

ПРИЛОЖЕНИЕ



Vestnik drevney istorii
84/1 (2024), 220–256
© The Author(s) 2024

Вестник древней истории
84/1 (2024), 220–256
© Автор(ы) 2024

DOI: 10.31857/S032103910023658-6

ОСИЯ 2

*(Вступительная статья, перевод с древнееврейского и комментарий
Л.Е. Когана, В.Р. Гордон и М.М. Юровицкой)*

Мы публикуем главу из готовящегося перевода и научного комментария к библейской книге Осии. Основа построчного комментария была написана Л.Е. Коганом в 2009 г. В 2015–2017 гг. В.Р. Гордон доработала первоначальный черновик: она расширила построчный комментарий, разбила его на перикопы и снабдила каждую перикопу сведениями о структуре и месте в композиции. Об отдельных особенно трудных местах Гордон написала экскурсы, суммирующие основные варианты интерпретации. М.М. Юровицкая в 2022 г. отредактировала добавления Гордон и написала ряд текстологических примечаний.

Перевод Осии выполнен с масоретского текста книги по изданиям BHQ 13 и BHS. Хотя в комментарии мы часто обращаемся к древним версиям и возможным эмендациям, в переводе они находят отражение лишь в исключительных случаях, когда масоретский текст признается непоправимо испорченным и не поддающимся осмыслению. Такой подход вызван не столько пиететом к масоретской версии как наиболее близкой к оригиналу, сколько сомнениями относительно наших возможностей с уверенностью реконструировать первоначальный текст. Книга Осии — едва ли не самая сложная для понимания из всех книг еврейской Библии; в ней множество гапаксов, множество мест с неясным синтаксисом. Многие выражения могли быть непонятны уже самым первым писцам и переписчикам книги Осии, поэтому нельзя исключать серьезной порчи этого текста уже в допленную эпоху. Древние переводчики также сталкивались с многочисленными трудностями в интерпретации текста книги. В этих обстоятельствах традиционное использование масоретского текста как основы для перевода представляется разумным компромиссом.

Статья выполнена в рамках проекта РФФИ 21-011-44267 «Историко-филологические комментарии к Ветхому Завету: комментирование избранных текстов и разработка принципов русскоязычного библейского комментария».

Набор текста перевода то в строку, то столбцами отражает наше видение книги Осии как содержащей чередование прозаических и поэтических фрагментов. Основным признаком, по которому мы отличаем древнееврейскую поэзию от прозы, является наличие параллелизма. В широком смысле параллелизм — это способ организации стиха, при котором вторая строка/колон каким-то образом соответствует первой/ому. Наиболее явным является синонимический параллелизм: одна и та же мысль повторяется, но выражается различными лексическими средствами.

Комментарий включает в себя анализ текста на нескольких уровнях:

1) Лингвистический комментарий к еврейскому тексту. Сюда относятся лингвистические и филологические обсуждения отдельных слов или грамматических форм, значение которых представляется неясным; в некоторых случаях — лексикографические обзоры, а также разборы синтаксических конструкций на основе современного лингвистического аппарата.

2) Текстологический комментарий. Задачи этой части анализа: объяснить дошедший до нас еврейский текст и то, почему в ряде случаев он вызывает значительные трудности для интерпретации; представить чтения других версий библейского текста (Кумранских рукописей), а также древних переводов (Септуагинты, ревизий Септуагинты, Пешитты, Вульгаты, Таргумов); оценить разнообразные чтения с целью как можно точнее приблизиться к первоначальному тексту. В ряде случаев также обсуждаются и не засвидетельствованные в рукописях конъектуры, предлагавшиеся в предшествующих исследованиях и рассматриваемые как правдоподобные.

3) Историко-филологический и экзегетический комментарий. Это центральная часть анализа, важнейшим аспектом которой является обсуждение ключевых проблем данного текста. Она включает в себя также детальный разбор поэтических особенностей отдельных строк и выражений, дискуссии о мотивах и образах, об общем смысле стиха.

ОСИЯ 2 : 1–3

¹ Сыны Израиля будут многочисленны, как морской песок, который не счесть и не измерить.

И не скажут² им больше³: «Вы не мой народ»,
но назовут их: «Сыны Бога⁵ Живого»⁴.

² Сыны Иуды и сыны Израиля⁶ соберутся вместе⁷, поставят себе единого вождя⁸ и поднимутся из земли⁹, ибо велик день Изрееля¹⁰.

³ Назовите своих братьев¹¹: «Мой Народ»,
и сестер: «Помилованная».

Структура

Эта перикопа отчетливо делится на две части. В каждой из них содержится сначала конкретное предсказание (в первой части — о многочисленности израильтян, во второй — о политическом будущем Израиля), а затем — пророчество о примирении Израиля с Богом, представленное в терминах «переименования».

1а Предсказание многочисленности израильтян (2 : 1а).

1б Переименование как знак примирения с Богом (2 : 1б).

2а Предсказание о политическом будущем Израиля (2 : 2).

2б Переименование как знак примирения с Богом (2 : 3).

Предсказания 1а и 2а обладают рядом общих черт: 1) форма *wə-kāṭal* в начале фразы; 2) *ḥanē-yiśrāʾēl* «сыны Израиля» и *ḥanē-yiśrāʾēl wū-ḥanē-yəhūdā* «сыны Иуды и сыны Израиля» в качестве подлежащих; 3) об Израиле говорится в третьем лице; 4) отсутствует параллелизм и другие формальные поэтические характеристики. В пророчествах 1б и 2б, кроме темы, общим является деление строк на параллельные полустишия.

Место перикопы в композиции сборника (главы 1–3)

Ободряющий тон этих стихов резко контрастирует с содержанием как первой, так и значительной части второй главы¹. В то же время в 2 : 1–3 разрабатываются те же темы, что и в первой главе², при этом они получают новое, позитивное, звучание.

1. Имена детей Осии (*lō(?) ʿammī* и *lō(?) rūḥāmā*) теряют отрицательные частицы и становятся символами позитивных преобразований.

2. Тема прекращения царства Израиля (1 : 4) контрастирует с пророчеством о «едином вожде» (2 : 2).

3. Упоминание дня наказания и поражения Израиля в долине Изреель (1 : 4–5) контрастирует с пророчеством о возрождении Израиля в «день Изрееля».

Таким образом, 2 : 1–3 может восприниматься как вариация на тему, заданную в первой главе, или даже как альтернативный (оптимистический) финал первой главы³. Можно заметить, что следующий раздел книги (2 : 4–25) также начинается в пессимистичных тонах, но постепенно переходит к пророчествам о примирении и прощении, а оптимистичный финал (2 : 23–25) вновь построен вокруг имен детей Осии⁴. Такая организация текста не выглядит случайной.

Связь 2 : 1–3 с последующим текстом сложнее проследить на уровне лексики и конкретных образов, однако фраза *wə-ʿālū min-hā-ʾārāš* «и поднимутся они из земли» в 2 : 2 и мотив пребывания в пустыне/запустении, играющий важную роль в 2 : 4–15, имеют общий знаменатель: связь с темой Исхода. На уровне грамматики плавный переход от 2 : 3 к 2 : 4 обеспечивается тем, что эти смежные стихи построены как повеления «сынам Израиля». В обоих случаях обыгрывается метафора родственных отношений: в первом случае предписывается определенное поведение по отношению к «братьям и сестрам», а во втором — по отношению к «матери».

С учетом неоднозначного отношения 2 : 1–3 к предыдущему и последующему фрагментам, не приходится удивляться, что существует две традиции проведения границы между первой и второй главами. В современных изданиях Еврейской Библии (BHS, BHQ) и в малом издании Септуагинты (Rahlfs) первая глава насчитывает 9 стихов, далее начинается вторая глава, которая насчитывает 25 стихов (так же в переводах NAB, NJB). В Геттингенском издании Септуагинты (Ziegler)⁵ и в современных изданиях Вульгаты первая глава включает 11 стихов, а вторая — 23 стиха (этой традиции следуют синодальный перевод и большинство англоязычных переводов — KJV, NRSV, REB). Большинство современных научных комментариев делят текст первых двух глав на 1 : 2–2 : 3 и 2 : 4–25.

Комментарий

¹ (2 : 1) Большинство переводов подчеркивают контраст с последними стихами первой главы с помощью противительных или временных союзов: «*Но* будет число сынов

¹ Ср. в этой связи такие обозначения этого изречения как «an intermezzo of hope» (Abma 1999, 159). Резкая смена настроения иногда воспринималась как указание на то, что перикопка находитсся не на своем изначальном месте: так, например, Вольф считает, что фрагмент 2 : 1–3 должен был следовать за 2 : 25 (Wolff 1974, 26).

² О единстве 1 : 2–9 и 2 : 1–3 см. Andersen, Freedman 1980, 200–202.

³ Ср. Macintosh 2014, 33: «a prophecy of recapitulation (i.e. reversal of the original sense)».

⁴ Ср. оценку, согласно которой фрагмент 2 : 1–3 играет роль пролога по отношению к 2 : 4–25: «a short summarizing prologue» (Abma 1999, 153, со ссылкой на Cassuto 1973, 118–119), а также Yee 2001, 374 (со ссылкой на Yee 1987, 71–76).

⁵ Ср. деление на главы в *Codex Vaticanus*: 1 : 1–11 и 2 : 1–23 (Glenny 2013, 26).

Израилевых...» (СП), «(Yet) the number of the people...»⁶, «Then it will happen that the number of the Israelites...»⁷.

² (2: 1) не скажут им <...> но назовут их | *yē'āmēr* <...> *yē'āmēr* — В оригинале в обоих случаях употреблен имперфект пассивной породы *Nip'al* от корня *'mr* «говорить». Обычным значением корня *'mr* в сочетании с предлогом *lā-* является «сказать кому-то (что-либо), обратиться к кому-то (с речью)»⁸. Это же выражение может, однако, употребляться в значении «называть, давать имя», при этом наиболее убедительные примеры такого рода приходятся как раз на породу *Nip'al*⁹. Примеры с личными именами и другими именами собственными: *lō(?) ya'ākōb yē'āmēr 'ōd šimkā kī 'im yiśrā'el* «Отныне тебя будут называть не Иаковом, но Израилем» (Быт 32 : 29), *'ir ha-hārās yē'āmēr lā-'āhāt* «Один из них [городов] будут называть *'ir ha-hārās*» (Ис 19 : 18), *lō(?) yē'āmēr 'ōd ha-ttōpāt wə-gē bān-hinnōm kī 'im gē ha-hārēgā* «Не будут больше называть (эти места) *ha-ttōpāt* и “Долина сынов Хиннома”, но (назовут их) “Долина убийства”» (Иер 7 : 32)¹⁰. Примеры типа «называть кого-то каким-то/кем-то»: *ha-nniš'ār bə-šiyuōn wə-ha-nnōtār b-irūšālayim kādōš yē'āmēr lō* «Тот, кто останется в Сионе и уцелеет в Иерусалиме — святым назовут его» (Ис 4 : 3), *lō(?) yikkārē(?) 'ōd lā-nābāl nādīb wū-lā-kīlay lō(?) yē'āmēr šōa'* «Не назовут больше глупца достойным, и подлецу не скажут “благородный”» (Ис 32 : 5), *wə-'attām kōhānē YHWH tiqqārē'u māsārātē 'ālōhēnū yē'āmēr lākām* «Вы будете названы священниками Господа! “Служители Бога нашего” — (так) обратятся к вам!» (Ис 61 : 6).

С учетом большого значения номинации в 1 главе Осии, перевод «называть» кажется предпочтительным для данного пассажа и использован нами в двух из трех случаев (2 : 1b и 2 : 3). Лишь в первом случае (2 : 1a), когда после глагола говорения следует не имя, а предложение («вы не мой народ»), необходимо переводить «не скажут им».

³ (2: 1) И не скажут им больше | *bi-mkōm 'āšār yē'āmēr lāhām* — Известно два подхода к интерпретации этого места: при первом слово *mākōm* «место» считается полнозначным существительным, а выражение понимается как «в том месте, где говорилось им»¹¹; при втором словосочетание *bi-mkōm 'āšār* трактуется как составной союз «вместо того чтобы»¹².

Первое понимание находит точные параллели в других библейских пассажах, где выражение (*bi-*)*mākōm 'āšār* используется в качестве локативного союза (BDB 880, значение 4c), например, в 3 Цар 21 : 19 (*bi-mākōm 'āšār lāqəḫū ha-kkālābīm 'āt-dam nābōt yālōqəḫū ha-kkālābīm 'āt-dāmākā gam-'attā* «Там, где псы лизали кровь Навота, будут лизать они и твою кровь»). Исследователям, которые видят в этом стихе продолжение биографического повествования (Осия переименовывает своих детей), трудно принять такое понимание: указание на конкретное место в контексте имяназвания

⁶ Wolff 1974, 24.

⁷ Andersen, Freedman 1980, 143.

⁸ В пассивной породе см., например, Соф 3 : 16: *ba-yuōm ha-hū(?) yē'āmēr l-irūšālayim 'al-tir'at šiyuōn 'al-yirpū yādāyik* «В тот день будет сказано Иерусалиму: “Не бойся, Сион! Пусть не ослабнут твои руки!”».

⁹ Примеры в основной породе немногочисленны, см. Ис 5 : 20 (*hōy hā-'ōmarīm lā-ra' tōb wə-lā-ttōb rā'* «Горе тем, которые называют дурное хорошим, а хорошее — дурным»), Ис 8 : 12 (*lō(?) mārūn kāšār lā-kōl 'āšār yō(?) mar hā-'ām ha-zzā kāšār* «Не называйте заговором все то, что этот народ называет заговором»).

¹⁰ См. также Ис 62 : 4: *lō(?) yē'āmēr lāk 'ōd 'āzūbā wū-lā-'arsēk lō(?) yē'āmēr 'ōd šamāmā kī lāk yikkārē(?) ḥapšī-bāh wū-lā-'arsēk bə'ulā* «Тебя не будут больше называть “Покинутая”, и землю твою не будут больше называть “Пустошь”! Тебя назовут “Она желанна мне”, а землю твою — “Супруга”».

¹¹ СП; NRSV; NJB; Andersen, Freedman 1980, 143.

¹² REB; JPS; Wolff 1974, 24; Abma 1999, 159.

может показаться бессмысленным¹³. Эта проблема до известной степени снимается, если принимать, что метафорический план в 2 : 1–3 преобладает над биографическим. Переименование в таком случае служит метафорой перехода от неблагоприятных событий, понимаемых как проявление негативного отношения Бога к Израилю, к благоприятным, символизирующим восстановление прежних отношений. Таким образом, под «местом переименования» подразумевается арена исторических событий, имеющих решающее значение для судьбы Израиля, или даже их условная (символическая) географическая привязка¹⁴.

В рамках альтернативной интерпретации последовательность *bi-mkōm 'āšār* понимается как союз со значением «вместо того чтобы» (т.е. «не назовут их больше..., но...», ср. REB «it will no longer be said to them...»). Такое понимание, имеющее очевидные структурные параллели в европейских языках (в том числе в русском), не имеет явных precedентов в Библии¹⁵.

