иеровоамова*. 7:9) – и поэтому рассказ о его конфликте с пророком помещен сразу за третьим видением<sup>89</sup>. Как бы то ни было, нельзя не согласиться с аргентинским<sup>90</sup> библиистом Орацио Симиан-Йофре: «Невозможно объяснить до конца позицию каждого текста внутри книги... Свобода... в организации пророческой книги<sup>91</sup> может зависеть от самой пророческой активности, от изначально устного характера пророчества, послужившего основой для текста, от каких-то частных ситуаций, заставлявших по-особому перечитывать предшествовавшие тексты»<sup>92</sup>. Это, конечно, справедливо не только в отношении Книги Амоса, но и всех пророческих книг.

Итак, Книга пророка Амоса являет собой пример искусного, цельного, с литературной точки зрения безукоризненного, произведения.

<sup>88</sup> Soggin J.A. Ibid. P. 29. У Вольфа: *Scheltwort*, ругательство.

<sup>89</sup> Alonso Schokel L., Sieve Dias J.L. Ibid. P. 957.

<sup>90</sup> С 1981 г. – проф. экзегетики в Pontificio Istituto Biblico, Рим.

<sup>91</sup> Андрэ Неер называет это «спонтанностью примитивного текста», *spontanéité du texte primitif* – Neher A. Contribution à l'étude du prophétisme. Paris, 1981. P. 4.

<sup>92</sup> Simian-Yofre H. Amos. Milano, 2002. P. 16.

## Интерпретация Книги пророка Амоса в древности

### В Ветхом Завете

Влияние Книги пророка Амоса на книги других пророков весьма заметно. Особенно много «параллелей» Амосу мы находим в книге его младшего современника Осип. Некоторые тексты Осип демонстрируют свою зависимость от Амоса (ср., напр., Ос. 4:15b – Ам. 4:4; 8:14. Ос. 11:10a – Ам. 3:8). Иногда даже кажется, что Осия «цитирует» Амоса:

*И пошлю огонь на Иуду, —  
и пожрет чертоги Иерусалима*  
(Ам. 2:5);

*Но Я пошлю огонь на города его, —  
и пожрет чертоги его*  
(Ос. 8:14b).

Амос и Осия жили в одну и ту же историческую эпоху, оба проповедовали в Северном царстве. Судьба Израильского царства – основная тема их речей, хотя оба обращают внимание и на Иуду. Этим можно объяснить не только влияние Амоса на словарь его младшего современника, но и преемственность богословского учения: оба пророка обращаются к ключевым богословско-историческим темам израильской традиции – *патриархи*., *исход*, *завет*. Осия развивает эти темы, используя тот же энергичный и образный язык, что и Амос.

Книга пророка Амоса положила начало письменной пророческой традиции. Она же, вместе с книгой Осип, была письменным источником для тех пророческих книг, которые впоследствии – в послевоенный период – войдут составными частями в единую книгу *Двенадцати* (ПЕДО 'НП) еврейского канона<sup>93</sup>. У многих так называемых малых пророков прослеживается развитие некоторых тем книги Амоса. К примеру, в книгах Софонии, Авдия, Иоили, Малахии мы находим дальнейшее развитие богословского понятия *день Господень* (Соф. 1:7,14. Авд. 15.Иои. 1:15; 2:1,11; 3:4; 4:14. Мал. 3:23. Ср.: Ам. 5:18–20), встречающегося также в книгах «великих» пророков (Ис. 2:12. Иер. 46:10. Иез. 30:3 и др.).

Книга Амоса имела, по всей видимости, большое влияние и на книгу Иеремии. Вслед за Амосом Иеремия пользуется понятием *остатка* в применении к другим народам: Иер. 25:20 («остатки Азота»); Иер. 47:4 («остаток острова Кафтора») (ср.: «остаток филистимлян», Ам. 1:8; «остаток Эдома», Ам. 9:12). Пользуется Иеремия и яркими *образами* книги Амоса (ср.: Иер. 46:6 и Ам. 9:1; Иер. 25:30 и Ам. 3:4; Иер. 21:12 и Ам. 5:6; Иер. 46:7–8 и Ам. 8:8; 9:5)<sup>94</sup>.

<sup>93</sup> История формирования *Двенадцати* как единой книги не входит в предмет нашего исследования. В 3 Езд. 1:39–40 мы встречаем перечисление всех двенадцати пророков, однако не совсем в той очередности, в какой следуют друг за другом их книги в еврейском каноне. Другой порядок и в LXX. Ср. Сир. 49:10 и 4Q12A. В Деян. Стефан, цитируя Амоса, говорит: «как написано в книге пророков» (Деян. 7:42). Формированию книги *Двенадцати* посвящено немало исследований, из которых, помимо статей Д. Скайолы, на которые мы ссылались в предыдущей главе, следует отметить: Zvi E. *ben*. Twelve Prophetic Books or «The Twelve»: A Few Preliminary Considerations, in: Watts J. W., House P. R. (edd). Forming Prophetic Literature. «Journal for the Study of the Old Testament – Suppl. Series», № 235 (1996). P. 125–156. Nogalski J. Redactional Processes in the Book of the Twelve. «Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», № 218 (1993). Schart A. Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs. Berlin – New York, 1997. Jones B. The Formation of the Book of the Twelve. A Study in Text and Canon. Atlanta, 1995. Zvi E. *ben*. Twelve Prophetic Books or «The Twelve»: A Few Preliminary Considerations, in: Watts J. W., House P. R. (edd). Forming Prophetic Literature. «Journal for the Study of the Old Testament – Suppl. Series», № 235 (1996). P. 125–156. Reddit P. L. The Production and Reading of the Book of the Twelve. Atlanta, 1997.

<sup>94</sup> Подробный обзор «цитат» из книги Амоса и аллюзий на нее, встречающихся в Книге пророка Иеремии, см., напр.: Simian-Yofre H. Ibid. P. 207–210.

В неканонической книге Товита встречается прямая цитата из Амоса: «И вспомнил я пророчество Амоса, как он сказал: “Праздники ваши обратятся в скорбь, и все увеселения ваши – в плач”» (Тов. 2:6). Автор прилагает этот пророческий стих к описанию бедствий, своих и своего народа, в Ниневии во время плена.

## В памятниках Кумрана

Кумранские тексты по крайней мере дважды обращаются к Книге пророка Амоса, предлагая толкование в духе эсхатологического мидраша.

CD-A VII, 14–16 интегрирует вместе два пророческих текста – Ам. 5:26–27 и Ам. 9:11 – и интерпретирует их так: «[Оставшиеся верными] бежали в северную землю. Как сказано: “Пошлю в изгнание скинию (*sikkut*) вашего царя и Кийун (*kiyūn*) ваших изображений скинии Моей – в Дамаск”. Книги Закона – скиния Царя, как сказано: “Подниму скинию Давидову падшую”. Царь есть собрание, а подножия (*kinii*) изображений и верность (*kewan*) изображений суть книги пророков, чьими словами пренебрег Израиль»<sup>95</sup>. Вариант, который цитируют кумраниты, неизвестен. Да и масоретский текст Ам. 5:26–27, к которому мы обратимся в основной части работы, как известно, вызывает немало вопросов. Пока же отметим лишь, что автор кумранского текста цитирует книгу Амоса с единственной целью – убедить членов своей общины в оправданности отделения от официального Израиля. Автора не смущает даже то, что Дамаск и Иудейская пустыня, убежище кумранитов, находятся в разных направлениях от Иерусалима.

4Q174 [4QFlorilegium], frag. 1–3, col. I, строка 12 снова отсылает читателя к Ам. 9:11: «Как написано: “Подниму скинию Давидову падшую”. Это [относится к] скинии Давидовой падшей, которая возвысится для спасения Израиля»<sup>96</sup>. Нельзя не заметить, что интерпретация носит мессианский характер.

## В Новом Завете

Единственная новозаветная книга, содержащая прямые цитаты из Амоса – Деяния святых апостолов. Этих цитат две, первая – в речи Стефана, вторая – в речи Иакова на Иерусалимском соборе. Первомученик Стефан и глава иерусалимской общины Иаков обращаются к тем же самым текстам, что и кумраниты.

*Бог же отвратился и оставил их служить воинству небесному, как написано в книге пророков: «Дом Израилев! приносили ли вы Мне закленья и жертвы в продолжение сорока лет в пустыне? Вы приняли скинию Молохову и звезду бога вашего Ремфана, изображения,» которые вы сделали, чтобы поклоняться им: и Я переселю вас далее Вавилона»* (Деян. 7:42–43). Несколько модифицируя пророческий текст, Стефан использует слова Амоса (Ам. 5:25–27) для обличения религиозных вождей Израиля в идолатрии (ср.: Деян 7:53) и для убеждения их в неотвратимости Божественного суда над теми, кто впал в идолопоклонство. Суд будет состоять в том, что Бог переселит их «далее Вавилона» – Стефан меняет здесь «Дамаск» на «Вавилон», подразумевая, быть может, под именем Вавилона Рим. Трудные и загадочные еврейские выражения «Сиккут ваш царь» и «Кийун» становятся «скинией Молоховой» и «Ремфаном», в полном соответствии с переводом LXX. Оригинальный еврейский текст звучит как определение Бога Израилю, предсказание его будущего («будете носить...»), в то время как перевод

<sup>95</sup> Так переводит Гарсиа Мартинес (*Garcia Martínez F. Textos de Qumran. Madrid, 1993. P. 85*). Ср. также: *Martin-Achard R. Ibid. P. 180. Simian-Yofre H. Ibid. P. 212. Monti L. Lesegesi variegata di testi profetici a Qumran come espressione di un vincolo di subordinazione. «Ricerche storico-bibliche», № 1 (2011). P. 75–89*. Смысл кумранского текста темен, и ученые-кумраниты предлагают разные переводы загадочных слов, в зависимости от предполагаемой огласовки.

<sup>96</sup> По переводу Симиана-Йофре (*Simian-Yofre H. Ibid. P. 212*).

LXX и книга Деяний видят в этих фразах описание прошлого – поведения народа в пустыне («вы носили...»). Такая интерпретация оригинального текста переводом LXX и Деяний совершенно изменяет смысл и значение того, что сказано в книге Амоса.

