

профессор А. П. Лопухин

Толковая Библия

Толкование на книгу пророка Аввакума **профессор Александр Павлович Лопухин**

Глава 1 2 3

Восьмое место среди книг 12 малых пророков занимает и в еврейской и в греческой Библии книга пророка Аввакума, евр. Хабакук, LXX: Αρβακουμ (или: 'Αββακουμ, как в код. 51, 97, 106, 228, 310 у Гольмеса и др.), Vulg.: Nabucis. Еврейское имя пророка раввины, блаженный Иероним и многие новые толкователи произносит от евр. гл. хабак, обнимать. По объяснению блаж. Иеронима, имя пророка понимается в смысле объятие или, как более выразительно на греческом мы будем употреблять: περιληψις т. е. обхватывание... пророк называется объятие или потому, что он есть возлюбленный Господень, или потому, что он вступает в спор, в борьбу и, так сказать, в рукопашное состязание с Богом, так что имя его происходит от состязателя, т. е. обхватывающего (противника) руками (Блаж. Иероним. Две книги толкований на пророка Аввакума к Хромитию. Русск. перев. Творен. ч. 14. Киев 1898, с. 130–131), на основании дерзновенного призывания пророком Бога к разрешению вопроса о справедливости (Авв 1.2–4). Такое словопроизводство в отношении имени пророка Аввакума довольно распространено и в новое время, но рядом с ним теперь существует и иное, по которому имя пророка производится от ассирийского корня habakuiki, означающего некоторое садовое растение (подобно тому как, напр., женское имя Сусанна (Дан.13:2; Лк 8.3) взято также из мира растений – означает лилию): в пользу этого производства может говорить форма имени пророка у LXX-ти. Впрочем, традиционное производство имеет свои преимущества, поскольку не только вполне оправдывается законами словообразования в еврейском языке (аналогию в данном случае представляет,

напр., слово тебаллул, бельмо, в Лев. 21.20), но и соответствует общему содержанию и основной идее книги пророка Аввакума. Проф. М. А. Голубев («Книга пророка Аввакума» в Христ. Чтен. 1867, II, 681 сл.) справедливо замечает: «В знаменательном имени емлющегося с Богом, посылающим нечестивых и ужасных людей против своего народа (подобно как Иаков боролся с Богом, говоря с твердою верою: «не отпущу тебя, пока не благословишь меня» (Быт 32.26), или как бы обнимаемого Богом и обнимающего народ Божий – утешающего его, после страшных откровений, надеждою лучшей будущности, подобно тому как мать обнимает или утешает плачущее дитя (ср. 1Фес 2.7; Гал 4.19–20), – в имени Аввакума предугадывается уже особенное свойство возвещаемого бремени для иудеев и для врагов их: для первых это – время исправления или вразумления (ср. Авв 1.12), для последних – время истребления огнем (ср. Авв 2.13) или безвозвратной гибели (с. 705–706).

Достоверных сведений о жизни и деятельности пророка Аввакума не сохранилось, так как ни принадлежащая ему пророческая книга, ни исторические священные книги ничего не сообщают об этом предмете. Только в неканонической части книги пророка Даниила Дан 14.33–37 содержится легендарный рассказ о некоем пророке Аввакуме – современнике пророка Даниила, которому первый, по повелению Божию, принес из Палестины пищу в Вавилон, в львиный ров. Сведения же, сообщаемые о прор. Аввакуме, частью зависят от этого апокрифического рассказа, частью основываются на произвольных догадках и, вообще, маловероятны. Таково, напр., мнение раввинов, видевших в Аввакуме сына благочестивой Сонамитянки, услышавшей от пророка Елисея обещание, что она через год будет обнимать – (евр. Хобекет) сына (4Цар 4.16); против этого мнения говорит его хронологическая несообразность: время жизни пророка Елисея – конец X и начало IX века до Р. Х. не подходит ко времени пророка Аввакума – писателя книги, так как, по заключающимся в ней данным, она написана значительно позже, именно в VII-м веке до Р. Х. ; притом и предполагаемая связь данного

предсказания с именем Хабакук – совершенно произвольная догадка. О происхождении пророка существуют два различных предания. По одному – у псевдо-Епифания и псевдо-Дорофея и в наших Четых Минеях (под 2 декабря), пророк Аввакум происходил из колена Симеонова и был сыном некоего Асафата, из селения Вифхозир. По другому, нашедшему отражение в одном кодексе (Cod. Chisianus) надписания греческого апокрифа о Виле и драконе и защищаемому некоторыми новыми исследователями (особенно Деличем), пророк был из колена Левиина, подобно Иеремии и Иезекиилю. Основанием этого последнего мнения служит упоминание в Авв 3.1 о «своих струнных орудиях» (бегинотав) музыкальных в храме, но решительного доказательства Левитского происхождения пророка здесь нельзя видеть, так как и царь Езекия – не левит, в благодарность за свое исцеление выражает намерение во все дни своей жизни восхвалять Иегову со звуками струнных музыкальных инструментов негинот (Ис 38.20). Напротив, упоминание в самой книге пророка о его левитском происхождении, – тогда как о принадлежности пророков Иеремии и Иезекииля к священническому роду прямо сказано в их книгах (Иер 1.1; Иез 1.3), – может возбуждать серьезное сомнение в исторической верности мнения о принадлежности пророка Аввакума к колену Левиину. Синагогальные и христианские предания основательно обследованы и критически освещены в книге Делича, *De Nabacuci propheta, vita alque aetate, adiecta ditriba de Pseudodorotheo et Pseudoepiphanio*. Leipzig. 1843.

При такой скудости сведений о жизни и деятельности пророка Аввакума довольно бесспорными, однако, остаются обычно принимаемые в трудах о книге прор. Аввакума положения: 1) что служение пророческое он проходил в царстве Иудейском, что доказывается полным отсутствием в его книге всякого намека на десятиколенное царство; 2) что помещение его книги в каноне после книги пророка Наума и пред книгою пророка Софонии указывает время деятельности Аввакума – между второю половиною царствования Манассии, около половины VII века, когда действовал пророк Наум, и началом

царствования Иосии, когда начал свою пророческую деятельность Софония (Соф 1.1). В частнейшем определении времени пророческого служения Аввакума мнения исследователей расходятся, так как, по замечанию еще блаженного Августина, три пророка из числа малых, Авдий, Наум и Аввакум сами не говорят о времени своего пророчества, не указывается, когда они пророчествовали и в хрониках Евсевия и Иеронима (*De Civit. Del, Lib. XVIII, cap. XXXI, русск. пер. ч. VI, Киев 1887, с. 49–50*). Но очевидно, что с православно-церковной точки зрения неприемлемо мнение, считающее Аввакума современником вавилонского плена: мнение это явно грешит рационалистическим неверием в историческую достоверность пророческих предсказаний будущего. (Подобное мнение о времени жизни пророка Аввакума, – конечно, без этих рационалистических предпосылок, – высказал и блаж. Иероним, с. 132). В самой книге есть данные, позволяющие относить ее написание к половине VII в. до Р. Х., ок. 650 года. Пророк от имени Божия угрожает, гл. I (Авв 1.5–6), своим современникам, Иудеям, за их нечестие, Авв 1.3–4, неожиданным и изумительным бедствием – нашествием невиданного ими дотоле народа Халдеев. Бедствие это еще не наступило, пророк лишь предвидит его приближение (Авв 3.2, 16); Иерусалим и храм еще существуют (Авв 2.20), и в храме надлежащим образом отправляется богослужение (Авв 3.1–19), хотя в общественной жизни царит бесправие и всякого рода нечестие (Авв 1.2–4); богопоставленная царская власть тоже существует (Авв 3.13). Указанные здесь внешние и внутренние признаки одинаково подходят ко второй половине царствования Манассии, по возвращении его из пленения Вавилонского (2Пар 33.11). В самом деле, предсказание о событии нашествия Халдеев необходимо отнести ранее самого нашествия их, имевшего место в 4-й год царствования Иоакима (4Цар 24.1–2), т. е. по вероятнейшему вычислению ок. 604–600 гг. до Р. Х. (см. Толк. Библ. т. II, с. 57, 5), необходимо отодвинуть назад на несколько десятилетий, если самое предсказание об этом современникам пророка представлялось невероятным (Авв. 1:5). Конечно, о

халдеях иудеи слышали и ранее предполагаемого нами времени (см. Ис. 39:1, 43:14), но в данном случае замечательно почти буквальное сходство между словами пророка о нашествии Халдеев (Авв. 1:5) с выражением священного писателя 4Цар 21:10–12 об угрозах иудеям времени Манассии, изреченных не названными по имени пророками (см. Толк. Библия, т. II, с. 529). К числу этих пророков, по всем вероятностям, должно отнести и пророка Аввакума. Черты внутренней иудейской жизни – именно: нормальное отправление богослужения, а с другой – бесправье в общественной жизни, вполне отвечают общему характеру второй половины царствования Манассии, когда с одной стороны было восстановлено богослужение Иегове в Иерусалимском храме (2Пар 33.10–16), после осквернения его идолослужением в первую половину Манассиина царствования (4Цар 21.2–9), с другой же стороны, насилий и притеснений покаявшийся Манассия не мог искоренить в народе (ср. 2Пар 33.17). Пережил ли пророк Аввакум разрушение Иерусалима, достоверно неизвестно, хотя у псевдо-Епифания есть известие о том, что пророк Аввакум не только пережил падение Иудейского царства, но и умер всего за два года до возвращения иудеев из плена. (См. у проф. М. А. Голубева, с. 685–695). Могилу пророка во времена Евсевия показывали при Киле в Палестине, в Иудином колене, близ Елевферополя. Память Св. Пророка в Православной Церкви празднуется 2 декабря.

Из сказанного доселе видно, что, по своему содержанию, «пророчество Аввакума направлено против Вавилона и Навуходоносора, царя халдейского; так что, подобно тому, как прежде Наум, за которым следует Аввакум, имел пророчество против Ниневии и ассириян, которые победили десять колен, называвшихся Израилем, Аввакум получает пророчество против Вавилона и Навуходоносора, которыми подвергнуты погрому Иуда, Иерусалим и Храм» (блаж. Иероним, с. 132). Вместе с тем, внимание пророка, как, несомненно, и благочестивых иудеев его времени, занято мыслью о внутренних нестроениях религиозно-общественной жизни своего отечества и преимущественно о главном зле времени – о преобладании

силы над правом, о нечестии судей, о совершенном разорении положительного закона и падении самого чувства законности (Авв 2.2–4). Это было предметом горестного недоумения и тяжелой скорби всей современной пророку Аввакуму общины, и мысли, настроения последней он дерзновенно выразил в своей «жалобе» Иегове. Эта сторона пророческого воззрения Аввакума с достаточной выпуклостью отмечается в церковной службе пророку (Минея, мес. декабрь, 2 день). Здесь, между прочим, читаем: «Аввакум чудный, зарю Духа прием, бысть весь Божествен, и судей нечестие, и суд неправедный зря негодует, нрава показуя правость Христа и Владыки, боголюбезно и теплою мыслию яко утесняем разгорается» (Стихира на «Господи воззвах», 1-я); и еще: «Доколе, Господи, пророк глаголет, возопию к Тебе, и не услышиши; вскую же показал ми еси судей нечестие?» (Канона песнь 1-я, троп. 2-й); «Всяку добродетель содержал еси, всяку же злобу от ума возненавидел еси, и праведно беззаконующих возгнушался еси всеблаженне» (песнь 2-я, троп. 2-й). Как пророк, как богопоставленный «страж» народа (Авв 2.1; ср. Ис 52:8, 56:10; Иез. 3:17, 33:2, 6, 7), Аввакум более других ревновал о святости попоранного закона Божия и, подобно многим богопросвещенным мужам Ветхого Завета (ср. Иов 21.6–9; Пс 70.2–3; Иер 12.12) особенно задавался вопросом, «почему люди дерзкие благоуспешнее в делах людей благонравных, и почему наказание не преследует беззаконных по стопам их» (блаж. Феодорит, Толкование на книгу пророка Аввакума, рус. перев., изд. 2-е, Сергиев Посад, 1907, с. 22). Впрочем, «не сам пророк, как предполагали некоторые, страдал сомнением, но вводит он вопросы других, и предлагает учение о том, чего они доискиваются... Что не собственные помыслы предложил он нам, но, уготовляя предохранительное врачевство негодующим, представил пророчество в виде недоумения и решения на оное, об этом свидетельствует самое начало пророчества» (он же, с. 21–22). Особенную силу и остроту этим недоумениям придавало то, что Халдеи, избранные Богом для наказания Иудеев и других народов, были сами нечестивее иудеев, превозносились собственной силою, поставляя ее вместо Бога,

и совершались ничем не обуздываемые злодейства (Авв 1.9–16). При таких обстоятельствах вопрос об отношении промысла Божия к проявлениям злой человеческой воли возникал с особенною силою. Потому-то вся первая глава книги прор. Аввакума имеет вид или форму полных недоумения жалоб и сетований пророка по поводу непостижимого долготерпения Божия в отношении угнетателей народа Божия (с. 9–16). В главе второй дается Божественный ответ на воздыхания пророка и народа; сущность этого ответа составляет мысль что «душа надменная не успокоится, а праведный своею верою жив будет» (Авв. 2:4), откуда следует и неизбежность ожидающей Халдеев гибели по суду Божию (Авв. 2.8–17), чем вместе будет обеспечено последующее спасение Израиля (ср. Авв. 2:20). Полученные пророком Божественные угрозы и обетования приводят его в возвышенное вдохновенное настроение, которое разрешается дивною «молитвою» или молитвенно-хвалебною песнью, изображающею величественнейшее явление Иеговы в мир для суда над врагами Его Царства и для спасения Своих избранных во главе с помазанником Своим. Таково содержание третьей и последней главы книги пророка Аввакума.