⁴ (2 : 1) *Бог Живой* | *'ēl-hāy* — Редкое обозначение Бога, встречающееся также в Нав 3 : 10; Пс 42 : 3; 84 : 3. Известны также лексически и структурно близкие выражения *'ālohīm ḥayyim* (Втор 5 : 23; 1 Цар 17 : 26, 36; Иер 10 : 10; 23 : 36) и *'ālohīm ḥay* (4 Цар 19 : 4, 16 = Ис 37 : 4, 17). Едва ли верна точка зрения, согласно которой эти словосочетания следует понимать в смысле «Бог — податель жизни»¹⁶: почти невозможно представить себе такое значение для высокочастотного и очевидно стативного прилагательного *ḥay*. Подлинный смысл этого эпитета в том, что Бог Израиля на самом деле «живет», существует — видит, слышит, говорит и действует — в отличие от языческих богов, которые не способны помочь ни себе, ни поклоняющимся им. Этот распространенный в Библии топос см. особенно в 3 Цар 18 (Илия и пророки Ваала) и Суд 6 (Гидеон и поклоняющиеся Ваалу). Как показывает анализ пассажей, в которых употребляется выражение *'ēl ḥay* и его варианты, мотив действенности Бога, эффективности его вмешательства так или иначе присутствует в большинстве из них (хотя, разумеется, возможно совпадение в этом случае трудно исключить): Нав 3 : 10 — *bə-zō(?) tēdā'ūn kī 'ēl ḥay bə-ḳirbākām* «Вот так вы узнаете, что среди вас есть Бог Живой», далее следует чудо иссушения Иордана; Втор 5 : 26 — *kōl 'ālohīm ḥayyim mādabbēr mittōk-hā-'ēš* «глас Бога Живого, говорящего из огня»; 1 Цар 17 : 26, 36 — филистимлянин «поносит войско Бога Живого» (*ḥērēp ma'arkōt 'ālohīm ḥayyim*), далее следует чудесная победа Давида над Голиафом; Иер 10 : 10 — «Бог Живой» противопоставляется ложным богам, которые

¹³ Ср. замечание Вольфа о том, что это выражение «need not denote a location, which would be meaningless in this context» (Wolff 1974, 27). Альтернативной (на наш взгляд, совершенно неверной) точки зрения придерживаются Андерсен и Фридман (Andersen, Freedman 1980, 203). По их мнению, в Ос 2 : 1 подразумевается конкретный ритуал (например, переименование ребенка во время обрезания). При такой интерпретации местом переименования должно быть некое святилище.

¹⁴ Какая географическая привязка может иметься в виду при таком подходе? Варианты: 1) речь идет о пустыне, ср. значимость мотива «пребывания в пустыне» в 2 : 5–17 (Andersen, Freedman 1980, 203); 2) подразумевается долина Изреель, с которой связаны как негативные события прошлого (1 : 4–5), так и позитивные события будущего (2 : 2, 23–25) (Mays 1969, 32; Macintosh 2014, 36; Kelle 2005, 214); 3) имеется в виду все Израильское царство — предмет обличений и надежд пророка.

¹⁵ В BDB, 880 значение 7b, где это значение дается как одна из альтернативных возможностей, в качестве параллели приводится Ис 33 : 21 (*kī 'im šām 'addir YHWH lānū mākōm nāhārīm u'ōrīm raḥābē yādāyim*), однако понимание этого текста как «там Господь проявит для нас свою мощь, вместо рек, широких потоков» не является общепризнанным. Более вероятным прецедентом для грамматикализованного употребления *mākōm* является Эккл 3 : 16: *wə-'ōd rā'itī taḥat ha-ššāmāš mākōm ha-mmišpāt šāmmā hā-rāša' wū-mākōm ha-ššādāḳ šāmmā hā-rāša'* «Еще я видел под солнцем: вместо правосудия там беззаконие, и вместо справедливости там беззаконие». Впрочем, и для этого стиха большинство переводов следуют иной интерпретации, предполагая, что под «местом правосудия» подразумевается суд.

¹⁶ Wolff 1974, 27; Andersen, Freedman 1980, 206.

«не сотворили неба и земли»; 4 Цар 19 : 4, 16 = Ис 37 : 4, 17 — «Бог Живой» «слышит» поношение из уст посланника царя Ассирии и поражает ассирийское войско смертельной болезнью.

⁵ (2 : 1) *сыны Бога* | *bənē 'ēl* — Употребление выражения «дети Бога» по отношению к сынам Израиля неудивительно в данном контексте, где тема отцовства играет особую роль. В то же время этот узус не уникален, см. в первую очередь Исх 4 : 22 (*bənī bəḳōrī yīšrā'ēl* «Израиль — мой первородный сын»), Втор 14 : 1 (*bānīm 'attām la-YHWH 'ālōhēkām* «Вы дети Господа, Бога вашего»). Еще один пример такого рода представлен в самой книге Осии (11 : 1): *mī-mmišrayīm kārā(?)tī li-bnī* «Из Египта я призвал (к себе) моего сына»¹⁷. В целом ряде пассажей это же представление выражается другим способом: Бог называется «отцом» израильтян (см. примеры, приводимые в BDB 3, значение 2: Втор 32 : 6; Иер 3 : 4, 19; Ис 63 : 16; 64 : 7; Мал 1 : 6; 2 : 10).

Представление о людях как «детях бога» (и, наоборот, о боге как об «отце» людей) хорошо известно в других древневосточных традициях. Чаше всего этот узус засвидетельствован по отношению к царям: DUMU/*māru* DN в месопотамской традиции¹⁸, *krt bn-m 'il* «Керет, сын Илу» в угаритском эпосе (KTU 1.16 i 10)¹⁹. В то же время, как справедливо отмечает Сё, в Месопотамии всякий человек мог считать себя «сыном» своего личного бога (этот концепт отражен, в первую очередь, в многочисленных именах собственных). Большой интерес в связи с нашим текстом представляет угаритский текст KTU 1.14 i 37, где верховный бог Илу называется отцом всего человеческого рода (*'ab 'adm*).

⁶ (2 : 2) *сыны Иуды и сыны Израиля* | *bənē—yəhūdā wū-bənē—yīšrā'ēl* — В этом выражении обращает на себя внимание порядок перечисления (ср. датировочную формулу в 1 : 1). Некоторые исследователи считают, что упоминание Иудеи перед Израилем может служить аргументом в пользу позднего (периода иудейской редакции) происхождения фрагмента 2 : 1–3²⁰. Следует заметить, однако, что стихом выше сыны Израиля уже были упомянуты (хотя и не вполне ясно, следует ли понимать *bənē—yīšrā'ēl* в 2 : 1 в более узком смысле, как обозначение жителей Северного царства²¹, или в более широком, как этноним, относящийся к жителям обоих царств — Израиля и Иудеи²²). Таким образом, порядок употребления этих двух обозначений в нашем случае может объясняться естественным стремлением чередовать имена собственные, а не приоритетностью Иудеи перед Израилем для автора текста. Похожее объяснение предлагают Андерсен и Фридман: порядок элементов в 2 : 2 представляет собой хиазм по отношению к тому, как упоминаются Израиль и Иудея в 1 : 6–7²³.

⁷ (2 : 2) *соберутся вместе* | *niḳbāšū <...> yaḥdāw* — Известно два основных подхода к пониманию этого выражения.

Согласно первому из них, этот пассаж сближается с текстами более поздних пророков, в которых глагол *ḳbš* «собирать(ся)» используется терминологически для описания возвращения евреев из плена (HALOT 1063, значение *pi'ēl* 3a), например, Иер 31 : 8: *hinanī mēbī(?) 'ōtām mē-'ārāš šāpōn wə-ḳibbaštīm mī-yuarkatē—'ārāš bām 'iwwēr wū-pissēah hārā wə-yōlādāt yaḥdāw* «Я приведу их из страны Севера и соберу их с краев

¹⁷ Примеры этого типа следует отличать от пассажей, где «сынами Бога» называются сверхъестественные существа, окружающие Бога в небесном собрании (см. примеры в BDB 120, значение 1d).

¹⁸ Seux 1967, 159–160, 392–395.

¹⁹ См. точные параллели в Библии: 2 Цар 7 : 14 (обещание Бога Давиду о сыне — наследнике царства: «Я буду ему отцом, а он мне сыном»), 28 : 6 (то же с эксплицитным упоминанием Соломона).

²⁰ Harper 1905, 246; Buss 1969, 34.

²¹ Так, например, Kelle 2005, 215.

²² Наиболее распространенная интерпретация (см., например, Andersen, Freedman 1980, 202).

²³ Andersen, Freedman 1980, 207.

земли — слепого и хромого, беременную и роженицу — всех вместе». Таким образом, фраза «соберутся вместе» может быть понята как описывающая возвращение жителей Израиля после депортации²⁴ или жителей Иудеи из Вавилонского плена (в зависимости от предполагаемой датировки фрагмента).

Согласно другому подходу, корень *kbs* употреблен здесь в обычном (нетерминологическом) значении «собираться (в том числе, с определенной целью)». Частным проявлением этого направления мысли можно считать военную трактовку Келле: «соберутся вместе» = «ополчатся, чтобы пойти в наступление»²⁵.

⁸ (2:2) *единого вождя* | *rō(?)š 'āḥād* — букв. «одну голову». Употребление слова *rō(?)š* «голова» в качестве обозначения руководящих должностей (от племенного вождя до царя) встречается в Библии настолько часто²⁶, что установить точное содержание этого термина в данном пассаже затруднительно. Известны две основные линии интерпретации.

Одна из них основывается на сближении с пассажами, в которых *rō(?)š* «глава» употребляется по отношению к руководителям народа, не имеющим статуса царя (Числ 14 : 4; Суд 11 : 8). Тем самым предполагается, что выбранная автором лексема осознанно отсылает к домонархической эпохе (в особенности к Исходу из Египта и пребыванию евреев в пустыне) как к идеальному периоду в истории Израиля²⁷. Некоторые сторонники этого подхода идут дальше и усматривают здесь скрытую полемику с институтом царской власти как таковым. Аргументом в пользу возможной антимонархической окраски этой фразы считают корреляцию со стихом 1 : 4: *wū-pākadī 'āt-dāmē yizrā'ä* (?) *l 'al-bēt yēhū* (?) *wə-hišbattī mamlākūt bēt yiśrā'el* «Я заставлю род Йеху ответить за кровь Изрееля и положу конец царству рода Израиля» (т.е. преступления Йеху и его династии станут причиной того, что в Израиле прекратит существование институт царской власти, и/или Израиль потеряет политическую независимость). Впрочем, этот аргумент вызывает серьезные сомнения, поскольку, как отмечалось выше, пророчества второй главы резко контрастируют с пророчествами первой главы и во многом несут обратный смысл.

Согласно альтернативной интерпретации, лексема *rō(?)š* в данном случае обозначает именно царя²⁸. В рамках этого подхода предлагается сопоставлять Ос 2 : 2 с 1 Цар 8 : 4–5 (рассказ об установлении монархии), в котором используется похожая лексика — *hitkabbēš* «собираться» и *šām* «назначать»: *wa-yūitkabbāšū kōl zīknē yiśrā'el wa-yūābō'ū 'āl-šāmū'el hā-rāmātā wa-yū* (?) *mārū 'elāw šīmā-lānū mālāk lə-šopīēnū kə-kol-ha-ggōyīm* «Собрались все старейшины Израиля, пришли к Самуилу в Раму и сказали ему: “Назначь нам царя, чтобы он управлял нами, как у всех народов!”». Хотя предложенное сопоставление действительно любопытно, его значимость для интерпретации обсуждаемого стиха несколько снижается в свете того, что оба корня (*kbs*, *šym*)

²⁴ Abma 1999, 162.

²⁵ Kelle 2005, 216; сходным образом Mays 1969, 32; Wolff 1974, 27. Ср. «to collect people, troops for battle» (HALOT 1063, значение 2b основной породы).

²⁶ См. HALOT 1166, значение 9; Barlett 1969, 1–10.

²⁷ Mays 1969, 32; Wolff 1974, 27; Andersen, Freedman 1980, 208; Ben Zvi 2005, 51; Aster 2012, 44. Иногда даже говорят о «новом» (Renaud 1983, 499) или «втором» Моисее (Andersen, Freedman 1980, 208).

²⁸ В ранней литературе было распространено представление, согласно которому в данном пассаже выражается надежда на объединение Южного и Северного царств под властью царя из династии Давида (при этом подразумевается поздняя датировка 2 : 1–3), см., например, Harper 1905, 247. В качестве дополнительного аргумента исследователи указывали на тот факт, что субъектом действия выступают одновременно сыны Иудеи и сыны Израиля (см. выше). Еще одна «монархическая» трактовка была предложена Келле: иудейский царь Иосия возглавит объединенное военное сопротивление ассирийскому завоеванию (Kelle 2005, 218).

имеют весьма широкую сферу употребления, так что даже их совместное употребление не свидетельствует однозначно в пользу однотипности описываемых ситуаций.

⁹ (2 : 2) *поднимутся из земли* | *wə-‘ālū min—hā-‘ārāš* — Наш перевод буквально воспроизводит еврейский оригинал, при этом значение фразы остается загадочным. По крайней мере на формальном уровне, ближайшей параллелью является Исх 1 : 10: *hābā nithākkāmā lō pān yirbā wə-hāyā kī tikrā* (?) *nā milhāmā wə-nōsap gam-hū* (?) *‘al—šōnā’ēnū wə-nilham bānū wə-‘ālū min—hā-‘ārāš* «Давайте исхитримся против них, чтобы они не размножились и не получилось так, что в случае войны они присоединятся к нашим врагам и станут сражаться с нами, а *потом уйдут из страны*»²⁹. В свете этого факта вполне ожидаемым оказывается то, что целый ряд интерпретаций рассматриваемого места так или иначе опирается на Исх 1 : 10. Перечислим те из них, которые, на наш взгляд, заслуживают наибольшего внимания.

1. «*Уйдут из (враждебной) страны*», т.е. из плена, рабства. Эту интерпретацию, восходящую к Таргуму (*wə-yissāqūn mē-‘āra’ gālwātəhōn* «они поднимутся из страны изгнания»), мы находим также в NAB («they shall ... come up from other lands») и СП («выйдут из земли переселения») ³⁰. В рамках этой трактовки предполагается, что в тексте описывается возвращение жителей Израиля, депортированных ассирийцами или добровольно покинувших страну вследствие ее опустошения. Действительно, в поздних книгах Ветхого Завета глагол *‘ālā* используется терминологически для описания возвращения евреев из Вавилонского плена (см. Езд 2 : 1, 59; 7 : 6, 7, 28; 8 : 1, Неем 7 : 5, 6, 61; 12 : 1). Мотив «заселения» страны возвращающимися после депортации жителями также известен из более поздних пророческих книг (например, Иер 31 : 27–28, Иез 36 : 9–11), что существенно в свете значимости термина *Изреель* (букв. «Бог посеял») для Ос 2 : 1–3³¹.

Слабой стороной данной трактовки является то, что мотивы плена (и, соответственно, возвращения из него) не характерны для Осии³² и выглядят здесь анахронизмом³³. Кроме того, в подобном контексте следовало бы ожидать упоминания конкретной страны (например, Ассирии).

