

На правах рукописи

**Игумен Арсений
(Соколов Андрей Павлович)**

**КНИГА ПРОРОКА АМОСА:
ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКАЯ, ТРАДИЦИОННАЯ ЕВРЕЙСКАЯ
И СВЯТООТЕЧЕСКАЯ ЭКЗЕГЕЗА**

Специальность –

Автореферат диссертации
на соискание ученой степени
доктора богословия

Москва – 2012

Работа выполнена в Общецерковной аспирантуре и докторантуре
им. святых Кирилла и Мефодия

Официальные оппоненты:

д. философии архим. Кирилл (Говорун)
д.ф.н. Десницкий А.С.
д.и.н. Рашковский Е.Б.

Ведущая организация – Московская Духовная Академия

Защита состоится « ____ » _____ 2012 г.
в _____ часов на заседании диссертационного совета
по _____
при _____ по адресу:
_____, г. Москва, _____
С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке

Автореферат разослан « ____ » _____ 2012 г.
Ученый секретарь
диссертационного совета,
кандидат богословия _____ протоиерей Владимир Шмалый

I. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Защищаемая диссертация представляет собой опыт целостного комментария к книге пророка Амоса на основе органичного соединения древних и современных интерпретационных традиций.

В современной науке достаточно интенсивно развивается как экзегеза текстов Ветхого Завета (Танаха) и его древних переводов, так и экзегеза дошедших до нас традиционных – древнехристианских и древнеиудейских – комментариев к ним. В то же время, среди современных научных библейских комментариев практически не существует таких, которые объединяли бы воедино критический анализ древних традиционных интерпретаций с достижениями современной библеистики. **Актуальность данной работы** продиктована отсутствием такого рода синтезированных комментариев.

Как всякая библейская книга, книга пророка Амоса на протяжении веков и тысячелетий не только читалась в общинах верующих, христиан и иудеев, но и непрестанно в них интерпретировалась. **Задачей данного исследования** является интеграция традиционных интерпретаций книги пророка Амоса с современными историко-филологическими исследованиями этой библейской книги в цельный и, насколько это возможно, органичный комментарий. Такой подход, когда исследуются вместе источники (в данном случае, еврейский текст книги пророка Амоса и ее древние переводы) и древние комментарии к ним, можно условно назвать *синтетическим*. Собственно, вся история библейских текстов – это история их интерпретации. Интерпретационными являются не только древние переводы Танаха (греческая Септуагинта (LXX) и другие древнегреческие переводы, арамейский Таргум Йонатана бен-Уззиэля, сирийская Пешитта, латинская Вульгата и другие), но и сам древнееврейский текст в дошедшем до нас унифицированном масоретском варианте: система масоретских огласовок несет в себе не только вокализацию бывших до этого консонантными текстов, но и определенную их интерпретацию. Зачастую эта масоретская интерпретация – вовсе не единственная из возможных. О вариативности возможных огласовок одних и тех же слов свидетельствуют древние переводы книги Амоса. Анализируя эти последние, следует учитывать, что зачастую под рукой древнего переводчика был вариант еврейского текста, отличный от того, которым пользовались масореты. Изучая масоретский текст, древние переводы, античные и средневековые комментарии к

еврейскому тексту или к его переводам, мы вместе с ними изучаем и историю их интерпретации: библейский текст не существует вне его интерпретации.

Итак, **целью данной диссертационной работы** можно определить составление целостного, синтезированного комментария к книге пророка Амоса, учитывающего всю историю ее интерпретации вплоть до современности. Элементы этого метода были применены автором данного исследования в его кандидатской диссертации «Книга Иисуса Навина. Опыт историко-экзегетического анализа», успешно защищенной под руководством протоиерея Леонида Грилихеса Московской духовной академии в 2003 году. Работа была рекомендована в качестве учебного пособия для студентов богословских факультетов и позднее была издана в виде монографии: *Арсений (Соколов), иером.* Книга Иисуса Навина. Монография. М., 2005. 208 с.

Для достижения этой цели диссертация решает следующий **ряд задач**:

- Определяет исторический, культурный и религиозный контексты книги пророка Амоса.
- Анализирует книгу пророка Амоса с литературной точки зрения (на предмет использования в книге параллелизма и других поэтических приемов, а также стилей, жанров и композиции).
- Критически анализирует еврейский масоретский текст книги пророка Амоса.
- Критически анализирует древние переводы книги пророка Амоса, содержащиеся в древнегреческой Септуагинте (LXX), арамейском Таргуме Йонатана бен-Уззиэля и латинской Вульгате.
- Анализирует цитаты из книги пророка Амоса и аллюзии на нее в других пророческих книгах Ветхого Завета (Танаха), в памятниках Кумрана и в Новом Завете.
- Проясняет на конкретных примерах интерпретационные подходы к книге пророка Амоса, применяемые в творениях древнехристианских авторов, как в последовательных истолкованиях ими этой пророческой книги (Ефрем Сирийский, Иероним Стридонский, Феодорит Кирский и Кирилл Александрийский), так и в эпизодических обращениях к ней (Климент Александрийский, Иринея Лионский, Хромаций Аквилейский, Нил Синайский и др.), а также в трудах более поздних христианских авторов.
- Проясняет на конкретных примерах древнеиудейские методы интерпретации книги пророка Амоса, используемые в мидрашах,

в Талмуде и в сочинениях средневековых комментаторов (прежде всего, у Раши).

- Анализирует методологию и содержание основных современных научных работ, посвященных книге пророка Амоса.

Решение этих задач определяет **новизну и самостоятельность исследования**: оно выясняет исторический и литературный контекст книги пророка Амоса, историю ее экзегезы и анализ современных интерпретационных подходов к ней, предлагает целостный и в то же время многогранный комментарий к книге пророка Амоса.

Практическая ценность работы и ее применимость заключаются в том, что использованный комплексный (синтетический) подход может быть применен и для написания комментариев к другим библейским книгам, не только входящим в корпус Пророков, но и в другие разделы Ветхого Завета (Танаха). Кроме того, примененный в работе подход к исследованию ветхозаветного текста может служить моделью для комментирования и новозаветного материала.

Методология комплексного комментария может иметь прикладное значение и в области преподавания экзегетики и герменевтики библейских текстов, для консультирования в этой области.

Апробация работы. По теме диссертации соискателем был опубликован ряд статей и издана монография (см. список в конце автореферата). Примененный в работе подход был также апробирован в докладе на семинаре-конференции по библейским исследованиям, проходившем в РГГУ 24 января с. г. («Амос 5:26 в общем контексте Амос 5:18-27») и в выступлении на презентации монографии в московском Новоспасском монастыре 25 января с. г. («Комментарий к книге пророка Амоса»).

Структура и объем диссертации. Диссертация состоит из введения, основной части, состоящей из трех глав, заключения и избранной библиографии. Библиографический список включает в себя научные работы, связанные с изучением книги пророка Амоса и вышедшие в свет в последние десятилетия.

II. КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **Введении** дается краткая аннотация освещения разработанности данной темы. Современная библейская экзегеза с одной стороны и история интерпретации библейских текстов с другой – области, в современной науке почти не соприкасающиеся. Автор обосновывается возможность работы на стыке этих наук, аргументируется актуальность такой работы и излагается целевая установка исследования: экзегеза книги пророка Амоса на основании как исторической (традиционной еврейской и святоотеческой) ее интерпретации, так и современных достижений экзегетики.

Первая глава – «Исторический и литературный контекст книги пророка Амоса» – носит исагогический характер и включает в себя обзор основных тем, подготавливающих к освоению материала основной части работы. Этих вводных тем – четыре:

1) *Исторический контекст книги пророка Амоса.* Пророческое служение было неразрывно связано с историческим процессом и всегда осуществлялось в конкретных исторических обстоятельствах, с которыми соотносилось как по форме, так и по содержанию. И хотя значение пророческого слова превосходит историческую конкретику, нельзя не согласиться с Альберто Мелло, утверждающим в своем комментарии к книге пророка Иеремии, что «слово Божие не вневременно, но, напротив, им делается история»¹.

Автор диссертации, на основании данных исторической науки, описывает военное, политическое и социальное положение в Израильском царстве в эпоху правления Иеровоама II (современника пророка Амоса) и политическую обстановку за пределами Израиля, в частности, в Новоассирийской империи. Именно в этот период своей истории Северному царству (Израилю) удалось добиться хоть и не «соломонова», но довольно значительного успеха в политике и экономике. Этот успех был обусловлен временным упадком Новоассирийской державы и внутренними нестроениями в Египте и Сирии. Пророчество Амоса о скорой гибели Израиля прозвучало тогда, когда, казалось бы, ничто ее не предвещало. Но социальная несправедливость внутри израильского общества, коррумпированность правосудия, поддерживаемый царской властью религиозный синкретизм подточили опоры общества и государства. Этот глубинный социальный кризис не мог не привести к политической

¹ Mello A. Geremia. Commento esegetico-spirituale. Bose, 1997. P. 5.

катастрофе, какой бы стабильной ни была экономика, какой бы спокойной ни казалась внешнеполитическая обстановка.

2) *Пастух из Фекои*. На основании имеющихся внутрибиблейских и экстрабиблейских свидетельств описывается личность пророка Амоса, его родной город Текоа (Фекоя) и род его занятий. Форма и содержание книги Амоса свидетельствуют, что ее автор не только свободно владеет литературными формами и приемами своего времени, но и обладает обширными знаниями в политической географии, хорошо осведомлен о состоянии дел в окружающих Израиль и Иудею государствах (Ам 1-2 гл., 9:7 и др.). Ему, выходцу из Иудеи, было известно все о социальном, военно-политическом и религиозном состоянии соседнего Израиля. У него обширные знания природы, животного и растительного мира Палестины. Все это говорит в пользу того, что он не был простым батраком, заботящимся лишь о насущном хлебе, хотя древние христианские комментаторы были склонны видеть в Амосе скорее именно простого бедного пастуха, нежели зажиточного животновода. Современные исследователи расходятся в оценке социального статуса Амоса: был ли Амос владельцем овечьих и козьих стад или только лишь наемным пастухом, владел ли он также полями с сикоморовыми деревьями, или просто собирал сикоморы. Neher, Randellini, Monloubou, Wolff и Rudolph думают, что Амос был богатым или, по крайней мере, мелким собственником стад. VanHoonacker, Osty, Steinmann, Rinaldi, GarcíaTrapiello, напротив, считают, что он был представителем низшего класса, неимущим бедняком. Масоретский текст дает возможность обеих интерпретаций. Когда одни комментаторы говорят, что пастух Амос питался дикими, никому не нужными ягодами, а другие настаивают на том, что плоды сикоморы весьма ценны, а еще более ценная древесина используется в столярном ремесле, это говорит лишь о том, какую позицию занимает тот или иной древний или современный автор – отстаивает мнение о низком социальном статусе Амоса или подчеркивает высокое общественное положение последнего.