Отсюда видно, что, при своем небольшом объеме, книга пророка Аввакума имеет весьма важное – как историческое, так и вероучительное значение. Как книга пророка Наума отражает заключение ассирийского периода в истории библейского Израиля, так книга пророка Аввакума отмечает начало халдейского влияния в этой истории. Затем изображение Богоявления в гл. III, опирающееся на древне-библейское изображение Синайского Законодательства (Втор 33.9 и др.), весьма характерно для допленного пророческого воззрения, между тем после плена вавилонского откровения Божии пророкам имели уже другую форму – апокалипсисов. Но гораздо важнее внутренняя, идейная сторона книги. Здесь с великою ясностью выражены важнейшие мысли ветхозаветного библейского богословия и ветхозаветного учения о Царстве Божиим и о грядущем спасении во Христе. Весьма выразительно, прежде всего, поставлен и определенно решен уже упомянутый вопрос об отношении мироправящего

Промысла Божия к отношениям человеческой жизни вообще и в частности с проявлением в этих отношениях злой человеческой воли. Пророк свидетельствует, что властительству Иеговы подчинены и великие мировые языческие державы, что их Он выдвигает на суд над другими народами, а затем, когда они не признают его мироправящей силы и обожествят собственные силы (Авв 1.5–7, 2.16), они сами делаются предметом суда и наказания Божия (Авв 2:5–8, 10–13 и др.), следовательно, никакая богоборная сила не может устоять. С великою определенностью указаны, затем, положительные внутренние свойства членов ветхозаветного Царства Божия: их твердая, чуждая колебания, вера и верность Богу (Авв 2.4), их терпение, смирение и благодушие в скорбях (Авв 3.16), их всецелая преданность Богу с ликованием о дарованном Им спасении (Авв 3.18). Особенно замечательно возвышенное этическое воззрение пророка на нравственную природу Иеговы «Святого Израилева» (Авв 1.12), Господа Саваофа (Авв 2.13): «чистым очам Твоим (Иегова) несвойственно глядеть на злодеяния, и смотреть на притеснения ты не можешь» (Авв 1.13). С столь возвышенными учениями пророк как бы выступает за грань Ветхого Завета и духом вступает в область уже Нового Завета. И православная Церковь усматривает в книге пророка Аввакума особенно ясное пророчество о грядущем Христе Спасителе, в службе пророку читаем, напр.: «На Божественной стоя стражи, честный Аввакум слышаше таинство к нам Твоего пришествия, Христе, неизреченное: и проповедание твое, пророчествует явственнейше, провидя и апостолы премудрые якоже кони, язык многоплеменных, возмущающия море» (стих. на Госп. воззв. 2-я). «Проповедав Господа славы, и сего прорек пришествие от Святыя Девы проявлено бывшее, и показанное видя, веселися Аввакуме блаженне» (Кан. п. 9, тр. 2). Начальные слова второй главы книги «на страже моей» послужили основанием ирмоса 4-ой песни пасхального канона («На Божественной же Богоглаголивый Аввакум да станет с нами») Особенно же третья глава книги, назначенная пророком для пения во храме, и уже в Ветхом Завете, несомненно, имевшая богослужebное употребление, оказала сильное влияние на построение

церковных песен, именно четвертой песни канона, и многие слова и выражения пророка из этой (III) главы постоянно слышатся в церковных ирмосах: «Господи, услышах слух Твой и убояхся», «Из горы приосененные чащи пришел еси», «Покрыла есть небеса добродетель Твоя, Христе» и мн. др. Не без значения, поэтому, замечание одного комментатора (Клейнерта), что после Исаии самым могучим евангелистом среди пророков был Аввакум.

Однако это отнюдь не дает основания относить происхождение книги к позднему времени и дробить ее на части разновременного написания (как делают, напр., Розенмюллер, Марти и др.). Помимо сказанного выше об исторической ситуации, происхождение книги пророка вскоре после книги пророка Наума, вообще не позже половины VII в. до Р. Х. свидетельствуется всеми признанною чистотою и правильностью языка книги и формой речи, благодаря которой она ближе подходит к древней пророческой эпохе, наприм., времени прор. Исаии, чем к близкой к плену. Совершенно справедливо замечание Делича: «Если всех пророков по выступающим в них чертам мы разделим на два рода, на пророков школы Исаии и на пророков школы Иеремии: то Аввакум, очевидно, принадлежит еще к древнейшей – школе Исаии. Форма языка его постоянно классическая, исполненная редких, отчасти ему одному свойственных, слов и оборотов; его взгляд и изложение носит отпечаток самостоятельной силы и современной красоты. Несмотря на сильное стремление и высокий полет его мыслей, пророческая книга его представляет тонко разграниченное, искусно-округленное целое, нигде (из других книг Библии) не оказывается так хорошо проведенною форма взаимной беседы между Богом и пророком, нигде не сплавлена так тесно речь пророческая с речью лирическою (даже до построения строф, гл. II, и до музыкальности, гл. III). В содержании и форме он, подобно Исаии, относительно гораздо более независим от своих предшественников, чем другие пророки: во всем отражается еще время высшего процветания пророчества, время, когда на место священной лирики, в какой дотоле высказывалась религиозная тень церкви, выступала, при

посредстве могущественнейшего действия Божия, поэзия пророческая с ее трубным голосом, чтобы исчезавшее сознание вновь возбудить в духовно умиравшей церкви, так что, если бы время пророческой деятельности пророка следовало бы определять единственно из формы его пророчества, то мы чувствовали бы себя вынужденными отнести его к Езекии или, по крайней мере, к Манассии» (Цит. соч. s. XII-XIII, см. у проф. Голубева, с. 689, примеч.). И по признанию другого исследователя, книга пророка Аввакума «принадлежит отдельными лирическими частями к значительнейшим произведениям библейской литературы. Форма и содержание находятся всегда у Хавакука в самой чистой гармонии. Жалоба и утешение, страдание и радость дополняют друг друга; с пламенной фантазией соединены прекрасное чувство меры, невозмутимая ясность, и, таким образом можно сказать, что от этих речей веет греческой красотой, которая особенно сильна в молитве пророка гл. III» (Густав Карпелес. История Еврейской литературы. Перев. под ред. А. Я. Гаркави. Т. I (Спб. 1896), с. 104).

Из немецких комментариев и исследований о книге пророка Аввакума можно назвать (кроме уже упомянутого труда Делича). 1) Cumpach, Der Prophet Habakuk. Brixen. 1870. Кроме того, в сериях: а) Lange Bibelwerk. Th. XIX, U. Kleinert (Bielef и Leicz, 1868 (ss. 126–157 и b) K. Marti, Das Dodecapropheton. Tubingen. 1904, ss. 326–356.

Из раввинских комментариев наиболее замечательны: В. Aearbanel, Comment air le livre, de Habakkuk, ed. 5. Munk. Paris. 1843.

На русском языке – более или менее краткие замечания о книге пророка Аввакума в руководствах Орды, Смарагдова, митр. Арсения Хергозерского, проф. А. А. Олесницкого, Спасского. Обширный и серьезный исагогико-экзегетический труд (уже упомянутый нами выше) принадлежит покойному профессору Спб. Дух. Академии М. А. Голубеву: «Книга пророка Аввакума» в Христ. Чтен. 1867 г. т. II, с. 681–743, 861–919.

Глава 1

1. Надписание. 2–4. Сетования или жалобы пророка Богу на безнаказанное господство неправды и нечестия в стране. 5–11. Первый Божественный ответ на сетования пророка – возвешение страшного бедствия порабощения Иудеев халдеями. 12–17. Впечатление ответа на пророка, новые недоумения, новые сетования и новые вопросы его Богу.

Авв.1:1. Пророческое видение, которое видел пророк Аввакум.

Книга пророка Аввакума, подобно книге пророка Наума, начинается в еврейском подлиннике словом масса, одно из основных значений которого: «бремя», «ноша». Блаженный Иероним и здесь, как в книге пророка Наума, передает это слово латинским *onus*, бремя. Но в отношении книги пророка Аввакума масса имеет более нейтральное значение (пророчество вообще), чем специальное (возвешение угроз, бедствий), – так как в этой книге элементы грозный и утешительный особенно тесно проникают друг в друга. Посему здесь более отвечает содержанию перевод LXX: *λημμα*, что блаженный Феодорит поясняет так: «Видением (*λημμα*) называет восхищение ума и от дел человеческих прехождение к откровению Божественному. Поэтому, если пророк изрек сие по действию Духа, то, очевидно, не сам он страдал недоумением, но обнажает струп у болезнующих оным, и прилагает врачество» (с. 23). К этому общему или нейтральному пониманию здесь масса, по-видимому, склоняется отчасти блаж. Иероним, когда замечает: «Должно заметить и то, что видение пророка есть поднятие или бремя, что, как мы уже сказали, обозначает тяжкие (бедствия) и то, что он ясно понимает свое видение (с. 131). Надо еще иметь в виду, что заглавное масса Авв 1.1 может относиться и относится только к содержанию двух первых глав книги пророка Аввакума, так как третья глава имеет свое особое заглавие или надписание: тефалла, молитва. Этим нейтральный смысл масса еще более подтверждается. Как в первом надписании (Авв 1.1), так и во втором (Авв 3.1) к

собственному имени Аввакума прибавлено название наби, $\mu\pi\omicron\phi\eta\tau\eta$, пророк, встречающееся еще в надписаниях двух пророческих книг Аггея (Агг 1.1) и Захарии (Зах 1.1). Но это обстоятельство само по себе отнюдь не может указывать на позднее происхождение надписания книги пророка Аввакума (как думает Marti, s. 331), а просто имеет целью указать звание Аввакума между членами ветхозаветной церкви – он был пророком и по служению (*munus propheticum*), а не только по дару (*donum propheticum*), – а вместе представить залог верности всего откровения, дать свидетельство его происхождения свыше, – того, что «он не от сердца говорит, но сообщает слово Божие, как пророк и исполненный для этого Божией благодати» (Св. Кирилл Александрийский. См. у проф. Голубева, с. 706). Этому последнему соответствует и основное значение слова наби, по которому «пророк есть лицо, говорящее не от себя, а возвещающее волю Божию и Его откровение людям, притом избираемое Богом и получающее от Него божественное полномочие; пророк является изъяснителем и истолкователем не вообще чего бы то ни было, но лишь воли и слов Божественных, является посредником между Богом и людьми, доверенным лицом Бога (Исх. 7:1–2, 4:15–16; Быт. 20:7; Иер. 26.9). (М. Вержболович, Пророческое служение в Израильском (десятиколенном) царстве. Киев. 1891, с. 5–6. См. подробнее у R. E. Laur'a, *Die Prophetennamen des Alten Testamentes. Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testamentes. Sreiburg (Schteiz) 1903, s. 2, особенно ss. 11–42*).

Авв.1:2–4. Доколе, Господи, я буду взывать, и Ты не слышишь, буду вопиять к Тебе о насилии, и Ты не спасаешь?