Цитата в речи Иакова также следует тексту LXX. *И с сим согласны слова пророков, как написано: «Потом обращусь и воссоздам скинию Давидову падающую, и то, что в ней разрушено, воссоздам, и исправлю ее, чтобы взыскали Господа прочие человеки и все народы, между которыми возвестится имя Мое, говорит Господь, творящий все сие»* (Деян 15:15–17). Выражение оригинала «чтоб они овладели остатком Эдома и всеми народами», обещающее подчинение окрестных народов власти давидов, становится в Деяниях призывом открыть двери христианской общины всем народам: «чтобы взыскали Господа прочие человеки и все народы». Глава иерусалимской общины следует в этом греческому переводу, задолго до христианства кардинально изменившему перспективу Амосовых пророчеств: LXX читают «искать» (שׁוֹרֵר) вместо «захватить» (שׁוֹרֵר), «человек» (אָדָם) вместо «Эдом» (אֶדוֹם.)

<sup>97</sup> Именно перевод LXX позволяет Иакову применить эту цитату из книги Амоса на Иерусалимском соборе, распахнувшем двери христианских общин перед язычниками, – и из национально-политического пророчества речь Амоса становится универсально-религиозным обоснованием проповеди Евангелия всем народам.

Помимо прямых цитат из книги Амоса, в Новом Завете можно обнаружить и некоторые аллюзии (намекы) на нее. Так, синоптические Евангелия отмечают, что во время распятия Христа, в полдень, с шестого по девятый час (то есть с 12-го часа по 15-й) тьма объяла всю землю (Мф. 27:45. Мк. 15:33. Лк. 23:44). У Амоса читаем: *И будет в тот день, говорит Господь Бог: произведу закат солнца в полдень и омрачу землю среди светлого дня* (8:9). Нет сомнений, для евангелистов плач, как о единственном сыне (Ам. 8:10) – плач об Иисусе.

Притча Христа о богаче и Лазаре (Лк. 16:19–31), возможно, является развитием темы, представленной в Ам. 6:4–6. Оба текста подчеркивают роскошную жизнь богачей и их невнимание к беднякам, только в Евангелии от Луки этот образ представлен с большей пластичностью и детализацией, чем у Амоса.

Призыв апостола Павла «отвращайтесь зла, прилепляйтесь к добру» (Рим. 12:9) кажется эхом слов Амоса *возненавидьте зло и возлюбите добро* (5:15).

## У Отцов Церкви

Последовательных толкований всей книги пророка в святоотеческой литературе немного.

Краткое толкование прп. Ефрема Сирина (306–372) на сирийский перевод книги Амоса носит нравственно-исторический, иногда христологический характер<sup>98</sup>.

Блж. Иероним (ок. 331–419) около 406 г. составил комментарий на все книги малых пророков<sup>99</sup>, включая книгу Амоса (ML 25; CCL 76,211–348). Комментарий последователен, истолковывается вся книга, стих за стихом. Сначала Иероним предлагает собственный перевод стиха или отрывка с еврейского на латинский, затем – греческий вариант стиха по переводу LXX, после чего следует комментарий святого отца. Иероним – один из немногих отцов Церкви, владевших древнееврейским языком. Комментарий часто сопровождается филологическими замечаниями как к оригинальному тексту, так и к греческому переводу, историческими и географическими пояснениями. Собственно толкование представляет собой иногда

<sup>97</sup> Иногда, действительно, слово «Эдом» пишется как אֶדָם, то есть в неогласованном тексте идентично с написанием слова «адам». Но не в Ам 9:12, где написание – אָדָם. Здесь, как и в случае с заменой «мелех» (царь) на «Молох» в Ам 5:26, мы, скорее, имеем дело с интерпретационной заменой, нежели с корректным переводом.

<sup>98</sup> Русский пер.: *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. 6. Сергиев Посад, 1901. С. 121–139.

<sup>99</sup> Русский пер. был впервые опубликован в «Трудах Киевской духовной Академии» за 1894–1896 гг.

аллегорическое, но чаще тропологическое объяснение пророческого текста в применении ко Христу и Христианской Церкви.

Свт. Кирилл Александрийский († 444) предлагает духовноисторическое толкование греческого перевода книги. Некоторые места объясняются христологически. Часто александрийский святитель уклоняется в полемику с иудеями. Этот труд также довольно обширен (MG 71, 407–582)<sup>100</sup>.

Представитель антиохийской экзегетической школы блаженный Феодорит Кирский († сер. V в.) оставил после себя краткое, буквальное-историческое, местами христологическое толкование перевода LXX (MG 81, 1663–1708)<sup>101</sup>. Пользовался антиохийский экзегет и другими греческими переводами.

Следует отметить также известный Синописис свт. Иоанна Златоуста († 407)<sup>102</sup>, содержащий обзор содержания книги Амоса. Синописис рассматривает Ам. 8:9 как описание обстоятельств распятия Христа.

Блж. Августин (354–430) в своем «Христианском учении» кратко прокомментировал Ам. 6:1–6, пользуясь переводом блж. Иеронима<sup>103</sup>.

Малоизвестный латинский церковный писатель IV в. Хромаций, епископ города Аквилея († ок. 408), ученик свт. Амвросия Медиоланского и ревностный защитник православия на Аквилейском соборе 381 г., оставил после себя комментарий на Евангелие от Матфея и несколько проповедей<sup>104</sup>, в которых иногда обращается к Книге пророка Амоса.

Из других церковных писателей древности, от которых остались комментарии на книгу Амоса, следует отметить пресвитера Руфина Аквилейского († 410), знаменитого переводчика Оригена на латинский язык, современника и соотечественника свт. Хромация<sup>105</sup>, и Феодора Мопсуэстийского (ок. 350–428), составившего конкретно-исторический комментарий к книге (MG 66, 241–304).

У многих других святых отцов и учителей Древней Церкви – в частности, у Иринея Лионского, Киприана Карфагенского, Мефодия Патарского, Кирилла Иерусалимского, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Кассиана Римлянина – встречаются обращения к Книге пророка Амоса. Чаще всего эти фрагментарные отсылки носят иллюстративный характер при освещении других вопросов. Однако, при всей своей разрозненности и «служебное<sup>TM</sup>», они тоже могут представлять определенный экзегетический интерес<sup>106</sup>.

Из церковных писателей, в послеотеческий период составивших компилятивные сборники толкований (*catenae*) на пророческие книги, в том числе на книгу Амоса, следует отметить Прокопия Газского (ок. 475–528 – MG 87), Беду Достопочтенного (ок. 673–735 – ML 93) и Рабана Мавра († 856 – ML 107).

<sup>100</sup> Русский пер.: Кирилл Александрийский, свт. Творения. Ч. 9. М., 1891. С. 396–543.

<sup>101</sup> Русский пер.: Феодорит Кирский, блж. Творения. Ч. 4. М., 1857. С. 345–384.

<sup>102</sup> *Synopsis Veteris et Novi Testamenti, quasi commonitorii more.* – PG 56. Русск. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Т. VI. Ч. 2. Обзорение книг Ветхого Завета. СПб., 1900. С вопросом авторства этого знаменитого труда оставляем разбираться патрологам. См., напр.: *Quasten J. Patrologia.* II. Torino, 1973. P. 475.

<sup>103</sup> *Sancti Agostino. De doctrina Christiana*, IV. 7, 15–20. Roma, 1992 (латинский текст с параллельным итальянским переводом). P. 220–225.

<sup>104</sup> *Cromazio di Aquileia. Commento al Vangelo di Matteo.* Roma, 1984. *Cromazio di Aquileia. Sermoni liturgici.* Milano, 1982.

<sup>105</sup> *Rufino di Aquileia. Commentarius in Oseam, in Joel, in Amos.* MG 21, 1057–1104. Вопрос авторства оставляем патрологам, некоторые из которых приписывают это произведение Юлиану Экланскому (ок. 385–455).

<sup>106</sup> Поэтому в основной части работы будем обращать внимание не только на последовательные толкования, но и на те изъяснения пророческого текста, которые даются церковными писателями как бы «вскользь».

## В иудейской традиции

Мидраш Рабба часто обращается к книге Амоса. Индекс цитат<sup>107</sup>:

- 1:1: Lam, 145.
- 1:9: Lam, 145.
- 1:11: Gn, 614, 752.
- 2:7: Dt, 49.
- 2:9: Lv, 90, 129; Nm, 323, 743.; Cant, 134.
- 2:21(?): Dt, 76.
- 3:5: Nm, 454; Dt, 110.
- 3:7: Gn, 421, 910, 973; Cant, 56; Qoh, 30.
- 3:8: Ex, 343s.
- 3:15: Est, 26s; Qoh, 160.
- 4:3: Ruth, 9; Qoh, 81.
- 4:7: Cant, 126.
- 4:12: Dt, 68s; Qoh, 125.
- 4:13: Gen, 8; Ex, 95; Lv, 333; Nm, 470; Lam, 204; Qoh, 316.
- 5:1: Lam, 5.
- 5:4: Nm, 332; Cant, 250.
- 5:8: Gn, 37, 197s, 206; Ex, 169, 282, 334s; Qoh, 95.
- 5:10: Gn, 240.
- 5:11: Lv, 197.
- 5:13: Qoh, 316.
- 5:15: Gn, 654, 760; Lv, 333; Lam, 204; Ruth, 90.
- 5:19: Est, 6s.
- 6:1: Lv, 62s; Nm, 349.
- 6:2: Lv, 63; Nm, 349s.
- 6:3: Nm, 350; Qoh, 304.
- 6:4: Lv, 63; Nm, 245, 350.
- 6:5: Lv, 64; Nm, 350.
- 6:6: Lv, 64; Nm, 350s, 534, 605.
- 6:7: Lv, 64; Nm, 245, 351.
- 6:8: Lv, 63.
- 6:10: Lam, 92.
- 6:11: Lv, 241; Cant, 225; Qoh, 279.
- 6:12: Dt, 75.
- 7:7: Lv, 419; Lam, 51.
- 7:8: Lev, 419; Lam, 51.
- 7:10: Cant, 107.
- 7:14: Lv, 258.
- 8:3: Cant, 19.
- 8:10: Gn, 944; Dt, 156.
- 8:11: Gn, 207, 327, 573; Nm, 75.
- 8:14: Gn, 638.

---

<sup>107</sup> Нижеследующий индекс составлен J.J. Slotki и приводится в издании: *Freedman H., rabbi, Simon M. Midrash Rabbah*. London, 1939. Однако название мидрашей считаем более уместным привести не по-английски, а по-латыни, в сокращениях, соответствующих сокращениям, принятым для обозначения библейских книг. После названия мидраша через запятую приводится номер страницы в этом издании.