3) *Книга пророка Амоса как литературное произведение*. После некоторых вводных замечаний о библейской поэзии вообще, дается литературный анализ книги пророка Амоса – искусного, цельного, безукоризненного с литературной точки зрения произведения. За исключением нескольких, весьма небольших, пассажей, еврейский текст книги – это поэзия. Пророческую литературу трудно четко дифференцировать по принципу проза-поэзия, но в книге Амоса достаточно тех формальных признаков, которые характеризуют еврейскую поэзию вообще и поэзию пророков в частности. Так, в пророческой книге

представлены два из трех основных видов параллелизма – синонимический и синтетический. Приводятся примеры использования в книге пророка Амоса параллелизма на уровне строк и на уровне строф. Затем приведены примеры использования в книге других художественных приемов: числового стиха, игры слов, иронии и других (художественные приемы и стилистические особенности анализируются также в основной части работы, по ходу комментирования текста). Далее рассматривается использование в книге пророка Амоса прозаических литературных жанров. Этих жанров – два: «биографический рассказ» и «пророческая речь». «Пророческую речь» у Амоса можно разбить на поджанры: «весть посланника», «весть свидетеля», «погребальный плач» и «рассказ о видении». Анализируется конкретное использование этих поджанров в тексте. В заключение рассматривается композиция книги.

В поэзии форма неотделима от содержания. Автор диссертации согласен с позицией Меира Вайса: «Библейское поэтическое произведение, как и всякий поэтический текст, являет единство формы и содержания. Это единство доступно нам лишь при... постоянном стремлении прояснить целое в свете частных и прояснить частности – в их отношении к целому»². Такое «тщательное чтение», такое рассматривание каждого слова и каждой фразы в контексте всего художественного произведения называется методом «целостной интерпретации» и широко применяется в современном литературоведении. В последние десятилетия, начиная с фундаментальных трудов Луиса Алонсо Шёкеля, этот метод широко применяется и в библеистике. Одно из преимуществ этого метода состоит в том, что он позволяет, насколько это возможно, взглянуть на каждую книгу Священного Писания «изнутри», глазами самого священного писателя.

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

4) *Внутреннее деление книги пророка Амоса.* Приведены три из возможных вариантов разделения текста книги пророка Амоса. Аргументированно избирается один из этих подходов.

² Вайс М. Библия и современное литературоведение. Метод целостной интерпретации. Москва, 2011. С. 57.

Вторая глава – «Обзор источников по истории интерпретации книги пророка Амоса в древности» – представляет собой обзор и анализ того, как книга пророка Амоса интерпретировалась в древности: в других книгах Ветхого Завета (Танаха), в памятниках Кумрана, в Новом Завете, у отцов Церкви, в иудейской традиции.

В Ветхом Завете. Влияние книги пророка Амоса на книги других пророков весьма заметно. Особенно много «параллелей» Амосу мы находим в книге его младшего современника Осии (мы исходим из устоявшегося представления о том, что книга пророка Амоса старше книги пророка Осии, хотя в современной библеистике это подчас подвергается сомнению). Некоторые тексты Осии демонстрируют свою зависимость от Амоса (ср., напр., Ос 4:15b – Ам 4:4; 8:14. Ос 11:10a – Ам 3:8). Иногда даже кажется, что Осия «цитирует» Амоса (ср. Ам 2:5 и Ос 8:14b). Амос и Осия жили в одну и ту же историческую эпоху, оба проповедовали в Северном царстве. Судьба Израильского царства – основная тема их речей, хотя оба обращают внимание и на Иуду. Этим можно объяснить не только влияние Амоса на словарь его младшего современника, но и преемственность богословского учения: оба пророка обращаются к ключевым богословско-историческим темам израильской традиции – патриархи, исход, завет. Осия развивает эти темы, используя тот же энергичный и образный язык, что и Амос.

Книга пророка Амоса положила начало письменной пророческой традиции. Она же, вместе с книгой Осии, была письменным источником для тех пророческих книг, которые впоследствии – в после пленный период – войдут составными частями в единую книгу Двенадцати пророков еврейского канона. У многих так называемых «малых» пророков прослеживается развитие некоторых тем книги Амоса. К примеру, в книгах Софонии, Авдия, Иоиля, Малахии мы находим дальнейшее развитие богословского понятия «день Господень» (Соф 1:7,14. Авд 15. Иоил 1:15; 2:1,11; 3:4; 4:14. Мал 3:23. Ср. Ам 5:18-20), встречающегося также в книгах «великих» пророков (Ис 2:12. Иер 46:10. Иез 30:3 и др.). Книга Амоса имела, по всей видимости, большое влияние и на книгу Иеремии. Вслед за Амосом Иеремия пользуется понятием остатка в применении к другим народам: Иер 25:20 («остатки Азота»); Иер 47:4 («остаток острова Кафтора») (ср.: «остаток филистимлян», Ам 1:8; «остаток Эдома», Ам 9:12). Пользуется Иеремия и яркими образами книги Амоса (ср. Иер 46:6 и Ам 9:1; Иер 25:30 и Ам 3:4; Иер 21:12 и Ам 5:6; Иер 46:7-8 и Ам 8:8; 9:5). В неканонической книге Товита встречается прямая цитата из Амоса: «И вспомнил я пророчество Амоса, как он сказал: «Праздники ваши обратятся в скорбь, и все увеселения ваши – в

плач» (Тов 2:6). Автор прилагает этот пророческий стих к описанию бедствий, своих и своего народа, в Ниневии во время плена.

В памятниках Кумрана. Кумранские тексты, по крайней мере, дважды обращаются к книге пророка Амоса, предлагая толкование в духе эсхатологического мидраша. Приводятся кумранские тексты CD-A VII,14-16 и 4Q174 [4QFlorilegium], frag. 1-3, col. I с краткими пояснениями к ним (их анализ – в основной части работы). Авторы этих кумранских текстов цитируют книгу Амоса с единственной целью – убедить членов своей общины в оправданности отделения от Иерусалимской общины, которая считает себя единственным легитимным «Израилем».

В Новом Завете. Единственная новозаветная книга, содержащая прямые цитаты из Амоса – Деяния Апостолов. Этих цитат две, первая – в речи Стефана (Деян 7:42-43), вторая – в речи Иакова на Иерусалимском соборе (Деян 15:15-17). Автор Деяний Апостолов обращается к тем же самым текстам, что и кумраниты, однако, в отличие от последних, пользуется версией LXX, а не еврейским текстом книги пророка Амоса. Именно перевод LXX, актуализировавший в свое время пророческую речь для нужд эллинизированного иудаизма, позволяет пользующемуся им автору Деяний Апостолов реинтерпретировать эсхатологические пророчества Амоса в мессианском ключе и применить их для нужд Христианской Церкви, для обоснованием проповеди Евангелия всем народам.

Помимо прямых цитат из книги Амоса, в Новом Завете можно обнаружить и некоторые аллюзии (намекы) на нее. Так, синоптические Евангелия отмечают, что во время распятия Христа, в полдень, с шестого по девятый час (то есть, с 12-го часа по 15-й) тьма объяла всю землю (Мф 27:45. Мк 15:33. Лк 23:44). У Амоса читаем: «И будет в тот день, говорит Господь Бог: произведу закат солнца в полдень и омрачу землю среди светлого дня» (8:9). Нет сомнений, для евангелистов плач, как о единственном сыне (Ам 8:10) – это плач об Иисусе. Притча Христа о богаче и Лазаре (Лк 16:19-31), возможно, является развитием темы, представленной в Ам 6:4-6. Оба текста подчеркивают роскошную жизнь богачей и их невнимание к беднякам, только в Евангелии от Луки этот образ представлен с большей пластичностью и детализацией, чем у Амоса. Призыв апостола Павла «отвращайтесь зла, прилепляйтесь к добру» (Рим 12:9) кажется эхом слов Амоса «возненавидьте зло и возлюбите добро» (5:15).

У отцов Церкви. Последовательных истолкований книги пророка Амоса в святоотеческой литературе – четыре: у Ефрема Сирина (306-372), Иеронима Стридонского (ок. 331-419), Кирилла Александрийского (+444) и Феодорита Кирского (+457). Приводится аннотированный указатель этих

толкований, а также перечисляются цельные или отрывочные комментарии, составленные другими отцами Церкви и церковными писателями.

Краткое толкование преподобного Ефрема Сирина (306-372) на сирийский перевод книги Амоса³ носит нравственно-исторический, иногда христологический характер.

Блаженный Иероним (ок. 331-419) около 406 года составил комментарий на все книги малых пророков, включая книгу Амоса⁴. Комментарий последователен, истолковывается вся книга, стих за стихом. Сначала Иероним предлагает собственный перевод стиха или отрывка с еврейского на латинский, затем – греческий вариант стиха по переводу LXX, после чего следует комментарий святого отца. Иероним – один из немногих отцов Церкви, владевших древнееврейским языком. Комментарий часто сопровождается филологическими замечаниями как к оригинальному тексту, так и к греческому переводу, историческими и географическими пояснениями. Собственно толкование представляет собой иногда аллегорическое, но чаще тропологическое объяснение пророческого текста в применении ко Христу и Христианской Церкви.

Святитель Кирилл Александрийский († 444) предлагает духовно-историческое толкование греческого перевода книги. Некоторые места объясняются христологически. Часто александрийский святитель уклоняется в полемику с иудеями. Этот труд также довольно обширен⁵.

Представитель антиохийской экзегетической школы блаженный Феодорит Кирский († сер. V века) оставил после себя краткое, буквально-историческое, местами христологическое толкование перевода LXX⁶. Пользовался антиохийский экзегет и другими греческими переводами.

Блаженный Августин (354-430) в своем «Христианском учении»⁷ кратко прокомментировал Ам 6:1-6, пользуясь переводом блаженного Иеронима.

Малоизвестный латинский церковный писатель IV века Хромаций, епископ города Аквилея († ок. 408), ученик святителя Амвросия Медиоланского и ревностный защитник православия на Аквилейском соборе 381 года, оставил после себя комментарий на Евангелие от Матфея и

³ *Ephraemi syri Opera omnia quae extant graece syriace latine in sex tomos distributa* (Rome, 1732-46). Русск. пер. *Ефрем Сирин, преп.* Творения. Т. VI. Сергиев Посад, 1901. С. 121-139.

⁴ MPL 25; CCL 76, 211-348.

⁵ MPG 71, 407-582.

⁶ MPG 81, 1663-1708.

⁷ MPL 34, 13-132.

несколько проповедей, в которых иногда обращается к книге пророка Амоса⁸.

Из других церковных писателей IV-V вв., от которых остались комментарии на книгу Амоса, следует отметить пресвитера Руфина Аквилейского († 410)⁹, знаменитого переводчика Оригена на латинский язык, и Феодора Мопсуэстийского (ок. 350-428), составившего конкретно-исторический комментарий к книге¹⁰.

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

Из церковных писателей, составивших компилятивные сборники толкований (*catenæ*) на пророческие книги, в том числе на книгу Амоса, следует отметить Прокопия Газского (ок. 475-528)¹¹, Беду Достопочтенного (ок. 673-735)¹² и Рабана Мавра († 856)¹³.