2. «*Выйдут из (своей) страны*» и окажутся в пустыне³⁴. Эта гипотеза видит в Ос 2 : 2 аллюзию на Исход из Египта. Она находит подтверждение в том, что далее мы встречаем более явные отсылки к этой истории с тем же лексическим выражением (например, 2 : 17: *kə-uōt ‘ālōtāh mē-‘ārāš mišrayim* «как в день ее выхода из земли Египетской») ³⁵. В рамках этого подхода предполагается, что в Ос 2 : 2 отражена идея «перевернутого Исхода»: подобно тому как народ Израиля вышел когда-то из Египта и провел годы

²⁹ Маловероятной кажется сравнительно широко распространенная точка зрения, согласно которой текст Исх 1 : 10 должен пониматься в смысле «они овладеют страной» (предложена в Lambert 1899, 300; см. убедительную критику в Rupprecht 1970, 442; Propp 1999, 132; Andersen, Freedman 1980, 208). Соответственно, экстраполяция Вольфом этого понимания идиомы на текст Осии (Wolff 1974, 28; NRSV) также неправдоподобна.

³⁰ См. также Wellhausen 1898, 11; Harper 1905, 247; Renaud 1983, 498; Abma 1999, 162; Ben Zvi 2005, 50–51 (*contra*: Emmerson 1985, 98; Macintosh 2014, 30; Mays 1969, 33; Wolff 1974, 27–28; Kelle 2005, 219).

³¹ Abma 1999, 165. Впрочем, в отличие от Иер 31 : 27–28 и Иез 36 : 9–11, в Ос 2 : 1–3 нет прямого указания на то, что демографическое возрождение страны будет обусловлено возвращением депортированных жителей.

³² Wolff 1974, 28.

³³ По мнению некоторых исследователей, текст 2 : 1–3 может быть поздним добавлением периода иудейской редакции и отражать идеи, сформировавшиеся под влиянием событий VI в. (Harper 1905, 246).

³⁴ Aster 2012, 44.

³⁵ Постулируемая аллюзия на историю Исхода не обязательно предполагает позднюю датировку пассажа: к преданию об Исходе могли обращаться разные авторы в разные эпохи и независимо друг от друга.

в пустыне, теперь он должен выйти из своей страны, чтобы снова оказаться там. Пребывание еврейского народа в пустыне после выхода из Египта рассматривается как идеальный период в истории отношений между Богом и Израилем, поэтому его повторение — единственный способ восстановить эти отношения³⁶. В самом деле, история Исхода была не только известна автору книги Осии, но и имела для него важное теологическое значение (ср. 2 : 17; 11 : 1; 12 : 14). См. также Иер 2 : 2, где пребывание евреев в пустыне описывается как любовная идиллия, при этом пустыня (*midbār*) сопоставляется с глаголом сеять (*zāra'*): *lāktēk 'aḥṣay ba-mmīdbār bə-'ūrāš lō(?) zərū'a* «когда ты (Израиль) следовал_{ж.р.} за мной по пустыне, по незасеянной земле».

Безусловным достоинством данной интерпретации можно считать установление связи между 2 : 1—3 и 2 : 4—17, где разрабатывается метафора «изоляция неверной жены от любовников» = «пребывание еврейского народа в пустыне», ср. особенно 2 : 16: *wə-hōlaktiḥā ha-mmīdbār* «Я отведу ее в пустыню». Аргументом против нее служит то обстоятельство, что глагол *'ālā* обычно описывает движение по направлению в Израиль, а не из него (но ср. Ос 8 : 9: *hēmmā 'ālū 'aššūr* «Они ходили (с подарками) в Ассирию»).

3. «Поднимутся из земли», т.е. из преисподней³⁷. Эта интерпретация основывается на сопоставлении Исх 1 : 10 (и, соответственно, Ос 2 : 2) с 1 Цар 28 : 13: *'ālōhīm... 'ōlīm min—hā-'ārāš* «(Я увидела, как) духи поднимаются из земли». В рамках этого подхода *hā-'ārāš* «земля» понимается в смысле «подземное царство», «преисподняя», «загробный мир» (узус, хорошо засвидетельствованный как в еврейском, так и в других древних семитских языках, см. HALOT 81, значение 5). Вся фраза *wə-'ālū min—hā-'ārāš* получает «эсхатологическую» трактовку: благодаря Богу уничтоженный народ «оживет», «восстанет из мертвых»³⁸.

Существенно подчеркнуть, что такая интерпретация необязательно указывает на полноценное «эсхатологическое» воскресение из мертвых (представление, предположительно чуждое библейской религии). Более вероятно, что воскресение является здесь метафорическим обозначением возрождения, перехода в новое, лучшее состояние. Наиболее близкой параллелью к такой интерпретации служат пророчества Иез 37, где возрождение народа Израиля в развернутом виде описывается через метафоры воскресения из мертвых, ср. особенно Иез 37 : 12: *kō—'amar ādōnāy YHWH hinnē 'ānī pōte'ah 'āt—kibrōtēkām wə-ha'ālēfī 'ātqām mi-kkibrōtēkām 'ammī wə-hēbē(?)fī 'ātqām 'āl—'admat yišrā'el* «Так сказал Господь Бог: я открою ваши могилы и выведу вас, мой народ, из могил и приведу вас в землю Израиля». Сходные метафорические описания «воскресения» содержатся в 1 Цар 2 : 6 (YHWH *mēmūt wū-māḥayyā mōrīd šə'ol wa-yu'a'al* «Господь умерщвляет и оживляет, низводит в Преисподнюю и выводит (из нее)») и Пс 30 : 4 (YHWH *hā'ālītā min—šə'ol napšī ḥiyūtānī mi-yuordī bōr* «Господи, ты вывел из Преисподней мою душу, спас меня от нисхождения в Яму»).

Слабое место этой (в целом не лишенной привлекательности) интерпретации состоит в необходимости постулировать редкие, периферийные значения сразу для двух высокочастотных лексем с фундаментальной, четко оформленной семантикой («земля» и «подниматься»).

³⁶ Hoffman 1989, 169—182.

³⁷ Интерпретация впервые предложена в Holladay 1963, 123 для Исх 1 : 10, за ним следуют Andersen, Freedman 1980, 209; отчасти Ben Zvi 2005, 51.

³⁸ В рамках этой интерпретации Андерсен и Фридман ставят рассматриваемое выражение в один образный ряд с использованным в предыдущем стихе обозначением Бога *'el ḥay* «Бог Живой» (предположительно = «податель жизни»). Как было показано выше, такая трактовка словосочетания *'el ḥay* в высшей степени спорна.

Кроме того, существует ряд интерпретаций, в рамках которых значение фразы *wā-‘ālū min-hā-’ārās* в Ос 2 : 2 устанавливается независимо от Исх 1 : 10³⁹.

4. «*Пойдут в наступление из своей страны*»⁴⁰. Глагол *‘ālā* понимается как военный термин со значением «пойти в наступление, атаковать»⁴¹. Примеры, в которых при глаголе *‘ālā* в военных контекстах называется пункт отправления (вводимый предлогом *min*), немногочисленны (Нав 10 : 7, 9, 36), при этом кажется странным, что в качестве такого пункта выступает столь общее обозначение, как *hā-’ārās* «страна».

5. «*Поднимутся из земли*» как растительная метафора⁴². Эта интерпретация упоминается как возможная Харпером⁴³. В рамках этого направления мысли предполагается сравнение возрождающегося народа Израиля с растениями, пробивающимися из земли. Действительно, употребление глагола *‘ālā* применительно к растениям хорошо засвидетельствовано в Библии (см. BDB 748, значение 4), точная параллель содержится в Ис 53 : 2: *wa-yya‘al ka-yūnēk la-pānāw wā-ka-ššōrās mē-’ārās šiyyā* «Он вырос как побег перед ним, и как росток из иссушенной земли» (с другими предлогами см. также Втор 29 : 22; Ис 32 : 13; Ос 10 : 8). Эта гипотеза привлекательна в связи с обсуждавшейся выше семантикой имени собственного *Изреель* («Бог посеял»), которое встречается далее в рассматриваемом стихе (см. также 2 : 25: *wū-zāra‘tīhā lī bā-’ārās* «И посею я ее (Израиль) в земле»). Показательно также сопоставление с текстами, в которых восстановление страны описывается через метафору засеивания⁴⁴, особенно Иер 31 : 27–28: *wā-zāra‘tī ‘āt-bēt yiśrā’el wā-’āt bēt yəhūdā zāra’ ‘ādām wā-zāra’ bəhēmā* «Я засею дом Израиля и дом Иуды семенем человека и семенем скота»⁴⁵.

6. «*Выйдут из (своей) страны*» и распространятся на другие страны⁴⁶. Хотя такого рода экспансионистские мотивы действительно отмечаются в некоторых библейских пророчествах (см. особенно Ис 19 : 16–25), их присутствие в Ос 2 : 2 довольно трудно обосновать: единственным аргументом в ближайшем контексте можно считать упоминание на многочисленность сынов Израиля в 2 : 1.

Наличие столь значительного числа конкурирующих интерпретаций для данного пассажа не является случайностью: оно отражает богатство значений и коннотаций, заложенных в этой фразе и обусловленных многоплановой образностью книги Осии в целом⁴⁷. Наибольшим потенциалом, на наш взгляд, обладают интерпретации № 2

³⁹ О том, что эти два текста могут рассматриваться независимо друг от друга, см. впервые в Rupperecht 1970, 446–447.

⁴⁰ Kelle 2005, 222.

⁴¹ Келле предлагает детальную историческую разработку для этой линии интерпретации. О присутствии в тексте военных коннотаций см. также Wolff 1974, 28; Mays 1969, 32–33; Macintosh 2014, 32. Андерсен и Фридман считают это понимание маловероятным (Andersen, Freedman 1980, 208).

⁴² Vriezen 1941, 13, 22.

⁴³ Harper 1905, 247; см. также Rudolph 1966, 58; Mays 1969, 32–33; Macintosh 2014, 33; Emerson 1985, 98; Dearman 2010, 105–106; отчасти Wolff 1974, 28 и ср. «they will spring up from the land» в REB.

⁴⁴ Подробно обсуждается в Abma 1999, 164–166.

⁴⁵ До известной степени близок к этому узусу текст Иез 36 : 9–11: *wā-nā‘ābādītām wā-nizra‘tām wā-hirbētī ‘ālēkām ‘ādām kol-bēt yiśrā’el kullō* «Вы (холмы) будете обрабатываемы и засеваемы. Я поселю на вас большое количество людей — весь дом Израиля целиком». Эта параллель несколько менее показательна, поскольку глагол со значением «быть засеянным» может быть здесь понят не в метафорическом смысле («Бог “посеет” на холмах людей»), а в буквальном («Бог поселит на холмах людей, а они засеют их семенами растений»).

⁴⁶ Ср. NJB («will spread far beyond their country»), FBJ («ils débordèrent hors du pays»).

⁴⁷ Показательно, что в научной литературе неоднократно предлагались интерпретации, сочетающие в себе сразу несколько подходов к тексту. Так, Вольф (Wolff 1974, 28) пытается совместить сразу три интерпретации: «они завладеют землей», «они поднимутся из земли (подобно растению)» и «они вернутся из чужой страны» («a united Israel’s “springing up” from the land freely taking possession of it, after God has brought the deportees back into the land»). Андерсен

(«выйдут из страны и окажутся в пустыне») и № 5 («поднимутся из земли» как растительная метафора).

¹⁰ (2 : 2) *день Изрееля* | *yōt yizrā'ā(ʔ)l* — в Библии засвидетельствовано еще три подобных обозначения: *yōt uərušālāyīm* «день (разрушения) Иерусалима» (Пс 137 : 7), *yōt miṣrayīm* «день (поражения) Египта» (Иез 30 : 9), *yōt midyān* «день (поражения) Мидьяна» (Ис 9 : 3⁴⁸). Во всех трех случаях речь идет о военных событиях, неблагоприятных для упомянутого топонима. В свете этого факта довольно распространенная в литературе интерпретация «день битвы в Изрееле/за Изреель (с положительным исходом)»⁴⁹ не кажется убедительной.

Согласно другому подходу, это выражение понимается как «день поражения в долине Изреель». Предполагается при этом, что негативное на первый взгляд событие могло иметь позитивное значение в рамках мировоззрения, отраженного в книге Осии: уничтожение военной мощи и благосостояния Израиля приведет к восстановлению отношений между Израилем и Богом⁵⁰.

Также можно отметить, что рассматриваемое словосочетание напоминает частотное выражение *yōt YHWH* «день Господа»⁵¹, который нередко характеризуется как *gādōl* «великий» (Соф 1 : 14; Иоил 2 : 11; 3 : 4; Мал 3 : 23; в трех случаях также *nōrā(ʔ)* «грозный»). Выражение *yōt YHWH* обычно используется в контексте эсхатологических событий военного характера, например, *miḥāmā bə-yōt YHWH* «сражение в день Господа» (Иез 13 : 5).

Еще одно понимание этой фразы связано с буквальным значением имени/топонима Изреель: «(И поднимутся из земли), ибо велик день Изрееля» = «день, когда посеет Господь». В контексте обещания многочисленного потомства (2 : 1) и с учетом кульминации второй главы, где используется глагол *zāraʿ* (*zəraʿtīhā* «я посею/засею ее (Израиль)»), такой подход к тексту заслуживает внимания, пусть и на уровне аллюзии (буквальное понимание последовательности *yōt yizrā'ā(ʔ)l* как «день, когда посеет Господь» едва ли возможно)⁵².

Крайне неубедительным представляется перевод «How great is the day, o Jezreel»⁵³: при таком смысле текста существительное *yōt* наверняка было бы употреблено с определенным артиклем.

Так или иначе, выражение «день Изрееля» несомненно обозначает день, в который судьба Израиля претерпит решительные изменения, хотя в точности установить, почему этот день обозначается именно таким образом, скорее всего невозможно.

¹¹ (2 : 3) *своих братьев... и сестер* | *la-ʔāḥēkām... wə-la-ʔāḥōtēkām* — Перевод Септуагинты τῶ ἀδελφῶ ὑμῶν... καὶ τῇ ἀδελφῇ ὑμῶν «брату вашему... и сестре вашей» наиболее естественно объясняется гармонизацией с 1 : 6 и 1 : 8, где те же имена с отрицаниями («Не-мой-народ», «Не-помилуванная») отнесены к сыну и дочери пророка (ср. NRSV «Say to your brother, Ammi, and to your sister, Ruhamah»). В первом случае стоящее за греческим переводом чтение отражает иную огласовку консонантного текста (**la-ʔāḥikām*). Ситуация со вторым словом (*ʔāḥōtēkām*) несколько более сложная. В библейском корпусе засвидетельствованы два варианта мн.ч. слова *ʔāḥōt* «сестра», оба только

и Фридман предполагают, что выражение имеет одновременно исторический и эсхатологический смыслы, т.е. совмещают интерпретации № 1 и № 3 (Andersen, Freedman 1980, 209).

⁴⁸ Отсылка к Суд 7 : 15–25.

⁴⁹ Mays 1969, 33; Wolff 1974, 28; Kelle 2005, 224. Подразумевается обратное завоевание долины израильтянами у ассирийцев.

⁵⁰ Aster 2012, 44.