Для чего даешь мне видеть злодейство и смотреть на бедствия? Грабительство и насилие предо мною, и восстает вражда и поднимается раздор.

От этого закон потерял силу, и суда правильного нет: так как нечестивый одолевает праведного, то и суд происходит превратный.

Изображаемые здесь сетования пророка в обращении к Богу завета – Иегове вызваны были, по мнению некоторых иудейских толкователей, а также блаженного Иеронима, и некоторых

новых комментаторов (Philippson, Maurer, Rosenmuller, Ewald и др.), ожидаемыми или уже и фактически совершившимися насилиями вавилонян или халдеев в Иудее. «Пророк, говорит блаж. Иероним, вопиет против Бога относительно того, почему Навуходоносор будет разорять храм и Иуду, почему Иерусалим будет подвергнут разрушению, хотя он – город Божий. Почему пророк взывает, но Бог не выслушивает его? он вопиет к Господу угнетаемый халдеями, но не получает спасения?» (с. 133) «нечестивый царь Навуходоносор одержал верх против праведного Иуды (4Цар 24.1)... и праведный царь Иосия будет убит царем Египетским (4Цар 23.29), а Даниил, Анания, Мисаил и Азария будут в рабстве (Дан 3), и будет повелителем владыка вавилонский» (с. 135). В пользу такого понимания новые его сторонники указывают, что слова, встречающиеся в ст. 2 и 3: *хамас*, *насилие*, и *амал*, притеснение, встречаются и ниже в ст. 9 и 13, где они бесспорно означают тиранические действия халдеев. Но кроме этих слов в рассматриваемом отделе в ст. 3 пророком употреблены еще слова *рив*, *тяжба*, *ссора*, и *мадон*, *брань*, *раздор*; кроме того в ст. 4 говорится о том, что потерял силу закон, тора – очевидно, Моисеев закон, что не побеждает правда, что суд происходит превратно: все эти черты, вне всякого сомнения, приложимы единственно к внутренней жизни народа Иудейского, как народа положительного закона, тора, притом грешившего частыми отступлениями от последнего, – и, напротив, совершенно неприменимы к халдеям – народу, не признававшему никакого другого закона, кроме своей собственной воли (Авв.1:7) и силы, обоготворяемой им (ст. 11, ср. ст. 16). Притом, если бы согласиться с опровергаемым нами толкованием ст. 2–4, то последующее, ст. 5–10, возвешение о нашествии халдеев, как события совершенно новом и невероятном, и подробное описание их не имели бы смысла, оставаясь совершенно непонятными.

Напротив, при объяснении ст. 2–4 относительно внутреннего разложения религиозно-нравственной и правовой стороны жизни самих иудеев, современных пророку, вполне понятно, прежде всего, общие отношение этого отдела к последующему ст. 5–11: это – отношение причины к следствию, преступления и

наказания; затем, в частности, упомянутая одинаковость названий (хамас, амал) преступлений иудеев и образа действий халдеев, глубочайшим образом основывается на идее соответствия между божественным возмездием и грехом, его вызвавшим, по слову Премудрого: «ими же кто согрешает, сими и мучится» (Прем. 11.17) грех Иудеев состоял в притеснениях, в разных видах попрания закона (Авв.1:2–4), в том же имела состоять и кара Божия в виде нашествия и насилия халдеев (Авв.1:5–11), подобно как и этих последних за их безбожные притеснения народу Божию (Авв.1:12) ожидала, по суду Божию, подобная же пагубная участь (гл. II). См. у проф. Голубева, с. 699–701 прим. Таким образом, пророк Аввакум в ст. 2–4, подобно пророку Михею (Мих. 7), выражает свою глубокую скорбь по поводу господствующего в его народе нечестия в общественной жизни. Как глубоко верующий член теократического общества, больше того – как Богоставленный страж теократии (ср. Авв. 2.1), пророк в святой ревности за «оцепеневший» (евр. *луг*) как бы закон, за поправленную правду Божию (Авв. 1.4). с молитвенным дерзновением (подобно псалмопевцам, напр. Пс. 21:2, 87:15) взывает к Богу о давно ожидаемом им Божественном вмешательстве в жизнь его сограждан, не отвечающую Божественному закону. Конечно, пророк жалуется на общее направление жизни, а не на отдельных нечестивцев, тем менее – на личных своих притеснителей.

Авв.1:5–11. Посмотрите между народами и внимательно взгляните, и вы сильно изумитесь; ибо Я сделаю во дни ваши такое дело, которому вы не поверили бы, если бы вам рассказывали.

Ибо вот, Я подниму Халдеев, народ жестокий и необузданный, который ходит по широтам земли, чтобы завладеть не принадлежащими ему селениями.:

Страшен и грозен он; от него самого происходит суд его и власть его.

Быстрее барсов кони его и прытче вечерних волков; скачет в разные стороны конница его; издалека приходят всадники его, прилетают как орел, бросающийся на добычу.:

Весь он идет для грабежа; устремив лицо свое вперед, он забирает пленников, как песок.:

И над царями он издевается, и князья служат ему по-смешницем; над всякою крепостью он смеется: насыплет осадный вал и берет ее.:

Тогда надмевается дух его, и он ходит и буйствует; сила его – бог его.

На скорбные недоумения пророка дается здесь – без всякого нарочитого предварения – Божественный ответ, имеющий целью убедить пророка и всех его современников в том, что невнимание промысла к совершающемуся в области человеческих отношений (ст. 2–4), только кажущееся, и что вскоре готов открыться суд Божий над недостойным поколением избранного народа Божия. В своем ответе пророку Бог прежде всего (ст. 5) требует от иудеев внимания к своему откровению и тем уже показывает его чрезвычайную важность: уже висят над главами их ужасные события, каких доселе еще не знала их жизнь и история и которые способны изумить и привести в ужас тех, над кем они разразятся (эта предполагаемая здесь неожиданность наступающего бедствия нашествия врагов с очевидностью показывает, что ранее, в ст. 2–4, была речь не о халдеях). Второе слово ст. 5 – по принятому еврейскому тексту *баггоим*, в народах. *Vulg. in gentibus*, LXX (а также Пешито) читали иначе, – по-видимому: богедим, вероломные, злодеи (как ниже Авв.1:13, ср. Соф 3.4; Иер 12.1) и передали: *καταφρονῆται*, слав. презорливи. Блаженный Феодорит, принимая это чтение LXX-ти, в пояснении его говорит: «прозорливыми называет Бог небоязненно нарушающих закон и недугующих бесчувственностью» (с. 23), а блаженный Иероним, сам склонявшийся к нынешнему чтению еврейского текста и передавший в своем переводе рассматриваемое слово *in gentibus*, вместе с тем в толковании своем упоминает о двух безымянных кодексах, из которых в одном начало ст. 5 читалось: «смотрите порицатели!», а в другом: «смотрите, отступники!», и замечает, что при таком чтении «в этих словах обличается дерзость и презрение к Богу людей, от лица которых пророк восклицал, их смелое восстание против величия Божия,

их безрассудные речи, их порицание провидения Божия и их отступление от Бога с обличением Его в несправедливости» (с. 136–137). Таким образом, начало 5-го ст. у LXX-ти имеет более выразительности, чем по принятому еврейскому тексту, смысл которого, как изъясняет тот же блаженный Иероним, – тот, «чтобы пророк присмотрелся и увидел среди народов ту неправду, которая, по его мнению, есть только среди одного Израиля, и что Халдеям преданы не только Иуда и Израиль, но и все окрестные народы» (с. 137). Затем в открываемом "деле" (поал ст. 5) указываются следующие моменты: его главное начало – воля Божия, изрекающая свой судебный приговор о судьбе нечестивых; его видимое орудие, совершитель или исполнитель в данный исторический момент судеб Божиих – народ – халдеи, сколько суровый в жестокий, столько и быстрый, и могучий в исполнении своих жестокостей (Авв.1:6–10), наконец, его последствие для самих совершителей, что все вместе всесторонне изображает громадную силу страшного бедствия.

Главную мысль первого Божественного ответа составляет высказываемое вначале ст. 6-го положение, что грядущее нашествие неприятелей на Иудею – явление не случайное, а имеющее совершиться по вседержительной воле Божией; именно Бог воздвигнет против Иудеи Халдеев, он вооружит их непобедимую силою, но они и должны считать себя только Его орудием, забвение же этого будет для них же губительно.

Именем «Халдеи», евр. *Касдим*. LXX: *χαλδαίοι*, у пророков, начиная с прор. Аввакума (Авв 1.6–11) и Иеремии (Иер. 21:4, 24 и др.) обозначается народность, известная в клинописных памятниках под именем *Kaldu*. Первоначально племя это жило из юге библейской долины Сеннаар или Месопотамии, по берегам Персидского залива, но в VII веке оно чрезвычайно усилилось, простерло свои завоевательные стремления к северу, и в 625 году вождь Халдеев Набополассар на развалинах уже гибнущей Ассирии положил начало Халдейско-Вавилонскому или Ново-Халдейскому царству. Это Халдеи были семиты, как свидетельствует и Библия (Быт 22.22), и потому не могут быть отождествляемы с Халдеями Курдистана и

Армении, которые были арийцами. Как по Библии (Быт 22.22; Быт 11.28), так и по клинообразным документам имя халдеев было известно за несколько сот лет до выступления их в качестве всесветных завоевателей, но в таком качестве они впервые выступают в пророчестве Аввакума¹, и потому-то он, прежде всего, нарочито предупреждает своих слушателей и читателей о страшном событии их нашествия (Авв.1:5), а затем весьма подробно характеризует свойства этих страшных завоевателей (Авв.1:6–11). Свойства эти в известной степени совершенно соответствуют преступным свойствам Иудеев, и в этом нельзя не видеть карающего действия Промысла Божия. «На вас², живущих в неправде и беззаконии, ради которых огорчаются не знающие законов Промысла, наведу жестоких и неудержимых Халдеев, которые из алчности к чужому ополчаются против всех народов» (блаж. Феодорит, с. 24). Для характеристики же воинственности Халдеев рассматриваемое место должно быть признано столь же классическим, сколько Ис 5.26–30 дает классическую характеристику Ассириян.

«Народ жестокий», евр. *гагой-гаммар* – горький как полынь, для всех, кто вкусит общения с ним, – народ грозный чуждый человечности, милосердия (ср. Иер 50.42; Втор 28.50); «необузданный», *ганнимгар*, собств. быстрый, LXX: ταχίον, Vulg.: velocem, который ходит по широтам земли, чтобы завладеть не принадлежащими ему селениями» (ср. Авв 2.6) – народ, чуждый оседлости и культуры, напротив, привыкший и хищничеству и грабежам; «народ воинственнейший и неудержимый, свидетелями крепости которого и военной храбрости являются почти все греки, которые писали историю варваров. И дело его состоит не в том, чтобы землю обрабатывать плугом, но чтобы жить мечом и грабежом, и чтобы захватить города, не принадлежащие ему» (блаж. Иероним, с. 138). Действительно, в изображении Халдеев, напр. у Ксенофонта (*Суропаед. III, 2*), весьма точно как бы воспроизводятся гетры пророческого описания Халдеев.

Естественно, что такой народ «страшен и грозен» для всех окрестных народов – «по жестокости, по неукротимости во гневе, по неприступности сердца, по лютости в наказаниях» (св.

Кирилл Александр.), – главным же образом потому, что он не признает над собою никакого другого закона и полагает, что только самому себе, и никому иному, он обязан своим превосходством пред другими народами: «от него самого (а не от Бога, как в Пс 16.2) происходит суд (*мишпат*, правило, норма деятельности) его и власть (*сеет*, величие, LXX: λημμα, слав.: "взятие", Vulg.: opus) его» (ст. 7) – «обращает в закон, что приходит ему на мысль» (блаж. Феодорит, с. 24): подобно древним своим предкам, мечтавшим построением Вавилонской башни создать себе имя (Быт 11.4), и особенно вслед за обоготворившим себя царем Навуходоносором (Ис 14.13), Халдеи не признают того, что сила и власть им дана от Господа (см. Авв.1:11–12).