В иудейской традиции. Приведен индекс цитат книги пророка Амоса в Мидраш Рабба и в Вавилонском Талмуде. Книга пророка Амоса комментировалась и средневековыми еврейскими авторами, часто довольно пространно. Самыми известными являются комментарии Раши (1040-1105), ибн-Эзры (1089?/1092?-1176), Элиезера из Божанси (XII век), Радака (1160-1232), Йосефа ибн-Каспи (1270-1340) и Ицхака Абарбанеля (1437-1507). Многие филологические, исторические, герменевтические штудии этих писателей на несколько веков предвзвешивают современную библеистику.

Третья глава – «Опыт целостного комментария к книге пророка Амоса с учетом древних и современных интерпретационных традиций» – представляет собой подробный историко-филологический, текстологический и богословский анализ еврейского масоретского текста книги пророка Амоса и ее древних переводов, с учетом древнехристианских и иудейских комментариев к ней и с учетом современных экзегетических исследований. Количество и содержание разделов этой главы соответствует внутренней

⁸ MPL 20.

⁹ MPL 21, 1057-1104.

¹⁰ MPG 66, 241-304.

¹¹ MPG 87.

¹² MPL 93.

¹³ MPL 107.

структуре самой библейской книги: «Вступление. 1:1-2»; «Пророчества против народов и против Израиля. 1:3-2:16»; «Суд над Израилем. 3:1-6:14»; «Видения и речи. 7:1-9:10»; «Восстановление царства Давида. 9:11-15».

1. Вступление. 1:1-2. Первый стих книги пророка Амоса (1:1) – своего рода заголовок, аналог современного титульного листа. Читателю представлен автор, его происхождение, время и обстоятельства появления книги, ее тема. Подобными надписаниями – иногда подробными, иногда краткими – начинаются книги всех письменных пророков. Вполне возможно, что это вставка позднейшего переписчика, редактора или составителя сборника Двенадцати пророков.

Форма пророческого служения не была однотипной для всех пророков. Еще Вогелс в статье, опубликованной в 1973 году¹⁴, предложил различать четыре типа пророческих призваний, или четыре типа духовного пророческого опыта. Разница между ними часто незначительна, поэтому требуется тонкая наблюдательность и даже духовная интуиция, чтобы различать эти формы, ведь во всех четырех случаях мы имеем дело с одним и тем же – с передачей вести от высшего к низшему, и никогда наоборот. Модели, определяемые Вогелсом, таковы: «офицер-солдат» (Амос, Осия, Иона), «хозяин-слуга» (Моисей, Геден, Иеремия, Иезекииль), «царь-советник» (Михей сын Иемвляя, Исая), «учитель-ученик» (Илий → Самуил, Илия → Елисей). Эти модели различаются степенью свободы пророка по отношению к полученной вести, которую он должен передать. Служение Амоса отнесено Вогелсом к первой, самой жесткой модели, характеризующейся полным отсутствием свободы со стороны человека, принимающего весть. Солдат не может обсуждать приказ военачальника и не должен задавать лишних вопросов. Все что от солдата требуется – точно исполнить приказ командира. Так и поступает Амос. Он не пытается, подобно Моисею или Гедену, возражать, не желает, подобно Иеремии, противиться, тем более не смеет советовать, подобно Исаяе. Он лишь безропотно выполняет полученный от Бога приказ (ср. Ам 7:14-15).

Во втором стихе (1:2) выражается основная тема книги, задается тон всем последующим пророческим речам Амоса. В масоретском тексте говорится, что Господь зарычит, как рычит лев! Метафора совершенно ясна: Господь – лев, а Израиль (Северное царство) – Его добыча. Лев всегда рычит, когда перед ним добыча. Никто не может отнять добычу у льва, царя зверей. Вся сила и краса Израиля, изображаемая здесь горой Кармил, не устоит перед гневом Яхве – Израиль будет растерзан Господом. Перед львом бесполезно

¹⁴ *Vogels W.* Les récits de vocation des prophètes. «Nouvelle Revue Théologique», №95 (1973). P. 3-24.

сопротивляться, сопротивление лишь ускоряет гибель жертвы в его когтях и зубах. Израиль – жалкая, бессильная добыча во власти могучего разъяренного Господа. Бог, говорит нам эта метафора, вмешается в историю Израиля, но уже не на стороне Своего народа, как это было во времена Моисея и Иисуса Навина, а – против него. «Ревет ли лев в лесу, когда нет перед ним добычи?» (Ам 3:4а).

Легитимность династии давидов в Иудее и иерусалимского храмового культа не были для северян, к которым отправился пророчествовать Амос, столь же очевидны, как для южан. Богословы Иудеи, в свою очередь, смотрели на царство северных колен как на царство схизматиков, а на религиозные традиции северян как на ересь, восходящую к далекому предшественнику Иеровоама II – Иеровоаму I. Предлагается небольшой экскурс в историю этой схизмы.

2. Пророчества против народов и против Израиля. 1:3-2:16. Эта часть книги пророка Амоса содержит серию пророчеств против окружающих Израиль народов и – против самого Израиля. Израиль включен в общий список с окружающими его народами: Господь судит Свой народ наряду с язычниками. Намеренное включение пророчеств против Иуды и Израиля в общий контекст пророчеств против народов показывает, что судьбы избранного народа неотделимы от судеб народов, его окружающих и что эти окрестные народы – тоже не отвергнуты, они, как и израильтяне – предмет божественной заботы. Ведь если Господь их судит, значит, они Ему не безразличны, значит, Он ждет от них другого поведения. Книга пророка Амоса открывает новую перспективу взаимоотношения Израиля с языческими народами. Израиль у Амоса уже не противопоставлен прочим народам. Израиль – первенец, избранный из всех народов, первый народ, «усыновленный» Богом. Но за ним должны последовать другие народы, Израиль должен стать, по замыслу Божию – светом для народов, светом богопознания. Эта тема развивается у многих письменных пророков, но впервые она звучит именно у Амоса. Именно Амос впервые рассматривает избранничество Израиля в контексте универсализма.

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

отношению к восьмому отмечается некоторыми современными исследователями структуры книги пророка Амоса, в частности, Дэвидом Дорси, который допускает, что формула 7+1 может являться ловким риторическим приемом, гарантирующим эффект неожиданности и нужна Амосу для того, чтобы добиться внимания израильтян. С формальной стороны первые семь пророчеств, включая пророчество против Иуды, ничем друг от друга не отличаются – у всех одна и та же строгая схема, один и тот же лаконичный формат. Резко отличается от предыдущих лишь восьмая, кульминационная речь, как по содержанию, так и по формальным признакам. Эта смена тональности, резкое изменение речевой конструкции, наступающее сразу после вступительной формулы («за три преступления... за четыре...») сразу бросается в глаза читателю, а непосредственных слушателей Амоса не могло не заставить вздрогнуть и насторожиться. Вот как живописует это Луис Алонсо Шёкель: «Две первых главы книги имеют очень сильную конструкцию, это серия строго повторяемых пророчеств с незначительными вариациями, построенных по схеме: приговор – преступление – наказание. Словно глашатай, пророк обращается во все стороны: к Дамаску на северо-восток, к Газе на запад, к Тиру на северо-запад, к Эдому на юго-восток, к Аммону и Моаву на восток. Слушающие его иудеи и израильтяне могли насладиться этими речами, направленными против их врагов. Затем «глашатай» обращается к югу и произносит речь против Иуды – в этот момент слушатели-израильтяне могут позлорадствовать о своих южных братьях, которым они завидовали. На этом оканчивается серия из семи пророчеств. В этот момент вестник произносит свою восьмую сентенцию, неожиданно обращая ее против самих израильтян. Она так пространна, что все, ей предшествовавшие кажутся лишь прелюдией к ней. Симметрия и ровность конструкции уступают место экспрессивности и агрессии, широте и патетике. Начиная с третьей или четвертой речи слушатели могли, пожалуй, начать подхватывать и декламировать формальные повторы; на восьмой – должны были онеметь и засохнуть, подобно пастбищам и Кармилу»¹⁵. Таким образом, в общей формальной схеме пророческой речи наблюдается яркий контраст – восьмое пророчество резко контрастирует с первыми семью. Контрастно и содержание обвинений, в первых шести оно контрастирует с последними двумя. Содержание первых шести обвинений – политическое. Конкретно соседи Израиля обвиняются в следующем:

сирийцы (Дамаск) – в военных жестокостях;

¹⁵ Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L. Profetas. Commentario. Vol. II. Madrid, 1980. P. 961-962.

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

Седьмое обвинение, против иудеев – религиозное: жители Иудеи обвиняются в измене договору с Богом – в отвержении закона Господня и в идолопоклонстве. Схема пророчества – вступительная числовая формула и заключение в виде провозглашения наказания – остается прежней, выраженной в тех же словах; содержание пророческого обвинения становится совершенно иным. Амос обвиняет народ Иудеи вовсе не в том, в чем обвинил прочие народы – не в военных и не в политических, а в духовных преступлениях. Язычники не знают истинного Бога, Он им не открылся, они не ходят в свете Его Закона – потому и судятся они не по Закону, а по принципам общечеловеческой справедливости. С евреев у пророка спрос другой. Евреям дано откровение, дан Закон, они – собственный народ Бога и находятся с Ним в исключительных, недоступных для прочих народов отношениях – отношениях Завета. За отступление от Завета с Богом, за вероломное нарушение договора с Ним, проявившееся в идолопоклонстве, они и обвиняются пророком. Этот принцип будет вполне воспринят и Новым Заветом: «Те, которые, не имея закона, согрешили, вне закона и погибнут, а те, которые под законом согрешили, по закону осудятся» (Рим 2:12).

Иудея – в единой цепи пророчеств против окружающих Израиль народов! Такой риторический взлет должен был заставить непосредственных слушателей Амоса встрепенуться, насторожиться. Это необходимо, ведь речь пророка близится к своей риторической кульминации. Ритмичные декламации против народов были лишь прелюдией к тому, что пророк готовится сказать Израилю. Завершается эта «прелюдия» пророчеством против Иудеи, которое является последней ступенью риторической лестницы, ведущей пророка и его слушателей к цели – к провозглашению пророчества против Израиля. Содержание пророчества против Иуды, резко диссонирующее со всеми до того момента произнесенными словами, но в то же время вставленное в общую для всей серии пророчеств «монотонную» схему – риторический прием, который не мог не привлечь внимание слушателей. А то, что резкие и грозные слова против Иудеи звучат из уст иудейского подданного – Амос, ведь, не следует забывать, был жителем Иудеи, а не Израиля – лишь усиливает ораторский эффект. «Если он так

беспощаден к своей стране, каких пророчеств нам ждать о нашей?» - могли, вероятно, думать израильтяне, слушая этого человека.