9:1: Gn, 625; Lv, 419s; Lam, 51; Qoh, 40, 85.  
9:2: Ex, 180.  
9:3: Ex, 180.  
9:6: Gn, 37, 197s, 206; Lv, 393; Nm, 662; Qoh, 95.  
9:7: Cant, 51.  
9:11: Gn, 819; Qoh, 81.  
9:13: Gn, 859; Lv, 218; Ruth, 32.  
9:15: Dt, 81; Qoh, 81.

Некоторые стихи пророческой книги цитируются и комментируются в Талмуде<sup>108</sup>:

1:1: Хала, 348; Песахим, 257; Менахот, 517.  
1:2: Сота, 105.  
2:1: Бава Батра, 111.  
2:6: Йома, 430; Санхедрин, 26.  
2:9: Сота, 177; Бехорот, 310.  
3:2: Абода Зара, 14.  
3:7: Сота, 52; Санхедрин, 594; Авот, 79.  
3:8: Берахот, 348; Гулин, 328.  
3:15: Йома, 45.  
4:1: Шаббат, 150.  
4:2: Бава Батра, 289.  
4:6: Нида, 458.  
4:7: Таанит, 23, 91; Санхедрин, 654.  
4:12: Берахот, 137, 310; Шаббат, 34.  
4:13: Берахот, 318; Хагига, 22, 68; Санхедрин, 248; Нида, 155. 5:4: Маккот, 173.  
5:8: Берахот, 366.  
5:9: Шаббат, 366.  
5:15: Хагига, 17.  
5:18: Санхедрин, 668.  
5:19: Санхедрин, 666.  
5:15: Хагига, 54.  
6:4: Шаббат, 293; Песахим, 235; Моэд Катан, 191; Киддушин, 364. 6:6: Шаббат, 292.  
6:7: Шаббат, 292; Песахим, 235; Моэд Катан, 190; Кетуббот, 428. 6:10: Санхедрин, 435.  
7:1: Таанит, 19.  
7:2: Гулин, 331.  
7:5: Сота, 206.  
7:5след.: Маккот, 173.  
7:7: Рош ха-Шана, 148; Бава Мезиа, 351.  
7:10: Песахим, 462.  
7:11: Песахим, 462.  
7:14: Недарим, 120.  
7:17: Кетуббот, 714.  
8:5: Бава Батра, 373.  
8:7: Бава Батра, 373.  
8:9след.: Моэд Катан, 162.

---

<sup>108</sup> Нижеследующий индекс также составлен J.f. Slotki и находится в издании Вавилонского Талмуда, предпринятом д-ром Эпштейном: *Epstein I., rabbi (ed.). The Babilonian Talmud.* London, 1952. После названия трактата через запятую приводится номер страницы в этом издании.

8:10: Берахот, 97; Сукка, 109; Моэд Катан, 127, 134.  
8:11 след.: Шаббат, 699.  
8:14: Шаббат, 322.  
9:1: Рош ха-Шана, 148.  
9:6: Хагига, 66; Авот, 30, Менахот, 174; Херитот, 45.  
9:7: Моэд Катан, 104.  
9:11: Санхедрин, 654.  
9:14: Берахот, 169.

Книга пророка Амоса комментировалась и средневековыми еврейскими авторами, часто довольно пространно. Самыми известными являются комментарии Раши (1040–1105), ибн-Эзры (1089?/1092?—1176), Элиезера из Божанси (XII в.), Радака (1160–1232), Йосефа ибн-Каспи (1270–1340) и Ицхака Абар-банеля (1437–1507)<sup>109</sup>. Многие филологические, исторические, герменевтические штудии этих писателей предваряют современную библеистику.

В основной части работы, по ходу комментирования Книги пророка Амоса, будем обращаться и к иудейской традиции, но лишь в той мере, в какой последняя представляет интерес для уяснения пророческого текста. Нельзя не согласиться с Мартин-Ашаром в том, что толкование раввинами Священного Писания нередко «может удивлять своей некорректностью: усиливаясь прояснить каждую деталь библейского текста в свете других отрывков Писания, они заботятся не столько об удовлетворении интеллектуальной пытливости, сколько о решении своих этнических задач»<sup>110</sup>.

---

<sup>109</sup> О комментариях этих авторов на книгу Амоса см., напр.: Ruiz Gonzalez G. (ed.) *Comentarios hebreos medievales al libro de Amos. Traducción y notas a los comentarios de Rasi, E. de Beaugency, A. 'ibn Ezra, D. Qimhi, 'ibn Caspi*. Madrid, 1987. Ruiz Gonzalez G. (ed.) *Don Isaac Abarbanel y su comentario al libro de Amos. Texto hebreo de El Escorial, traducción y notas*. Madrid, 1984. Ruiz Gonzalez G. (ed.) *Comentarios hebreos medievales al libro de Amos. Traducción y notas a los comentarios de Rasi, E. de Beaugency, A. 'ibn Ezra, D. Qimhi, 'ibn Caspi*. Madrid, 1987.

<sup>110</sup> Martin-Achard R. Ibid. R186.

## Внутреннее деление Книги пророка Амоса

Павел Юнгеров<sup>111</sup> разделял Книгу пророка Амоса на три части:

1-2 гл. *Вводная часть.*

3-6 гл. *Пророчесвенно-обличительная часть.*

7-9 гл. *Созерцательно-пророчесвенная часть.*

В современной библеистике чаще принято несколько более подробное деление. Обычно разделяют книгу по ее содержанию так:

1:1–2. *Введение.*

1:3–2:16. *Пророчества против народов, включая Иуду и Израиль*<sup>112</sup>.

3:1–6:14. *Суд над Израилем.*

7:1–9:10. *Видения пророка о наказании Израиля.*

[*Вставка 7:10–17: столкновение пророка со священником Амасией.*]

9:11–15. *Пророчество о восстановлении Израиля потомками Давида.*

Данному делению текста будем следовать и мы.

Некоторые современные экзегеты, в частности Андрэ Неер<sup>113</sup> и Альберто Мелло<sup>114</sup>, предлагают несколько иной подход к разделению книги, опирающийся не столько на содержание, сколько на повторение в книге определенных вводных речевых формул, делимитаторов начала пророчеств:

1-2 гл. «*Так говорит Господь*». Обвинение Израиля.

3-5 гл. «*Слушайте слово сие*». Увещевание, призыв к слушанию.

5-6 гл. «*Горе...*». Плач, вызванный неотвратимостью наказания.

7-9 гл. «*Такое видение открыл мне Господь Бог*» или «*Видел я*». Основное содержание: наказание Израиля.

8-9 гл. «*Вот наступают дни*» или «*В тот день*». Основное содержание: спасение в будущем.

Несмотря на всю условность и формальность такого, берущего начало в средневековой иудейской экзегетике, деления текста книги, и несмотря на то, что при таком подходе очень трудно дифференцировать материал (разделы накладываются один на другой, характерные для одного раздела делимитаторы встречаются в другом разделе и т. п.), данный метод все же может быть использован как дополнительный, особенно при рассмотрении формы пророчеств, а не их содержания.

---

<sup>111</sup> Юнгеров П. Ibid. С. IX. Из совр. библеистов такого деления придерживается, напр., Амброджио Спреафико: *Spreafico A. Struttura formale e spunti per una interpretazione. «Rivista Biblica», № 2 (1981). P. 147–176.*

<sup>112</sup> Иногда отрывок 2:6–16 – пророчество против Израиля – включают в следующий раздел.

<sup>113</sup> Neher A. Contribution a l'etude du prophetisme. Paris, 1981.

<sup>114</sup> Mello A. Amos e Osea. Bose, 2003 (аудиозапись лекций, в печатном виде работа пока не издана).

## Комментарий

### Вступление 1:1–2

#### Надписание

Первый стих Книги пророка Амоса – своего рода заголовок, аналог современного титульного листа. Читателю представлен автор, его происхождение, время и обстоятельства появления книги, ее тема. Подобными надписаниями – иногда подробными, иногда краткими – начинаются книги всех письменных пророков. Вполне возможно, что это вставка позднейшего переписчика, редактора или составителя сборника Двенадцати пророков.

*1:1 Слова Амоса, одного из пастухов Фекойских, которые он [слышал] в видении об Израиле во дни Озии, царя Иудейского, и во дни Иеровоама, сына Иоасова, царя Израильского, за два года перед землетрясением.*

*Слова Амоса...* Для пророческих книг более характерно другое начало – «слово Господне» или, иногда – «видение такого-то». Здесь же – «слова Амоса». Таким же выражением открываются сборники изречений мудрецов, присоединенные к Книге Притчей – «слова Агура» (Притч. 30:1); «слова Лемуила» (Притч. 31:1), а также книга Екклесиаста: «слова Екклесиаста» (Еккл. 1:1). Йорг Иеремиас полагает, что уже само по себе данное начало – признак раннего происхождения пророческой книги, когда «еще не была формализована особая форма надписания для пророческих книг»<sup>115</sup>.

В мидраше на Книгу Екклесиаста это необычное для пророческих книг надписание объясняется так: «Есть три пророка, к которым напрямую относится их пророчество, ибо оно состоит из слов упрека: «слова Когелета» (Еккл. 1:1); «слова Амоса» (Ам. 1:1); «слова Иеремии» (Иер. 1:1). Почему Иеремия был назван так? – Потому что в его дни Иерусалим стал пустыней<sup>116</sup>. Почему Амос был назван так? – Потому что язык его был тяжел»<sup>117</sup>.

Средневековый иудейский комментатор Давид Кимхи (Радак) сделал наблюдение: пророческие книги, начинающиеся со слова *диврей* («слова»), содержат в себе автобиографический материал. Собственно, с таким началом их две – Книга пророка Амоса и Книга пророка Иеремии.

*...одного из пастухов Фекойских...* Пастух, провидец, пророк... Личность Амоса и исторические обстоятельства, в которых прозвучали его пророческие речи, рассматривались во вводной части работы<sup>118</sup>. В дополнение к сказанному сделаем лишь одно небольшое замечание, основанное на интересном наблюдении Вальтера Вогелса, современного экзегета.

Форма пророческого служения не была однотипной для всех пророков. Вогеле различает четыре типа пророческих призваний, или четыре типа духовного пророческого опыта. Разница

---

<sup>115</sup> *Jeremias J. Amos. Traduzione e commento. Brescia, 2000. С. 25.*

<sup>116</sup> Необычное для иудейской традиции объяснение значения еврейского имени Йирмеяху созвучием с греческим (!) словом *έρμια* (пустыня, необитаемое место).