Чем неограниченнее казалось Халдеям сила их, тем живее и беспрепятственнее устремление их на добычу: «кони его быстрее барсов» – животного, столь же хищного, как лев (Иер 5.6; Ис 11.6; Ос 13.7), но одаренного большею, в сравнении с ним, легкостью бега, подобного у него вихрю, так что почти невозможно добыче спастись от него; «и прытче волков вечерних» – измученных долгим, в течение дня, голодом и тщетным исканием пищи, и тем с большею жадностью устремляющихся на найденную вечером добычу и к утру от нее ничего не оставляющих (у LXX здесь, а также в Соф 3.3, вместо "вечерних", евр. *ерев*, стоит «Аравийских», τῆς Αραβίας, так и слав. LXX читали, очевидно, не ерев, а арав, Аравия). Длинный путь ("издалека", т. е. из Вавилона, Ис 39.3; ср. Иер 5.15) не утомляет их, напротив, подобно орлам, быстро летят они на богатую добычу и, как орлы же, без труда ею овладевают (ст. 8, ср. Втор. 28:49; Иер 4:13, 5:16; Иез. 17:3). «Всем этим Пророк изобразил их силу, мужество и быстроту. Ибо таков между пернатыми орел, которому уподобил всадников, таковы между зверями рыси и аравийские волки, быстроте которых уподобил быстроту коней» (блаж. Феодорит, с. 24). Успех Халдеев несомненный и решительный: "все они (без изъятия) идут для грабежа; устремление (евр. *мегаммат*) лица их вперед" (*кадима*) – дальше и дальше устремляются они в жадности к чужому (ст. 9). Первую половину ст. 9-го, весьма темную как в

евр. масоретском тексте, так и у LXX-ти и в Вульгате, яснее выразил Симмах: «все станет добычею любостыжательности, вид лица их ветер палящий. Как быстроту коней и всадников пророк изобразил в подобиях, так и зверство лиц подобия палящему ветру; ибо как ветер сей опалает обнаженные тела, так одного вида Халдеев достаточно, чтобы в тех, кто видит их, угасло все блистательное» (блаж. Феодорит, с. 24). – «Он забирает пленников, как песок» (ст.9 ср. Авв 2.5), т. е. великом множестве (ср. Быт.32:12, 28:14; Ос 1 и др.).

Тщетны будут надежды Иудеев на союзы с царями земли, на поддержку князей, на неприступность крепостей, – ничто не устрасит, ничто не остановит завоевательного движения врага, посмевающегося всякой попытке к защите против него (ст. 10). «Играя более, нежели прилагая какое-либо усилие, разрушит и законные царства, и противозаконные владычества! обводя окопы, и употребляя в дело стенобитные машины, разорят до основания всякий крепкий оплот» (блаж. Феодорит, с. 25); «он будет так могуществен и горд, что возмнит победить самую природу и взять силою войска своего города, самые укрепленные. Ибо он придет к Тиру и, сделав насыпь в море, из острова сделает полуостров и из земли приготовит себе вход в город между волнами моря. Поэтому он посмеется над всяким укреплением» (блаж. Иероним, с. 139).

Во всей этой несокрушимой силе всемирного победителя воздействует, конечно, всемогущество Бога – Иеговы, Господа сильного в брани (Пс 23.8). Но победитель этого не поймет. Как раньше Ассирия (Ис 10.5–15), так и этот новый завоеватель забудет видеть в себе только жезл или орудие ярости Божией: "тогда – вслед за чрезвычайными успехами – изменится дух его, преступит (предел скромности, смирения) и согрешит; могущество его станет богом его» (ст. 11) или, как поясняет блаженный Иероним (с. 140), «когда ничто более не будет препятствовать его силам, тогда изменится дух его к гордости, и, думая, что он есть Бог, воздвигнет себе золотое изображение в Вавилоне, и для поклонения ему созовет все народы», таким величайшее нечестие врага – победителя будет состоять в том, что он не возблагодарит за свое могущество Бога Всемогущего,

владеющего царством человеческим и по своей воле дающего и царство, и власть, и силу (Дан 4:14, 2:37, 47; см. Авв 3.14–15), но обоготворит самое свое могущество, сделает его предметом благоговения и культа (ср. Авв 1:16), наконец, как бы объявит себя самого богом (ср. Иов 12.6; Иез 28.2). Этим упоминанием о проявлении величайшего нечестия врага-победителя, как последствия его величайшего могущества, и заканчивается передача первого, грозного ответа Божия на сетования пророка.

Авв.1:12–17. Но не Ты ли издревле Господь Бог мой, Святой мой? мы не умрем! Ты, Господи, только для суда попустил его. Скала моя! для наказания Ты назначил его.

Чистым очам Твоим не свойственно глядеть на злодеяния, и смотреть на притеснение Ты не можешь; для чего же Ты смотришь на злодеев и безмолвствуешь, когда нечестивец поглощает того, кто праведнее его,

и оставляешь людей как рыбу в море, как пресмыкающихся, у которых нет властителя?

Всех их таскает удою, захватывает в сеть свою и забирает их в неводы свои, и оттого радуется и торжествует.:

За то приносит жертвы сети своей и кадит неводу своему, потому что от них тучна часть его и роскошна пища его.:

Неужели для этого он должен опорожнять свою сеть и непрестанно избивать народы без пощады?

По получении странного ответа Божия (Авв.1:5–11), в не постигающем судеб Божиих, хотя и глубоковерующем духе пророка, невольно возникает новое недоумение, почему Бог решил наказать иудеев именно через Халдеев, большая преступность которых сравнительно с первым открывается уже из первого Божественного отчета? Как согласить пагубное дело руки нечестивых с Божественным избранием, Израиля, с святостью, милосердием и Правосудием Божиим? В чувстве этого недоумения пророк еще раз с дерзновением веры вопрошает Бога: до какого предела будет простираться господство нечестивых язычников над богоизбранным народом (ст. 12–17), как ранее спрашивал о преобладании нечестивых над праведниками в собственном народе (Авв.1:2–4).

Основанием нового дерзновенного обращения пророка к Богу служат особенные, благодатные отношения Бога-Иеговы к Израилю, начавшиеся давно – при Синайском Завете (Исх 19.4–6), а также истинное понятие о Боге и Его свойствах, данное в ветхозаветном откровении и в высшей степени присущее пророкам. Высочайшие, бесконечные совершенства Бога служат для теократического общества вернейшим залогом и ручательством его спасения силою и милостью Божией. Истинный Бог Израиля существует "искони" евр. *миккедем*, греч. *απ αρχης*, *Vulg. a principio*, – это свойство Его ведомо Израилю с первого момента его существования (ср. Пс 73.12), но оно присуще Ему всегда, как Богу вечному (Втор 32.27). Он, далее, есть Иегова – существо самобытное и во всех словах и делах Себе равное, верное и неизменное (Исх.3:14, 6:2; 1Кор 1.9), «превысший всего сущего» (блаж. Феодорит, с. 25). В живейшем чувстве и сознании своей принадлежности к Богоизбранному народу, которому изречена страшная угроза Божия, пророк называет Иегову Богом своим, Святым своим, разумея себя, конечно, не в индивидуальном смысле, – против чего говорил бы непосредственно следующий глагол множ. ч. «мы не умрем», – а как представитель целого народа, от имени которого, как народа завета, он и взывает к Богу завета: «Разве не Ты, Господи Боже мой, Святой мой, – и это говорится с чувством кротости, смирения и раскаяния, – не Ты, который сотворил нас от начала и милосердием которого мы до сего времени держимся» (блаж. Иероним, с. 144). Но главною опорю надежды пророка (а в лице его всего народа Божия) является свойство святости Божией: «Святой мой», т. е. Святой Израилев – выражение встречающееся особенно часто у пророка Исаии (Ис. 1:4, 30:11, 43:3, 14, 49 и др.). Святость Божия означает не только неприступность, бесконечную возвышенность Бога над всем земным (1Цар 6.20) и ужас, благоговение внушаемые Им людям (Пс 98:3, 5, 9, 110:9), равным образом и то, что имя Его не может безнаказанно подвергаться бесславию (Иез 39.7) и Он не терпит греха и любит только правду (Ис 5.16), но и вообще высочайшее совершенство Божие (Ис 6.3), частнее же беспредельную

благость, любовь и милость Божию (1Цар 2.2; Ис 57.15; Ос 11.9). Святость Божия – смертельный ужас для грешника, но для верующего, для праведника она – основание надежды «на святое имя» Божие (Пс 32.21), надежды на жизнь от Бога, – потому пророк за себя и всех верующих в своем народе (ср. Авв 2.4) уверенно взывает: – «мы не умрем!» не может быть мы – народ Святого и Живого Бога – совершенно погибли, и слово Божиих обетований не совершилось о нас ради алчности врагов, «мы не умрем!». Многие древние и новые толкователи в этом "*ло намут*" видели один из примеров так называемых «пиккуним-соферим», корректур книжников; предполагали, что первоначальное чтение было: *ло тамут* – Ты не умрешь, а затем это выражение, представлявшееся соблазнительным, было заменено стоящим в тексте (см. А. Geiger. Urschrift u. Uebersetzungen der Bibelfn ihrer Abhfngigkeit, V, d. inner Entwicklung der Sudenthums. Breslau 1857, s. 309). Однако догадка эта ничем не подтверждается; напротив, древние переводы читали, очевидно, *намут*, так у LXX стоит οὐ μὴ ἀποθανῶμεν.

Во второй половине ст. 12-го пророк развивает ту же уверенность с положительной стороны: подобно другим боговдохновенным людям своего народа (ср. напр. Пс 117.18; Иер 46.28), он высказывает убеждение, что тяжкое бедствие халдейского порабощения будет лишь временно, преследуя цель исправления, вразумление Израиля, а не его гибель. Эту надежду он здесь связывает с именем Бога – Цур, скала, твердыня, понятием, образно обозначающим то же, что прямо выражается в имени Иегова (ср. Втор.32:4, 37; 2Цар.22:2; Пс 17.32). Начиная с ст. 13, пророк от взгляда на народ избранный (ст. 12) обращается к народу нечестивому – орудию гнева Иегова и этим путем еще более утверждает в своей дерзновенной молитве к Судящему праведно народы и племена земли (Пс 65.5). И прежде всего останавливаясь еще на упомянутом ранее (ст. 12) свойстве святости Божией, пророк утверждает (подобно псалмопевцу. Пс 5.5–6), что все нравственно нечистое недостойно зрения светлейших очей Святейшего Бога, и отсюда (как выше ст. 3) делает заключение,

что Бог не может равнодушно смотреть на крайнее угнетение (пожирание, евр. *бала* в II) нечестивцем Иудеев, которые, при всей повинности своей пред правдою Божиею, все же праведнее своих поработителей. «Это не то значит, что угнетаемый праведен вполне, а только то, что он праведнее своего угнетателя» (блаж. Иероним); «подобно тому, как Содом и Гоморра кажутся праведными по сравнению с Иерусалимом (ср. Мф 11.24), и как мытарь в Евангелии оправдан более по сравнению с фарисеем (Лк 18.10–14), так и здесь мучимый действительно грешен; однако он праведнее, чем тот, который угнетает его» (он же, с. 149). Это пророческое (а вместе и всего народа) недоумение раскрывается и далее, до конца главы (ст. 14–17). В ст. 14–15 понятие полной беззащитности народов вообще и Израиля в частности пред хищничеством Халдеев выражено в образном сравнении жертв их хищничества с рыбой, живущей как бы в анархии, и потому легко уловляемой (ср. Ам 4.2). Если в этих двух стихах образно выражена мысль, прямо высказанная отчасти уже выше в ст. 10, то стих 16-й представляет подобное образное выражение мысли о самообоготворении Халдеев, высказанной ранее в ст. 11; о том, чтобы халдеи-вавилоняне фактически приносили жертвы орудиям войны (как подобное известно, напр., о Скифах в Сарматах, из сообщений Геродота, *Histor. IV, 59, 62*, и Климента Александр., *Protrept. 64*), ничего не известно из истории. Блаж. Феодорит в пояснение ст. 16 говорит «впадши в страсть высокомерия, причиной совершаемого (враг – халдеи) почитает одну собственную свою силу, и повелевает воздавать ей Божеское чествование. Яснее открыл нам это Божественный Даниил, сказав, что царь вавилонский соорудил золотой истукан, и все множество подданных принуждал поклоняться ему» (с. 23). Ст. 17 представляет резюмирующее предыдущие вопросы недоумения пророка заключение: «ужели не будет конца избиению народов?».