Наконец, восьмое обвинение, против Израиля – «социально-экономическое». Казалось бы, объективно преступления израильтян не так тяжки, как преступления их соседей, а судится Израиль строже, чем те. Но для Амоса это кажущееся несоответствие между преступлением и наказанием объяснимо, оно обусловлено религиозными обязательствами, принятыми Израилем, его особыми отношениями с Богом – отношениями Завета. И Израиль, и Иуда нарушили Завет, договор с Богом – иудеи впали в идолопоклонство, а израильтяне потеряли братские отношения между собой. Интересно, что оба эти преступления – идолопоклонство и отсутствие братолюбия – для Амоса одинаково тяжелы, оба – измена Завету с Богом. Преступление Израиля состоит не только в социальной и экономической несправедливости, оно имеет религиозный характер. Требование Завета с Богом однозначно: «Люби ближнего твоего как самого себя» (Лев 19:18). Спрос с Израиля – более строг, чем спрос с язычников: если для тех «братский союз» – понятие скорее нравственно-политическое, то для израильтян – нравственно-религиозное.

Суд над Израилем оказывается более строгим, что объясняется особой близостью Израиля к Богу, особыми, «интимными» отношениями между Израилем и его Господом – отношениями избранности и завета. Об этом напоминает дальше, в 3-й главе: «Только вас призвал я из всех племен земли, потому и взыщу с вас за все беззакония ваши» (Ам 3:2). Суровость 2-й главы находит свое объяснение в 3-й, показывающей разницу между Израилем и прочими народами. Разница – в приближенности к Богу, в особом доверии, оказанном Богом Израилю, в исключительной миссии Израиля, в его предназначенности быть, по выражению книги пророка Исая, «светом народов» (Ис 49:6). Переставая быть светом, погружаясь, подобно прочим народам, во тьму идолопоклонства и безнравственности, Израиль не исполняет своего исторического предназначенья – вести человечество ко спасению, к тому, «чтобы спасение... простерлось до концов земли» (Ис 49:6). Бог промышляет обо всех народах («Не Я ли вывел... филистимлян из Кафтора, и арамян – из Кира» – Ам 9:7), все народы должны в конце концов войти с Ним в тот завет, в котором уже находится Израиль. Но сами, без Израиля, они в него не войдут, именно Израиль должен их ввести в него. Для того-то и избран Израиль – для спасения всего человечества. Еще Авраам, согласно книге Бытия, избран был для благословения в нем «всех племен земных» (Быт 12:3). Избранничество налагает ответственность. Историческая «привилегированность» Израиля

ложила на него тяжким грузом обязанностей перед Богом и человечеством. Для письменных пророков – Амоса, Исаяи, Иеремии, Захарии и других – это совершенно ясная перспектива. Потому, если Израиль вместо того, чтобы вести народы к единобожию и святости – к завету с единым истинным Богом, вместо того, чтобы показывать пример духовной и нравственной чистоты, «светя» тем самым всему миру, сам вдруг оказывается «как прочие народы» (1Цар/1Сам 8:20), то гибнет не только он – погибает все человечество.

Израиль не оценил полученных от Бога благоденствий. Господь устами пророка упрекает свой народ в неблагодарности. В книге пророка Амоса намечается одна из ключевых тем пророческих книг: Израиль – неблагодарный раб и неблагодарный сын. Эта метафора будет широко развиваться в пророческой литературе, затем – в Евангелии от Луки и других текстах Нового Завета.

3. Суд над Израилем. 3:1-6:14. 3-6 главы – центральная часть книги, они содержат основные пророчества против Израиля.

Среди всего разнообразия тем этого раздела следует в рамках автореферата упомянуть, по крайней мере, две: тему «остатка» и тему «Дня Господня».

Важная в пророческом учении тема «остатка» (евр. *šə'ār*, *yeter*; греч. *κατ᾿λειμμα*, *ὑπόλειμμα*) появляется впервые именно в книге пророка Амоса, в Ам 3:12, Ам 5:15 и Ам 9:8. Намеченная этим пророком, она со всей силой зазвучит у Исаяи, но уже в применении не к Израилю, а к Иудее: Ис 10:20-23; 11:11,16; 28:5. Продолжат тему «остатка» и другие иудейские пророки Михей (Мих 5:7-8), Иеремия (Иер 23:3; 31:7) и Иезекииль (Иез 9:8; 11:13). В Новом Завете, рассуждая о судьбах Израиля и о его спасении, апостол Павел тоже будет оперировать темой «остатка». В Послании к христианам Рима он скажет о еврейском народе: «В нынешнее время, по избранию благодати, сохранился остаток» (Рим 11:5). Апостол процитирует книгу пророка Исаяи: «Хотя бы сыны Израилевы были числом, как песок морской, (только) остаток спасется» (Рим 9:27. Ср. Ис 10:22). Пророческое учение об «остатке» вольется, таким образом, в христианскую сотериологию. Но первое звено этой многовековой цепочки – у Амоса.

Чрезвычайно важным для развития учения пророков является концепция Дня Господня (*yôm YHWH*). Впервые это выражение встречается именно у Амоса (Ам 5:18). Однако пророк пользуется им как уже известным его современникам понятием, как термином, не требующим объяснения: его слушателям и читателям было ясно, о чем именно идет речь.

В современной библеистике, начиная со статьи немецкого ученого Герхарда фон Рада, «день Господень» принято чаще всего объяснять как военный термин, как одно из ключевых понятий в концепции «священной войны». Представление о том, что войны Израиля ведет сам Господь – традиционно для Библии (Нав 5:13-15; 10-10-11. Втор 20:1-4. Суд 5:4-5; 7:2-7. 2Пар 14:9-12; 20:15-24 и др.). В народном представлении «день Господень» был днем победы Господа над врагами, окружающими Израиль, в эсхатологической перспективе – победы над всеми врагами вообще. С «днем Господним» народ связывал самые светлые ожидания. Пророк опровергает иллюзию, он как бы «переворачивает» эти наивные представления, горько иронизирует над ними. Израильтяне, говорит он, не должны обольщаться, напрасно ожидая триумфа над своими врагами: «день Господень» будет для них не светлым праздником победы, но – тьмой поражения. Почему? Потому что Господь будет теперь сражаться не за Израиль, но против Своего народа, на стороне его врагов. Амос, таким образом, вкладывает в понятие «день Господень» прямо противоположный общепринятому смысл – точно так же, как и в выражение «встреча с Господом» (4:12). «Дня Господня», как и «встречи с Господом» израильтяне должны не вожделеть, а страшиться.

Так все же, «день Господень» – свет он или тьма? Это зависит от морального состояния ожидающих его. Если оно таково, каким было у израильтян эпохи Иеровоама II, то день этот – тьма, а не свет. Орацио Симиан-Йофре на основании пророческих текстов делает вывод: «День Господень является манифестацией Его активного и страшного присутствия, как во время защиты Его народа, так и во время его наказания. Только когда народ был верен, этот день разражался против врагов Его народа»¹⁶.

Вслед за Амосом негативный смысл в выражение «день Господень» вкладывают и иудейские пророки Софония и Иоиль, для которых эта тема – центральная в их книгах. Для Софонии это «день ярости Господней» (Соф 2:2), «день гнева Господня» (Соф 2:3), когда Господь «прострет руку» на Иерусалим и на всю Иудею (Соф 1:4): «Близок великий день Господа, близок, и очень поспешает: уже слышен голос дня Господня; горько возопиет тогда и самый храбрый! День гнева день сей, день скорби и тесноты, день опустошения и разорения, день тьмы и мрака, день облака и мглы, день трубны и бранного крика против укрепленных городов и высоких башен» (Соф 1:14-16). Для Иоиля этот день тоже тревожен и мрачен: «О, какой день! ибо день Господень близок; как опустошение от Всемогущего придет он» (Иоил 1:15); «Трубите трубою на Сионе и бейте тревогу на святой горе Моей;

¹⁶ *Simian-Yofre H. Amos. Nuova versione, introduzione e commento. Milano, 2002. P. 123.*

да трепещут все жители земли, ибо наступает день Господень, ибо он близок – день тьмы и мрака, день облачный и туманный: как утренняя заря, распространяется по горам народ многочисленный и сильный, какого не бывало от века и после того не будет в роды родов» (Иоиил 2:1-2) . «День Господень» для Софонии – день военной победы Нововавилонской державы над его родиной, Иудеей. Как когда-то для Амоса – день победы Ассирии над Израилем. Из слепопленных пророков Захария использует слова «день Господень» для описания бедствий, грядущих на Иерусалим: «Вот наступает день Господень... День этот будет единственный, ведомый только Господу: ни день, ни ночь; лишь в вечернее время явится свет» (Зах 14:1,7). Война народов против Иерусалима (Зах 14:2) завершится тем, что Господь выступит на стороне Своего народа, для защиты Иерусалима и поразит все враждующие против него народы (Зах 14:3). Таким образом, у Захарии «день Господень» вновь приобретает положительное для Израиля значение, прямо противоположное тому, которое обнаруживается у Амоса, Софонии и Иоиля. Для Захарии этот день, хотя и ознаменован грозными бедствиями, но результат его отраден, это день окончательной, эсхатологической победы Бога над языческими народами: «И Господь будет Царем над всею землею; в тот день будет Господь един и имя Его едино» (Зах 14:9). Дальнейшее развитие темы «дня Господня» в эсхатологическом ключе мы встречаем в апокалиптических апокрифах межзаветного периода, а затем – в новозаветных книгах, прежде всего в беседе Иисуса на Елеонской горе (Мф 24. Мк 13. Ср. Лк 21). Место это вовсе не случайно – ср. Зах 14:4.

Но возможна и другая интерпретация выражения «день Господень». Эти слова могут иметь литургическое значение. В таком случае, стихи 18-20 напрямую связаны со следующими за ними стихами 21-27, где речь идет о праздниках. Можно обратить внимание также на угрозу в 8:9-10: «И будет в тот день... обращу праздники ваши в сетование и все песни ваши в плач...». Выражение «тот день» синонимично выражению «день Господень» и используется в пророческих книгах намного чаще, чем последнее. Итак, если в 8:9-10 речь идет о том же самом «дне Господнем», что и в 5:18, то тогда и контекст в обоих отрывках один и тот же – культовый. Культовой интерпретации придерживаются Алонсо Шёкель и Сикре-Диас. Они допускают, что под «днем Господним» Амос мог подразумевать некий литургический праздник, может быть, праздник Искупления (ср. Лев 16:30) или другой большой праздник (Лев 23) . Праздничный контекст также можно усмотреть в Ос 9:5, Плач 2:7,22 и в Иез 7:7 и дал. – текстах, в которых «день гнева Господня» и «день праздника Господня» – один и тот же день. Конечно же, эта интерпретация не противоречит основному пониманию.