⁵¹ Ис 13 : 6, 9; Иез 13 : 5; Иоил 1 : 15; 2 : 1, 11; 3 : 4; 4 : 14; Ам 5 : 18, 20; Авд 1 : 15; Соф 1 : 7, 14; Мал 3 : 23.

⁵² Ср. Abma 1999, 65 («The expression... evokes the image of a day in which God “sows” the people of Israel and gives them a new and solid basis of existence in the land»); Dearman 2010, 95.

⁵³ Andersen, Freedman 1980, 210.

Проблемы интерпретации и датировки

1. *Аналогия между Исходом из Египта и возвращением из плена/депортации*⁵⁵.

Данная интерпретация, возможно, соответствует тому, как понимался этот текст в послевоенной Иудее, однако ее убедительность с точки зрения объективной датировки текста довольно ограничена. Так, фраза *wə-ʿālū min—hā-ʾarāš* как аллюзия на Исход (если это в самом деле так) не обязывает к поздней датировке, поскольку образность Исхода могла иметь для Осии другое значение, нежели для текстов, перечисленных выше (см. *поэтика*). Кроме того, глагол *ʿālā* «подниматься» и топоним *yizraʿā(ʿ)l* входят в два других образных ряда, не связанных непосредственно с темой Исхода (военный и растительный). Таким образом, интерпретации, обосновывающие раннюю датировку отрывка, сохраняют свою привлекательность.

⁵⁵ Harper 1905, 246; Batten 1929, 269; Davies 1992, 60; Buss 1969, 33–34; Renaud 1983, 497 со ссылкой на Galbiati 1967, 317–328; Abma 1999, 166–167.

2. Конкретно-исторический подход.

Предполагается, что текст 2 : 1–3 содержит реакцию на политические события периода 733–721 гг.⁵⁶: обещание многочисленного потомства в 2 : 1 связано с сокращением населения в результате кампании Тиглат-Паласара III; фраза *wə-‘ālū min-hā-‘ārās* «поднимутся из земли» описывает территориальное, экономическое или демографическое восстановление страны (см. выше интерпретации № 1, 3, 4, 5); пророчество о едином вожде для Иудеи и Израиля противопоставлено периоду вражды между этими государствами (сиро-эфраимитская война)⁵⁷.

На наш взгляд, данный текст затруднительно соотносить напрямую с историческими событиями, прямо в нем не упомянутыми. Представление о том, что «пророчество надежды» должно было быть создано в период, когда общественно-политическая ситуация начала улучшаться, и до того, как пало Северное царство, представляется упрощенным.

3. Эсхатологический подход.

В рамках этого подхода предполагается отказ от соотнесения текста с конкретными историческими событиями. Считается, что в 2 : 1–3 говорится о неких позитивных для Израиля преобразованиях, которые явятся следствием восстановления отношений между Богом и Израилем⁵⁸. За образец принимается далекое прошлое: формула многочисленности («Сыны Израиля будут многочисленны, как морской песок...») отсылает к истории о патриархах (Быт 13 : 16; 22 : 17; 32 : 12; Нав 11 : 4); общий лидер (но не царь) ассоциируется с пребыванием в пустыне и правлением судей; фраза *wə-‘ālū min-hā-‘ārās* «поднимутся из земли» отсылает к Исходу и пребыванию в пустыне.

Астер предлагает считать, что залогом благополучия, с точки зрения Осии, должен стать отказ от опоры на собственную военную мощь, которую должно заменить упование на Бога как на единственную надежду Израиля⁵⁹. Такой подход позволяет объяснить диссонанс между общим позитивным тоном пророчества и тем, что в нем предвещаются грозные события военного характера (*kī gādōl yōm yizra‘ē(?)l*): военные неудачи должны привести к тому, что народ Израиля вновь обратится к Господу, а Господь ответит ему взаимностью. Тема Исхода связана не с возвращением из плена, а с пребыванием в пустыне — месте заключения Завета. Сам же Завет есть гарантия плодородия, изобилия, плодovitости.

ОСИЯ 2 : 4–15

4 К ответу! Призовите вашу мать к ответу¹:

ведь она не жена мне²,

и я ей не муж.

Пусть она удалит блуд со своего лица

и прелюбодеяние со своей груди³.

5 Иначе я раздену ее донага⁴,

выставлю, как в день, когда она родилась⁵.

6 Уподоблю ее пустыне⁶,

сделаю землю иссушенной,

уморю жаждой.

⁵⁶ Wolff 1974, 31; Rudolph 1966, 57–58; Macintosh 2014, 35; Emmerson 1985, 95–100.

⁵⁷ Наибольшую детализацию этой идеи мы находим у Келле: у Иудеи и Израиля будет общий военный лидер (иудейский царь Иосия), под руководством которого будет дан отпор ассирийцам.

⁵⁸ Andersen, Freedman 1980, 200; Aster 2012.

⁵⁹ Aster 2012, 41–42.

6 И сыновей ее не помилую, ведь они блудные сыновья!

7 Ибо блудила их мать,
осрамилась их родительница.

Она сказала: «Пойду за моими любовниками⁷, которые дают мне хлеба и воды, шерсти и льна, масла и напитков⁸».

8 За это я прегражу тебе⁹ дорогу терновником,
обнесу оградой¹⁰!

Не найдет она своих путей¹¹!

9 Устремится за своими любовниками — и не догонит,
будет искать — и не найдет¹².

Тогда она скажет: «Вернусь¹³ к моему первому мужу¹⁴, ведь лучше мне было тогда, чем теперь».

10 Она и не подозревала, что это Я давал ей зерно, вино и масло¹⁵, и множество серебра и золота — из которого сделали Ваала¹⁶!

11 Поэтому Я заберу обратно¹⁷ свое зерно, когда придет время,
и вино, когда наступит срок¹⁸,
и отниму шерсть и лен, которыми она прикрывает наготу.

12 Тогда Я обнажу ее срам¹⁹ перед любовниками, и никто не сможет вырвать ее из моих рук.

13 Положу конец всякому ее веселью — ее праздникам, новолуниям, субботам — всем ее торжествам²⁰.

14 Я обращаю в пустошь лозу и смоковницы, о которых она говорила: «Вот вознаграждение²¹, которое дали мне любовники» —

я обращаю их в заросли,
и пожрут их дикие звери²².

15 Я заставлю ее ответить за дни²³, проведенные с Ваалами²⁴, для которых²⁵ она воскуряла жертвы²⁶, надевала серьги и украшения²⁷.

Структура

Текст 2 : 4–15⁶⁰ открывается обращением к детям («К ответу! Призовите вашу мать к ответу!»), которое имеет характер зачина. Большая часть текста представляет собой монолог, в котором супруг (Бог) рассказывает о недостойном поведении своей жены (Израиля) и наказаниях, которые ее за это ожидают. Он также содержит пересказ слов жены, объясняющих «логику» ее поступков (в стихах 7, 9, 14). Обвинения и угрозы чередуются: 2 : 4б и 5–6; 7 и 8–9; 10 и 11–15а; заканчивается этот отрывок обвинением в 15б с заключительной формулой *nə'ūm*—YHWH «слово Господа». Переход от обвинений к угрозам оформлен более четко во втором и третьем циклах (7–9 и 10–15) благодаря использованию союза *lākēn* «тогда, за это» в начале стихов 8 и 11. Высказывания с длинными цепочками однородных членов (в т. ч. списками) перемежаются отдельными поэтическими строками, состоящими в основном из двух-трех колонов.

С точки зрения используемых образов и лексики эта перикопа составляет неразрывное единство с последующим фрагментом (2 : 16–25), однако если отрывок 2 : 4–15 целиком выдержан в обвинительном тоне, то в 2 : 16 происходит неожиданный перелом и начинается движение от примирения к полной гармонии. Первая часть заканчивается заключительной формулой (*nə'ūm*—YHWH). В 2 : 4–15 рефреном

⁶⁰ Часть исследователей предлагают иное членение текста, рассматривая 2 : 4–17 как единое целое (Wolff 1974, 32; Clines 1979, 84–86). По мнению Вольфа, пророческие изречения стихов 4–17 неразрывно связаны друг с другом, а стихи 18–25 представляют собой новую серию пророчеств, которые вводятся формулой «в тот день». Эту точку зрения подтверждает исследование де Рехта (Regt 2001, 214–218): он обращает внимание на чередование в лицах в Ос 2 : 4–25, которое, по его мнению, является структурообразующим. Так, пассаж открывается обращением к Израилю («детям») во 2 л. (ст. 4а), затем продолжается в 3 л. (ст. 4б–7), в ст. 8а Бог говорит об Израиле во 2 л., затем следует несколько стихов в 3 л. (ст. 8б–17). Со ст. 18 чередование в лицах совпадает с делением на строфы (см. ниже).

повторяется слово *māʾahābīm* «любовники» (7, 9, 12, 14, 15), которое дальше в тексте не представлено.

В отрывке заметно возвращение к брачной метафоре, заявленной в 1 : 2. Лаконично сформулированный образ, который мы находим в 1 : 2 («блудом блудит эта страна, изменяя Господу»), здесь получает всестороннее раскрытие. При этом, в отличие от первой главы, глава 2 никак не связана с биографией пророка: отсылка к «детям» в 2 : 4 и «сыновьям» в 2 : 6 условна и объясняется общим контекстом метафоры семейного конфликта (и мать, и дети олицетворяют здесь народ Израиля)⁶¹.

Комментарий

1 (2 : 4) *Призовите вашу мать к ответу* | *ribū bā-ʾimtakām* — Общий смысл данного выражения понятен, однако его более тонкие семантические нюансы не имеют однозначной трактовки. Проблему в полной мере отражает большое разнообразие более или менее синонимичных, но все-таки отличающихся друг от друга современных переводов: «plead with your mother, plead» (NRSB), «call your mother to account» (REB), «protest against your mother, protest» (NAB), «to court, take your mother to court» (NJB), «accuse your mother, accuse» (Wolff 1974, 30), «argue with your mother, argue» (Andersen, Freedman 1980, 214). Сравнительно частотный глагол *rāb* предоставляет относительно веские основания для каждого из вариантов, поэтому единственным лингвистическим критерием в данном случае может быть предположение. В библейском корпусе представлен лишь еще один полноценный пример⁶² употребления глагола *rāb* с предлогом *bā-*: *wa-yūiḥar lā-yaʿāqōb wa-yūārāb bā-lābān wa-yūō(ʾ)mār lā-lābān mā-pišʿī mā ḥaṭṭā(ʾ)ti kī dālakā ʾaḥārāy* «Иаков разгневался и стал убеждать Лавана, говоря ему так: “Чем я провинился, чем согрешил, что ты вот так преследуешь меня?”» (Быт 31 : 36). Как видно из этого примера, данный узус лишен судебных коннотаций, вследствие чего традиционные переводы «судитесь», «ведите тяжбу» или даже «обвиняйте» следует признать скорее нежелательными⁶³. Скорее речь здесь должна идти о «бытовом», внесудебном споре, целью которого является заставить противоположную сторону признать свою неправоту и отказаться от недостойного поведения — т.е. «призвать кого-то к ответу, к порядку», «заставить образумиться». В то же время, имея в виду многоплановость используемых в тексте образов, нельзя исключить, что «юридический» план также присутствует и обыгрывается в этом тексте, а глагол *rāb* служит его маркером.

2 (2 : 4) *она не жена мне, и я ей не муж* | *hī(ʾ) lō(ʾ) ʾišī wā-ʾānōkī lō(ʾ) ʾišāh* — Среди исследователей распространено мнение, согласно которому эта фраза представляет собой разводную формулу⁶⁴. Как кажется, отсылка к такой формуле⁶⁵ здесь вполне ожи-

⁶¹ Ср. Иер 50 : 12–13, где мать олицетворяет город Вавилон, а дети — его жителей.

⁶² Значение еще одной параллели (Суд 6 : 32) до известной степени ограничено, поскольку рассматриваемое выражение используется в нем как этиологическая интерпретация собственного имени: *wa-yūiḥar ʾū lō bā-yūōm hā-hū(ʾ) yārubbāʾal lē(ʾ)mōr yārāb bō ha-bbaʾal kī nāṣaš ʾāt-mizbāḥō* «В тот день его назвали Иеруббаал, говоря: “Спорил с ним Ваал из-за того, что он разрушил его жертвенник”».

⁶³ В подлинно судебных контекстах глагол обычно употребляется с прямым дополнением (BDB 936, значение 3).

⁶⁴ См. Kuhl 1934, 102–109; Gordon 1936, 279–80; Cassuto 1973, 122–123; Phillips 1981, 16; Whitt 1992, 58; Wolff 1974, 33; Rudolph 1966, 65 («перевернутая» брачная формула). Критику этого подхода см. в Macintosh 2014, 41; Andersen, Freedman 1980, 219–221; Kelle 2005, 232.

⁶⁵ В брачных контрактах из Элефантины (V в. до н.э.) три раза встречается брачная формула *hyʾ ʾšty w-ʾny bʾlh* «Она моя жена, а я ее муж» (TADAE II B2. 6 : 4; 3. 3 : 3–4; 3. 8 : 4). В разводных документах глагольная форма *šnʾty* «я развожусь» (букв. «я возненавидел(а)») в одном документе имеет дополнения *lʾ thyh ly ʾšh* «она больше не жена мне» и *lʾ ʾhyh lk ʾšh* «я больше не жена тебе» (TADAE II B3. 8 : 21–22, 25). В старовавилонских аккадских текстах встречаются формулы *ul muṭi atta* «ты мне не муж» и *ul aššatī attī* «ты мне не жена».

даема, поскольку мотивы, связанные с правовой сферой, обыгрываются еще в ряде стихов этой главы.

Интересно, что структура фразы повторяет структуру кульминационного утверждения в 1 : 9 («Вы не мой народ, и я Не-Буду-Ваш»): два симметричных именных предложения с повторяющимся отрицанием *lō(?)* для отрицания принадлежности.^{3 (2:4)} *со своего лица <...> со своей груди | *mi-ppānāhā* <...> *mi-bbēn šādāhā**. Перевод обоих выражений сопряжен с определенными трудностями. Первое выражение буквально значит «со своего лица», однако *mi-ppānē* также является хорошо засвидетельствованным предлогом с аблативным значением («от, из, с»), в составе которого слово *pānīt* «лицо» полностью десемантизировано. Таким образом, первое выражение может вообще не иметь анатомического значения («пусть удалит от себя», см. «from before her» в NAV и, возможно, перифраз «let her put an end to her infidelity» в REB). Буквальное значение второго выражения — «из-между груди ее» — трудно передать по-русски (ср. «от груди своих» в СП). Как видно из Песн 1 : 13⁶⁶, словосочетание *bēn šadayim* «(пространство) между груди» могло использоваться для описания объятий или любовного соития.

Многие переводчики и комментаторы полагают (на наш взгляд, несколько наивно⁶⁷), что упоминание частей тела в данном контексте свидетельствует о том, что под «блудом» и «прелюбодеяниями» имеются в виду не понятия или действия, а подлежащие «удалению» конкретные предметы, связанные с осуждаемыми сексуальными практиками, такие как украшения, благовоения, татуировки⁶⁸. Это предположение основано, главным образом, на сопоставлении данного места с Ос 2 : 15: *wa-tta'ad nizmāh wə-ḥālyātāh wa-ttēlāk 'aḥārē mə'ahābāhā* «Она надевала серьги и украшения и ходила за своими любовниками». Ср. также Иер 4 : 30 и Иез 23 : 40, где метафора женщины, наряжающейся ради привлечения внимания любовников, используется для описания отношений между Израилем и его политическими союзниками.