<sup>117</sup> *Qohelet Rabba 1,1.* Интересно отметить: почему-то автор Книги Екклесиаста здесь отнесен к «пророкам». Ср. *Sifre Dt 1,1.*

<sup>118</sup> См. главы «Исторический контекст Книги пророка Амоса» и «Пастух из Фекои» наст. работы.

между ними часто незначительна, поэтому требуется тонкая наблюдательность и даже духовная интуиция, чтобы различать эти формы, ведь во всех четырех случаях мы имеем дело с одним и тем же – с передачей вести от высшего к низшему, и никогда наоборот. Модели, определяемые Вогелсом, таковы: «офицер-солдат» (Амос, Осия, Иона), «хозяин-слуга» (Моисей, Геден, Иеремия, Иезекииль), «царь-советник» (Михей сын Иемвля<sup>119</sup>, Исайя), «учитель-ученик» (Илий → Самуил, Илия → Елисей)<sup>120</sup>. Эти модели различаются степенью свободы пророка по отношению к полученной вести, которую он должен передать. Служение Амоса отнесено Вогелсом к первой, самой жесткой модели, характеризующей полным отсутствием свободы со стороны человека, принимающего весть. Солдат не может обсуждать приказ военачальника и не должен задавать лишних вопросов. Все, что от солдата требуется – точно исполнить приказ командира. Так и поступает Амос. Он не пытается, подобно Моисею или Гедену, возражать, не желает, подобно Иеремии, противиться, тем более не смеет советовать, подобно Исае. Он лишь безропотно выполняет полученный от Бога приказ (ср.: Ам. 7:14–15).

...которые он [слышал] в видении... Буквально: «которые он видел», רָאָה אֲנִי. Вполне органичное для библейского иврита словосочетание «видеть слова» (см. Ис. 2:1. Мих. 1:1. Ср.: Ис. 13:1. Авв. 1:1) для русского языка неестественно, потому-то Синодальный перевод<sup>121</sup> и предлагает нам столь вольный, можно даже сказать, интерпретативный перевод. Древние переводы более верны еврейскому оригиналу. LXX: οὐς εἶδεν. Vulgata: quae vidit. Церковнославянский: *яже виде*.

Таргум, однако, так переводит на арамейский язык первые слова книги: פִּתְגָמֵי נְבוֹאָה עֲמוֹס, *слова (или: повеления) пророчества Амоса*. Никакого «видел»! Но, как известно, Таргумы – не перевод, а парафраз, интерпретативное переложение еврейского текста, отражающее богословские воззрения арамейских переводчиков<sup>122</sup>. Посему Таргумы – особенно Таргум Пророков<sup>123</sup> – интересны не столько как перевод, сколько как толкование библейского текста.

-ивורי Слова רָאָה... פִּתְגָמֵי – вовсе не означают, что Амос созерцал некий текст. Видеть, или деть (ПТП) – пребывать в состоянии провидца (רָאָה, хозё). (Кстати, именно так назовет Амоса священник Амация в 7:12.) То есть, текст говорит нам, что пророческие слова – 1:2 и далее – были получены Амосом в экстатическом состоянии, свойственном провидцам. Так понимал еще блж. Иероним: «В этой книге заключаются слова Амоса... которые он видел относительно Израиля не телесными очами, но в мысленном созерцании, потому что пророки назывались провидящими. В буквальном же смысле слова не видел, а слышал»<sup>124</sup>. С последним утверждением не согласен свт. Кирилл Александрийский: «Слова о Иерусалиме он не только слышал, но и видел, ибо вместе с откровениями Бог сделал для пророков события очевидными и как бы уже совершающимися теперь, так что, кажется, они и видят даже исполнение самих слов

<sup>119</sup> 3Цар.22.

<sup>120</sup> Vogels W. Les recits de vocation des prophetes. «Nouvelle Revue Theologique», № 95 (1973). R 3-24. О различных формах пророческого призвания см. также: Mello A. La passione dei profeti. Bose, 2000. особенно главу «Vocazione profetica» – pp. 103–117.

<sup>121</sup> Как, впрочем, и многие другие современные переводы.

<sup>122</sup> О богословских воззрениях, отраженных в Таргуме Амоса, о методах интерпретации Таргумом еврейского текста см., напр.: Carbone S.R – Rizzi G. Ibid. P. 45–58. Таргум Амоса, как известно, входит в обширный Таргум Пророков и принадлежит Ионафану бен Уззиелю, ученику Гиллела (I в по Р.Х.). В IV в. текст Таргума Пророков подвергся переработке Йосефом бен Хийей. Отечественный исследователь XIX в. Иван Корсунский справедливо отмечает, что в Таргуме на поздних пророков (Ис. – Мал.) Ионафан менее верен подлиннику, нежели в Таргуме на ранних пророков (Нав. – 4.Цар.). – См.: Корсунский И. Иудейское толкование Ветхого Завета. М., 1882. С. 49.

<sup>123</sup> Тот же И. Корсунский отмечает: «В отношении к... пророческим книгам его (Ионафана. – Арс.) таргума является почти непрерывным хаггадическим толкованием». – Корсунский И. Ibid. С. 49.

<sup>124</sup> Иероним, блж. Три книги толкований на пророка Амоса. Творения. Часть 13. Киев, 1896. С. 3.

прежде осуществления их в действительности, причем их взорам предносится зрелище будущих событий, о которых говорит им Бог»<sup>125</sup>.

-ечюлкси...об Израиле... Слово **לְיִשְׂרָאֵל**, Израиль встречается в книге 23 раза и всегда (за исключением 9:14) означает Северное царство.

LXX: ...об Иерусалиме... По всей видимости, версия греческого перевода не является простой ошибкой переписчика. Сандро Карбоне и Джованни Рицци предполагают, что это замена, что эллинизированные иудеи Александрии таким способом актуализировали пророческий текст для своего времени, когда давно ушли в прошлое политические и идеологические разделения между Северным и Южным царствами, типичные для допленной эпохи, в которую жил Амос<sup>126</sup>. Справедливо или нет такое допущение современных текстологов, на некорректности перевода LXX настаивал еще блж. Иероним: «Нужно знать, что этот пророк пророчествовал не относительно Иерусалима, чего в еврейском тексте совсем нет, а относительно Израиля, то есть десяти колен, которые называются Израилем и которые жили в Самарии. Так же перевели Акила, Симмах и Феодотион». Согласно Иерониму, пророчества Амоса обращены «отнюдь не к Иуде и Иерусалиму, как читается неправильно у греков и латинян<sup>127</sup>, но к Израилю, то есть к десяти коленам, которые вследствие многочисленности жителей получили древнее название Израиля»<sup>128</sup>. Свт. Кирилл Александрийский, толковавший греческий перевод и не интересовавшийся еврейским оригиналом, задается вопросом: «Почему слова были только об Иерусалиме, хотя устами самого пророка Бог обвиняет Иуду и Израиля?». Не имея возможности обратиться к еврейскому тексту, Кирилл вынужден искать другой путь для объяснения такого несоответствия: «Итак, как же понимать то, что слова были о Иерусалиме, хотя Бог говорит: *пошлю огонь на Иуду* и далее? Подумаем же, какой ответ можно дать на это. Мы утверждаем, что обыкновенно святые пророки Израилем называют то в тесном смысле два колена, живущие во Иерусалиме, – Иудово и Вениаминово, то Израилем или Ефремом называют живущие в Самарии десять колен, но очень часто не делают такого различия. И поелику все они происходят от Израиля, то Израилем называются и все двенадцать колен. Если же они желают указать нам на все сонмище иудеев, то мы увидим, что они не делают точного употребления названия Израиля. Итак, пророческие слова Амоса были о всем множестве иудейском, живущем как в Иерусалиме, так и в Самарии»<sup>129</sup>.

...за два года перед землетрясением. Нельзя с точностью определить дату этого землетрясения. По всей видимости, оно было очень разрушительным – воспоминание о нем хранилось в народной памяти не одно поколение. В книге пророка Захарии об этом бедствии упоминается как о событии, хорошо известном и памятным современникам этого слепого пророка (Зах. 14:5). Археологи находят подтверждение этому событию, в частности, в анализе раскопок города Асор (Хацор) в северной Галилее<sup>130</sup>. По утверждению Иосифа Флавия, землетрясение совпало с проказой иудейского царя Озии (2 Пар. 26:16–21)<sup>131</sup>.

<sup>125</sup> Кирилл Александрийский, свт. Толкование на пророка Амоса. Творения. Часть 9. М., 1891. С. 398.

<sup>126</sup> Carbone S.P. – Rizzi G. Ibid. P. 61.

<sup>127</sup> Блж. Иероним здесь ссылается на ранние латинские переводы.

<sup>128</sup> Иероним, блж. Ibid. С. 2–3.

<sup>129</sup> Кирилл Александрийский, свт. Ibid. С. 398–399.

<sup>130</sup> См., напр., комментарий в ВЛ, а также: Мерперт Н. Очерки археологии библейских стран. М., 2000. С. 301. Автор, опираясь на археологические исследования Ядина, Кенион и Мазара, полагает, что мощные разрушения, зафиксированные в VI слое Хацора, могли быть вызваны землетрясением, упоминаемым пророками Амосом и Захарией. На эту же тему: Soggin J.A. Das Erdbeben von Amos 1, 1 und die Chronologie der Könige Ussia und Jotham von Juda. «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», № 82 (1970). P. 117–121.

<sup>131</sup> Иосиф Флавий. Иудейские древности, IX, 10,4.

«Пророк не без причины означил год труса, и сказал, что был онный чрез два года после пророчества, чтобы ясно мы знали, когда изрек он народу сии божественные словеса», — отмечает блж. Феодорит Кирский<sup>132</sup>. Но упоминание о землетрясении — не просто хронологическая пометка автора или редактора. Землетрясение подтверждало — современникам и позднейшим читателям — серьезность пророческих угроз, демонстрировало истинность слов пророка, было началом их исполнения.

День Господень, тема которого впервые звучит как раз в Книге пророка Амоса, должен сопровождаться тяжкими бедствиями, в том числе землетрясениями. В ближайшей пророческой перспективе День Яхве — это конец Израиля, в эсхатологической — конец мира. Землетрясение, произошедшее тогда и оставившее неизгладимое впечатление на современников пророка, предупреждало их о наступлении конца Израильского царства (Ам. 5:16–20, 27). В свою очередь, конец Израиля — образ будущего конца мира, когда произойдут «большие землетрясения» (Лк. 21:11).