И уж тем более ни одной из этих двух не устраняет еще одна интерпретация – эсхатологическая. Последняя, скорее, может представлять собой лишь дополнение и завершение двух первых. Эсхатологической интерпретации придерживается, в частности, Альберто Соджин, который, опираясь на исследования Грессманна и Рудольфа, говорит, что речь здесь идет о «популярной эсхатологии», «характеризуемой надеждой на эпоху, в которую Сам Бог установит Свое господство на земле и вверит его навсегда и пред всеми народами Своему избранному народу, совершит вечное спасение, которое историческими событиями раз за разом откладывалось»¹⁷. В эсхатологической перспективе рассматривает выражение «день Господень» Таргум, парафразируя начало стиха так: «горе тем, которые желают дня, которому предназначено прийти в будущем от Господа»¹⁸. «День, которому предназначено прийти от Господа» (yômā' dē□ātīd lēm□t□mīn qōdām YY) – выражение, часто встречающееся в Таргуме Пророков (Ис 2:12; 13:6. Иез 30:3. Иоил 1:15; 2:1,11; 3:3:4. Авд 15. Соф 1:14. Зах 14:1. Мал 3:23), в том числе еще однажды в Таргуме Амоса – в 5:20.

В этом же разделе пророческой книги находится, пожалуй, самое трудное для интерпретации место: Ам 5:26. Смысл этих слов столь темен, что в современной экзегетике (Розанна Виджили-даль-Пра, Людвиг Монти) их называется «головоломкой». Загадку представляют собой, прежде всего, два термина – *sikkût* и *kiyyûn*. Автором диссертации рассматриваются понимания этого места в древних иудейских традициях (в переводе LXX, в Таргуме Йонатана и в Дамасском документе), а также в Новом Завете) и у современных авторов. Возможно, *sikkût* и *kiyyûn* (или *sakkût* и *keywān*) – это древнееврейская передача теонимов, известных по месопотамским источникам: *sakkud* (SAG.KUD) и *kayamānu*. Эпитет *kayamānu* часто связывается в аккадских текстах с планетой Сатурн. Относительно загадочного слова *Raifan*, появляющегося в Септуагинте (*Remfan* некоторых греческих рукописей¹⁹, «Ремфан» Елизаветинской Библии и Синодального перевода) современные текстологи, например, Карбоне и Рицци, предполагают, что греческие переводчики опирались на какой-то вариант текста, отличный от того, который использовали масореты. Древнецерковная традиция под этим Рефаном-Ремфаном видела наименование языческого божества неясного происхождения. Таргум парафразирует так: «Кийун,

¹⁷ Soggin A. Amos. Il profeta Amos. Traduzione e commento. Brescia, 1982. P. 129.

¹⁸ Здесь и далее перевод Таргума принадлежит диссертанту.

¹⁹ См. Septuaginta. Band 13: Duodecim Prophetae. Hrsg. von Joseph Ziegler, P. 195.

идола вашего и Звезду (*kôkab*), ваше священное изображение». «Звездой» в иудейской традиции может называться любое астральное божество. В месопотамских религиях слова «царь» и «звезда» также используются для наименования божеств. Средневековая иудейская экзегеза (например, Раши) тоже видит в словах «Сиккут», «Кийун» и «Кохав» имена языческих божеств.

Однако, по крайней мере, в одной из иудейских традиций встречается и положительная интерпретация 5:26-27 (в объединении с 9:11). Речь идет о Дамасском документе, который говорит, истолковывая Ам 5:26-27: «Книги Закона – скиния царя, как сказано: “Подниму скинию Давидову падшую” (Ам 9:11). Царь – это собрание, а подножия изображений... суть книги пророков, чьими словами пренебрег Израиль»²⁰. Далее в этом документе читаем: «А звезда есть Учитель Торы, который придет в Дамаск, как написано: “Восходит звезда от Иакова и восстает жезл от Израиля” (Числ 24:17a). Жезл – это Князь всего собрания, который, когда восстанет, “сокрушит всех сынов Сифовых” (Числ 24:17b)». Анализ этого отрывка Дамасского документа заставляет предположить, что его автор стремится превратить идололатрические образы Амоса в символы книг Торы и пророков, поставленных в фундамент жизни собрания, то есть общины, определяемой термином «царь». Отождествления «царя» с общиной, а «скинии» с книгами Торы характерны для учения кумранитов. Удивительней другое – истолкование «звезды» как «Учителя Торы». На основании других кумранских книг этот персонаж, «Учитель Торы» идентифицируется с двумя мессианскими фигурами – Мессией-священником (ср. 4QMidrEschat III, 11; 4Q175 14-20) и Главой всего собрания, то есть Мессией-царем. По всей видимости, истолковывая 26-й стих в положительном ключе, кумраниты выдали желаемое за действительное: ближайший контекст не допускает положительной интерпретации 26-го стиха.

Средневековая иудейская экзегеза этого места склонна рассматривать это место не в применении к прошлому, а в применении к будущему: «Вы должны понести своих идолов в изгнание с вами. Враги нагрузят их на ваши шеи, и потащут их с собой в изгнание» (Раши). «За Дамаск», как сказано в следующем стихе. Для Раши и отражаемой в его комментарии средневековой иудейской интерпретационной традиции, таким образом, этот стих непосредственно связан со следующим и является пророчеством о скорой

²⁰ Перевод диссертанта по электронному изданию *Qumran Sectarian Manuscripts* by Dr. Martin G. Abegg Jr. Диссертантом использовался также итальянский перевод Людвига Монти: *Monti L. L'esegesi variegata di testi profetici a Qumran come espressione di un vincolo di subordinazione. «Ricerche storico-bibliche», №1 (2011). P. 84.*

депортации жителей Израиля «за Дамаск». Переселю вас за Дамаск – читаем мы в 27-м стихе. Ирония Амоса, по Раши, состоит в том, что идолов, которых израильтяне когда-то импортировали, они сами же и «возвратят» на их родину – в Месопотамию.

4. Видения и речи. 7:1-9:10. Этот раздел книги включает в себя серию из пяти пророческих видений и связанные с ними пророческие речи, а также описание столкновения пророка с вефильским священником Амасией. Этот священник называет Амоса «провидцем» (*hōzeh*), подчеркивая, таким образом, именно визуальную сторону его пророчеств.

Все видения Амоса носят служебный характер и функционируют лишь в контексте пророческой вести, которую они иллюстрируют. В первом, втором и четвертом видениях отсутствует мистика. Пророк созерцает обыкновенные вещи – саранчу, пожар, корзину с фруктами. Третье и пятое видения более таинственны. Пятое, кроме того, напоминает богоявления, описанные у Исаяи (Ис 6) и Иезекииля (Иез 1). В первых двух видениях пророк Амос ходатайствует за израильский народ и просит Бога отменить наказание; в остальных трех этого ходатайства уже нет.

В описании всех видений содержатся весьма существенные расхождения древних переводов с еврейским текстом. Эти расхождения объясняются тем, что эти переводы, особенно LXX и Таргум Йонатана, интерпретативны и отвечают насущным нуждам своих непосредственных читателей – эллинизированных иудеев Египта (LXX) и арамеоязычных иудеев первых веков н.э. Греческая святоотеческая экзегеза в лице Феодорита Кирского и Кирилла Александрийского истолковывает версию LXX; Ефрем Сирий, перед которым не стояло необходимости толковать греческий перевод, истолковывает сирийский перевод (Пешитту). В самом выгодном положении из святых отцов находится Иероним, который, в отличие от других церковных интерпретаторов книги пророка Амоса, свободно пользуется еврейским текстом, а не только его переводами и парафразами.

Цепь пророческих видений разрывается рассказом о столкновении пророка Амоса с вефильским (бейт-эльским) священником Амасией (Амацией). Объяснить такое его местоположение – между третьим и четвертым видениями – можно, видимо, содержанием третьего видения, описание которого заканчивается угрозой «восстать с мечом против дома Иеровоамова» (7:9). Эти слова Амоса спровоцировали антипророческую реакцию со стороны царского священника Амасии, заставили последнего действовать против пророка. Если не считать надписания книги (1:1), этот

рассказ – единственный библейский источник сведений о пророке Амосе. Единственный, но зато какой! В этом отношении Амос находится в гораздо более выгодном положении, чем многие другие пророки, о некоторых из которых неизвестно практически ничего. Именно этот эпизод, по справедливому замечанию Алонсо Шёкеля и Сикре-Диаса – «главный для понимания миссии пророка»²¹. Михаил Селезнев в статье, посвященной риторическому анализу диалога Амоса и Амасии, пишет: «Столкновение пророка Амоса со священником Амазией неизменно привлекает к себе внимание и богословов, и историков религиозной жизни древнего Израиля, и исследователей библейской литературы. Ведь в пророческих книгах мы, как правило, встречаемся с монологом пророка, в то время как здесь перед нами разыгрывается целая маленькая драма с двумя действующими лицами и предельно острым сюжетом»²². Действительно, библиография современных исследований Ам 7:10-17 весьма обширна. Пророческая угроза царскому дому, вызвавшая стычку с Амасией, несомненно, является одной из кульминационных точек проповеди Амоса. Альберто Соджин считает, что цель рассказа о конфликте пророка с Амасией – объяснить, почему Амос прекратил свою миссию в Израиле и был вынужден вернуться домой, в Иудею. То, что Амасия может посылать кого-то непосредственно к царю, говорит о высоком статусе этого священника. Святилище в Вефиле было главным и царским (7:13) святилищем Северного царства. Помимо своих чисто жреческих функций, Амасия, видимо, выполнял и государственные обязанности. Рудольф, а следом за ним Соджин предполагают, что Амасия «был служителем короны, ответственным работником организации, непосредственно подчинявшейся дворцу»²³. Хотя вефильский храм, подобно иерусалимскому, и обладал, по всей видимости, определенной автономией но, как это следует из фразы Амасии в 7:13, был в то же время вместе со всеми своими функционерами подчинен непосредственно царю. Царь, таким образом, выступал покровителем официального культа и его главного святилища, служители которого, в свою очередь, должны были это высочайшее покровительство отрабатывать в качестве своего рода агентов государственной безопасности. Слова «восстану с мечом против дома Иеровоамова» (7:9) представляются Амасии крамольными. Именно антигосударственное содержание этих слов и побуждает священника к политическому доносу. Интересно заметить, что в Таргуме Амасия – вовсе не

²¹ *Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L. Ibid. P. 984.*

²² *Селезнев М. Амос 7:14 и пророческая риторика. В сб. «Библия: язык, текст, история. Литературные и лингвистические исследования. Выпуск 1. Москва, 1998. С. 113.*

²³ *Soggin A. Ibid. P. 171.*

священник, а просто «глава». Это общий почетный титул, не заключающий в себе никакой определенности. Таргум не хочет называть его священником, возможно, в видах антисамаританской полемики. Читателю арамейского текста Амасия представляется просто неким вефильским «начальником». Крамола Амоса, с точки зрения Амасии, состоит в том, что тот «производит возмущение» против царя. «Вефиль, - замечают Алонсо Шёкель и Сикре-Диас, - это культовый центр, закрытый, контролируемый царем и священником. Слово Божье прорывается в это культовое пространство, создает в нем резонанс, так что слова наполняют и переполняют его, оно «не может терпеть» их... Священник стремится защитить свой храм, защищая через это и свое царство. Но слово Божье проникает, утверждается и в результате – выбрасывает виновных в далекое, нечистое пространство»²⁴. Эти испанские филологи и экзегеты очень хорошо ощутили духовное содержание и внутреннее высокое напряжение текста 7:10-17. Амасия обвиняет пророка в организации антигосударственного заговора. Этим обвинением он, по объяснению Кирилла Александрийского, «старается возбудить Иеровоама, говоря, что Амос будто бы восстает против его царской власти».