^{4 (2:4)} *прелюбодеяния | *na'āyirīt** — Данная лексема в Библии больше не встречается (известен, однако, другой, также редкий, но морфологически тривиальный дериват от глагола *nā'ar* — *nī'urīt*). По мнению некоторых комментаторов, *na'āyirīt* представляет собой неологизм (окказионализм) Осии, образованный по созвучию с *zəpūnīt*⁶⁹.

Корень *n'p* чаще всего употребляется по отношению к мужчинам и описывает преступную связь с женой другого человека — в отличие от глагола *zānā*, который прототипически используется по отношению к женщинам. Таким образом, сравнительно частое употребление *n'p* по отношению к женщинам в книге Осии (кроме данного пассажа см. 3 : 1; 4 : 13) выглядит примечательным. В других библейских книгах отмечено лишь несколько примеров такого рода (Лев 20 : 10; Иез 16 : 38, 32; 23 : 45; Пр 30 : 20), при этом в некоторых случаях (как и в нашем тексте) с помощью образа женщины, совершившей прелюбодеяние (*n'p*), описывается Израиль, Иудея или Иерусалим (Иер 3 : 8–9; Иер 13 : 27; Иез 23 : 37, 43).

⁶⁶ *šərōr ha-mmōr dōdī lī bēn šaday yālīn* «Мой возлюбленный — мешочек с миррой, между грудей моих он ночует». Из еврейского текста нельзя понять однозначно, к кому относится глагол *yālīn* «ночует» — к мешочку с миррой или к возлюбленному, однако значение этого пассажа для анализа Ос 2 : 4 сохраняется в обоих случаях: смысл стиха, очевидно, в том, что возлюбленный располагается там же, где обычно находится благовонный мешочек.

⁶⁷ Как справедливо отмечает Макинтош, «Hosea in fact uses abstract nouns; that he should do so in order to denote concrete artefacts which then in turn signify reprehensible behaviour is too convoluted to be likely» (Macintosh 2014, 40).

⁶⁸ Wolff 1974, 33–34; Mays 1969, 38; Andersen, Freedman 1980, 224–225; Kruger 1983, 109–110; Yee 2001, 375.

⁶⁹ Andersen, Freedman 1980, 224.

⁵ (2 : 5) *выставляю, как в день, когда она родилась* | *wə-hiṣṣagtīhā kə-yōm hiwwālādāh* — Сходный узус глагола *hiṣṣīg* (с основным значением «ставить, помещать») см. в Иов 17 : 6: *wə-hiṣṣiganī li-mšōl ‘ammīm* «Он выставил меня, как притчу для народов».

Выражение «выставить, как в день, когда она родилась» наиболее естественно понимать в смысле «раздеть догола» (ср. рус. «в чем мать родила»), на что указывает, в частности, параллелизм с «я раздену ее догола». На метафорическом уровне нагота здесь служит символом опустошения страны в результате засухи или военных действий (ср. стихи 11–12 и 14 и комментарий ниже).

Раздевание догола в качестве позорного наказания за прелюбодеяние — распространенный в Библии топос, см., в частности, выражение «задрать подол до лица» (*ḥāṣap/gillā šul*) в Иер 13 : 26 и На 3 : 5. Этот образ развивается в Иез 16 — тексте, содержащем немало аллюзий на вторую главу Осии. Неверную жену, олицетворяющую Иерусалим, здесь раздевают догола и побивают камнями (стихи 39–41): ³⁹ *wə-hipšītū ‘ōtāk bəgādayik wə-lāqəḥū kalē tip’artēk wə-hinnīḥūk ‘ērōm wə-‘āryā* ⁴⁰ *wə-hā‘ālū ‘ālayik kāhāl wə-rāgəṁtū ‘ōtāk bā-‘ābān wū-bittəḳūk bə-ḥarḥōtām* ⁴¹ *wə-šārəpū bātayik bā-‘ēš* «Они (враги) сорвут с тебя одежду, заберут твои украшения и оставят тебя голой и неприкрытой. Они поднимут против тебя толпу, тебя побьют камнями и разрубят мечами, а дома твои сожгут огнем».

В то же время словосочетание *yōm hiwwālādāh* «день, когда она родилась» может быть понято буквально, как обозначение конкретного момента во времени, ср. Еккл 7 : 1 (*wə-yōm ha-mmāwāt mi-yuōm hiwwālādō* «и (лучше) день смерти дня рождения») или Иез 16 : 4 и 5 (*bə-yōm hullādūt ‘ōtāk* «в день твоего рождения»). Таким образом, в тексте появляется отсылка к совершенно другому образу, а именно пребыванию в пустыне после Исхода из Египта⁷⁰. На присутствие этой аллюзии, вероятно, указывает параллелизм с *ka-mmīdbār* «как в пустыне» в следующем полустиишии (см. комментарий ниже). Мотив Исхода из Египта как «молодости» Израйля хорошо засвидетельствован у Осии, ср. 2 : 17 (*kī-mē nə‘ūrāhā wū-kə-yōm ‘ālōtāh mē-‘ārāš miṣrayim* «как в дни ее юности, как в день ее выхода из земли Египетской») и 11 : 1 (*kī na‘ar yiśrā‘ēl wā-‘ōhābēhū wū-mi-miṣrayim kārā(‘)tī li-bnī* «Израиль был ребенком, и я полюбил его, из Египта я призвал (к себе) своего сына»). Близкий вариант этого мотива мы находим в Иез 16 : 4–8, где Израиль предстает в образе брошенной новорожденной девочки, которую Бог нашел и сделал своей женой (ср. также Иер 2 : 2).

⁶ (2 : 5) *уподоблю ее пустыне* | *wə-šamtīhā ka-mmīdbār* — Как известно, сравнительная частица *kə-* в еврейском языке функционирует как предлог, вследствие чего с другими предлогами обычно не сочетается⁷¹. Таким образом, форму *ka-mmīdbār* можно понимать двояко: «как пустыня» и «как в пустыне». Двусмысленность предложной группы поддерживается двусмысленностью глагола: глагол *šām* может значить и «помешать», и «превращать» (ср. HALOT s.v. значение 6 «to place, lay» и значение 18.f «to make like»). Таким образом, с грамматической точки зрения фраза *wə-šamtīhā ka-mmīdbār* может переводиться либо как «я сделаю ее подобной пустыне»⁷², либо как «я как будто помещу ее в пустыню / я буду обращаться с ней, словно в пустыне»⁷³.

⁷⁰ Andersen, Freedman 1980, 225.

⁷¹ Иными словами, смысл «как в пустыне» трудно выразить по-еврейски иначе как *ka-mmīdbār* (BDB455a). Сходным образом, последовательность *kə-yōm hiwwālādāh* в предыдущем полустиишии следует понимать «как в день, когда она родилась» («как день, когда она родилась» не имеет смысла).

⁷² Большинство переводов и комментариев Септуагинты: СП; Harper 1905, 227–228; Wolff 1974, 30; Macintosh 2014, 44.

⁷³ Ср. перевод Андерсена и Фридмана «lest I treat her as *in* the wilderness, and deal with her as *in* the arid land» (Andersen, Freedman 1980, 214).

Перевод «уподоблю ее пустыне» предполагает, что наказание, которое постигнет землю Израиля, — опустошение. В более развернутом виде такая метафора используется в Иер 50 : 12–13 по отношению к Вавилонии, которая предстает в образе женщины — матери своих жителей: ¹² *bōšā ’immākām mē’ōd hāpārā yōladtakām hinnē ’aḥārīt gōyīm midbār šiyuā wa-’ārābā* ¹³ *mi-kkāsāp YHWH lō(?) tēšēb wā-hāyūtā šāmāmā kullāh* «Опозорена ваша мать, посрамлена родившая вас! Вот, (она станет) последней из народов, пустыней, землей иссушенной, степью. Из-за гнева Господа она лишится жителей, вся обратится в пустошь» (ср. также Иер 51 : 43: *hāyū ’ārāhā lā-šammā lā-’ārās šiyuā wa-’ārābā* «Ее (Вавилонии) города станут пустошью, иссушенной землей, степью»). В рамках этого подхода 2 : 5a и 2 : 5b, взятые вместе, представляют собой сложное сравнение: жена, которую в наказание за прелюбодеяние раздевают донага, сравнивается со страной, которая в наказание за служение другим богам отдана Господом на разорение и обращена в пустошь⁷⁴.

Перевод «я как будто помещу ее в пустыню» также кажется осмысленным, прежде всего в свете возможной переключки с Ос 2 : 16–17 и отсылки к мотиву пребывания Израиля в пустыне во времена Исхода⁷⁵. При таком прочтении наказание жены за прелюбодеяние мыслится как своего рода «перевернутый Исход»: за неверность Богу народ Израиля будет лишен всех тех благ, которыми одарил его Бог в земле обетованной, и возвращен к состоянию нагого и измученного ребенка, каким он был найден Богом в пустыне (именно такую трактовку, вероятно, подразумевает обсуждавшаяся выше параллель с Иез 16⁷⁶). В рамках этой линии интерпретации выражение *wa-hāmittihā ba-ššāmā(?)* «я уморю ее жаждой» находит дословную параллель в Исх 17 : 3⁷⁷, где народ в пустыне упрекает Моисея, говоря: *lāmmā-zzā hā’ālītānū mimmīšrayīm lā-hāmīt ’ōtī wā-’ūt-bānāy wā-’ūt-mīknay ba-ššāmā(?)* «Зачем ты вывел нас из Египта? Чтобы уморить нас, наших детей и наш скот жаждой?»⁷⁸.

^{7 (2 : 7)} *naḥitkov | šikkūyū* — Традиционно считается, что «любовники» (*mā’ahābay*) служат здесь метафорой для ханаанейских богов⁷⁹, ср. 2 : 15, где *mā’ahābīm* сопоставляются с *bā’ālīm* «Ваалы». В других (предположительно более поздних) текстах Ветхого Завета, где используется этот образ, под «любовниками» подразумеваются политические союзники Израиля, см., например, Иез 23 : 9 (*lākēn nātattihā bā-yad-mā’ahābāhā bā-yad bānē aššūr ’āšār ’agabā ’ālēhām* «Поэтому Я предал ее в руки ее любовников — в руки ассирийцев, к которым она пылала страстью»), а также Иер 30 : 14; Плач 1 : 19; Иез 16 : 33–37; 23 : 5–22. Некоторые авторы используют это обстоятельство как аргумент для альтернативной интерпретации, согласно которой во второй главе книги Осии также должна идти речь о политических союзниках Израиля⁸⁰, однако, на наш взгляд, в такой гармонизации нет необходимости.

^{8 (2 : 7)} *naḥitkov | šikkūyū* — Редкое слово *šikkūyū* встречается также в Пр 3 : 8 (*rip’ūt tahi lā-šorrākā wā-šikkūyū lā-’ašmōtākā* «Пусть будет это облегчением для твоей плоти⁸¹ и влагой для твоих костей») и Пс 102 : 10 (*kī ’ēpār ka-llāhām ’akālīt wā-šikkūyay bi-bkī māsāktī* «Ибо вместо хлеба я ем золу, и примесь слез в моем питье»). Считается, что в контексте Ос 2 : 7 речь должна идти об алкогольных напитках.

⁷⁴ Macintosh 2014, 43.

⁷⁵ Андерсен и Фридман настаивают на этой интерпретации и несколько гиперкритически отвергают альтернативную трактовку (Andersen, Freedman 1980, 226).

⁷⁶ Ср. Zimmerli 1979, 336.

⁷⁷ Andersen, Freedman 1980, 226.

⁷⁸ В тексте — «меня, моих детей и мой скот».

⁷⁹ Harper 1905, 229; Wolff 1974, 35; Rudolph 1966, 67; Mays 1969, 9; Macintosh 2014, 49; May 1932; Tushingham 1953; Moran 1963, 77; Thompson 1977, 479–480; Ackerman 2002, 451–452.

⁸⁰ Yee 2001, 376; Kelle 2002, 119–122. Ср. интерпретационный перевод в Таргуме: *’mmy’ rḥmy* «народы, мои любовники».

⁸¹ Букв. «твоего пупа».

Любопытно, что древние версии единообразно трактуют *šikkūyāu* как термин, имеющий более широкое значение и обобщающий предыдущие слова: Септуагинта *πάντα ὅσα μοι καθήκει* «все, что мне полагается», Таргум *wə-kol-parnūsāu* «все мое обеспечение», Пешитта *w-kl d-mtb⁸² ly* «все, что мне требуется». Пешитта, вероятно, опирается здесь на Септуагинту; совпадение же между Септуагинтой и Таргумом вряд ли можно объяснить влиянием одной версии на другую или случайностью.

Обращает на себя внимание то, что в ряде трудных для понимания пассажей средневековая еврейская традиция таким же образом трактует другие слова, содержащие последовательность *šk*. Так, в Быт 41 : 40 выражение *wə-ʿal-pikā yiššaḥ kol-ʿammī* понимается Таргумом Онкелоса как *wə-ʿal mēmṛāk yitzān kol-ʿammī* «По твоему слову весь мой народ будет получать продовольствие». Раши в своем комментарии цитирует перевод Таргума и разъясняет его: *יְהוָה יִתְּנֶנּוּ עָמִי כָּל צָרָתִי — יִתְּנֶנּוּ, יִתְּנֶנּוּ* «будет получать продовольствие, будет обеспечен, то есть все нужды моего народа будут обеспечены благодаря тебе». Такое же значение Раши, Таргум Онкелоса и Таргум Псевдо-Ионатана видят в Быт 15 : 2, где словосочетание *wū-bān-māšāk bēṭi* трактуется как «распорядитель моего дома»: *בר פרנסת ביתי* (Псевдо-Ионатан), *ובר פרנסא הדין דביתי* (Онкелос), *בְּתַרְגּוּמוֹ, שֶׁכֵּן בֵּיתִי נוֹזֵן עַל פִּי כְמוֹ וְעַל פִּיךָ יִשָּׁק (בר' מלכים א), אֲפֻסְרֹפּוֹס שְׁלִי* (Раши). Ср., наконец, Пр 3: 8, где *šikkūy* переводится в Септуагинте как *ἐπιμέλεια* «забота, попечение». Можно заключить, что древние и средневековые переводчики и комментаторы видели в этих пассажах неизвестный из других источников корень (вероятно, *škk*) со значением «обеспечивать», «поддерживать». Убедительных параллелей для этого корня в семитских языках найти, однако, не удастся.

⁹ (2 : 8) *я прегражу тебе дорогу* | *hinanī-šāk ʾāt-darkēk* — Септуагинта и некоторые современные переводы гармонизируют это полустигматическое по лицу с остальным текстом 2 : 4—15 (Септуагинта *τὴν ὁδὸν αὐτῆς* «дорогу ее», NRSV «hedge up her way»). На наш взгляд, в этом нет необходимости.