Глава 2

1. Вводное замечание о получении пророком излагаемого в этой главе второго Божественного ответа. 2–3. Засвидетельствованная самим Богом важность этого ответа и откровения и отношение к отдаленному будущему. 4–5. Тема или основная и вместе исходная точка всего последующего содержания главы. 6–20. Пятикратное «горе» на нечестивых, безбожных победителей.

Авв.2:1. На стражу мою стал я и, стоя на башне, наблюдал, чтобы узнать, что скажет Он во мне, и что мне отвечать по жалобе моей?

Высказав пред Богом свои недоумения или жалобы по поводу господства язычников над избранным народом Божиим (Авв. 1:12–17), пророк желает от самого же Бога «пророческими очами узреть решение изыскуемого» (блаженный Феодорит, с. 27). «Он говорит: на страже своею я стану, т. е. в восхищении Духом пророческим, и буду смотреть, что последует затем после плена народа и после падения города и храма... нужно заметить и то, что пророческое видение и слово Божие было пророку не внешним, а внутренним способом и было обращено к внутреннему человеку. Посему и пророк Захария говорил: И Ангел, который говорил во мне (Зах 1.9), и в Псалмах говорится: Я услышу, что скажет во мне Господь (Пс 84.9)» (блаженный Иероним, 154–155). Понятия «стража» (евр. *мишмерет*) и «укрепление» (евр. *мацор*) в данном случае имеют не буквальное значение, а переносное, именно представляют символическое обозначение (как в Ис.21.8) отправления пророческого служения; таким образом, первая половина ст. 1 может быть перифразирована так: «Пророк говорит: пребуду в том чине, в который возведен, и не оставлю твердыни» (блаженный Феодорит).

Пророки вообще были стражами дома Израилева (Иез.3:17; Иер.6:17; Ис.52:8, 56:10), которых Бог Иегова, верховный Пастырь и Страж Израиля (Пс 79:2, 120:4), воздвигал для охранения целости и святости завета и теократии среди народа

Божия – ввиду частых его уклонений от этих начал. (См. P. Laur. Die Prophetennamen des Alten Testaments. Freiburg. 1903. s. s. 103–107). «Возвышаясь всегда и во всех отношениях над своими современниками, постоянно изрекая им наставления, обличения, угрозы, угнетения и для сего просвещаясь от Духа Божия, испытующего самые глубины Божии, – эти люди, в случаях особенно важных и сомнительных, особенно усиливали свой подвиг стояния на вверенной им духовной страже стен Иерусалимских (Ис 62.6) и сами молитвенно вопрошали Бога о воле Его, дабы возвестить ее народу. Сия молитва вообще признавалась одною из особенных обязанностей пророков (Иер.32:16, 26; Дан. 9:3, 20), иногда же прямо заповедывалось им Богом» (проф. Голубев, с. 863). Так и пророк Аввакум, желая получить новый Божественный по высказанным им недоумениям, по жалобе (евр. *токахат*) его (гл. I), собирает все свое внимание, восходит на некоторый «камень, т. е. на некоторую возвышенную и безопасную твердыню мыслей» (св. Кирилл Александрийский) и ожидает откровения Божия для передачи его людям. Таким образом, «настоящее место весьма важно в психологическом отношении – для суждения о состоянии лиц, сподоблявшихся пророческого дара. Из начальных слов места открывается, что он не был постоянно присущ душе пророков, требовал предварительно некоторого особенного к получению его настроения души, что пророки постоянно нуждались в божественном озарении и получали его только по временам и по частям, как учащиеся, получив сведение о началах учения, нуждаются еще в научении о каждом из них в частности (Ис 50.4). Из слов последних, что этот дар не был самомечтанием, пророчеством от сердца своего (Иер. 23:16, 26; Иез.13:2–3), но словом, исходящим из уст Божиих (Ис 55.11), даром подлинно божественным» (проф. Голубев, с. 866).

Независимо от этих особенностей, речь пророка в ст. I имеет для себя параллели у Мих.7.7 и в псалмах: Пс.85:9, 120:1, 122:1.

Авв.2:2. И отвечал мне Господь и сказал: запиши видение и начертай ясно на скрижалях, чтобы читающий легко мог про-

читать,

Божественный ответ на этот раз последовал, очевидно, немедленно, почему мы и не читаем прежнего скорбного: "доколе" (Авв 1.2). В этом ответе Иегова, прежде всего, поведывает записать нижеследующее откровение, а именно начертать его со всею ясностью на определенных скрижалях, евр. галлухот, чтобы читающий легко мог прочитать (ст. 2). Скрижали здесь разумеются, очевидно, подобные Синайским скрижалям каменным (Исх.24:12, 31:18; Втор 9.9); пророк Аввакум, подобно получавшему подобные повеления прор. Исаии (Ис 30:8, 8:1), должен был «писалом человеческим» (Ис 8.1) написать сообщаемое на досках – каменных или медных (ср. Втор 9.9; 1Мак 14.27), ввиду нескорого исполнения откровения и нарочитой его важности (ср. Иер 30.2; Иов 19.24). Не невероятно мнение тех ученых (Эвальда, Клейнерта и др.), что такие доски с написанными на них с пророческими речами, по объявлении последних народу, передавались в храм и там сохранились, чему мы обязаны не поврежденностью столь многих пророчеств; такой способ сохранения письменных памятников в древности подтверждается ассиро-вавилонскими клинописными документами, занимавшими целые комнаты. Конец ст. 2 с евр. т. буквально таков: «чтобы мог бежать читающий его», (как у LXX: $\text{от}\omega\varsigma\ \delta\iota\omega\kappa\eta$, слав. «яко да постигнет»), т. е. «бежать с целью распространения известия в окрестностях Иерусалима, где оно дано, и далее... Благою весть пророческую должно распространять со всею скоростью» (ср. Наум 1:15; Ис 52:7; Дан. 12:4; Иер 23:21) (проф. Голубев, с. 868).

Авв.2:3. ибо видение относится еще к определенному времени и говорит о конце и не обманет; и хотя бы и замедлило, жди его, ибо непременно сбудется, не отменится.

В ст. 3 указывается причина или основание сказанного в ст. 2; предызображаемое видением событие относится к определенному, именно отдаленному времени (ср. Дан. 8:17, 19, 26, 10:14, 11:27, 35). Но при этом оно «спешит, буквально дышит, жадно стремится, влечется само собою, чтоб не опоздать (как параллельно говорится в самом конце стиха): истинное пророчество, как слово живого, всеведущего и

всемогущего Бога, как бы одушевлено желанием своего конца, исполнения, подобно тому, как зачавшаяся здоровая жизнь одушевлена желанием рождения, исканием окончательного развития, – чего нет в пророчестве ложном – обмане» (проф. Голубев, с. 871). Не обманет – как обманывали людей ложные пророки, обещавшие слушателям разные блага в близком будущем (ср. Мих 2.11). «А если случайно, вследствие твоей, читатель, нетерпеливости и пылкою желанием тебе показалось бы, что обещанное несколько замедлило исполниться, то не отчаивайся в его наступлении, но терпеливо ожидай» (блаж. Иероним, с. 156). «Истинно слово предречения сего, посему не сомневайся, хотя и по прошествии многого времени не увидишь конца; потому что непременно совершится и не останется неисполненным» (блаженный Феодорит, с. 28).

«Непременно сбудется, не отменится», евр.: *бо ябо лой еахер*, Vulg.: *veniens veniet, et non tardabit*. LXX: *ερχομενος ηξει, και ουμη χρονιση*). LXX, а также Вульгата, понимали евр. *бо* не как *infin. absolut*, а как *participium* (евр. *ба*), и в этом причастии (*ερχομενος*) видели указание на личного Мессию, который несомненно придет, как судия мира. В таком смысле рассматриваемые слова ст. 3 приведены и в послании к евреям, Евр 10.37 «грядый приидет, и не укоснит». Такое понимание, по своей идее и по существу, конечно, вполне приемлемо и совершенно правильно, но форма евр. выражения *бо ябо* благоприятствует более абстрактному, чем конкретному пониманию субъекта при этом предикате («грядый» было бы *габба*).

Авв.2:4–5. Вот, душа надменная не успокоится, а праведный своею верою жив будет.:

Надменный человек, как бродящее вино, не успокаивается, так что расширяет душу свою как ад, и как смерть он ненасытен, и собирает к себе все народы, и захватывает себе все племена.

В Божественном ответе ст. 4 в двух противоположных, но взаимно поясняющих друг друга, положениях изображается Божественное суждение как о народе, имеющем угнетать народ Божий, так и об этом последнем, первому предвозвещается осуждение, второму – оправдание, жизнь, спасение. Грех

народа – насильника обозначается глаголами: *уплела* и *ло-яшара*. Первый глагол означает: пухнуть, надуваться (соответствующее этому гл. имя существ. *офел* означает: опухоль, нарост) и выражает собою главный признак в характере халдеев, как народа завоевателя: надменность, самообожание с дерзким забвением о Боге (ср. (Чис. 14:44; Втор 1.43), где тот же гл. *афал* употреблен о дерзкой попытке евреев, после осуждения их на сорокалетнее странствование, занять ханаан, вопреки воле Божией). Равным образом и второй глагол означает отсутствие в характере этого народа нравственной прямоты, бесхитростности, кротости (гл. *яшар* в вещественном смысле означает уравнивание дорог, понижение гор, холмов и утесов (Ис 40:3–4), а в нравственном смысле – правоту путей жизни, и смирение и правоту сердца (Пс 31:11, 36:14, 38:2). Обоиими глаголами, таким образом, дается Божественное подтверждение правдивости отзывов пророка о характере народа-завоевателя (Авв 1:15–16), выражается согласие на высказанные пророком мысли о последнем и о нравственном превосходстве народа Божия пред ним (Авв 1.13).

Уже из первого полустишия ст. 4 можно, таким образом, выводить мысль об ожидающей нечестивый народ халдеев каре Божией. Но эта мысль еще очевиднее вытекает из второго полустишия ст. 4: «а праведный верою своею жив будет» (евр. *вещаддик беемунатав ихъэ*). Здесь Божественный ответ именует избранный народ Божий именем праведника, каким его ранее назвал пророк (Авв 1.13), равным образом и ожидающую его счастливую, блаженную будущность кратко, но и полно обозначает именем жизни – также по соответствию и противоположению словам пророка об угрожающей его народу смерти (Авв 1.12); жизнь, конечно, разумеется в том высшем понимании и смысле, какой вообще свойствен закону Моисееву (Втор 30.15–19) и пророкам (Иез 18.22; Ам 5.4). Такая жизнь будет дарована посредством веры праведника (*беемунато*). Что последнее имя – *эмуна* в данном случае означает именно веру и упование³ на Бога и Его спасение (а не человеческую честность и праведность, как изъясняли некоторые толкователи

рационалистического направления), это очевидно как из контекста данного места, ст. 3–4, в котором говорится только об отношениях человека к Богу, так и из других ветхозаветных мест, где это же слово (*эмуна*), как и глагол одного с ним корня (именно, в форме Гиф. *геэмин*) означает в техническом смысле веру в Бога (Быт 15.6; Исх 14:31, 19:9; Чис 14:11, 20:12; Втор 1:32, 9:23; 4Цар 17:14; 2Пар 20.20; Ион. 3.5; Ис 43.10 и др.) причем обычно счастье жизни и спасение поставлялось в зависимость от веры (2Пар 20.20; Ис 28.16 и др.). Так толковало рассматриваемое место и древнееврейское предание, как дают видеть сохранившиеся его следы в Талмуде и у отдельных раввинов (Babul, Gemara, tr. Makkot f. 24a), Важнее же всего то, что такое понимание из ветхозаветной церкви перешло и в новозаветную и утверждено троекратным свидетельством св. Апостола Павла: Рим. 1.17; Гал. 3.11; Евр. 10.38, причем в последнем случае апостол приводит слова пророка ст. 4 по переводу LXX и притом с перестановкою двух половин стиха одной на место другой.

Перевод LXX-ти отличается в передаче ст. 4 тем, во-первых, что в первой половине стиха говорит не о надмении врага, а о сомнении, колебании, недостатке веры (в самих евреях же), и, во вторых, во второй половине стиха имеет «верю Моею» (а не "своею"), хотя многие кодексы не читают *מוי* (см. код. 26, 36, 42, 49, 62, 68, 70, 86, 87, 91, 97, 228, 240, 310, 311 у Гольмеса). Первая особенность имеет место и в Вульгате и в славянск. перев. («Аще усумнится, не благоволит душа Моя в нем, праведник же от веры жив будет»).