Был ли приказ Амасии Амосу прекратить пророчествовать и удалиться из Израиля в Иудею инспирирован царем Иеровоамом II, или священник действовал по собственной инициативе, текст не дает ответа. В любом случае, говоря: «провидец! пойд и удались в землю Иудину, там ешь хлеб и там пророчествуй, а в Вефиле больше не пророчествуй, ибо он святыня царя и дом царский», Амасия произносит эти слова с высоты своего авторитета. В этих словах звучит и насмешка, и приказ, и скрытая угроза. Большинство современных экзегетов слышат здесь в слове «провидец» уничижительную насмешку, сарказм, издевку. Впрочем, сам термин *ḥōzeh* («провидец», «прозорливец») используется в Писании и в положительном смысле (напр., 2Цар 24:1; 4Цар 17:13). Да и пять видений самого Амоса, содержащиеся в 7-9 главах, вполне, как замечает Орацио Симиан-Йофре, «оправдывают такое наименование»²⁵. Но ведь любое слово можно сказать с насмешливой интонацией. Если бы Амасия назвал Амоса «пророком», издевательства в его словах могло бы быть не меньше.

В наименовании вефильского святилища «святыней царя и царским домом» (по-русски можно было бы также сказать «алтарь отечества») по сути, содержится упрек в отсутствии патриотизма. Что ж, Амоса, да и других

²⁴ Alonso Schökel L., Sicre Diaz J.L. Ibid. P. 985-986.

²⁵ Simian-Yofre H. Ibid. P. 156.

библейских пророков действительно трудно заподозрить в безусловном урапатриотизме. Земное отечество, обетованная Земля Израиля – эти понятия никогда не были для них ценными сами по себе. Голый патриотизм, патриотизм без верности Закону, без преданности Завету с Богом – бессмыслен и духовно опасен. Как справедливо отмечает Симиан-Йофре, слово *святыня* (точнее будет переводить слово *miqdāš* через *святилище*) режет слух и в свете Закона и всего Писания звучит довольно соблазнительно. Действительно, в Танахе этот термин употребляется почти исключительно в применении к святилищу Бога (напр., Лев 16:33; 21:12. Пс 20[19]:3. Иез 43-45; 48 и др.). Исайя даже самого Господа называет «святилищем» (Ис 8:14).

Что значат слова пророка о самом себе: Я – не пророк и не сын пророка (7:14)? «Я – не пророк» может означать:

1) «Я не из лжепророков, которые пророчествуют за деньги» (понимание Раши).

2) «[Разве] я не пророк?». Однако, структура предложения, отсутствие вопросительной частицы и, главное, последующие слова: я был пастух... и т.д. делают почти невозможным понимание ответа Амоса Амасии в качестве риторического вопроса.

3) «Я не был пророком». Такое понимание предлагает LXX.

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

«Не сын пророка» может означать:

1) «Мой отец не был пророком». Это традиционное еврейское понимание: часто сыновья пророков становились пророками. Давид Кимхи (Радак) (1160-1235) парфразирует так: «Не отец меня научил пророчествовать».

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

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

Каждое из этих трех пониманий не отрицает, конечно, двух других. В любом случае, пророк своим ответом Амасии не отрекается от своих пророческих речей, от своей миссии, а лишь утверждает, что главное для пророческого служения – быть посланным от Бога и иметь в своих устах слово Божие. «Кем бы ни был Амос по своему происхождению и образованию, - справедливо замечает в упомянутой статье Михаил Селезнев, - в Бейт-Эле он ведет себя как пророк»²⁶.

И тогда, даже если ты не учился на пророка, даже если тебя никто из людей в пророки не посвящал, никакие внешние обстоятельства, ни презрение и гонения со стороны религиозной и политической аристократии не заставят тебя замолчать. И тебе самому не удержаться от того, чтобы начать пророчествовать: «Лев начал рычать,- кто не содрогнется? Господь Бог сказал, - кто не будет пророчествовать?» (3:8).

Таргум 7:14 пространней еврейского текста и имеет в конце следующее дополнение: «За грехи народа Израиля я огорчаю мой дух». Карбоне и Рицци объясняют добавление этой глоссы суровой практикой поста и вообще усилением в иудаизме покаянной дисциплины после разрушения иерусалимского храма в 70 г. н.э.

Амос описывает свое призвание к пророческому служению с помощью слов «взял меня от овец». Это типично для библейской традиции. Пастухами овец были великие вожди Израиля Моисей и Давид. Господь призвал Моисея, когда тот «пас овец» (Исх 3:1); «взял от стада овец», «от дворов овчих» Давида (2Цар 7:8. Пс 78/77:70). Нельзя не заметить, что призвание Давида и призвание Амоса описываются одним и тем же выражением. Пророчествовать, как бы говорит Амос – это не профессия, а божественное призвание. Как Амасия апеллирует к авторитету царя, так Амос – к авторитету Бога.

Значение четвертого и пятого видений, как и третьего видения – в близости и неотвратимости божественного суда над Израилем. Между четвертым (8:1-3) и пятым (9:1-6) видениями находятся несколько небольших пророчеств (8:4-14). Эти пророчества поясняют то, что было открыто пророку в видениях, их основная тема все та же – провозглашение гибели Израиля.

В 8:9-10 тема книга пророка Амоса вновь обращается к теме «Дня Господня», который будет сопровождаться затмением солнца. Для обозначения «Дня Господня» используется синонимичное выражение «тот день». Этот текст рассматривается иудейской и христианской традициями в

²⁶ Селезнев М. Ibid. С. 114.

двойной перспективе – в исторической перспективе ассирийского нашествия и в эсхатологической перспективе конца мира. Кроме того, христианская интерпретационная традиция с самого своего начала, зафиксированного в новозаветных текстах, увидела в этом пророчестве также указание на евангельские события, усматривая в этих словах Амоса описание солнечного затмения, сопровождавшего агонию Христа.

Следующие стихи (8:11-12) говорят о богооставленности. Господь оставит Свой народ и не будет больше обращаться к нему. Оставшиеся в живых израильтяне тщетно будут искать для себя божественного руководства, Его слов. Они не слушали Его, когда Он говорил им, заставляли пророков молчать (2:12), а теперь поздно. После военного поражения, осознав всю горечь наказания, оставшиеся представители народа станут повсюду искать Бога и Его слов, но уже не найдут. Он не будет больше обращаться к ним, их раскаяние будет слишком поздним и потому бесполезным. Не война, не голод, не сама смерть, но молчание Бога – вот самое ужасное наказание. Ведь слово Божие, провозглашаемое пророками – необходимый духовный хлеб для Его народа, отсутствие которого влечет за собой духовную смерть. «Не одним хлебом живет человек, но всяким словом, исходящим из уст Господа, живет человек» (Втор 8:3). Объявляется о том, что этого слова больше не будет, что пророчество прекратится. Именно здесь, у Амоса впервые звучит эта угроза прекращения пророчества. В дальнейшем эта тема не раз будет звучать в пророческих книгах: Ос 5:6. Мих 3:4. Иер 11:11. Иез 7:26 и др.

Тема безрезультатного поиска Бога, Его молчания, Его таинственного удаления часто звучит и в библейской поэзии, в частности, в псалмах, составленных во время долгого вавилонского плена. Некоторые из этих псалмов безответны: в них звучит мольба псалмопевца, но отсутствует какой бы-то ни было ответ на нее. В этих «безответных» псалмах – лишь горькие и тоскливые слова, направленные к молчащему Богу. «Для чего, Боже, отринул нас навсегда?.. Знамений наших мы не видим, нет уже пророка, и нет с нами, кто знал бы, доколе» (Пс 74[73]:1,9). «Восстань, что спишь, Господи! пробудись, не отринь навсегда. Для чего скрываешь лицо Твое, забываешь скорбь нашу и угнетение наше?» (Пс 44[43]:24-25). В Притчах Соломоновых персонифицированная Премудрость Божия предупреждает всех, кто не желает ее слушать: «Я звала, и вы не послушались, простирала руку мою, и не было внимающего, и вы отвергли все мои советы и обличений моих не приняли. За то и я посмеюсь вашей гибели, порадуюсь когда придет на вас ужас, как буря, и беда, как вихрь, принесется на вас, когда постигнет вас скорбь и теснота. Тогда будут звать меня, и я не услышу, с утра будут искать

меня, и не найдут меня» (Притч 1:24-28). О том же – в Песни Песней: «Возлюбленный мой повернулся и ушел. Души во мне не стало, когда он говорил, я искала его и не находила его, звала его, и он не отзывался мне» (Песн 5:6). Впрочем, есть в этой безрадостной картине и отрадный штрих: этот голод и эту жажду общения с Богом пробудит в своем народе Сам Господь. Значит, Его народ все еще Ему не безразличен, значит, у народа по-прежнему остается надежда на встречу с Ним и на восстановление былых отношений.

Из всех видений пятое – самое пространное (9:1-4), причем описание самого видения – очень кратко и просто, тогда как следующее за ним объяснение – развернуто и детально, облечено в форму судебного приговора, означающего для Израиля полную катастрофу. Тот факт, что древние переводы единогласно интерпретируют это видение пророка как богоявление (в объяснении третьего видения такого единогласия у них нет), можно, скорее всего, объяснить следующей деталью: тот, кого видит Амос, стоит над жертвенником. Некоторые современные авторы считают, что скорее всего имеется в виду жертвенник в вефильском царском святилище (7:13). Так считает, например, Симиан-Йофре: «Хотя Амос и из Иудеи и хотя его текст может отражать традиции Сиона, но непохожесть на Ис 6 не позволяет говорить о том, что речь идет об Иерусалимском храме»²⁷.

Кроме того, употребленный здесь предлог \square al может означать не только «над», но и «у» или «около». Так это, например, в Пс 1:3. Поэтому, некоторые современные переводчики предпочитают переводить не над жертвенником, а рядом с жертвенником. Однако, традиционным является все же перевод через «над».

То, что Господь является Амосу стоящим, означает, без сомнения, завершение суда. Во время судебного процесса судьи, как известно, сидят; встают они для вынесения приговора. Господь провозглашает Свое судебное решение (9:1b-4), означающее для Израиля полную катастрофу.