¹⁰ (2 : 8) *я прегражу ей дорогу терновником, обнесу оградой* | *hinanī-šāk ʾāt-darkēk bassirīm wə-gādartī ʾāt-gādērāh* — Образ создания препятствия на пути человека не раз встречается в Библии, прежде всего в описаниях страданий индивидуума. Ближайшими параллелями являются Плач 3 : 7—9; Иов 3 : 23; 19 : 8 и Пр 15 : 19. В Плач 3 : 7—9 эта метафора расширяется за счет упоминания оков, препятствующих движению: *γ gādar baʿādī wə-lō(ʾ) ʾeṣē(ʾ) hikkīd nāhoštī ... γ gādar dārākay bə-gāzīt nātibōtay ʾiwwā* «Он (Бог) окружил меня стеной, и мне не выйти, Он сделал тяжелыми мои оковы ... Он преградил мне дороги каменными глыбами, искривил мои пути». У Иова мотив создания препятствия ставится в один ряд с образом «темной» (т.е. непроходимой, опасной) дороги, см. *ʾorhī gādar wə-lōʾ-ʾāʾbōr wə-ʿal nātibōtay ḥōšāk yāšīm* «Он (Бог) загородил мой путь, так что я не могу пройти. На мои пути Он наложил тьму» (19 : 8), *lā-gābār ʾāšār-darkō nistārā wə-yūāsāk ʾālōah baʿādō* «(На что дана жизнь) человеку, от которого скрыта его дорога, которому Бог поставил преграды?» (3 : 23). В Пр 15 : 19 «колючей изгородью» называется участь лентяя: *dārāk ʿāšēl ki-mšukat ḥādāk wə-ʾōrah yāšārīm sālūlā* «Дорога ленивого — как изгородь из колючек, а путь праведных — мощный».

Некоторые исследователи стремятся реконструировать более конкретные образы, возможно стоящие за Ос 2 : 8. Наиболее распространенная гипотеза строится на сопоставлении этого пассажа с Пс 80 : 13—14 и Ис 5 : 5—6, где Израиль сравнивается с виноградником, ограду которого обозначает слово *gādēr*, при этом в Ис 5 : 5 в параллели используется слово *māšukkā* (ср. родственную глагольную форму *šāk* в нашем тексте), которое обычно трактуется как «изгородь из колючек»⁸²). Хотя в книге Осии есть стихи, где Израиль уподобляется винограднику (9 : 10; 10 : 1), маловероятно, чтобы в Ос 2 : 8 был использован этот образ: едва ли о винограднике можно сказать,

⁸² Macintosh 2014, 51; May 1932, 82; Kelle 2005, 240.

что он «не найдет своих путей». Кроме того, в Пс 80 : 13–14 и Ис 5 : 5–6 в качестве отрицательной характеристики выступает не обнесение оградой, а как раз ее разрушение: виноградник, не огороженный каменной оградой, приходит в запустение, так как в него забредают животные.

Согласно другому мнению, жена/Израиль уподобляется здесь не винограднику, вокруг которого строится ограда, а животному, *против* которого она строится⁸³. В рамках этой трактовки Ос 2 : 8b сопоставляют с Ос 4 : 16 (сравнение Израиля с упрямой коровой и с бараном), 8 : 9 (сравнение с диким ослом). На наш взгляд, это направление мысли также не убедительно.

Во всяком случае, заслуживает внимания коннотационная амбивалентность глагола *šāk*, который может использоваться как в негативном смысле («преграждать»), так и в положительном («ограждать»), ср. *hā-lō(?)—'attā šaktā ba'ādō wū-bā'ad—bēto wū-bā'ad kol—'āšār-lō mi-ssābīb* «Разве не ты оградил его, и его дом, и все его имущество со всех сторон?» (Иов 1 : 10). Можно допустить, что в Ос 2 : 8 этот глагол употреблен с намеренной двусмысленностью: обнесение стеной служит наказанием за неверность, но одновременно ограждает жену от дальнейшего блуда.

Фраза *wə-gādarī 'āt—gāderāh* необычна и заслуживает специального обсуждения. Хотя аккузатив внутреннего объекта широко представлен в древнееврейском языке, глагол *gādar* «обносить стеной» более нигде не употребляется в такой конструкции; обычно прямой объект при этом глаголе обозначает то, что обносится стеной (ср. *'orhī gādar* «загородил он мой путь» в Иов 19 : 8, *gādar dārākay* «загородил он мои дороги» в Плач 3 : 9). Кроме того, несколько необычным выглядит употребление при слове *gāder* «ограда из камней» притяжательного местоименного суффикса 3 л. ж.р. в объектном (малефактивном) значении: «я построю ее ограду» в смысле «ограду *против* нее (жены/Израиля)». Эти наблюдения заставляют со вниманием отнестись к переводу Септуагинты *ἀνοικοδομήσω τὰς ὁδοὺς αὐτῆς* «я обнесу стеной ее дороги», который, вероятно, отражает альтернативное чтение **wə-gādarī 'āt—dārākāhā* или **wə-gādarī 'āt—'orhōtāhā*. Это чтение поддерживает Пешитта, которая, впрочем, в данном случае может зависеть от Септуагинты⁸⁴.

^{11 (2 : 8)} *И не найдет она своих путей | wū-natībōtāhā lō(?) timšā(?)* — В данном контексте *natībōtāhā* «ее пути» обычно понимают буквально, т.е. как дороги к святилищам: израильтяне не смогут пройти к святилищам Ваала⁸⁵. По мнению Вольфа, такая ситуация возникнет в результате запустения страны — дороги порастут колючками⁸⁶. Действительно, развернутое описание колючек как символа запустения мы находим в Ис 34 : 13 (*wə-'ālōtā 'armənōtāhā sīrīm kimmōš wā-hōaḥ bə-mibšārāhā* «Его (Эдома) дворцы порастут колючками, крапива и репей будут в его крепостях»), при этом тема запустения страны весьма актуальна для Ос 2 : 4–15 (см. особенно 2 : 5). В то же время заслуживает внимания точка зрения Андерсена и Фридмана, согласно которой в данном контексте автор мог иметь в виду и переносное значение слова *natībā* «путь, дорога», а именно «образ жизни, поведение»: неверная жена/Израиль не сможет больше вести себя, как раньше⁸⁷.

⁸³ Andersen, Freedman 1980, 236; Kruger 1999, 99; Kelle 2005, 241.

⁸⁴ Стоит также отметить, что фраза *wə-gādarī 'āt—gāderāh* отсутствует в 4QpHos^a. По мнению Макинтоша, текстологические трудности указывают на то, что вся фраза является глоссой (Macintosh 2014, 50–51), однако это предположение не выглядит достаточно обоснованным.

⁸⁵ Wolff 1974, 36; Andersen, Freedman 1980, 236–237; Macintosh 2014, 51.

⁸⁶ Wolff 1974, 36. Критику см. в Andersen, Freedman 1980, 236. Альтернатива, предлагаемая Андерсеном и Фридманом (недоступность святилищ в результате изменения границ между странами), не кажется правдоподобной.

⁸⁷ Andersen, Freedman 1980, 238

¹² (2 : 9) *будет искать и не найдет* | *bikšātām wə-lō(?) timšā(?)* — В библеистической литературе⁸⁸ неоднократно отмечалось сходство этой фразы (а также Ос 5 : 6) с первыми стихами 3 главы Песни Песней: *bikḳāšī ʔēt šā-ʔāhābā napšī bikḳāšīw wə-lō(?) məšā(?)tīw* «Искала я того, кого полюбила душа моя, искала я его, но не нашла». Кроме пары глаголов *bikḳēš* «искать» и *māšā(?)* «находить» (которые в Песн 3 : 1–4 повторяются многократно)⁸⁹, общим для этих двух отрывков является обозначение партнеров при помощи корня *ʔhb* «любить»: ср. *ʔēt šā-ʔāhābā napšī* «того, кого полюбила моя душа» в Песн 3 : 1 и *məʔahābīm* «любовники» в Ос 2 : 9.

Для «национальной» тематической страты главы, в рамках которой через брачные метафоры описываются отношения между Богом и Израилем, кажутся значимыми культовые/теологические коннотации глагола *bikḳēš*: он может употребляться в смысле «обращаться к Богу, искать его милости/расположения» (HALOT 152, значение 4), ср. *wū-bikḳāšīām mī-ššām ʔāt-YNWH ʔālōhākā wū-māšā(?)tā* «Но после этого вы будете искать Господа, Бога твоего, и ты найдешь (Его)...» (Втор 4 : 29), *wa-yḅakḳēš dāwīd ʔāt-hā-ʔālōhīm bəʔad ha-nnāʔar* «Давид искал Бога (= молился) ради мальчика» (2 Цар 12 : 16). Таким образом, мы имеем здесь дело с игрой слов: «искать (*bikḳēš*) любовников» = «обращаться за милостью (*bikḳēš*) к богам».

¹³ (2 : 9) *Тогда она скажет: «Пойду вернусь к моему первому мужу»* | *wə-ʔāmārā ʔēlakā wə-ʔāšūbā ʔāl-ʔīšī hā-rī(?)šōn* — Эта фраза является антитезой к 2 : 7 и отчасти цитирует ее, ср. *ʔāmārā ʔēlakā ʔahārē məʔahābay* «Она говорила: “Пойду за моими любовниками”»⁹⁰. Существенно, что глагол *šāb* имеет устойчивые теологические коннотации: он часто употребляется в составе выражений со значением «вернуться к Богу», «быть преданным Богу», «раскаиваться» (BDB 997, значение 6с, d), ср., например, Ос 6 : 1: *ləkū wə-nāšūbā ʔāl-YNWH* «Давайте вернемся к Господу».

¹⁴ (2 : 9) *моему первому мужу* | *ʔīšī hā-rī(?)šōn* — Использованное Осией выражение находит прямое соответствие в тексте брачного законодательства Втор 24 : 4, где первый муж женщины называется *baʔlāh hā-rī(?)šōn*, при этом в тексте Второзакония значение «муж» выражается словом *baʔal*, а не *ʔīš*, как у Осии. По всей видимости, Осия намеренно избегает употребления лексемы *baʔal* «господин; муж» по отношению к Богу и заменяет его на нейтральный термин *ʔīš*, не вызывающий ассоциаций с Ваалом. Тем самым предвосхищается эксплицитное противопоставление этих двух слов в 2 : 18, где Бог требует от Израиля называть его *ʔīš*, а не *baʔal*⁹¹.

Примечательно, что в рамках законодательства Втор 24 : 1–4 возвращение к первому мужу после нового замужества недвусмысленно запрещается. Таким образом, ситуация, описываемая в Ос 2 : 9, прямо противопоставляется реальной юридической практике. Это противопоставление усиливается за счет того, что во Втор 24 : 4 речь идет о законном браке разведенной женщины, в то время как Ос 2 : 9 предполагает невообразимую в реальной жизни ситуацию — сожителство замужней женщины с несколькими любовниками. Ср. Иер 3 : 1, где невозможность такого возвращения описана в максимально эксплицитной форме: *hēn yašallah ʔīš ʔāt-ʔīšō wə-hālākā mē-ʔittō wə-hāyātā lə-ʔīš ʔahēr hā-yāšūb ʔēlāhā ʔod hā-lō(?) hānōp tāhānap hā-ʔārāš hā-hī(?) wə-ʔat zānīt rēʔīm rabbīm wə-šōb ʔēlay* «Если муж отошлет свою жену, и она уйдет от него и станет принадлежать

⁸⁸ См. ссылки в Wolff 1974, 36; Andersen, Freedman 1980, 238.

⁸⁹ Ср. *bikḳāšī ʔēt šā-ʔāhābā napšī bikḳāšīw wə-lō(?) məšā(?)tīw* «Искала я того, кого полюбила душа моя. Искала я его, но не нашла» (3 : 1; неточный повтор в 3 : 2).

⁹⁰ Wolff 1974, 35; Clines 1979, 85.

⁹¹ Abma 1999, 176. Можно допустить, что разница в терминологии между Ос 2 : 9 и Втор 24 : 4 объясняется не идеологическими предпочтениями Осии (или, по крайней мере, не только ими), но и разницей в стилистическом регистре: в законодательном тексте (Втор 24 : 4) используется юридический термин, а в речи от первого лица (Ос 2 : 9) — нейтральное слово (подробнее см. в комментарии к 2 : 18).

другому мужу — разве сможет тот к ней вернуться? Разве не осквернилась бы от этого страна? Ты же блудила со многими другими, а теперь думаешь вернуться ко мне?».

¹⁵ (2 : 10) *зерно, вино и масло* | *ha-ddāgān wə-ha-ttīrōš wə-ha-yūiṣhār* — Зерно, вино и масло составляют главную сельскохозяйственную триаду Леванта. Упоминание этой триады в Ос 2 : 10, вероятно, является аллюзией на договор Бога с Израилем на Синае: согласно Второзаконию, именно эти дары Бог дает народу за соблюдение Его предписаний и законов (Втор 7 : 12–13; 11 : 1–14).

¹⁶ (2 : 10) *множество серебра и золота — из которого сделали Ваала* | *wə-kāsāp hīrbētī lāh wə-zāhāb ‘āšū la-bbā’al* — Большинство комментаторов предполагают, что оба действия (*hīrbētī lāh* «я умножил для нее» и *‘āšū* «они сделали») распространяются как на серебро, так и на золото⁹². Последовательность *‘āšū la-bbā’al* понимается как бессоюзное относительное предложение: «золото, (которое) они превратили в Ваала» = «сделали из этого золота (и серебра) изображение Ваала»⁹³. Такое понимание находит убедительные параллели в Суд 8 : 27 (*wa-yūa’as ‘ōtō gid’ōn lə-’ēpōd* «Гидеон сделал из него [из золота] эфод») и Ис 44 : 17 (*wū-šā’eritō lə-’el ‘āšā lə-pislō* «А из остатка его [дерева] он делает себе бога, идола своего»), ср. также Ос 8 : 4 (*kaspām wū-zāhābām ‘āšū lāhām ‘āšabbīm* «Из своего серебра и золота сделали они себе идолов») и Иез 16 : 17 ниже⁹⁴. Как и в некоторых других библейских пассажах, золото и серебро символизируют здесь чрезмерное обогащение, которое является одной из причин богоотступничества (ср. Втор 8 : 13–14; 17 : 17; Ис 2 : 7–8). Наряду с многими другими темами второй главы Осии, мотив дарованных Богом драгоценных металлов, из которых неверная жена/народ Израиля делает идолов, развивается в 16-й главе Иезекииля: *wa-ttiḫī kalē tip’artēk mi-zzāhābī wū-mi-kkaspī ‘āšār nātattī lāk wa-tta’āšī—lāk ṣalmē zākār wa-ttiznī—bām* «Ты взяла украшения из моего золота и моего серебра, которое я дал тебе, и сделала себе мужские изваяния, чтобы блудить с ними» (16 : 17).

Несмотря на общую убедительность этой трактовки текста, нельзя не признать, что синтаксис фразы выглядит довольно сложным, при этом интерпретация 2 : 10b сталкивается с рядом дополнительных трудностей. Так, несколько неожиданным выглядит появление глагольной формы 3 л. мн.ч. *‘āšū*⁹⁵ и, наоборот, упоминание Ваала в единственном числе (ср. *bə’ālīm* «Ваалы» в 2 : 15, а также *mə’ahābīm* «любовники» в 2 : 7, 9, 12). В свете этих обстоятельств некоторые комментаторы считают последовательность *‘āšū la-bbā’al* вторичной по отношению к первоначальному тексту⁹⁶.