## Тема книги

Во втором стихе выражается основная тема книги, задается тон всем последующим пророческим речам Амоса:

1:2 Я сказал он:  
Господь возгремит с Сиона  
и даст глас Свой из Иерусалима, —  
и восплачут хижины пастухов,  
и иссохнет вершина Кармила.

В книге пророка Иоила находим буквальное повторение первой половины этого стиха (Иоил 4:16). Та же тема, с использованием того же глагола **לשׁ** звучит и в книге пророка Иеремии (Иер 30:25).

«ачанзо... Господь возгремит... לשׁ» — имперфект 3 л. м.р. ед.ч. глагола לשׁ, буквально ющего «рычать», «издавать рык»: *Яхве зарычит*. Господь зарычит, как рычит лев! Метафора совершенно ясна: Господь — лев, а Израиль (Северное царство) — Его добыча. Лев всегда рычит, когда перед ним добыча. Никто не может отнять добычу у льва, царя зверей. Вся сила и краса Израиля, изображаемая здесь горой *Кармил*, не устоит перед гневом Яхве — Израиль будет растерзан Господом. Перед львом бесполезно сопротивляться, сопротивление лишь ускоряет гибель жертвы в его когтях и зубах. Израиль — жалкая, бессильная добыча во власти могучего разъяренного Господа. Бог, говорит нам эта метафора, вмешается в историю Израиля, но уже не на стороне Своего народа, как это было во времена Моисея и Иисуса Навина, а — против него. «Ревет ли лев в лесу, когда нет перед ним добычи?» (Ам. 3:4а).

В Ам. 3:8, где глас Господа также уподобляется львиному рыку, сказано: «Лев начал рыкать, кто не содрогнется? Господь Бог сказал — кто не будет пророчествовать?» Вопрос, конечно, риторичен: повелению Господа идти и пророчествовать против Израиля иудейский пастух Амос не в силах был воспротивиться.

Во всей Книге пророка Амоса земному «могуществу» противостоит могущество небесное — всесокрушающая сила Бога.

<sup>132</sup> Феодорит Кирский, блж. Толкование на пророка Амоса. Творения. Ч. IV. М., 1957. С. 346.

-увзВ LXX мы встречаем смягченный перевод слова רָעַם: ἐφθέγγετο, от φθέγγομαι – чать», «грометь», «грохотать», «кричать», «произносить»<sup>133</sup>. Такой, не вполне адекватный перевод перешел из LXX в церковнославянский: *возгласи*<sup>134</sup>, откуда перекочевал в Синодальный: *возгремит*. Vulgata более верна еврейскому оригиналу и переводит רָעַם как *rugiet*. Вслед за Иеронимовым переводом так понимает большинство средневековых и новейших западноевропейских переводов<sup>135</sup>. Прекрасный перевод предлагает преп. Макарий (Глухарев): *возревет*.

Блж. Иерониму, проведшему вторую половину своей жизни в Вифлееме, недалеко от границ Иудейской пустыни, были хорошо знакомы реалии тамошней пастушеской жизни, которая в V в. н. э. немногим отличалась от той, что была во времена Амоса. Даже львы во времена Иеронима еще встречались в Палестине. Вифлеемский отшельник пишет: «Амос, бывший пастухом из числа пастухов, и притом пастухом не в местах, возделанных и засаженных деревьями и виноградом, и даже не в лесах и на зеленых лугах, а в обширной, необъятной пустыне, в которой господствуют дикие львы и истребляют скот, пользуется словами, свойственными его положению, так что называет грозный и страшный голос Господа рычанием или ревом львов... сравнивая разрушение городов израильских с пастушескою пустынею»<sup>136</sup>.

... *даст глас*... Имеется ввиду не членораздельное слово, רָעַם, а глас, звук – קוֹל. Словом קוֹל в Библии обозначается не только голос, но и, например, трубный звук (Исх 19:16. 2Цар 6:15), шум дождя (3 Цар 18:41), даже шорох шагов (3 Цар 14:6). Это же слово встретится, например, в Ам 3:4б: «Подает ли свой голос ф^)львенок из логовища своего, когда он ничего не поймал?»

Идентифицировать этот рев с обычным грозовым громом, как это делают некоторые, опирающиеся в своих построениях на Иов 37:4 (где глагол רָעַם используется для<sup>137</sup> описания грозы) – некорректно и не соответствует контексту: гроза не может вызывать засуху, не может быть причиной того, что *иссохнет вершина Кармила*.

Образ рычащего льва изображает силу и ярость Господа. Пророческие слова должны повергать в ужас слушателей Амоса и читателей его книги<sup>138</sup>.

...с Сиона. у из Иерусалима... Иерусалимский храм на Сионе – место присутствия Господа. Пророк Амос происходит из Иудеи, он иудейский, не израильский пророк. Оттуда, из Южного царства потомков Давида, он посылается пророчествовать на Север, в десятиколенное царство Израиля.

«И прекрасно, – замечает блж. Иероним, – что Он возгремит с Сиона и даст глас Свой из Иерусалима, где был храм и совершалось служение Богу, чтобы показать, что Бог пребывает не

<sup>133</sup> Ср. βροντή ἐφθέγγετο – загрохотал гром; ἡ σάλπιγξ ἐφθέγγετο – прозвучала труба; ἐφθέγγετο – раздался крик. Эти и другие примеры из древнегреческой литературы см. в: *Дворецкий И.Х. (под ред. Соболевского С.И.). Древнегреческо-русский словарь*. М., 1958 г. Словарь не переиздавался, но усилиями Сергея Гурина из Томского политехнического института выпущена его электронная версия: Alpha. Древнегреческо-русский словарь. Версия 2.4 от 26 ноября 2002 г.

<sup>134</sup> Так в Ам. 1:2. В Иоил. 4:16 – *воззовет*.

<sup>135</sup> Ср. *ruggisce* итальянского перевода, *ruge* испанского, *rugira* португальского, *rugit* французского, *rugeix* каталонского, *brullen* немецкого, *Brøle* датского, *bruit* голландского, *vyda rev* чешского, *goars* или *will roar* большинства английских переводов и т. д. Кстати, переводить רָעַם настоящим, будущим или даже прошедшим временем – грамматически вполне корректно, это в данном случае всего лишь дело вкуса переводчика, ведь оригинальный текст носит не повествовательный (когда надежным ориентиром для переводчика служит наличие или отсутствие «перевортывающей» вав), а образный, поэтический, в определенном смысле вневременной, характер.

<sup>136</sup> Иероним, блж. Ibid. С. 6.

<sup>137</sup> См., напр.: *Rinaldi G. I profeti minori*. Torino, 1952. Ср.: *Weiss M. Methodologisches über die Behandlung der Metapher, dargelegt an Am. 1,2*. «Theologische Zeitschrift», № 23 (1967). С. 1-25.

<sup>138</sup> Ср.: Ис. 5:29. Иер. 2:15; 4:7.



в городах израильских, Вефиле и Дане, где были золото и тельцы, и не в главных городах Самарии и Иезраели, но в Сионе и в Иерусалиме, где в то время соблюдалась истинная религия»<sup>139</sup>.

Свт. Кирилл Александрийский: «Бестелесное не находится в каком-либо месте, но поелику в Иерусалиме был тот знаменитый храм, то считался он как бы собственным местом Его, по представлению древних, имевших еще ограниченные понятия о Боге»<sup>140</sup>.

Но легитимность Давидовой династии и учрежденного Соломоном храмового культа не были для северян, к которым отправился пророчествовать Амос, столь же очевидны, как для южан. А богословы Иудеи, в свою очередь, смотрели на царство северных колен как на схизму и на религиозные традиции северян как на ересь, восходящую к далекому предшественнику Иеровоама II – Иеровоаму I. Полагаю вполне уместным совершить небольшой экскурс в историю этой израильской схизмы.

## Экскурс. «Грех Иеровоамов»

Образ Иеровоама I, каким он предстает на страницах Священного Писания, сложен и противоречив. Библия уделяет характеристике поступков первого израильского царя немало внимания. Для писателя Третьей книги Царств<sup>141</sup>, который проследивает динамику его поведения, совершенно очевидно, что причиной разделения единого Израиля на два царства – Северное и Южное – служит не деятельность мятежного Иеровоама, а ошибки его недруга Соломона. И хотя окончательная оценка Иеровоама как царя исключительно отрицательна (он тот, кто «ввел Израиля в грех»), начало его деятельности рассматривается как доброе. Бог воздвигает Иеровоама как орудие для наказания Соломона, допустившего в своем царстве идолопоклонство. Именно Сам Бог, согласно библейскому повествованию, «воздвигает» бунтовщика-крамольника в наказание за религиозный синкретизм последних лет Соломонова правления. Более того, Иеровоам – избранник Божий. Господь говорит ему устами пророка Ахии Силомлянина: «Тебя Я избираю, и ты будешь властвовать над всем, чего пожелает душа твоя, и будешь царем над Израилем» (11:37). Иеровоаму обещается то, что когда-то было обещано Давиду и Соломону: «Если будешь соблюдать все, что Я заповедую тебе, и будешь ходить путями Моими и делать угодное пред очами Моими, соблюдая уставы Мои и заповеди Мои, как делал раб Мой Давид, то Я буду с тобою и устрою тебе дом твердый, как Я устроил Давиду, и отдам тебе Израиля» (11:38). Став-таки царем, приняв от северных колен помазание, Иеровоам не устоял в чистоте веры, политические интересы страны оказались ему дороже интересов веры. Его религиозные реформы обернулись, в конце концов, грубым народным идолопоклонством. Доброе начало, ужасный конец.

О первом, неудачном восстании Иеровоама, «раба Соломонова» известно немного. Соломон, укрепляя Иерусалим, поставил Иеровоама «смотрителем над оброчными из дома Иосифова» (11:28). Иеровоам происходил из колена Ефремова, самого многочисленного и самого сильного из северных колен. Оброчные, трудившиеся на реконструкции и укреплении иерусалимской крепости, тоже были из колен сыновей Иосифа – колена Ефремова и колена Манассиина. Характер восстания Иеровоама и подчиненных ему оброчных неизвестен, сказано лишь, что мятежник «поднял руку на царя» (11:27). Описание обстоятельств этого события резко обрывается описанием встречи Иеровоама с пророком Ахией. Затем говорится о решении Соломона «умертвить» Иеровоама и о бегстве последнего в Египет (11:40).