Таргум детализирует видение: «(Слава Господа) отошла от херувима и остановилась над жертвенником». В Таргуме, таким образом, речь идет об Иерусалимском храме, в котором хранился ковчег завета, чья крышка была украшена изображениями двух херувимов (Исх 25:18 и др.). Отождествление Таргумом жертвенника, который видит Амос с жертвенником, стоявшим в Иерусалимском храме, видимо, можно объяснить тем, что пространство над крышкой ковчега посреди двух херувимов было назначено Законом местом богоявлений: «Я буду открываться тебе и говорить с тобою над крышкою,

²⁷ *Simian-Yofre H. Ibid. P. 173.*

посреди двух херувимов, которые над ковчегом откровения» (Исх 25:22; ср. Исх 30:6). Карбоне и Рицци считают, что Таргум здесь «безусловно, отмечает прекращение всех жертвоприношений, совершавшихся в Иерусалимском храме»²⁸.

В 9:1aβ Таргум не имеет ничего общего с масоретским текстом: «Если народ дома Израилева не обратится к Торе, то погаснет светильник. Будет убит царь Иосия и будет разрушен храм, и будут разбиты притворы храма, и сосуды святилища пойдут в плен». Никакого повеления ударить в капитель, как это повелевается у масоретов, здесь нет вместо этого – пророчество об убийстве иудейского царя-реформатора Иосии и о разрушении Иерусалимского храма. Видимо, для иудеев поздней римской эпохи, рассеянных по миру, такое «агадическое» объяснение было актуальней, чем ближайший к тексту книги Амоса исторический смысл. Таргум интерпретирует масоретский текст, настаивая на возможности покаяния, традиционно понимаемого Таргумами Пророков как «возвращение к Торе». Бедствия народа рассматриваются как следствие отказа возвратиться к Торе. Примечательно упоминание в этом месте Таргумом храмовой меноры, часто связанной в иудейской традиции с эсхатологической и мессианской надеждой. То же можно сказать об упоминании здесь смерти царя Иосии (ср. 4Цар 23:29) и тотальном разрушении Храма. Карбоне и Рицци объясняют эту актуализацию так: «Ситуация разрушения храмовых притворов – типичная агадическая тема для изображения современного бедственного состояния иудаизма, как и тема священных сосудов, относимых в плен язычниками и ими профанируемых... Такой язык может также быть применим к исторической типологии разрушения, произведенного римлянами в 70 г. н.э.»²⁹.

Итак, святилище, которое, видимо, изображается здесь местом убежища израильтян, спасающихся от захвативших город врагов, станет для многих из них, согласно этому пророчеству, могилой. А тех, кто избежит смерти в святилище, ждет смерть в другом месте, от нее невозможно будет укрыться нигде: ни на земле, ни на небе, ни на дне морском. Бесполезность бегства уже описывалась в 2:14-15, теперь продолжается развитие той же темы. В 9:1b-4 подробно, очень образно и пластично описывается интенсивное желание Бога лишить израильтян жизни и тщетные попытки последних эту жизнь сохранить. В этих стихах провозглашается божественное всемогущество и всеведение, от которого человеку невозможно укрыться. Весь мир, включая преисподнюю (ср. Втор 32:22.

²⁸ Carbone S.P., Rizzi G. Ibid. P. 145.

²⁹ Carbone S.P., Rizzi G. Ibid. P. 145.

1Цар 2:6. Ос 13:14. Пс 49[48]:16 и др.) и глубины моря, не только сотворен Богом, но и подконтролен Ему. Нечто подобное, только совсем в иной тональности – не в минорном, а в мажорном, если так можно сказать, ключе – мы находим в 139 /138 псалме: «Куда пойду от Духа Твоего и от лица Твоего куда уйду? Взойду ли на небо – Ты там; сойду ли в преисподнюю – и там Ты. Возьму ли крылья зари и переселюсь на край моря – и там рука Твоя поведет меня и удержит меня десница Твоя» (Пс 139[138]:7-10). Если в псалме – восторг и восхищение, то у Амоса – безысходность и безнадежность.

В Синодальном переводе 9:3b говорится о некоем «морском змее», тогда как в масоретском тексте – просто о змее (*nāḥāš*), а у LXX – о *драконе* (*drakwn*). Возможно, здесь под змеем следует понимать левиафана (*liwyātān*), это таинственный и ужасный монстр, подробно описанный в книге Иова: Иов 40:25-41:26 . Господь, Творец и Владыка мира, командует и этим Своим творением. Ср. Ис 27:1. В христианской традиции монструозное чудовище, живущее в мировом Океане, олицетворяет собой богоборческие силы зла (ср. Откр 13) вообще и антихриста в частности. Согласно Оригену, в своей книге «О началах» цитирующему Ам 9:3, речь у пророка идет о злом духе: «В море царствует дракон... это относится, конечно, к какому-нибудь злему духу».

Таргум парафразирует 9:3b так: «И если бы укрылись от Моего слова на островах моря, повелю и там языческим народам, которые сильны как змеи, убивать их». От божественного присутствия, согласно Таргуму, невозможно укрыться даже в языческой земле. Арамейская парафраза, как это часто бывает, старается смягчить богословский антропоморфизм прямого Божьего действия в наказании народа.

Святоотеческая экзегеза пятого видения далека от единогласия. Ефрем Сирийский дает видению христологическое толкование: «Видел я Господа стоящим на жертвеннике, то есть Христа, стоящего на стенах церковных, и не стоящего только, но и держащего Церковь в руке Своей... В таинственном смысле верей называет он плоть Христову, а преддвериями – состав плоти, потому что состав плоти Христовой поколебался от естественных страданий, какие претерпел Христос»³⁰. Если для Ефрема жертвенник здесь – Церковь Христова, и этот образ рассматривается им в положительном ключе, то для Иеронима это образ христианских еретиков. После исторического объяснения (в применении к разрушению Иерусалимского храма), Иероним пишет: «Все это мы можем относить и к еретикам: жертвенник их

³⁰ *Ефрем Сирийский, преп.* Толкование на книгу пророчества Амоса. Творения. Т. 6. Сергиев Посад, 1901. С. 138.

разбивается, и все посвящения и святотатственные таинства потрясаются»³¹. Согласно Кириллу Александрийскому, речь идет не об Иерусалимском храме (как понимает Иероним), а об одном из святилищ Северного царства. Кирилл не уточняет, о каком именно, но пишет: «Увидел, говорит, Господа, стоящего на жертвеннике и как бы начинающего разрушение, повелевающего быть сему самому. Стоит же Он на жертвеннике, не честь ему оказывая: так думать глупо, ибо нелепее всего предполагать и утверждать, что требищам идольским Бог уделяет внимание и честь. Как мог бы Он почтить жертвенник телицы? Напротив, Он стоял с намерением низвергнуть и низринуть на землю»³².

Стихи 9:5-6 являются торжественным, величественным гимном Богу. Всего в книге пророка Амоса можно выделить три гимна (два другие содержатся в 4:13 и 5:8-9). Начинается и оканчивается этот гимн священной тетраграммой YHWH. Кроме того, тетраграмма в начале гимна сопровождается титулами (ср. 4:13, где похожим образом гимн не начинается, а завершается). Господь изображается в гимне как Владыка и Судья мира: «Коснется земли – и она растает, и восплачут все живущие на ней; и поднимется вся она, как река, и опустится, как река Египетская». Бог всемогущ, одно лишь легкое Его прикосновение к земле приводит ее обитателей к катастрофе. Таргум объясняет 9:5 нашествием ассирийцев на землю Израиля: «И восстанет против нее царь со своим войском, великим, как воды реки и потопит всю ее и вышлет всех ее обитателей, и будет наводнена, как река египетская». Иероним предлагает и историческое, и эсхатологическое толкование: «Как река Египетская течет в море и поглощается им, так и земля Израильская... пойдет в плен». «Когда... Бог всемогущий коснется земли... и поколеблет ее и когда растает все земное, то сознающие свои преступления предадутся плачу, и Сам Господь двояко будет подниматься и опускаться. Он будет подниматься над святыми, как река истребления ее, то есть земли, чтобы истребить земные дела их, и будет опускаться на грешников, как река Египетская, чтобы они, чрез устремление Господа, вверглись в горечь страданий».

Слова «он устроил горние чертоги Свои на небесах и свод Свой утвердил на земле» Таргум парафразирует так: «Он поставил, как высший престол Свой, славную Свою Шехину и Свою общину на истинной Своей земле». Община – место обитания божественной Шехины, место присутствия Бога. Как когда-то в скинии, а затем в иерусалимском храме, Шехина

³¹ *Иероним Стридонский, блаж.* Три книги толкований на пророка Амоса. Творения. Часть 13. Киев, 1896. С. 148.

³² *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на пророка Амоса. Творения. Часть 9. Москва, 1891. С. 528.

присутствует в самом народе Израиля – это учение раннего иудаизма хорошо представлено в Таргумах (см., напр.: Иоил 2:27; 4:17. Зах 2:14; 8:3 и др.). Именно в этом, «таргумическом» смысле толкует Ам 9:6а и Мишна: «На десятерых, занимающихся Торой, покоится Шехина, как сказано: «Бог пребывает в общине Божьей» (Пс 82/81:1а). Это верно и относительно пятерых, как сказано: «Союз свой основал на земле» (Ам 9:6). Но и о троих сказано: «Среди судей судит Он» (Пс 82/81:1b). То же и о двоих: «Тогда говорили между собой боящиеся Господа, и внимал Господь, и слушал» (Мал 3:16)» (Пирке Авот III, 6).

Учение о божественном присутствии в общине вполне воспринято и христианством. Последние слова Христа в Евангелии от Матфея «Я с вами во все дни до скончания века» (Мф 28:20) – как раз об этом. Вот как объясняет их Альберто Мелло: «Шехина Бога, духовное присутствие умершего и воскресшего Мессии, сопровождает свой народ, куда бы он ни пошел. Храм был разрушен, это разрушение своевременное: рассеявшийся Израиль должен евангелизировать язычников... Храм разрушен, вместе с ним рухнула стена, отделявшая Израиль от других народов. Завеса разорвана (Мф 27:51). Местом собраний, домом молитвы «для всех народов» (выражение, опущенное Матфеем в 21:13) становится уже не храм, а нечто другое»³³. Итальянский библеист имеет в виду христианскую общину.

В 9:7а звучит вопрос: «Не таковы ли, как сыны эфиоплян, и вы для Меня, сыны Израилевы?». В этом риторическом вопросе – не отрицание уникальности Израиля и его избранничества (ср. слова, с которых в книге начинается длинная обличительная речь против Израиля, содержащаяся в 3-6 главах: «Только вас призвал Я из всех племен земли, потому и взыщу с вас за все беззакония ваши» – 3:2), но обличение и напоминание об ответственности. Во Второзаконии, где сказано: «Ты народ святой у Господа, Бога твоего: тебя избрал Господь, Бог твой, чтобы ты был собственным Его народом из всех народов, которые на земле» (Втор 7:6. Ср. Втор 14:2), избрание Израиля объясняется не его заслугами, а любовью Бога к нему и верностью обетованию, данному Патриархам (Втор 7:8). Слова Амоса обличают Израиль в гордыне, в превозношении над другими народами. Современники пророка забыли, что их народ избран не ради него самого, но – чтобы через него благословились все народы земли (ср. Быт 12:3). Бог никого и никогда не избирает ради одного лишь избранника, но всех и всегда – ради других. Избранник должен не тщеславиться перед другими тем, что он избран и что у него особые отношения с Богом, но помнить об

³³ Мелло А. Шехина в Евангелии от Матфея. «Церковь и время», №35 (2006). С. 81.