¹⁷ (2 : 11) *заберу обратно* | *‘āšūb wə-lākaḥtī* — Букв. «я вернусь и возьму». Чаше всего данная конструкция обозначает повторение, возобновление действия («возьму еще раз», «я снова возьму»), однако в данном случае, как и в ряде других примеров, речь идет о более тонком семантическом нюансе («вернуть что-то в прежнее состояние»), ср. BDB 998 значение 8 и Wolff 1974, 31, где приводятся такие примеры, как Нав

⁹² См., например, Andersen, Freedman 1980, 242.

⁹³ Ср. СП «из которого сделали *истукана* Ваала»; Wolff 1974, 30 «which they made into Baal»; Andersen, Freedman 1980, 215 «which they made into a Baal».

⁹⁴ Едва ли приемлемо понимание *‘āšū la-bbā’al* в смысле «(которое) они обратили на службу Ваалу» (ср. NRSV, REB, NEB «they used for Baal», NJB «they have spent on Baal»), критический анализ которого см. в Andersen, Freedman 1980, 244.

⁹⁵ Ср. гармонию в Септуагинте: αὐτὴ δὲ ἀργυρὰ καὶ χρυσὴ ἐποίησεν τῇ Βααλ «Она сделала серебряные и золотые предметы для Ваала».

⁹⁶ Harper 1905, 230; Wolff 1974, 37; Mays 1969, 41; Macintosh 2014, 54. Нельзя исключать, однако, что свойственные этому тексту синтаксические особенности являются чертами поэтического языка (ср. также отсутствие определенного артикля при *kāsāp* «серебро» и *zāhāb* «золото», в противоположность *ha-ddāgān ha-ttīrōš wə-ha-yūiṣhār* «зерно, вино и масло» в начале стиха). В целом переход от прозаического стиля в первой половине стиха к поэтическому во второй может объясняться стремлением автора придать своему высказыванию большую выразительность.

2 : 23 (*wa-yūšūbū šanē hā-ʔānāšim wa-yūērādū mē-hā-hār* «Эти два человека спустились назад с горы»), Пс 71 : 20; 85 : 7 (*tāšūb tāhayyēnū* «Ты возвращаешь нас к жизни»), Втор 23 : 14 (*wā-šabīā wā-kissitā ʔāt-šēʔātākā* «Ты должен покрыть свои испражнения почвой, чтобы это место выглядело, как прежде»). Очевидно, что во всех этих примерах речь идет не о повторении действия, а о различных аспектах возвращения от измененного состояния к более раннему, первоначальному. Довольно близкий к нашему пример с глаголом *lkh* «брать» можно обнаружить в 4 Цар 13 : 25: *wa-yūāšob yəhōʔāš bān-yəhōʔāhāz wa-yūikkah ʔāt-hā-ʔārīm mi-yuad bān-hādad bān-hāzāʔel ʔāšār lākah mi-yuad yəhōʔāhāz ʔābīw ba-mmīlḥāmā* «Иехоаш, сын Иехоахаза, вернул себе (букв. «снова взял») города, которые Бен-Хадад, сын Хазаеля, захватил у его отца Иехоахаза в ходе войны».

¹⁸ (2 : 11) *когда придет время <...> когда наступит срок | bā-ʔittō <...> bā-mōʔādō* — Букв. «в его время... в его срок». Имеется в виду, что зерно и виноград не появятся в обычные для сбора урожая сроки, т.е. неверная жена уподобляется земле, лишенной плодов.

Выражение *bā-ʔittō* «в его (= свое) время» часто передает идею своевременности в контексте сельскохозяйственного цикла: о дожде, от которого зависит урожай (Лев 26 : 4; Втор 11 : 4; 28 : 12; Иер 5 : 24; Иез 34 : 26); о жатве (Иов 5 : 26); о плодах деревьев (Пс 1 : 3). Напротив, выражение *bā-mōʔādō* используется в основном по отношению к мероприятиям религиозно-культового характера (Исх 13 : 10; Лев 23 : 4; Числ 9 : 2, 3, 7, 13; 28 : 2)⁹⁷. На основании этого исследователи предполагают здесь, с одной стороны, отсылку к празднику сбора урожая, а с другой — переключку с перечислением праздников в 2 : 13, где *mōʔed* используется как общий термин для праздника⁹⁸. Соответственно, смысл 2 : 11 в том, что праздник Суккот не состоится из-за того, что Бог лишил землю урожая.

¹⁹ (2 : 12) *ее срам | nablūtāh* — Слово *nablūt* в Библии больше не встречается, сложившийся в традиции перевод «срам» (ср. *klh* «стыд» в Таргуме) в значительной степени гадательный⁹⁹. В Септуагинте мы находим ἡ ἀκαθαρσία «нечистота» (возможно, как эвфемизм для гениталий). Следует учитывать, что в Библии представлено два других термина с таким же консонантным составом: *nabēlā* «тело, труп» и *nabālā* «безобразный поступок». В то время как первая лексема едва ли может иметь интерпретационное значение в данном случае¹⁰⁰, связь *nablūt* с *nabālā* (и, шире, с глагольным корнем *nbl*) кажется довольно вероятной. Как справедливо отмечено Андерсеном и Фридманом, этот корень демонстрирует устойчивую связь с осуждаемым сексуальным поведением¹⁰¹, см. Втор 22 : 21 (о женщине, потерявшей девственность до брака), Суд 19 : 23 (о гомосексуальном изнасиловании), 2 Цар 13 : 12 (об инцестуальном изнасиловании), Быт 34 : 7 (об изнасиловании).

²⁰ (2 : 13) *всем торжествам ее | kōl mōʔādāh* — По мнению Андерсена и Фридмана, это выражение выступает здесь как общий термин для разного рода праздничных мероприятий, основные типы которых перечисляются ранее (ср. практически такое же перечисление в Иез 45 : 17)¹⁰². Употребление глагола *hišbatū* «прекращу, положу конец» следует, вероятно, понимать как игру слов с *šabbātāh* «е суббота».

⁹⁷ Единственное исключение — Иер 8 : 7 (о времени перелета птиц).

⁹⁸ Macintosh 2014, 57; Andersen, Freedman 1980, 246.

⁹⁹ Вопреки Wolff 1974, 37 и HALOT 664, *nablūt* не может быть заимствовано из аккадского *bāltu* как по структурным, так и по семантическим причинам (Andersen, Freedman 1980, 248): по крайней мере в синхронном плане, аккадская лексема имеет значение «достоинство, почет», а не «стыд, срам» (которое присуще акк. *būštu*, прямому этимологическому и структурному корреляту евр. *būšā/bōšāt*).

¹⁰⁰ Поскольку это слово применяется исключительно к мертвому телу человека и животных, потенциально уместный для данного контекста смысл «голое тело» практически исключен. Еще менее вероятным представлялось бы описание неверной жены как разлагающейся падали.

¹⁰¹ Andersen, Freedman 1980, 248.

¹⁰² Также Macintosh 2014, 62.

Стих 13 обычно понимается как указание на прекращение в Израиле культа Ваала¹⁰³. В рамках этой трактовки стих 13 открывает тему, получившую развитие далее в ст. 15. Нельзя не отметить, однако, что упомянутые здесь термины для праздников (*hōdāš*, *šabbāt*, *haḡ*) используются в других местах исключительно в контексте культа Бога Израиля. Можно допустить, что номинально израильские праздники по своей сути превратились в праздники Ваала¹⁰⁴, ср. Исх 32 : 1–6, где Аарон устраивает жертвоприношения для золотого тельца, называя их «праздником Господа».

Несколько более вероятной представляется, однако, другая интерпретация: из-за нечестивого поведения народа Израиля Бог отказывается от собственных культовых мероприятий¹⁰⁵. Этот мотив несколько раз встречается в пророческих текстах допленного периода, ср., прежде всего, Ис 1 : 13b–14: *hōdāš wə-šabbāt kārō(?) mikrā(?) lō(?) ūkal ūwān wa-šāšārā hōdšekām wū-mōʿādēkām šānāʾā napšī hāyū ʿalay lā-tōrah nilʿēn nāšō(?)* «Новолуние, суббота и созывание (на праздник) — я не могу терпеть мерзость вместе с торжествами! Ваши новолуния и ваши собрания ненавидит моя душа, стали они мне бременем, которое я устал нести» (ср. также Амос 5 : 21–24). Главный акцент в этих пассажах делается не на отрицании культовых практик как таковых, а на том, что отправление культа имеет меньшую значимость по сравнению с праведностью: следовательно, даже «правильные» жертвы и праздники Бог отвергает, если народ ведет себя несправедливо¹⁰⁶. Эксплицитно эта идея выражена в знаменитом высказывании Осии из главы 6 (ст. 6): *hāsād hāpašī wə-lō(?)—zābah wə-dašat ʾālōhīm mē-šōlōt* «Праведности я желал, а не жертвы, знания Бога — больше, чем всеожжений».

²¹ (2 : 14) *вознаграждение* | *ʾātnā* — Слово *ʾātnā* в Библии больше не встречается. Согласно общепринятой точке зрения, оно является вариантом хорошо известного термина *ʾātan* «плата за услуги проститутки». По мнению Андерсена и Фридмана, в данном контексте обычная форма была изменена, чтобы подчеркнуть, что жена, в образе которой предстает Израиль, обвиняется Богом именно в супружеской неверности, а не в занятии профессиональной проституцией¹⁰⁷. Такая точка зрения кажется крайне маловероятной, в том числе потому, что в Ос 9 : 1 в сходном контексте *ʾātnan* употребляется в своей правильной форме. Более убедительной выглядит точка зрения, согласно которой видоизменение термина в 2 : 14 произошло из-за созвучия с *təʿēnā* «смоковница»¹⁰⁸.

Андерсен и Фридман справедливо обращают внимание на то, что обозначения смоковницы (*təʿēnā*) и лозы (*gāpān*) в еврейском, как правило, женского рода и, тем самым, не должны коррелировать с самостоятельными и энклитическими местоимениями мужского рода в последующем тексте (*hēmām* «они_{м.р.}», *šamtim* ... *ʾākālātām* «я опустошу их_{м.р.} ... они будут есть их_{м.р.}»)¹⁰⁹. Это обстоятельство, однако, не может служить достаточным основанием для предложенной Андерсеном и Фридманом экстравагантной интерпретации данного фрагмента, в рамках которой как «платой», так и «пищей для диких зверей» оказываются не лоза и смоковницы, а дети неверной жены.

²² (2 : 14) Очень близкое описание содержится в Пс 80 : 14: *yākarsəmānnā hāzīr mī-yuʿar wə-zīz šāday yirʿānnā* «Изгрызет ее лесной кабан, дикие звери будут пастись на ней» (об Израиле в образе виноградной лозы).

²³ (2 : 15) *дни, проведенные с Ваалами* | *yətmē ha-bbāʿālīm* — Букв. «дни Ваалов». В комментариях можно встретить два варианта понимания этой генитивной конструкции:

¹⁰³ Macintosh 2014, 62; Wolff 1974, 38.

¹⁰⁴ Harper 1905, 233.

¹⁰⁵ Kelle 2005, 257–258.

¹⁰⁶ Williamson 2006, 88–89.

¹⁰⁷ Andersen, Freedman 1980, 254.

¹⁰⁸ Wolff 1974, 38; Macintosh 2014, 63.

¹⁰⁹ Andersen, Freedman 1980, 251–254. Подчеркнем, что употребление самостоятельных местоимений мужского рода по отношению к антецеденту женского рода пусть и редко, но отмечается в древнееврейском языке (например, Зах 5 : 10; Песн 6 : 8; Руфь 1 : 12). Употребление энклитических местоимений м.р. вместо ж.р. довольно обычно (JM, 149bc).

1) «дни» = период времени (т.е. время, когда был распространен культ Ваала); 2) «дни» = праздничные дни. В рамках второй интерпретации подразумеваются либо ханаанейские праздники¹¹⁰, либо израильские праздники, перечисленные в 2 : 13 и, по сути, превратившиеся в праздники Ваала¹¹¹.

²⁴ (2 : 15) с *Ваалами* | *ha-bbā'ālīm* — Теоним *ba'al* (букв. «хозяин, господин»), как правило, употребляется по отношению к богу грозы и плодородия¹¹². Употребление этого теонима во множественном числе (*bā'ālīm* «Ваалы»), отмеченное и в ряде других библейских пассажей¹¹³, представляет собой непростую проблему, не получившую однозначного решения в библеистической литературе. Наиболее убедительной представляется точка зрения, согласно которой «Ваалами» называли различные местные ипостаси бога-громовержца¹¹⁴. Среди альтернативных интерпретаций упомянем следующие:

- это *pluralis majestatis*¹¹⁵;
- употребление мн.ч. имеет пейоративное значение, т.е. Ваал изображается приниженным и обезличенным¹¹⁶;
- за мн.ч. *bā'ālīm* в подобных пассажах стоит не только Ваал, но и другие ханаанейские божества. Авторы, придерживающиеся этой точки зрения, также обычно считают, что такой узус служит для того, чтобы обезличить и унижить «Ваалов», противопоставленных единому Богу — в контексте Осии, «законному супругу» Израйля¹¹⁷.

²⁵ (2 : 15) для которых | *'āšār* — Наш перевод предполагает, что *'āšār* относится к «Ваалам»¹¹⁸, хотя теоретически это местоимение может относиться и к «дням» (т.е. «дни Ваалов, в которые...»)¹¹⁹.

²⁶ (2 : 15) воскуряла жертвы | *taqīr* — Переводы «кадила им» (СП), «burns incense»¹²⁰ предполагают, что речь идет о воскурении благовоний. В действительности речь почти наверняка идет о дыме жертв всесожжения¹²¹.

²⁷ (2 : 15) серьги и украшения | *nizmāh wā-ḥālyātāh* — Первый термин обозначал серьгу в ухе (*naẓāmīm 'āšār bā-'oznēhām* «кольца, которые у них в ушах» в Быт 35 : 4) или в носу (*nizmē hā-'āp* «носовые кольца» в Ис 3 : 21). Второй термин (в таком виде больше не засвидетельствованный) несомненно связан с лексемой *ḥālī*, которая встречается в Пр 25 : 12 (также в параллели с *nāẓām*) и в Песн 7 : 2 (украшение, с которым сравниваются голени героини). Септуагинта дважды переводит это слово как «ожерелье» (Ос 2 : 15: τὰ καθόρυα; Песн 7 : 1: ὀρμίσχοις), этой же интерпретации следуют ревизии Септуагинты в Ос 2 : 15 (Феофотион: ὀρμίσχων, Симмах: περित्रαχίλια).

¹¹⁰ Wolff 1974, 40.

¹¹¹ Harper 1905, 233.

¹¹² Как известно, эти функциональные аспекты бога-громовержца (хорошо известные по сравнительным данным, прежде всего угаритским) лишь изредка бывают прямо отражены в библейских текстах (Herrmann 1999, 137). Важнейшим свидетельством такого рода является рассказ о «соревновании» между Илией и пророками Ваала в 3 Цар 17–18, предметом которого была способность Бога Израйля vs. Ваала произвести дождь.