Ст. 4-м, изображающим самую суть подлежащего Израилю подвига, собственно заканчивается Божественный ответ Аввакуму, и пророк и теперь, как и ранее (Авв 1.12), присоединяет к нему свое пространное размышление о полученном им на Божественной страже откровений ст. 5–20, каковое размышление, как изреченное пророком в момент озарения Духом Божиим, есть также истинное пророчество. Чтобы придать своим мыслям об ожидающей халдеев грозной участи большую выразительность, пророк, начиная со ст. 6, влагает свою, полную горечи и иронии речь в уста ограбленных

и униженных халдеями племен и народов. От их лица возвещается халдеям пятикратное «горе». Но тема этих грозных для халдеев предвещаний дается в ст. 5. Здесь гибельная гордость и надменность халдеев поясняется сравнением с опьянением: оба понятия родственны, и, кроме того, халдеи, по свидетельству истории, много предавались вину, и самая гибель их столицы произошла среди опьянения (Иер 51.31, 39; Ис 21.5; Дан 5.1). «Как вино производит на упивающегося такое действие, что, когда он поднимется, то ни ноги его, ни мысли не исполняют своих обязанностей, а быстрота мыслей приходит в расстройство; так и человек надменный не будет величаться, и не доведет своего желания до исполнения. Тот, кто подобен смерти и аду, не насытится и не будет видеть конца своей жадности, даже когда подчинит под свою власть все племена и все народы» (блаженный Иероним, с. 161). Ср. тот же образ ненасытности в Ис 5.14; Притч. 20:1, 30:16.

Сама обличительная речь, возвещающая "горе" халдеям, состоит из пяти строф, каждая по три стиха: 1) 6–8; 2) 9–11; 3) 12–14; 4) 15–17; и 5) 18–20). При этом в четырех первых строфах каждый первый стих включает в себе изречение горя, или проклятия, второй – обозначения его («горя» образа или вида, а третий, постоянно начинающийся союзом так как (евр. *ки*), – указание его основания, мотивировку наказания или горя. Только в пятой строфе изречению «горя» (Авв.2:19) предшествует указание его основания (Авв.2:18). Вся речь, как уже было сказано, вложена в уста побежденных и угнетенных некогда халдеями народов и племен, ныне радующихся падению своего притеснителя (ср. Наум 3.19), и, по самому содержанию и характеру своему, называется «притчею», *машал* в специальном смысле «насмешливой песни» (Авв.2:6, как и у Ис 14.4; Мих 2.4), «острою, колкою загадкою», *мелица хидот* (ср. Притч 1.6). Имея ближайшее отношение собственно к халдеям Вавилону, эта песнь или речь содержит и общие, универсальные мысли религиозно-нравственного свойства, на что указывает заключительное восклицание речи: «да молчит вся земля пред лицом Иеговы» (Авв.2:20).

Авв.2:6–8. Но не все ли они будут произносить о нем притчу и насмешливую песнь: «горе тому, кто без меры обогащает себя не своим, – на долго ли? – и обременяет себя залогами!»:

Не восстанут ли внезапно те, которые будут терзать тебя, и не поднимутся ли против тебя грабители, и ты достанешься им на расхищение?:

Так как ты ограбил многие народы, то и тебя ограбят все остальные народы за пролитие крови человеческой, за разорение страны, города и всех живущих в нем.

Первое "горе": народу – врагу, олицетворявшему, как и в ст. 5, в образе одного человека, вменяется в вину его безмерная стяжательность, из-за которой он немилосердно грабил многие народы и города; он безмерно обременил себя «залогами» или «заложниками», евр. *абтит* (ст. 6). Последнее темное слово раввины и сирийский перевод понимали, как сложенное из *аб*, облако, густота, и *тит*, грязь, – «масса грязи»; такое понимание известно было от еврейских учителей и блаженному Иерониму: «обрати внимание, – говорит он, – и на то, как тонко назвал он густою грязью накопленные богатства» (с. 162). Преступлению Вавилона будет вполне соответствовать наказание: ограбленные им народы с лихвою, с процентами (ст. 7) взыщут с него свое добро, а он достанется им на полное разграбление (ст. 7–8, ср. Ис 33.1).

Авв.2:9–11. Горе тому, кто жаждет неправедных приобретений для дома своего, чтобы устроить гнездо свое на высоте и тем обезопасить себя от руки несчастья!:

Бесславию измыслил ты для твоего дома, истребляя многие народы, и согрешил против души твоей.:

Камни из стен возопиют и перекладины из дерева будут отвечать им:

Второе "горе" ставит предметом обличения тоже лихоимство врага, но со стороны ложно им понятой цели обезопасить себя от врага: злом нельзя укрыться от зла, на хищении и неправде нельзя созидать свое благосостояние (ст. 9, ср. Иер 22.13–19); по закону правды Божией, удел поступающего так – бесславию, позор и гибель (ст. 10). «Подлинно злосчастен и втроекратно злосчастен, кто желает

большого, такими средствами покушается обогатить свой дом, и усиливается стать выше всех людей. Таковой потерпит вящее падение, как с большой высоты низвергающийся в глубину. Тысячи зол причинив многим народам, душу свою пронзил ты грехами и весь дом покрывал стыдом» (блаженный Феодорит, с. 29). Подобный образ – в Притч. 1:19 и в Пс 9.16–17. Самые камни и дерево – материал неправедно созданного дома – засвидетельствуют непрочность и гибельность такого строительства. «Не разумом только одаренные, но и неодоушевленные и неразумные твари возопиют о твоём неразумии и неистовстве» (блаженный Феодорит, с. 30). Ср. Мф 21:9, 16; Лк 19.40.

Авв.2:13–14. Вот, не от Господа ли Саваофа это, что народы трудятся для огня и племена мучат себя напрасно?:

Ибо земля наполнится познанием славы Господа, как воды наполняют море.

Мысль предыдущей строфы продолжается и в настоящей строфе, но развивается с большею широтою: ранее обличаемый враг представлялся строителем дома неправды, здесь целых городов и крепостей, и в качестве строителя выступает уже не один, а целая совокупность народов. Совершенное ничтожество совершаемых на основе беззакония трудов целых народов (ст. 13, ср. Иер 51.58), пророк показывает в самом имени Бога, по определению Которого, ничтожными оказываются все их начинания без содействия Божия (ср. Пс 126.1), – именно наименовании Господа Саваофа, Иеговы воинств (Иегова Цебаот; о значении этого имени Божия, употребительного именно в царско-пророческий период библейской истории, см. в книге свящ. – проф. А. А. Глаголева, Ветхозаветное библейское учение об Ангелах, 1900, с. 238–256). В противоположность ничтожеству человеческих деяний (ср. Мих 3.10; Еккл 1:3, 5:15), тем ярче просияет величие и слава Господа во суде его над гордым и нечестивым царством (халдеев), и знание этой славы должно распространиться по всей земле (ст. 14, ср. Ис 11:9).

Авв.2:15–17. Горе тебе, который подаешь ближнему твоему питье с примесью злобы твоей и делаешь его пьяным, чтобы видеть срамоту его!:

Ты пресытился стыдом вместо славы; пей же и ты и показывай срамоту, – обратится и к тебе чаша десницы Господней и посрамление на славу твою.:

Ибо злодейство твое на Ливане обрушится на тебя за истребление уstraшенных животных, за пролитие крови человеческой, за опустошение страны, города и всех живущих в нем.

В четвертом "горе", именно в первом положении (ст. 15) указан особенно характерный признак хитрой, коварной злобы халдеев: подобно коварному другу, спаивающего своего ближнего вином лишь затем, чтобы после злорадно насладиться его униженным видом. Вавилон увлекал народы в дружественные союзы с собою (ср. 4Цар 20.12–18), чтобы затем, упоив их из чаши злобы своей (ср. Иер 25.15; Наум 3.11), увеселяться их же крайним унижением, срамом (ср. Наум 3.5; Ис 47.3), – образ заимствованный от чрезвычайного развращения нравов, какому предавался враг на своих пиршествах (причем, по еврейскому преданию, на эти пиры были приводимы пленники, их поили вином, заставляли плясать до изнеможения и обнажения наготы, и этим презрительно забавлялись). Преступлению будет точно отвечать и наказание – по общему закону правды Божией: Иеговою, некогда вручившим чашу Своего гнева Вавилону для поднесения ее другим народам (Иер 25.15; ср. Ис 51.17; Пс.59:5, 74.9), теперь возвращается к самому Вавилону – он неминуемо должен испить ее до дна (см. Авд 1.16; Иер 51.7, 39), и его ожидают те же самые унижения, позор и срам, которые он уготовлял другим (ст. 16: *геарел*, покажи слово необрезание; *кикалон* – блевотина, ср. Ис 28.8). В ст. 17 указано основание такого возмездия Божия Вавилону, именно – произведенные им злодейства и опустошения на Ливане (ст. 17), как представителе земли обетованной (Иер 22.6, 23).

Авв.2:18–19. Что за польза от истукана, сделанного художником, этого литого лжеучителя, хотя ваятель, делая немые кумиры, полагается на свое произведение?

Горе тому, кто говорит дереву: «встань!» и бессловесному камню: «пробудись!» Научит ли он чему-нибудь? Вот, он

обложен золотом и серебром, но дыхания в нем нет.

Пятое и последнее "горе" обличает корень злобы и нечестия халдеев (как и других языческих народов), именно: идолослужение их. Идолы всех видов: кумир деревянный или каменный, песел или литой из металла, массека – совершенное ничтожество, и молитвенное обращение к нему – нелепость; первое доказывается обычным у библейских писателей указанием на то, что идол – дело и произведение рук человеческих (ст. 18: ср. Пс. 113:11–16; Ис 44.9), второе – тем, что идолы суть «учители лжи» – в том смысле, что от них люди ожидали мудрых советов и пророчеств, но те и другие оказывались сплошной ложью.

Авв.2:20. А Господь – во святом храме Своем: да молчит вся земля пред лицом Его!

Ст. 20, не относящийся уже к грозной речи «горя», а служащий переходом к гл. III, указывает, что единственно достойными предметами веры и надежды людей может быть только Иегова. Пред Иеговою, обитающим на небе (ср. Втор 26.15; Пс 10.4), а также в храме Иерусалимском (ср. Ис 66.6; Иоил.3.16; Ам 1.2) должна умолкнуть вся земля (ср. Соф 1.7), а не одни халдеи. «Идолы немые и лишены всякой силы; а Владыке нашему как бы неким храмом служит небо, и на земле в Иерусалиме, есть у Него посвященное Ему место».

Глава 3

1. Надписание. 2. Введение в «молитву» с указанием главного содержания ее – гнева и милости Божией, открытых пророку в изображавшем затем Богоявлении. 3–7. Грозное пришествие Бога на землю от юга. 8. Переход к следующей речи о смысле грозного Богоявления. 9–15. Дальнейшее изображение Богоявления с уяснением его значения. 16–19. Сообщенное в Откровении пророчество пророк принимает с трепетною верою и твердою уверенностью в спасении.

Авв.3:1. Молитва Аввакума пророка, для пения.