ответственности: ты избран, чтобы через твое избранничество получили благословение все остальные, ты избран ради других. Израиль первый из народов вошел в завет с Богом. Благодаря этому завету Израиль действительно был отделен от прочих народов и посвящен Богу. Но поздние пророки (напр., Ис 45:14; 49:6. Зах 14:16) предвозвещают, что все народы признают и познают Бога Израиля, провозглашают «спасение... до концов земли» (Ис 49:6) – что и начало осуществляться с наступлением мессианской эры, открытой пришествием в мир Спасителя Христа. И первым из пророков, открывшим Израилю эту универсалистскую картину спасения всех народов был Амос. Нетрудно представить, каким громом прозвучало его утверждение, дотоле неслыханное в Израиле: далекие эфиопляне (кушиты, обитатели страны Хуш (Куш), расположенной на самых южных пределах известного евреям мира, отождествляемой сегодня обычно с Нубией, занимавшей территорию современного Северного Судана) Богу дороги не меньше, чем израильтяне! Новизна этих слов Амоса – в расширении горизонта: Бог Израиля заботится обо всех обитателях земли, руководит историей всех народов, многие из которых, как и евреи, пережили свой «исход» (9:7b): «Не Я ли вывел... филистимлян из Кафтора, и арамеев – из Кира?». Параллель с исходом евреев из Египта должна была прозвучать весьма соблазнительно: событие исхода – базисный элемент веры Израиля. Видимо, поэтому Таргум устраняет эту параллель из своей парафразы. Так ранняя иудейская экзегеза стремится смягчить столь скандально звучащий для нее текст.

5. *Восстановление царства Давида. 9:11-15.* Большинство современных исследователей считает эти последние стихи книги пророка Амоса (9:11-15) позднейшим добавлением, написанным в VI в. до н.э., предположительно в вавилонском плену. Главным аргументом такой точки зрения является не смена тональности и не лексические особенности этих стихов, а резкое отличие темы этого «эпилога» от основной темы всей книги: книга Амоса, посвященная гибели Израильского царства, вдруг заканчивается пророчеством о восстановлении другого царства – Иудейского. Возвращение из плена, о котором также здесь говорится – это не возвращение северных десяти колен (которого не было и не могло быть по причине растворения этих колен среди народов Ассирийского, а затем Нововавилонского царства), а возвращение населения Иудеи, депортация которого произошла на 125-135 лет позднее депортации их северных братьев. Рассеяние израильтян длилось несравненно дольше, чем рассеяние иудеев – столь долго, что по указу персидского царя Кира II (538 г. до н.э. – Езд 1:1-4. 2Пар 36:22-23) уже и возвращаться-то было некому: слишком много

поколений сменилось в изгнании. Ассимиляции северян на просторах Передней Азии способствовало также то, что они, в отличие от иудеев, не пережили религиозной реформы, подобной реформе иудейского царя Иосии – реформы, установившей в Иудее второй половины VII века до н.э. чистый ияхвизм и радикально очистившей народное благочестие от религиозного синкретизма и идолопоклонства. Израильтяне унесли в плен двоеверие; иудеи – Закон, Синайскую Моисееву веру. Условия, таким образом, оказались слишком неравными, поэтому потомки израильтян на чужбине ассимилировались, а иудеи смогли сохранить идентичность и вернуться на родину.

Эсхатологическим пророчеством о восстановлении (царства, народа) завершаются многие другие книги малых пророков – книги Осии (Ос 14:5-10), Иоила (Иоил 3:17-21), Авдия (Авд 17-21), Михея (Мих 7:7-11), Софонии (Соф 3:9-20), Аггея (Агг 2:21-23). Радостно-торжественное, «мажорное» завершение этих пророческих книг, так много говорящих о грозных наказаниях, вполне можно считать константой. Конец книги Амоса, таким образом, очень традиционен и вписывается в общую богословскую «схему» книги *Двенадцати пророков*.

Образное выражение *sukkat dāwîd* («шалаш», или «палатка Давида») – уникально и нигде больше не встречается. Им обозначается здесь идеальное царство – монархия давидидов, «дом Давидов». Господь восстановит царство потомков Давида, исполнит данное Своему помазаннику обетование: «Будет непоколебим дом твой и царство твое навеки пред лицом Моим, и престол твой устоит вовеки» (2Цар 7:16.Ср. Пс 89/88:29,37-38). Царство Давида резко контрастирует с иеровоамовым «грешным царством» (9:8). «Грешное царство» пало и уже никогда не восстановится, а идеальное Давидово будет реставрировано и утверждено навсегда.

В литературе Кумрана *sukkat dāwîd* истолковывается в мессианском ключе – это проповедник, интерпретатор слова Божия, которого Бог восставит, воздвигнет для спасения Израиля. Кумранская община, как известно, отвергала и современный ей второй иерусалимский Храм со всем его священством и богослужением, и, естественно, династию Ирода.

Мессианско-эсхатологическое понимание этого места свойственно не только кумранитам, но и раввинистическому иудаизму – Талмуду и Таргуму. Вавилонский Талмуд: «“Ты, наверное, слышал, когда придет Бар-Нафле (сын падения)?”. “Кто есть Бар-Нафле?” – спросил его. “Мессия”, - ответил ему. “Ты называешь Мессию Бар-Нафле?”. “Да, - продолжил, - как написано: в те дни подниму шалаш Давидов, который упал”» (Санхедрин, 96b-97a). Таргум:

«воздвигну царство дома Давидова, которое пало». Вообще, Таргум 9:11 намного пространнее еврейского оригинала. Вот как пересказывается в нем весь стих: «В то время воздвигну царство дома Давидова, которое пало, и восстановлю города их, и вновь установлю собрания их, и будет господствовать надо всяким царством, и положит конец и разрушит множество полчищ, а само будет восстановлено и отстроено, как в дни вечности». Эсхатологическое видение Таргума здесь довольно воинственно. Возможно, слова «будет восстановлено и отстроено» выражают надежду на восстановление Иерусалимского храма.

Древнехристианская интерпретация 9:11 (и всего текста 9:11-15) также как и древнеиудейская, носит мессианский и эсхатологический характер. Новый Завет видит в Ам 9:11-12 пророческое подтверждение того, что мессианская (христианская) эпоха уже наступила: «скиния Давидова» восстановлена (Иисусом Христом), войти в нее приглашаются все народы (Деян 15:16-17). Именно в этом ключе и истолковывают пророческие слова отцы древней Церкви (приведена подборка цитат из творений Иринея Лионского, Мефодия Патарского, Ефрема Сирина, Иеронима, Августина, Феодорит Кирский и Кирилла Александрийского).

Книга пророка Амоса завершается описанием будущего мессианского царства, которое носит черты поистине райского довольства и благоденствия и изобилия. Воссозданное Давидово царство будет подобно райскому саду. Земледельцы уже не будут «в поте лица... есть хлеб» (Быт 3:19), земля перестанет быть проклятой, ее возделывание будет сопряжено уже не со скорбью (ср. Быт 3:18-19), но с радостью, превратится в праздник. Ср. Лев 26:5. «Ни одного дня не будет без хлеба, вина и радости», - комментирует эти слова блаж. Иероним. Поэтическая гипербола «тающих холмов» находит свое дальнейшее развитие в других пророческих книгах. Самая очевидная параллель – у Иоила, который «перечитывает» Ам 9:13b и наполняет буколическую картину Амоса новыми деталями: «И будет в тот день: горы будут капать вином, и холмы потекут молоком, и все русла Иудейские наполнятся водою, и из дома Господня выйдет источник и будет напоить долину Ситтим» (Иоил 4:18). Ср. также Ос 2:21-22. Мих 4:4. Зах 8:12. Образ «тающих» и «каплющих вином» гор и холмов – метафора счастливого благоденствия. Молодого вина будет так много, что оно потечет по склонам посаженных виноградниками холмов. Эсхатологический праздник будет бесконечен, да и сам труд будет праздничным, мирным, вдохновенным. В слепоглухую эпоху, с потерей надежд на политическую независимость, мессианское эсхатологическое ожидание становится главным ожиданием

Израиля. Ожиданием, приготавливающим израильский народ к пришествию Христа.

В **Заключении** подводится предварительный итог проделанной работы. В диссертации до некоторой степени осуществлена поставленная задача: традиционные христианские и иудейские интерпретации книги пророка Амоса вместе с современными историко-филологическими исследованиями этой библейской книги интегрированы в цельный и, насколько это возможно, органичный комментарий.

К диссертации прилагается **библиография**. Библиографический список включает в себя основные комментарии, монографии и статьи, посвященные книге пророка Амоса и опубликованные на европейских языках за период с 1945 г. по 2010 г.

ПУБЛИКАЦИИ АВТОРА, ИЗЛАГАЮЩИЕ ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ ДИССЕРТАЦИИ

Отдельные книги:

1. Книга пророка Амоса. Введение и комментарий. Монография. М., 2012. 399 с.
2. Книга Иисуса Навина. Монография. М., 2005. 208 с.

Статьи в журналах, признаваемых Общецерковной аспирантурой и докторантурой им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия ведущими периодическими изданиями, в которых должны публиковаться результаты исследований соискателей церковных ученых степеней кандидата и доктора богословия:

- 1.«Исторический контекст книги пророка Амоса». "Церковь и время", №24 (2003). С. 92-103.
- 2.«Пастух из Фекои». "Церковь и время", №32 (2005). С. 143-151.
- 3.«Книга пророка Амоса как литературное произведение». "Церковь и время". №33 (2005). С. 43-66.
- 4.«Пророчества против язычников в книге пророка Амоса». "Церковь и время". №50 (2010). С. 100-146.

5. «Головоломка Ам 5:26 в общем контексте Ам 5:18-27» (доклад на семинаре «Взаимодействие Церкви и гуманитарных наук в переводах Библии и библейских исследованиях». Москва, РГГУ, 24 января 2012 г.). Принято к публикации журналом "Церковь и время".
6. «Восстановление Давидова царства: комментарий к Книге пророка Амоса, 9:11-15». Принято к публикации альманахом "Скрижали" (серия "Ветхозаветные исследования").
7. «Пророческие видения в 7-й главе книги пророка Амоса». Принято к публикации журналом "Вестник Орловского университета".

Статьи в прочих изданиях:

1. «Книга пророка Амоса 2:6-16. Комментарий». "Альфа и Омега". №61 (2011). С. 17-44.
- 2.«"День Господень" в книге пророка Амоса». <http://www.bogoslov.ru/text/1399023.html>
- 3.«Интерпретация книги пророка Амоса в древности». <http://www.bogoslov.ru/text/1240583.html>