Основным движущим мотивом этого первого, неудачного мятежа северных колен против центральной иерусалимской власти было, видимо, нежелание отбывать царские повинности,

<sup>139</sup> Иероним, блж. Ibid. С. 6.

<sup>140</sup> Кирилл Александрийский, свт. Ibid. С. 405.

<sup>141</sup> В евр. каноне: Первая книга Царей.

стремление сбросить с себя иго налогов и поборов. Помимо традиционной десятины с урожая и приплода скота, грандиозные строительные работы по всей стране, содержание роскошного Соломонова двора и большой наемной армии требовали постоянного увеличения налогового бремени и повинностей. Все это усиливало недовольство северян привилегированным положением колена Иуды и царя, происходившего из этого колена. Нельзя забывать об извечном сепаратизме северных колен, объединявшихся чаще всего вокруг колена Ефремова. В глазах многих израильтян власть давидидов вовсе не была бесспорной. Претензии Иерусалима быть столицей вызвали недоверие в Израиле. Построение Соломоном храма и централизация культа нигде, кроме как в колоне Иуды, не вызвали восторгов. Стоило власти иерусалимского монарха несколько ослабнуть, как тлевший огонь северного сепаратизма вырывался наружу. Идеологией мятежа, видимо, были идеи возвращения к более мягкой форме монархии, подобной той, что была при Сауле. Северяне не могли быть довольны чрезмерной, как им казалось, централизацией власти, стремлением иерусалимской администрации к жесткому подчинению всех окраин, стремлением давидидов к абсолютизму. Поводом к первой волне повстанческого движения, всколыхнувшей Израиль при стареющем Соломоне, было явное попустительство последнего идолопоклонству своих иноземных жен (11:4–8). «Манифестом» восставших было возвращение к идеалам домонархической веры, идеалам Синая, а экономическим движителем сепаратизма – противление все усиливавшемуся закабалению, нежелание подчиняться потомкам Давида. В то время северные колена были вообще против передачи власти по наследству. Царствовать должен достойный, управлять народом может лишь тот, кто этим народом выбран. Такая система, естественно, чревата мятежами, потому в Северном царстве так никогда и не сложилось крепкой династийной монархии, потому-то половина царей в Израиле умерли насильственной смертью. Если Южному царству давидидов как династийной монархии естественно было стремиться к абсолютизму и деспотизму, Северному были более близки идеалы свободной конфедерации колен с выборностью монарха, обладавшего ограниченными правами.

Иеровоам был радушно принят в Египте, куда он бежал от карающего меча Соломона. Правивший в то время Египтом Шешонк I (библейский Сусахим) вынашивал планы захвата Сирии, надеялся взять над сирийцами реванш и вновь, как когда-то цари эпохи Нового царства, выйти к Евфрату. Для стратегических планов Египта популярный в Израиле мятежник был как нельзя кстати – в случае его будущего прихода к власти дорога к Евфрату для египетской армии оказывалась бы свободной.

Соломон, наконец, умер. Закончилась эпоха сильной центральной власти дома Давидова. Северные колена больше не хотели подчиняться утопающему в роскоши и подверженному финикийским нравам Иерусалиму. Египетский изгнанник возвращается на родину, чтобы, как он верит, исполнить замысел Божий о нем – поднять народные массы на свержение деспотического гнета давидидов, вывести десять северных колен из-под ненавистного владычества.

Обстоятельства второго, на сей раз успешного, мятежа описываются в Библии достаточно подробно (3 Цар. 12). Во время вынужденного пребывания в Египте какие-то нити управления повстанческим движением, видимо, оставались в руках Иеровоама. Поэтому, едва вернувшись на родину, «революционер» вновь оказывается во главе этого движения и его честолюбивые замыслы находят горячую поддержку в народе. Иеровоам оказывается удобным для аристократии северных колен и для всего народа кандидатом на царство. Был ли Иеровоам популистом, или ему действительно были дороги идеалы древности, идеалы эпохи Судей, на это нет и никогда не будет ответа. Но одно несомненно – Иеровоам явился выразителем недовольства северных колен деспотическим режимом потомков Давида, в глазах народа он был героем, борцом с идеологической и социальной неправдой своего времени.

Библейский повествователь яркими красками описывает неразумие и неопытность Ровоама, преемника Соломона на престоле Давида. У читателя создается впечатление: сколь

мудр был Соломон в управлении непокорным народом, столь же глуп и неопытен оказался в деле государственного строительства его неразумный сын. Вместо того чтобы пойти на тактическую уступку требованиям недовольных и облегчить бремя податного гнета, тщеславный Ровоам, оскорбленный претензиями подданных, по совету своих молодых друзей-прихлебателей допускает роковую ошибку, публично провоцирует народ на мятеж: «Отец мой наложил на вас тяжкое иго, а я увеличу иго ваше; отец мой наказывал вас бичами, а я буду наказывать вас скорпионами» (12:14). Сам Господь, согласно священному писателю, отнял таким образом у Ровоама разум и совет: «Так суждено было Господом, чтоб исполнилось слово Его». Произошло это в Сихеме, священном для израильтян городе, городе Патриархов и Иисуса Навина. Ровоам был позван на этот «собор» представителей северных колен. Авторитет Соломона, поколебленный централизацией и деспотизмом, наличием наемного войска, привлечением хананеев в царскую администрацию, был окончательно подорван идолопоклонством его многочисленных иноземных жен, «склонивших сердце» общеизраильского царя к идолам. Успех начального периода царствования Соломона определялся в большой мере заслугами его отца Давида, его успешной внешней политикой, отвратившей опасность оккупации земли филистимлянами, и личным благочестием. В конце сорокалетнего правления Соломон, укрепивший доминирующее положение колена Иуды, сделавший это колено привилегированным, заставлявший северян отбывать повинности в Иудее, да еще попустивший в стране иностранные религиозные культы, потерял свой авторитет. Сын Соломона Ровоам был обречен на отпадение от его царства северных колен. Неудача Ровоама во многом определен резким падением популярности его отца. С возгласами «Нет нам доли в сыне Иессеевом; по шатрам своим, Израиль! Теперь знай свой дом, Давид!» израильтяне «разошлись по шатрам своим» (12:16). Отчаянная попытка Ровоама удержать северян в подчинении окончилась закономерной неудачей – посланный для сбора податей отряд Адонирама был забросан камнями, сам Ровоам вынужден был затвориться от народного гнева в иерусалимской крепости (12:18). Вместо обширного царства у Ровоама и его потомков осталось маленькое княжество, по сути, лишь одно колено – Иудея. Но, внутренне сплоченное, оно окажется долговечнее своего рыхлого северного соседа.

Основанное Иеровоамом I Израильское царство было неустойчивым с самого своего возникновения. Нет сомнений, правление, основными скрепами которого являются популизм и стремление угодить народу и его порокам, не может быть прочным. От эпохи Иеровоама I вплоть до правления омридов (Амврия<sup>142</sup> и его потомков) гражданское общество было достаточно сильным в Израиле, чтобы сдерживать стремление монархов к абсолютизму. Не сразу и не вдруг привыкали израильтяне, вольные скотоводы и земледельцы, к подчинению центральной власти, к десятинным налогам и барщине. Свободолюбию крестьян нет большего врага, чем абсолютизм. Но и для центральной власти нет большей проблемы, чем свободолюбивое самосознание вольных скотоводов и землепашцев. Чем свободней и экономически независимей народ, тем слабее власть. Бедой Иеровоама и его преемников было то, что они, в отличие от соседей-южан, не управляли народом, а были у него «на службе». Для них было важным завоевать и поддерживать доверие народа. Для этого необходим был талант демагога. Нужно было уметь господствовать так, чтобы народ думал, что не царь управляет им, а, наоборот, что царь – его слуга. Первые пятьдесят лет у северных царей не было даже постоянной резиденции: Сихем, Вефиль, Фирца, Пенуэл... Отсутствие постоянной столицы – признак неустойчивости центральной власти. Аналогией такому порядку в русской и западноевропейской истории может служить период средневековой феодальной раздробленности.

Несомненно, религиозные реформы Иеровоама I несли ярко выраженный демагогический характер. Прежде чем выплавить золотых тельцов, царь советуется с представителями

<sup>142</sup> Евр. אֹמְרִי, Омри.

народа (3 Цар. 12:28). Готовность потакать народной религиозности показывает, что для этого царя религия была не более чем средством для укрепления собственной власти.

В ближневосточной иконографии образы быков и тельцов весьма распространены. К примеру, бог дождя Адад (Хадад) в религиозных представлениях его почитателей представлялся невидимо стоящим на крупе быка. Сам бык, конечно же, не был «иконой» божества, он был всего лишь «пьедесталом» для его ног. Точно так же и тельцы, воздвигнутые Иеровоамом, не были сами по себе, по крайней мере, изначально, объектом поклонения – поклонялись не им, а Тому, Кто над ними – Яхве. Ведь и в иерусалимском святилище херувимы, осенявшие крыльями ковчег, не были предметом поклонения. Они всего лишь – «подножие ног» невидимо присутствующего Бога. «Поклоняться подножию ног»

Яхве (Пс. 131 [130]:7) означало поклоняться Самому Яхве. «Вот боги<sup>143</sup> твои, Израиль, которые вывели тебя из земли египетской» (3 Цар. 12:28) – не тельцы, конечно, а Тот, Кто над ними, Тот, Кому их спины служат подножием. Постепенно грубая народная религиозность, всегда склонная к идолопоклонству, делает самих тельцов объектом религиозного поклонения, идолами, кумирами. Но изначально, видимо, это не было так. Тельцы в Вефиле и в Дана предлагались народу как изображения херувимов, подобных тем, что были в Иерусалиме. Рафинированное, «барочное» богословие времен Иеровоама I не видело в них никакой измены Яхве, напротив, тельцы лишь являли присутствие Яхве, были знаком и символом этого присутствия, были, подобно иерусалимским херувимам, лишь подножием ногам невидимого Бога.

Золотые статуи тельцов должны были символизировать великую силу Яхве, освободившего Свой народ от египетского рабства<sup>144</sup>, а в новом историческом контексте – и от Соломоновой тирании. Литургический культ с использованием тельцов должен был показать, что Северное царство, в отличие от Южного с его храмом и прочими новациями, хранит древние традиции яхвизма. Святилища на высотах, нелевитское священство, учрежденное Иеровоамом I, – все это было в глазах народа более легитимным, нежели Соломонов храм в Иерусалиме, – несомненно, слишком для них новаторское учреждение, да еще с претензией на исключительность. В Иеровоамовой реформе виделось восстановление традиций, восходящих к Патриархам, к Моисею и Иисусу Навину. В ней ярко просматриваются консервативные тенденции. Древние религиозные центры – Вефиль, Сихем, гора Гаризим, овеянные славой Патриархов и Иисуса, не достойны ли большего почитания, чем захваченная Давидом столица иевусеев? – полагали израильтяне. Утверждение давидов о том, что Господь избрал Иерусалим, было в их глазах более чем сомнительным.