Наименование «молитва», евр. *тефилла*, греч. *προσευχη*, лат. *oratio*, здесь, как и в надписании нескольких псалмов, Пс 16:1, 85:1, 89:1, 101:1, 112:1, 71:20), имеет значение общее: песнь, употребляемая для пения при Богослужении (в этом смысле в только что упомянутом месте Пс 71:20 все псалмы Давида названы «молитвами», *тефиллот*). Назначенная пророком при самом написании для Богослужебного употребления, песнь эта, несомненно, скоро получила такое употребление, – благодаря авторитету пророка, и имя его навсегда осталось в надписании его песни (как у LXX Пс.137:1 надписывается именами пророков Аггея и Захарии, а Пс.71:1 – именем одного прор. Захарии) для отличия от других богослужебных песнопений, как отзвук богослужебного употребления III-й главы книги прор. Аввакума, является и упомянутое уже влияние этой главы на православно-христианское богослужение, именно на образование и строение четвертой песни канона, в ирмосах и тропарях которой весьма часто слышатся буквальные выражения из Аввакума III в греко-славянской передаче. Значение последнего слова 1 ст. *шигейонот* можно определить лишь предположительно, как вообще музыкально-богослужебные термины в надписаниях псалмов очень темны по своему смыслу, и оставались загадочными уже для древних переводчиков. LXX передают рассматриваемое слово общим названием песни: $\mu\epsilon\tau\alpha\ \omega\delta\eta\varsigma$, что по предположению блаж. Иеронима, может означать, что

«пророк молится о пришествии Христа и пророчествует о Нем с веселием, псалмом и песнопением, так что, с одной стороны, в молитве он прилежно умоляет Отца, а с другой стороны, в песнопении восхваляет Отца, Который пошлет Сына, и Сына, Который имеет придти» (с. 187). Сам блаженный Иероним понимает рассматриваемое слово иначе – производит от гл. шага, погрешать, и в своем переводе Вульгате передает его *pro ignorantibus*, поясняя в своем комментарии: «теперь пророк приносит покаяние и оплакивает то, что он безрассудно говорил; он просит прощения в том, что он по неведению сделал это, чтобы потом получить милосердие» (с. 186). Так, по свидетельству того же Иеронима (с. 135), передали это слово и Акила, Симиах и Quinta. К такому производству этого слова, как и слова *шиггайон* в Пс 7.1, склоняются и некоторые новые комментаторы (Эвальд, Делич, Гитциг, Клейнерт), придавая, однако, ему иное значение – *cantio erratica*, страстная песнь, дифирамб, и утверждая, что с содержанием пророчества это название связи не имеет. Принимая это последнее положение в качестве совершенно бесспорного, также соглашаясь и с филологическим анализом рассматриваемого слова у новых ученых, а равно у блаж. Иеронима и в некоторых других древних переводах, следует однако предпочесть всем им передачу LXX: песнь. Возможно, впрочем, как и предполагают некоторые исследователи, LXX читали не *шигейоном*, а *негином*, как стоит в евр. т. ст. 19 данной главы.

Авв.3:2. Господи! услышал я слух Твой и убоился. Господи! соверши дело Твое среди лет, среди лет яви его; во гневе вспомни о милости.

Трудность понимания ст. 2-го заключается в неустановленности в данном месте еврейского масоретского текста и в слишком заметном отличии от него текста LXX-ти; текст Вульгаты здесь ближе к еврейскому тексту, чем к греческому. Начальные слова стиха: «Иегова! я услышал вещание Твое, и утрашился» читаются во всех текстах одинаково. Смысл слов в приложении к будущему суду над халдеями передает блаженный Феодорит: «Страх исполнился я, Владыка, услышав Твои глаголы; увидев же справедливость

Твоего определения, увидев, как всем, что ни делается, распоряжаешься Ты правдиво, пребываю в крайнем удивлении» (с. 32). Затем в греческом тексте и слав. перев. следуют не читаемые в других текстах слова: *κατενοησα τα εργα σου και εξεστην' ενμεσω δυο ζωων υνωσθηση*. слав.: «разумев дела Твоя и ужасохся, среди двою животну позван будеши». Первая половина выражения составляет вариацию начальных слов стиха; как плеоназм, вероятно не стоявших в первоначальном тексте, слова эти опускаются и во многих греческих кодексах (напр. 22, 36, 42, 49, 51, 62, 86, 91, 95, 97, 130, 147, 165, 228, 238, 240, 310, 311 у Гольмеса). Вторая же часть приведенного выражения представляет своеобразную передачу евр: *поолха бекерев шаним хайэгу* «оживи творение Твое в преполовление лет», ср. Vulg.: *opus tuum, in medio annorum vivifica illud*. Но о каких животных здесь говорится, мнения очень различны. Блаженный Феодорит говорит: «Одни под двумя животными разумели Ангелов и человек; другие же – те из бесплотных сил, которые приближены к Божией славе, – Херувимов и Серафимов; а некоторые – Иудеев и Вавилонян. Но мне кажется, что пророк говорит не о двух животных, но о двух жизнях, настоящей и будущей, среди которых является праведный Судия» (с. 32). По свидетельству блаж. Иеронима, «простое толкование и обычное представление относит это место к Спасителю, потому что Он был познан во время распятия среди двух разбойников (Мк. 15; Ин. 19)» или лучше – «что в первоначальной церкви, которая была составлена из обрезания и необрезания, Спаситель был призван и стал предметом веры для двух, окружающих его оттуда и отсюда, народов. Есть и такие, которые под животными понимают два Завета, Ветхий и Новый, которые поистине одухотворены и имеют жизнь, которые дышат и через посредство которых будет познан Господь» (с. 189). Соответствующие выражения еврейского текста и Вульгаты выражают общую мысль – моление пророка об оживлении (как в Пс. 79:15, 19) или восстановлении в Израиле дела благодати Божией, т. е. – в историческом смысле о восстановлении ветхозаветной теократии после вавилонского плена, а в прообразовательном –

о деле искупления людей Грядущим Мессиею. Заключительная часть стиха выражает ту, проходящую через все библейское учение о Боге, мысль, что в своих отношениях к миру и людям Бог руководится более всего Своею благостью и милостью, и что Он «остаётся благим и милосердным и тогда, когда наказывает людей: «Когда в наказаниях смущаешь людей, и тогда, водясь милостию, изменяешь опять бедственное их состояние» (блаженный Феодорит, с. 32). Таким образом, при всех различиях чтения ст. 2 по различным текстам, сохраняется общая мессианская мысль стиха, который, во всяком случае, содержит пророческое предощущение Грядущего Мессии. Следующее Богоявление, ст. 3 и далее изображает самое пришествие Его в будущем.

Авв.3:3. Бог от Фемана грядет и Святой – от горы Фаран. Покрыло небеса величие Его, и славою Его наполнилась земля.

Пророк изображает будущее явление Бога в образах и картинах, имевших место при явлении Бога во время Синайского законодательства (Исх 19.18; Втор 4.11), каковое событие, в силу своей чрезвычайной важности для всей религиозно-национальной жизни Израиля и всего человечества, многократно воспоминается священными библейскими писателями (Втор 33.2; Суд. 5.4; Пс 67:8–9). По пророческому изображению «Бог от Фемана грядет и Святой – от горы Фаран. Покрыло небеса величие Его, и славою Его наполнилась земля» (ст. 3). Феман, евр. *теман*, – область или местность в Идумее (Ам 1.12; Иер 49.7, 20 и др.), именно в северо-западной ее части (Иез 25.13), но вместе с тем это слово имеет в евр. языке нарицательное значение: юг, и в таком смысле оно передано в переводе Феодотиона и в некоторых кодексах (LXX-ти απο λιβος ηξει, код. 62, 86, 147 у Гольмеса), а также в Вульгате (ab austro).

"Фаран" – евр. *паран*, – собственное имя пустынной местности к югу от Палестины, между пустынею Сур на западе и Египетским заливом на востоке (Быт 21.21; Чис 10.12 и др.); здесь, как и во Втор 33.2, идет речь не о целой пустыне Фаран, а лишь о горе этого имени. В принятом тексте LXX-ти, кроме имени Фаран, стоят еще два слова, не имеющие себе соответствия в еврейском тексте, – *κατασκιου δασεος*, во многих

же кодексах греч. текста (напр. 23, 42, 49, 51, 68, 91, 97, 158, 228, 238, 239, 240 у Гольмеса) имя Ф. вовсе опущено, так и в слав.: «из горы приосененная чаща». Блаженный Иероним от имени одного еврея замечает к ст. 3: «Вифлеем, в котором родился Спаситель, находится на юге; вот это и значат слова: Господь от юга придет, т. е. родится в Вифлееме и оттуда поднимется. А так как родившийся в Вифлееме дал некогда закон на горе Синае, то Он и есть Святой, который приходит от горы Фаран, потому что Фаран – место, смежное с горою Синай» (с. 193). Равным образом, блаженный Феодорит говорит: «Пророк предрекает и предвозвещает вочеловечение Бога и Спасителя нашего, совершившееся в Вифлееме, который лежит к югу; или *ливу*, от Иерусалима. А горою приосененною называет самый Иерусалим, обиловавший древле многоразличными дарованиями, осеняемый облаком и пребывавший под кровом Бога небесного» (с. 33). – Стоящее в евр. т. в середине стиха слово *села* (еще ниже в ст. 9 и 13, а также употреблено 71 раз в псалмах), греч. *διαψαλμα*, – по своей этимологии и по своему значению неясно; обыкновенно его считают музыкальным термином, обозначающим паузу в пении и под. (см. Sommer – *Biblische Abhandlungen*. В d. I, *Erklärung des Sela*, s. 1–84).

Вторая часть стиха изображает славу, величие являющегося Господа; слава и прославление Его должны наполнить всю землю (ср. Пс 8:1–2; Ис 6.3). «Ибо единокровное Божие слово, вочеловечившись, разоряло мрак неведения, просветило же человеков лучами Боговедения, и всех научило, что Бог – Творец неба, земли и всего» (блаженный Феодорит, с. 33).

Авв.3:4. Блеск ее – как солнечный свет; от руки Его лучи, и здесь тайник Его силы!

Ст. 4 изображает внешнюю, чрезвычайно блестящую обстановку грядущего явления Бога: и всей материальной природы только яркий свет солнца может приблизить к пониманию небесную величественность Богоявления; при этом лучи солнца, подобно разодевающие явление Бога (ср. Пс 103.2), уподобляются, – как это обычно и в арабской поэзии, – рогам (ср. Исх 34.29; Пс 21.1). Нечего и говорить, как приличен

этот образ в предложении ко Христу – Солнцу правды. Последние слова ст. 4 – вместо евр. *вешам хивион уззо*, *Vulg ibi abscondita est fortitudo ejus*, русск. синод.: «и здесь тайник Его силы», – LXX имеют: *καὶ ἐθετο ἀγαπήσιν κратаίαν αὐτοῦ*, слав.: «и положи любовь державну крепости своя», откуда видно, замечает блаж. Иероним, что по чтению LXX «даже и эти слова следует понимать в отношении к Христу, (именно) что Бог Отец для того покрыл небеса силою Своею, и землю наполнил хвалениями, и Сияние Свое сделал как бы свет, и положил царство в руке Сына Своего, чтобы побудить людей любить Возлюбленного Своего и любить не слабою любовью, но крепко и сильно» (блаженный Иероним, с. 196–197).

Авв.3:5–7. Пред лицом Его идет язва, а по стопам Его – жгучий ветер.

Он стал и поколебал землю; воззрел, и в трепет привел народы; вековые горы распались, первобытные холмы опали; пути Его вечные.

Грустными видел я шатры Ефиопские; сотряслись палатки земли Мадиамской.

Ст. 5–7 указывают разные грозные явления, сопутствующие явлению Бога в мире, причем образы этих явлений очень употребительны в других священных писаниях. Так, для ст. 5, говорящего о язве т. евр. *дебер*, и убийственном зное, евр. *решав*, параллелями служат Исх 9.3 и Втор 32.24. В тексте LXX слово *дебер*, прочитанное, очевидно, как *дабар*, слово (что всегда было возможно при отсутствии вокализации) передано через *λοῦος*, слово; иначе передается в греко-слав. тексте и вторая половина ст. 5. Блаженный Иероним замечает: «если согласно LXX мы читаем: Пред лицом его предидет слово, и по стопам его выйдет на поля, то это значит, что слово Божие пред пришествием Его, которое иносказательно теперь называется лицом, будет предшествовать Ему и уготовлять сердца верующих, чтобы исправить неправо и уравнивать неровное, и чтобы душа слушателя, как бы подобная возделанному полю, могла воспринимать духовное семя» (с. 198). Сам же блаженный Иероним относительно *решев* принимает мнение современных ему евреев, почитавших Резеф

именем князя демонов (как Веельзевул Мф 12.24), который в образе змия соблазнил Еву в раю и самое имя получил от проклятия, изреченного Богом (как ползающий на чреве), и в Вульгате передает вторую половину ст. 5-го так: *et egredietur diabolus ante pedes ejus*, усматривая здесь предуказание на сорокадневное искушение Господа дьяволом в пустыне (с. 197–198). Но лучше, кажется, остаться при непосредственном, буквальном смысле евр. масоретского текста.