В дальнейшем, при омридах культ тельцов соединится с народным почитанием Ваала, произойдет «ваализация» этого культа. Царь Ахав, в угоду своей жене Иезавели и ее придворным теологам, будет вынужден сделать это двоебожие официальной религией. Современник Амоса Иеровоам II, его придворные священники и пророки – адепты этого синкретического культа.

Свт. Ириней Лионский дает словам «с Сиона... из Иерусалима» христологическое объяснение. По мысли первого христианского ересеолога, Амос в этих словах «указывает на место пришествия» Спасителя<sup>145</sup>.

<sup>143</sup> Слово *Элохим* можно перевести и единственным числом: *Бог*.

<sup>144</sup> Ср.: Исх. 32:2–6. После сооружения тельцов Аарон объявляет праздник Яхве. Золотые тельцы – всего лишь видимый знак невидимого присутствия Яхве среди своего народа. Народ должен быть уверен, что Яхве не бросил его, подобно Моисею, но что Он по-прежнему с ним. Грех Аарона – в потакании этой народной религиозности, требующей от Бога гарантий Его присутствия.

<sup>145</sup> *Ириней Лионский, свт.* Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания, III, XX, 3. СПб., 1900. С. 297.

Для Амоса как иудея совершенно бесспорно, что только с Сиона, только из Иерусалима и может исходить слово Господне. Для иудея не может быть другого места присутствия Бога, кроме Иерусалимского храма.

...и восплачут хижины Пастухову и иссохнет вершина Кармила. Грядущая катастрофа Израиля ассоциируется у Амоса с засухой. Вечноцветущий Кармил *иссохнет*. Ему, пастуху Иудеи, знаком этот траурный *плач в хижинах пастухов*: дожди в Иудейской пустыне случались и тогда не часто, а многолетняя засуха и ее последствия – падеж скота, голод – были обычным явлением. Совсем не то – цветущий север Израиля, где с одной стороны – Средиземное море, с другой – Галилейское озеро, где с невысоких (самая высокая точка – гора Гевал, 940 м над уровнем моря<sup>146</sup>) Ефремовых гор в Изреельскую и Ездrelонскую долины стекают многочисленные потоки (название одного из которых – Киссон – известно из истории пророка Илии, 3 Цар. 18:40), где достаточно высока влажность, где среднегодовое количество осадков могло достигать 1000 мм (в Иудейской пустыне – менее 200 мм в год). Пророк провозглашает, что иссохнет именно вершина Кармила, что засуха и вызванные ей бедствия произойдут в цветущем, не испытывающем недостатка в естественном орошении краю. Слова о том, что иссохнет зеленеющий и лесистый Кармил, вызывали у тех, кто их слышал, естественное недоверие и раздражение, как и слова о том, что Израиль, находившийся при Иеровоаме II в пике своего политического и экономического могущества, будет разрушен и «непрерывно отведен будет пленным из земли своей» (7:11). Крах Израильского царства казался современникам Амоса столь же маловероятным, как засуха на Кармиле. Но Господь, утверждает Амос, совершит невозможное. И тогда пастушеские хижины *восплачут*, буквально – облекутся в траур (именно «быть в трауре» означает глагол *בבל*, встречающийся в книге еще несколько раз: 5:16; 8:8,10; 9:5).

На протяжении всей книги образы из пастушеской жизни используются пророком как метафоры для описания общенациональных бедствий. Совершенно ясно, что *вершиной Кармила* здесь означает все Израильское царство, которое ожидают великие бедствия – опустошительная война, разрушения, гибель армии, депортация...

Таргум предлагает понимать Ам 1:2б расширительно. Согласно парафразе Таргума, под *-ызпастухами* следует понимать царей (арам. *מלכי א*), видимо, всех царей, в том числе царей чешских народов: цари – это пастыри, а их подданные – паства, образ весьма распространенный на всем Древнем Ближнем Востоке<sup>147</sup>.

С таргумической интерпретацией согласны прп. Ефрем Сирин и блж. Феодорит Кирский. Ефрем: «Пророк понимает народы и страны, которым предвозвещает разорения и тяжкие бедствия»<sup>148</sup>. Пастыри и стада, согласно Ефрему – «цари и царства», на которые набросится, «как лев в ярости», Господь<sup>149</sup>. Феодорит: «Пастырями именует пророк царей сопредельных народов, и пажитями – их подданных, не потому только, что как бы некую пажиг доставляли от себя царям налоги и дани, но и потому, что жили под их правлением. Посему пророк скажет,

<sup>146</sup> Даули Т. Библейский атлас. М., 2003. С. 11. Там же указана высота горы Кармил – 528 м. Картографическая служба Израиля дает для Кармила другую высоту – 598 м. См.: Израиль, карта 1:400000. Картографическая служба Израиля, 1991.

<sup>147</sup> Например, царь Лагаша Эннанатум I (XXV в. до н. э.) и вавилонский царь Хаммурапи (XVIII в. до н. э.) носили, среди прочих титулов, титул «пастыря». Альберто Соджин замечает, что на древнем Ближнем Востоке царя называют пастырем потому, что в представлении подданных он «объединяет и защищает свой народ, обеспечивает его материальными благами и гарантирует ему правосудие». Soggin J.A. «Pastar, apacentar» в: JenniE., Westermann C. (red.). Diccionario Teologico Manual del Antico Testamento. Vol. II. Madrid, 1985. Coll. 995–999. Однако в самом Ветхом Завете (в МТ) мы нигде не встречаем, чтобы израильский или иудейский царь прямо назывался пастырем (ср.: 2 Цар. 24:17 LXX, где греческими переводчиками добавлено слово о *πολιτῶν*, пастырь).

<sup>148</sup> Ефрем Сирин, прп. Толкование на Книгу пророка Амоса. Творения. Т. 6. Сергиев Посад, 1901. С. 121.

<sup>149</sup> Ефрем Сирин, прп. Ibid. С. 121.

что Бог, от горы Сиона и от града Иерусалима, и другие сопредельные народы по Своему божественному определению ввергает в бедствия всякого рода»<sup>150</sup>.

---

<sup>150</sup> Феодорит Кирский, *блж.* Ibid. С. 348.

## Пророчества против народов и против Израиля 1:3–2:16

Эта часть книги пророка Амоса содержит серию пророчеств против окружающих Израиль народов и – против самого Израиля. Израиль включен в общий список с окружающими его народами, Господь судит Свой народ наряду с язычниками.

Намеренное включение пророчеств против Иуды и Израиля в общий контекст пророчеств против народов показывает, что судьбы избранного народа неотделимы от судеб народов, его окружающих, и что эти окрестные народы – тоже не отвергнуты, они, как и израильтяне – предмет Божественной заботы. Ведь если Господь их судит, значит, они Ему не безразличны, значит, Он ждет от них другого поведения. Книга пророка Амоса открывает новую перспективу взаимоотношения Израиля с языческими народами. Израиль у Амоса уже не противопоставлен прочим народам. Израиль – первенец, избранный из всех народов, первый народ, «усыновленный» Богом. Но за ним должны последовать другие народы, Израиль должен стать, по замыслу Божию – светом для народов, светом богопознания. Эта тема развивается у многих письменных пророков, но впервые она звучит именно у Амоса. Именно Амос впервые рассматривает избранничество Израиля в контексте универсализма<sup>151</sup>.

Вполне вероятно, эти обличительные речи против народов были произнесены все сразу, одно за другим. Мартин Бубер полагает, что это произошло «на площади перед вефильским святилищем, месте паломничеств эфраимитов, где в прошлом Иеровоам I воздвиг статую тельца». Время, когда пророчества прозвучали, для Бубера тоже очевидно, – это «тот торжественный час, когда Израиль собрался на праздник, благодаря Яхве за победу, за отвоеванные территории на восток от Иордана, которые ранее были оккупированы сирийцами, за восстановление древних, Давидовых границ»<sup>152</sup>. Действительно, структура и форма пророчеств, их одинаковое начало в виде числового стиха, говорят за то, что они представляют собой единое целое – одну речь, разбитую на восемь частей (или, лучше, одну большую речь, состоящую из восьми маленьких речей), построенных по одной и той же схеме, единую неразрывную цепь из восьми пророчеств. «Амос обращает слово к соседним с Израилем народам, к одному за другим... По форме и значению каждое обращение, – замечает Бубер, – является частью единого целого. Отсюда можем заключить, что на празднике присутствовали представители этих народов»<sup>153</sup>.

Но все же первые семь речей против окрестных народов – лишь вступление к главной, восьмой речи, обличающей Израиль (2:6-15). Израильтяне – вот главная цель для пророческой атаки, ведь Амос именно Израилю послан был пророчествовать (ср.: 7:15). Семь пророчеств, предвещающих пророчество против Израиля, носят в определенном смысле подготовительный характер – они должны подготовить израильского слушателя или читателя к главному, настроить его внимание на восприятие пророчества против Израиля. Эта «служебность» первых семи пророчеств по отношению к восьмому отмечается некоторыми современными иссле-

<sup>151</sup> Новизну Амосовой перспективы подчеркивают многие библеисты. Так, к примеру, Луи Буйе, говоря о пророчествах Амоса, отмечает: «Израиль через надежду на свое собственное торжество начал улавливать надежду для всего человечества, на конечное торжество правды». – Буйе Л. О Библии и Евангелии. Брюссель, 1988. С. 51. Прот. Александр Мень: «Слушателям Амоса и читателям его книги трудно было свыкнуться с новой перспективой, открытой пророком перед народами мира... Весь мир за пределами Израиля представлялся мрачным царством демонов, а единственной богоуправляемой областью земли считалась страна обетованная. Амосу же Яхве открылся как Создатель, Отец и Судия всех племен. Впервые в библейской истории слово пророка было обращено не только к народу Божию». – Светлов Э. Вестники Царства Божия. Брюссель, 1986. С. 65.