«Всем, сказанным (в ст. 3–7), Пророк показал нам неизреченное Божие могущество; потому что за преднамерением Божиим следует и самое дело; восхотев только (сие выразил пророк словами: ста и призре) колеблет Он землю, сокрушает род человеческий, расторгает горы, делает, что холмы тают, как воск. Сие же и подобное сему соделывает Бог на пользу людям. Ибо шествиями называет пророк дела; означает же сказанным и источившим всем людям спасение крест. На нем стал Владыка Христос, и поколебал землю, привел в движение и расторг горы, поразил ужасом демонов, разрушил капища на горах и холмах, определив сие из начала и до скончания мира, исполнив же на последок дней» (блаженный Феодорит, с. 34). Замечание ст. 7 о Мадиаме и Хушане (вероятно, близкое и родственное Маданитянам племя) имеет историческую основу в фактах поражения Маданитян при Моисее (Чис 31.7) и Гедеоне (Суд. 7.21).

Авв.3:8. Разве на реки воспылал, Господи, гнев Твой? разве на реки – негодование Твое, или на море – ярость Твоя, что Ты восшел на коней Твоих, на колесницы Твои спасительные?

Закрывающийся здесь вопрос в смысле описанных ранее грозных феноменов имеет значение не действительного вопроса, требующего соответствующего ответа, а скорее есть поэтический прием – обычная в библейско-поэтических произведениях пауза (ср. Быт 49.14; Суд. 5.12; Пс. 67:20, 17.21), служащая переходом к изображению новой теофании. Общий смысл стиха и особенно второй половины его тот, что, по библейскому воззрению, стихии природы и все отдельные явления ее служат целям Божественного мироправления (ср. Пс.103:4, 17.11), самый же образ колесниц и коней пророком

заимствован из истории чудесного перехода евреев через Красное море (Исх. 14:25–26, 15:3–4). «Как Иордан и Красное море иссушил Ты, сражаясь за нас, не потому, что гневался на реки и море, и не потому, что неодушевленные предметы могли навлечь чем-либо гнев (Твой); так и теперь, восходя на колесницы Свои, схватывая лук, Ты дашь спасение народу Твоему, и навеки исполнишь клятвы, которыми Ты клялся отцам нашим и народам» (блаженный Иероним, с. 202). Напротив (вопреки мнению библеистов рационалистического направления, как: Гункел, Марти), никакого намека на мифологическую борьбу стихий, напр. на миф ассириологии о Тиамате (бездна, хаос) в словах пророка не замечается.

Авв.3:9–15. Ты обнажил лук Твой по клятвенному обетованию, данному коленам. Ты потоками рассек землю.:

Увидев Тебя, вострепетали горы, ринулись воды; бездна дала голос свой, высоко подняла руки свои;

солнце и луна остановились на месте своем пред светом летающих стрел Твоих, пред сиянием сверкающих копьев Твоих.:

Во гневе шествуешь Ты по земле и в негодовании попираешь народы.:

Ты выступаешь для спасения народа Твоего, для спасения помазанного Твоего. Ты сокрушаешь главу нечестивого дома, обнажая его от основания до верха.

Ты пронзаешь копьями его главу вождей его, когда они как вихрь ринулись разбить меня, в радости, как бы думая поглотить бедного скрытно.:

Ты с конями Твоими проложил путь по морю, через пучину великих вод.

Общий смысл этого отдела понятен: как видно из ст. 12-го, здесь дается ответ на вопрос (Авв.3:8) о смысле и основании стихийных феноменов, величественных и разрушительных, которыми сопутствуется явление Бога в мире: гнев Божий обращен не на море и реки, а на людей, именно против халдеев и подобных им, прогневавших Бога своим нечестием, народов. Но понимание частных встречает затруднение в разности текстов еврейского и греческого. Не вдаваясь в подробное

сличение и примирение обоих текстов, ограничимся кратким анализом и пояснением содержания речи пророка в данном отделе.

Ст. 9–11, судя по заключающимся здесь образам, напоминают историю чудесного перехода евреев через Чермное море при Моисее (Авв.Зсм. Исх 14.21) и через Иордан перед занятием Палестины при Иисусе Навине (Нав 3.16), а также чудесное солнцестояние при нем же (Авв.Зсм. Нав 10.13). Напоминание это имеет целью оживить в слушателях или читателях пророка сознание беспредельного всемогущества Божия, непреборимой силы Иеговы в борьбе с народами, враждебными избранному народу Божию (Авв.3:12), и отдельными, разных времен, провозвестниками Божественной истины из среды его. «И при восстаниях на посланных Тобою к народам проповедников, Ты, говорит пророк, имея неизреченное могущество, изобилуя всякими карательными орудиями, хотя одним крещением можешь растлить всю землю с ее обитателями, однако же пребудешь долготерпеливым» (блаженный Феодорит, с. 36–37).

В стихе 18-м, наконец, ясно и определенно указывается цель всего Богоявления: спасение помазанника или помазанников Божиих. Под именем помазанника, евр. *машиах* по библейскому словоупотреблению здесь, как и в весьма многих других местах, можно разуместь царя иудейского, так как цари иудейские, как поставляемые Богом, обычно именовались этим названием (1Цар. 2:10, 35, 12:3, 5, 16:6, 24:7, 11; Пс. 2:2, 17:51, 19:7; Плач. 4.20 и др.). Но так как последние Иудейские цари были люди недостойные своего теократического призвания, то под этим почетным и священным именем естественнее разуместь весь народ Божий, притом более в его идее, чем в конкретной действительности. Такой обширный смысл рассматриваемого термина был вообще известен Ветхому Завету, где помазанными, кроме царей, именовались еще патриархи – родоначальники еврейского народа (Пс. 104:15), позднее первосвященники (Лев. 4:3, 5, 16), еще позже и в одном лишь месте Персидский царь Кир (Ис. 45:1). О всем еврейском народе это имя употреблено, по-видимому, в Пс

88:39, 52 (ср. Пс 83:10), а также, вероятно, и в рассматриваемом месте. Наконец, в перспективе пророческого созерцания именем Машиах, Мессия, Христос, не раз имеется в виду грядущий Христос Спаситель (см. Пс 2:2; см. Ин 1:41, 4:25), а также и все Его последователи, как соучастники Его помазания. В этом смысле блаженный Феодорит замечает к ст. 13: «помазанными пророк называет удостоившихся призвания, с верою принявших проповедь, и сподобившихся благодати Божественного Духа» (с.37). Вторая половина ст. 13 выражает мысль о покровительстве Промысла Божия Своим избранникам через наказание нечестивых врагов их, – ближе всего Халдеев. Мысль о неизбежности кары Божией для врагов и поработителей народа Божия господствует и в следующих, 14 и 15, стихах. Смысл ст. 14 блаженный Феодорит перифразирует следующим образом: «Когда могущество Твое сделается явным для всех людей; тогда облеченные высокою властью придут в такой страх, что не с дерзновением, но в скрытности и тайно станут выражать свое противление, так что справедливо иной уподобит их нищему, который не смеет вкушать пищу явно, но жует ее, не разверзая уст своих» (с. 37). Содержание ст. 15 близко напоминает вторую половину ст. 8.

Авв.3:16–19. Я услышал, и вострепетала внутренность моя; при вести о сем задрожали губы мои, боль проникла в кости мои, и колеблется место подо мною; а я должен быть спокоен в день бедствия, когда придет на народ мой грабитель его.:

Хотя бы не расцвела смоковница и не было плода на виноградных лозах, и маслина изменила, и нива не дала пищи, хотя бы не стало овец в загоне и рогатого скота в стойлах, –:

но и тогда я буду радоваться о Господе и веселиться о Боге спасения моего.:

Господь Бог – сила моя: Он сделает ноги мои как у оленя и на высоты мои возведет меня!

В заключение своей «молитвы», а вместе с тем и всей своей книги пророк изображает свои впечатления от Боявления, а также вызванные им и всем вообще содержанием пророчества чувства и мысли. Первое впечатление видения и откровения, полученного пророком, –

впечатление охватывающего все существо ужаса и трепета (Авв.3:16), подобно тому, как таково именно было впечатление видений на пророка Даниила (Дан. 8:18, 27, 10:8). При этом ужас, который охватил пророка, и о котором упоминал он еще в начале своей молитвы (Авв.3:2), вызван был не только сверхъестественностью и небесною природою Богоявления, но и грозным характером предвещаемых им событий, близко и роковым образом затрагивающих судьбу его родного народа: «движимый состраданием к иноплеменникам, пришел он в трепет и страх от предсказаний, изреченных в молитве» (блаженный Феодорит, с. 38). Но как истинный вестник велений и судеб Божиих, пророк знает и возвещает людям, что рядом с ужасом бедствий должно быть и успокоение надежды на Бога и Его непрекращающуюся и среди гнева милость (Авв.3:16, ср. Ис. 14:13, 57:18). Этого мало: в следующих стихах, 17–19, пророк, как истинный учитель веры и нравственности, святости и добра, высказывает возвышенную мысль о том, что прославлять Бога должно и среди величайших бедствий. В ст. 17 пророк рисует картину величайших и чувствительнейших жизненных лишений и затруднений: пророк предвидит близость такого времени, когда жители Палестины, этой земли кипящей медом и молоком, будут испытывать – по случаю нашествия неприятелей – крайний недостаток в насущных предметах жизненного довольства библейских евреев: не будет ни произведений садовой культуры – плодов смоковницы, виноградной лозы и маслины, ни плодов земледелия и нивы, ни продуктов скотоводства – яркая картина запустения святой земли, напоминающая подобное же изображение ее у пророка Иоиля в пору народного бедствия, нашествия саранчи (Иоиль 1.17–20). Но и при таких тяжелых условиях существования, не взирая на всю тяготу народных бедствий, пророк Аввакум, подобно пророку Михею в подобных же обстоятельствах (Мих 7.7), выражает крепкую веру в Бога Иегову, совершенную надежду на Него и полнейшую преданность Ему, а потому выражает и полнейшую готовность восхвалять Его (Авв.3:18–19). Здесь, как и во многих других библейских местах (напр. в Пс. 72:25–26), дано яркое и очевидное свидетельство

абсолютной ценности религиозного блага, блага Богообщения, вообще истинной религии: каким бы злоключением ни подвергался человек, остается во всей силе долг «служить Господу со страхом и радоваться Ему с трепетом» (Пс 2.11). И кто, подобно пророку, проникнется этим убеждением, тот обретет, подобно ему же, благодатную силу для своего религиозного подвига, и воскликнет с пророком: «Господь Бог – сила моя: Он сделает ноги у меня, как у оленя, и на высоты мои (т. е. на высоту спасения) возведет меня» (Авв.3:19), т. е., «подкрепит Бог естества моего немощь, и сделает, что подобно оленю буду попираť змеев и скорпионов и духов злобы, пока не взойду на высоту добродетели, и не воспою победную песнь Спасителю и Творцу моему» (блаженный Феодорит, с. 39–40).

Об общем смысле «молитвы» пророка Аввакума блаженный Феодорит замечает: «Известно мне, что иные, всю молитву Аввакумову понимая исторически, утверждали, будто бы пророк предрек сие о возвращении из Вавилона. Не буду противоречить, если кому угодно полагать, что прообразовательное сие предречено о возвратившихся из плена; потому что такое разумение согласно и с моим толкованием; если ветхозаветное подлинно есть действительное прообразование новозаветного. Но почел бы я ни с чем несообразным, когда превозмогает действительность, и телом закрывается тень, о чем-либо другом понимать пророчество, не вполне тому соответствующее...» (с. 40).

Из этого замечания церковного учителя, авторитетного толкователя Св. Писания следует, что оба элемента – исторический и типологический в изъяснении содержания «молитвы», а равно и всей вообще книги пророка Аввакума – должны находить свое равномерное, гармонически объединенное применение. То же правило должно быть соблюдаемо и при толковании других пророчеств Ветхого Завета.

Примечания

¹ - В книге пророка Даниила (Дан. 2:2, 5, 10, 4:4, 5:7, 11) именем Халдеев назван класс халдейских мудрецов – астрологов, так как Халдея считалась отечеством астрологии: в таком значении термин этот известен и у классиков.

² - Прибавка εἰς υμᾶς, на вас, по существу правильная (ср. 2Цар 12.11; Ам 6.14), стоит в кодексах LXX-ти: 26, 106, 239 у Гольмеса.

³ - филологически, эмуна прежде всего означает твердость, стойкость на слове и обетовании Божиим, несокрушимую никакими противоречиями действительности веру в невидимое греч. υποστασις, Евр 11.1; лат. constantia, fiducia.