<sup>152</sup> Buber M. La fede dei profeti. Genova, 1985. P. 98. Ср.: «После этих побед у Иеровоама II не было сильных соперников на востоке» – Лопухин А. Библейская история Ветхого Завета. Монреаль, 1986 [репринт издания 1887 г.]. С. 303. См. также главу «Исторический контекст книги пророка Амоса» наст. работы.

<sup>153</sup> Buber M. Ibid. P. 98. Ср.: Kohler L. Theologie des Alten Testaments. Tübingen, 1936. P. 62.

дователями структуры Книги пророка Амоса, в частности, Дэвидом Дорси, который допускает, что формула 7+1 «может являться ловким риторическим приемом, гарантирующим эффект неожиданности» и нужна Амосу для того, чтобы добиться внимания израильтян. Последних Дорси вполне по-американски называет «целевой аудиторией Амоса» (*Amos' target audience*)<sup>154</sup>.

С формальной стороны первые семь пророчеств, включая пророчество против Иуды, ничем друг от друга не отличаются – у всех их одна и та же строгая схема, один и тот же лаконичный формат. Резко отличается от предыдущих лишь восьмая, кульминационная речь, как по содержанию, так и по формальным признакам. Эта смена тональности, резкое изменение речевой конструкции, наступающее сразу после вступительной формулы («за три преступления... за четыре...») сразу бросается в глаза читателю, а непосредственных слушателей Амоса не могло не резануть по ушам, не могло не заставить вздрогнуть и насторожиться. Вот как живописует это пионер современной испанской библеистики, ныне уже покойный Луис Алонсо Шёкель: «Две первых главы книги имеют очень сильную конструкцию, это серия строго повторяемых пророчеств с незначительными вариациями, построенных по схеме: приговор – преступление – наказание. Словно глашатай, пророк обращается во все стороны: к Дамаску на северо-восток, к Газе на запад, к Тиру на северо-запад, к Эдому на юго-восток, к Аммону и Моаву на восток. Слушающие его иудеи и израильтяне могли насладиться этими речами, направленными против их врагов. Затем “глашатай” обращается к югу и произносит речь против Иуды – в этот момент слушатели-израильтяне могут позлорадствовать о своих южных братьях, которым они завидовали. На этом оканчивается серия из семи пророчеств. В этот момент вестник произносит свою восьмую сентенцию, неожиданно обращая ее против самих израильтян. Она так пространна, что все, ей предшествовавшие, кажутся лишь прелюдией к ней. Симметрия и ровность конструкции уступают место экспрессивности и агрессии, широте и патетике. Начиная с третьей или четвертой речи слушатели могли, пожалуй, начать подхватывать и декламировать формальные повторы; на восьмой – должны были онеметь и засохнуть, подобно пастбищам и Кармилу»<sup>155</sup>. Таким образом, в общей формальной схеме пророческой речи наблюдается яркий контраст – восьмое пророчество резко контрастирует с первыми семью<sup>156</sup>.

Контрастно и содержание обвинений, в первых шести оно контрастирует с последними двумя. Содержание первых шести обвинений – политическое. Конкретно соседи Израиля обвиняются в следующем:

- сирийцы (Дамаск) – в военных жестокостях;
- филистимляне (Газа) – в торговле пленными;
- финикийцы (Тир) – в работорговле;
- идуеи (Эдом) – в преследовании родственного народа;
- аммонитяне – в военных жестокостях;
- моавитяне – в осквернении могилы врага.

Седьмое обвинение, против иудеев – религиозное: жители Иудеи обвиняются в измене договору с Богом – в отвержении закона Господня и в идолопоклонстве. Наконец, восьмое обвинение, против Израиля – «социально-экономическое».

Казалось бы, объективно преступления израильтян не так тяжки, как преступления их соседей, а судится Израиль строже, чем те. Но для Амоса это кажущееся несоответствие между

<sup>154</sup> Dorsey D.A. Literary Architecture and Aural Structuring Techniques in Amos. «Biblica», № 3 (1992). P. 306–307.

<sup>155</sup> Alonso Schokel L., Sieve Diaz J.L. Ibid. P. 961–962.

<sup>156</sup> Очевидно, именно это заставляет некоторых комментаторов рассматривать пророчество против Израиля (2:6–16) в отрыве от пророчеств против языческих народов и Иуды (1:3–2:5). См., напр.: Хегозерский А. Обзорение пророческих книг Ветхого Завета. Москва, 1998. С. 158–160. Simian-Yofre H. Amos. Milano, 2002.



преступлением и наказанием объяснимо, оно обусловлено религиозными обязательствами, принятыми Израилем, его особыми отношениями с Богом – отношениями Завета. И Израиль, и Иуда нарушили Завет, договор с Богом – иудеи впали в идолопоклонство, а израильтяне потеряли братские отношения между собой. Интересно, что оба эти преступления – идолопоклонство и отсутствие братолюбия – для Амоса одинаково тяжелы, оба – измена Завету с Богом. Преступление Израиля состоит не только в социальной и экономической несправедливости, оно, преступление – религиозно. Требование Завета с Богом однозначно: «Люби ближнего твоего как самого себя» (Лев. 19:18). Спрос с Израиля – более строг, чем спрос с язычников: если для тех «братский союз» – понятие, скорее, нравственно-политическое, то для израильтян – нравственно-религиозное.

Суд над Израилем более суров потому, что еврейский народ получил от Бога великие благодеяния, был и остается под особым водительством Божиим в истории: «Только вас призвал Я из всех племен земли, потому и взыщу с вас за все беззакония ваши» (Ам. 3:2). Привилегия избранничества накладывает особую ответственность. На первый взгляд может показаться, что эти слова противоречат тому, что сказано в конце книги Амоса: «Не таковы ли как сыны эфиоплян и вы для Меня, сыны Израилевы? говорит Господь. Не Я ли вывел Израиля из земли Египетской, и филистимлян – из Кафтора, и арамян – из Кира?» (Ам. 9:7). Однако эта серия риторических вопросов не умаляет особого избранничества Израиля, не обесценивает опыта исхода еврейского народа из Египта, но говорит лишь о том, что и другие народы ценны в очах Божьих, и другие в своей истории имеют свой «пасхальный» опыт. Ведь еще в избрании Авраама подчеркивается, что оно, это избрание – не только для его потомков, но и для благословения всех народов земли: «Благословятся в тебе все племена земные» (Быт. 12:3). Хотя отношения с Израилем у Бога особые, Он, Бог израильтян, заботится обо всех народах.

Язычники своей жестокостью и бесчеловечностью нарушили заповедь Божию – заповедь не убивать, данную Богом еще на заре человеческой истории (Быт. 9:5–6. Ср.: Быт. 4:15). Заповеди так называемого Ноева завета обязательны для всех. Этот завет универсален и распространяется на все человечество. В средневековых раввинских комментариях среди семи Ноевых заповедей всегда перечисляется и человекоубийство<sup>157</sup>.

Все обвинения против окрестных языческих народов, как видим – обвинения в одном и том же, в том, что на современном языке международного права квалифицируется как преступление против человечности.

Рассмотрим теперь каждое из восьми пророчеств в отдельности.

Все они построены по одной и той же риторической схеме: *Так говорит Господь: за три преступления... и за четыре не пощажу его, потому что... И пошлю огонь на... и пожрет чертоги...*

## Против Дамаска

*1:3–5 Так говорит Господь:  
за три преступления Дамаска  
и за четыре не пощажу его,  
потому что они молотили Галаад  
железными молотилами.  
И пошлю огонь на дом Азила,  
и пожрет он чертоги Венадада.*

<sup>157</sup> Ср. также Деян. 15:20. «Не делать другим того, чего не желаешь себе» – требование, конечно, не только Моисеева, но и Ноева завета.

*И сокрушу затворы Дамаска,  
и истреблю жителей долины Авен  
и держащего скипетр – из дома Еденова,  
и пойдет народ Арамейский в плен в Кир,  
говорит Господь.*

*Так говорит Господь...* כה אומר יהוה – самое обычное начало пророческих речей, оно засвидетельствовано в большинстве пророческих книг. Пророк – вестник от Бога, Его глашатай. Как таковой, он не в состоянии эту весть изменить. Все, что он должен и все, что он может – безбоязненно провозгласить полученное им слово.

*за три... за четыре...* Каждое из восьми пророчеств начинается одинаково – числовой формулой «три... четыре». Этот поэтический прием, использованный также в литературе Премудрости (ср.: Притч. 30:15, 18, 21, 24, 29. Сир. 25:9; 26:5, 24)<sup>158</sup>, означает у пророка полноту: наполнилась «мера грехов» народов; исполняется чаша Божественного долготерпения. Такое начало каждой из восьми строф, видимо, служило пророку для привлечения внимания его слушателей, у него чисто риторическая функция: объявляются не три-четыре преступления, а, за исключением пророчества против Израиля, только одно, последнее, переполнившее чашу Божественного терпения. Именно так понимали это древние церковные экзегеты. Прп. Ефрем Сирин: «Амос определенное число трех и четырех нечестий употребляет здесь вместо числа неопределенного»<sup>159</sup>. Блж. Феодорит Кирский: «Словами... *за три* и *за четыре* пророк означает множество. Посему говорит Бог: хотя Дамаск во многом и многократно прегрешая, но Я долгое время сносил это; ныне же не буду более долготерпеливым»<sup>160</sup>.

Однако блж. Иероним усматривает в этой строке не только прямой, но и иносказательный смысл. Согласно великому экзегету древности, эти слова «применительно к буквальному способу толкования могут иметь следующий смысл: если бы он (Дамаск. – *Арс.*) один раз или два раза преследовал Мой народ, то Я пощадил бы его. Но так как он в третий и четвертый раз проявил свою жестокость, так что давил взятый в плен народ железными телегами, то не должен ли Я теперь поразить его в наказание за это бедствиями? Не должен ли Я отвратить от него Мой благостный взор? Применительно же к иносказательному смыслу мы можем сказать следующее. Первый грех состоит в помышлении о злом. Второй – в одобрении злых помышлений. Третий – в исполнении на деле того, что решено в мысли. Четвертый бывает в том случае, если, по совершении греха, не приносят покаяния и бывают довольны своим грехом»<sup>161</sup>

---

<sup>158</sup> См. главу «Книга пророка Амоса как литературное произведение» наст. работы.

<sup>159</sup> Ефрем Сирин, прп. Ibid. С. 123.

<sup>160</sup> Феодорит Кирский, блж. Ibid. С. 348–349.

<sup>161</sup> Иероним, блж. Ibid. С. 10.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.