¹¹³ Суд 2 : 11–12 и 10 : 10–13 (в соположении с *'ālōhīm 'āḥērīm* «другие боги»); 8 : 33 (здесь наряду с «Ваалами» упоминается конкретное божество *ba'al bērit*, букв. «Ваал завета»); 3 Цар 18 : 18 (соревнование между жрецами Бога Израйля и жрецами Ваала и Ашеры).

¹¹⁴ Day 1992, 547; Wolff 1974, 35; Mays 1969, 43; Andersen, Freedman 1980, 257.

¹¹⁵ Macintosh 2014, 66.

¹¹⁶ Bird 1989, 82–83.

¹¹⁷ Abma 1999, 178; Maughtin-Mumby 2008, 251, n. 197.

¹¹⁸ Так в Вульгате (*quibus accendebat incensum*).

¹¹⁹ Ср. Септуагинта: τὰς ἡμέρας τὸν Βααλ ἐν αἷς ἐπέθεν αὐτοῖς «дни Ваалов, в которые она воскуряла им», а также Wolff 1974, 31; Macintosh 2014, 65; Kelle 2005, 261.

¹²⁰ Andersen, Freedman 1980, 215.

¹²¹ См. HALOT 1094; Clements 2004, 12–13; Macintosh 2014, 65.

В Пр 25 : 12 Септуагинта передает *ḥālī* как *σέρδιον* «сердолик». Этимологическая параллель в арабском (*ḥalyat*-) используется в общем значении «ювелирное украшение».

ОСИЯ 2 : 16–25

16 Раз так — теперь я обманом¹ заведу её в пустыню, поговорю с ней по душам².

17 Когда она побывает там³, я верну ей виноградники ее, а Долину Вреда⁴ обращу⁵ во Врата Надежды⁶.

И даст она там ответ⁷ — как в юности, как в день выхода из Египта.

18 В тот день — слово Господне! —

ты назовешь меня *Ишй*,

и не будешь больше называть меня *Баали*⁸.

19 Ты удалишь имена Ваалов со своих уст,

и не прозвучат их имена никогда больше⁹.

20¹⁰ В тот день я заключу для них завет с дикими зверями, с птицами небесными, с живностью, ползающей по земле. Лук, меч и всякое оружие я истреблю из страны¹¹, и дам им жить¹² в безопасности.

21 Тогда я обручусь с тобой навеки:

Я обручусь с тобой справедливостью¹³, правдой, добротой и милосердием.

22 Я обручусь с тобой верностью, и ты узнаешь Господа.

23 В тот день — слово Господне — я дам ответ¹⁴!

Я дам ответ небесам, а они — земле.

24 Земля даст ответ зерну, вину, и маслу,

а они дадут ответ Изреелю.

25 Я посею ее для себя на этой земле¹⁵,

и помилую Непомилованную,

и скажу Не Моему Народу: «Ты мой народ»,

а он скажет: «Бог мой».

Структура

Деление на строфы совпадает со сменой лица¹²²: стихи 16–17 — Бог говорит об Израиле в 3 л. ед.ч. ж.р.; стихи 18–19 — Бог обращается к Израилю во 2 л. ед.ч. ж.р.; стих 20 — Бог говорит об Израиле в 3 л. мн.ч. м.р.; стихи 21–22 — Бог говорит об Израиле во 2 л. ед.ч. ж.р.; стихи 23–25 — в последнем стихе присутствуют практически все возможные варианты (суффикс 3 л. ед.ч. ж.р.; личное местоимение 3 л. ед.ч. м.р.; личное местоимение 2 л. ед.ч. м.р.).

Особое место в организации перикопы занимают троичные перечисления предметов и явлений: три разновидности живых существ (2 : 20), три разновидности оружия (2 : 20), три разновидности сельскохозяйственной продукции (2 : 24); троекратное повторение формулы «я обручусь с тобой» (2 : 21–22).

Место в композиции сборника

Если проведение границы перикопы между 2 : 25 и 3 : 1 не вызывает сомнения (ярко выраженная кульминация в 2 : 25, с одной стороны; отчетливое начало нового сюжета в 3 : 1 — с другой), то отделение 2 : 16–25 от 2 : 4–15 не выглядит объективно необходимым: 2 : 16–25 кажется логическим продолжением предшествующего текста, однако резко контрастирует с ним по настроению (в то время как 2 : 4–15 содержит обвинения и угрозы, в 2 : 16–25 говорится о примирении между Богом и Израилем).

¹²² Andersen, Freedman 1980, 264–265.

Интересно, что «пророчество надежды» в 2 : 16 вводится при помощи дискурсивного маркера *lākēn*, который обычно вводит негативные пророчества и именно так употребляется в 2 : 4–15 (стихи 8, 11)¹²³.

Кульминация в стихе 25 предполагает отсылку к именам детей Осии, вокруг наречения которых построены пророчества в главе 1. Таким образом, кульминация 2 : 25 может рассматриваться как кульминация всего комплекса 1 : 2–2 : 25.

Комментарий

¹ (2 : 16) *я обманом заведу ее* | *hinne ʔānōkī mēpattāhā* — Основное значение еврейского корня *pty* — «быть простым, глупым, наивным». В этом значении он засвидетельствован и в книге Осии (7 : 11): *wa-yhī ʔāprayim kə-yōnā pōtā ʔēn lēb* «Ефрем оказался как голубь — доверчивый, безрассудный»¹²⁴.

В породе Piʔel, которая употреблена в рассматриваемом тексте, этот корень часто употребляется в значении «обмануть» (Суд 14 : 15: *wa-yuō(ʔ)mārū lə-ʔēšāt šimšōn pattī ʔāt—ʔšēk wa-yuaggād—lānū ʔāt—ha-hīdā* «Они сказали жене Самсона: “Обмани твоего мужа, чтобы он сказал нам отгадку”»), иногда в смысле «сбить с правильного пути», «вовлечь в дурное, преступное предприятие» (Пр 1 : 10–11: ¹⁰ *ʔim yəpattūkā haṭṭāʔim ʔal-tōbē(ʔ)* ¹¹ *ʔim yō(ʔ)mārū ləkā ʔittānū nāʔərbā lə-dām nišpənā lə-nākī hinnām* «Не соглашайся, если грешники будут сбивать тебя с толку: “Пойдем, мол, с нами, схоронимся для кровавого дела, подстережем ни в чем не повинного человека”»; Пр 16 : 29: *ʔš hāmās yəpatā rēʔehū wə-holikō bə-dārāk lō(ʔ)-ʔōb* «Злодей сбивает с толку ближнего своего и направляет его на нехороший путь»).

Данный пассаж — не единственное место в Библии, где Бог «обманывает» или «сбивает с толку»¹²⁵. Так, в Иер 20 : 7 пророк, отчаявшийся в успехе своей миссии, восклицает: *pittitānī YHWH wā-ʔəppāt* «Ты обманул меня, Господи, и я поддался на обман!»¹²⁶. Еще более ярким примером этого топоса является Иез 14 : 9: *wə-ha-nnābī(ʔ) kī yəputtā wə-dibbār dābār ʔānī YHWH pittēʔi ʔēt ha-nnābī(ʔ) ha-hū(ʔ) wə-nāṭī ʔāt—yādī ʔālāw wə-hišmadīw mi-ttōk ʔammī yišrāʔel* «Если какой-нибудь пророк произнес что-то, заблуждаясь, это значит, что я, Господь, ввел в заблуждение этого пророка! Я простру на него руку и истреблю его из среды Израиля, народа моего». См. также 3 Цар 22 : 20–22, где Бог осуществляет обман (*pittā*) при содействии «духа» (*hā-rūah*).

Важно отметить, что корень *pty* может иметь сексуальные коннотации («соблазнять»), ср. Исх 22 : 15: *wə-kī yəpattā ʔš bātūlā ʔāšār lō(ʔ) ʔorāšā wə-šakab ʔimmāh mähōr yimhārānnā lō lə-ʔiššā* «Если человек соблазнит девственницу, которая не была никому обещана, и возляжет с ней, он должен внести за нее брачный выкуп и взять ее в жены»¹²⁷. Многие современные переводчики и комментаторы предполагают, что

¹²³ Обсуждение этой проблемы см. в Clines 1979, 86; Ben Zvi 2005, 64; Moughtin-Mumby 2008, 253.

¹²⁴ Во Втор 11 : 16 «простота» описывается как возможная причина перехода к служению другим богам: *hiššamarū lākām pān yiptā ləbabbām wə-sartām wə-ʔābadtām ʔālohīm ʔāhērīm* «Остерегайтесь того, чтобы обманулось ваше сердце, так что вы, свернув с пути, станете служить другим богам».

¹²⁵ Противоположный топос (люди пытаются обмануть Бога) также может выражаться этим глаголом, см. Пс 78 : 36 (*wa-yəpattūhū bə-pihām wū-bi-lšōnām yəkazzebū—lō* «Они обманывали Его устами своими, своим языком лгали Ему»).

¹²⁶ Ср. также стих 10, где враги пророка говорят: *ʔūlay yəputtā wə-nūkālā lō* «Может быть, он подпадет обману, и мы сможем его одолеть».

¹²⁷ В Иов 31 : 9 соблазнителем (возможно, невольным) выступает женщина, а глагол употреблен в пассивной породе Nipʔal: *ʔim-niptā libbī ʔal—ʔiššā wə-ʔal pātaḥ rēʔ ʔārābū* «Если мое сердце соблазнилось женщиной, и я стал подстерегать (ее) у ворот ближнего моего...». Сексуальные коннотации представлены уже в древнейшем письменном засвидетельствованном примере употребления западносемитского корня **pty*, а именно в угаритском мифологическом произведении KTU 1.23:39: *ʔil ʔattim k ypt* «Илу двух женщин подлинно решил соблазнить». В современном южноаравийском языке сокотри однокоренной глагол *fīti* имеет значение «извергать сперму, эякулировать».

такие коннотации присутствуют и в нашем пассаже — в более (REB; Macintosh 2014, 69: «woo»; NJB: «seduce») или менее (NRSV; NAB; Wolff 1974, 31: «allure»; Andersen, Freedman 1980, 215: «entice») эксплицитной форме¹²⁸. В действительности наличие такого рода коннотаций в Ос 2: 16 трудно обосновать. Неясно, в частности, следует ли понимать выражение «теперь я обману ее» в смысле «теперь я поступлю с ней так же, как некогда поступали с ней ее любовники». Предпочтительным кажется нейтральный перевод («обманом заведу», ср. СП «увлеку»), а не такой, в котором сексуальные коннотации выступали бы на первый план («соблазну»).

В синтаксическом отношении выражение *məpattāhā wə-hōlakitīhā* скорее всего представляет собой гендиадис, что отражено в переводе: «обману и уведу» = «уведу обманным путем» (ср. очень близкую картину в Исх 22 : 15: *yəpattā <...> wə-šakab* «он обманет <...> и возляжет», т.е. «вступит в связь посредством обмана»).

² (2 : 16) *u pəgoworū s ney pə dušam | wə-dibbartī 'al-libbāh* — Выражение *dibbēr 'al-lēb*, букв. «говорить на сердце» (ср. «я буду говорить к сердцу ее» в СП), встречается в Библии еще несколько раз: Быт 34 : 3 (*wa-ttidbaḳ napšō bə-dīnā bat-ya'āqōb wa-yu'ā'āhab 'āt-ha-nna'ārā wa-ydabbēr 'al-lēb ha-nna'ārā* «Сердце его привязалось к Дине, дочери Иакова: он полюбил эту девушку и говорил с ней *по сердцу*»), Быт 50 : 21 (*wə-'attā 'al-tīrā'ū 'ānōkī 'ākalkēl 'ātqām wə-'āt-tappākām wa-ynaḥēm 'ōtām wa-ydabbēr 'al-libbām* «“Теперь не бойтесь: я снабжу всем необходимым вас и ваших детей”. Так он утешал их и говорил с ними *по сердцу*»), Суд 19 : 3 (*wa-yu'āqom 'išāh wa-yu'ēlāk 'ahārāhā lə-dabbēr 'al-libbāh la-hāšibāh* «Ее муж отправился в путь вслед за ней, чтобы поговорить с ней *по сердцу* и вернуть ее»), Руфь 2 : 13 (*wa-ttōl(?)mār 'āmsā(?) ḥen bə-'ēnākā 'ādōnī kī niḥamtānī wə-kī dibbartī 'al-lēb šiphātākā wə-'ānōkī lō(?) 'āhyā kə-'aḥat šiphōtākā* «Тогда она сказала: “Ты милостив ко мне, мой господин, ведь ты пожалел меня и говорил *по сердцу* со твоей служанкой — а ведь я даже не могу считаться одной из твоих служанок!”»), 2 Цар 19 : 8 (*wə-'attā kūm šēl(?) wə-dabbēr 'al-lēb 'ābādākā* «Теперь выйди и поговори *по сердцу* с твоими слугами», обращенный к Давиду призыв Иоава из-за волнений в армии в связи с оплакиванием Авессаломом), 2 Пар 32 : 6 (*wa-yu'ittēn šārē milḥāmōt 'al-hā-'ām wa-yu'ikbašēm 'ēlāw 'āl-rəḥōb ša'ar hā-'ir wa-ydabbēr 'al-ləbābām lē(?)mōr* «Он назначил военачальников над народом и собрал их к себе на площадь у городских ворот, и говорил *по сердцу* с ними следующим образом», предваряет обращение Езекии к армии в связи с нашествием Сенаххериба), Ис 40 : 1–2 (*naḥāmū naḥāmū 'ammī yō(?)mar 'ālōhēkām dabbērū 'al-lēb yərūšalayim wə-kir'ū 'ēlāhā kī mālā'ā šəbā'āh kī nīrā'ā 'āwōnāh kī lāqəḥū mi-yu'ad YHWH kīlayim bə-kol-ḥaṭṭō(?)tāhā* «Утешайте, утешайте мой народ! — говорит ваш Бог, — говорите *по сердцу* с Иерусалимом, сообщите ему, что тяготы его подошли к концу, и наказание за его злодеяния сочтено достаточным — в самом деле, он получил из рук Господа в двойном размере за все свои прегрешения»). В большинстве пассажей для этого выражения можно выявить конкретную специфическую семантику: речь идет о доброжелательной, успокаивающей, иногда снисходительной беседе в ситуациях, когда собеседник скорее ожидал бы иного обращения (Хамор и Дина после изнасилования; Иосиф и его братья после узнавания; человек и покинувшая его жена, которую он стремится вернуть; Боаз и Руфь после встречи на поле)¹²⁹. В большинстве пассажей речь обращена к женщинам, однако

¹²⁸ См., например, Wolff 1974, 41: «Yahweh is represented here in a crudely anthropomorphic picture as a “seducer” who allures a young woman with many other suitors» (отвергается в Andersen, Freedman 1980, 271–272).

¹²⁹ Единственный пассаж, в котором это выражение, как кажется, использовано более или менее нейтрально — 2 Пар 30: 22 (*wa-ydabbēr yəhizkiyyāhū 'al-lēb kol-ha-lwiyīm ha-mmāškīlīm šekāl yōb la-YHWH* «Езекия говорил *по сердцу* со всеми левитами, которые хорошо себя проявили в служении Господу»).

описанные ситуации сильно разнятся, поэтому едва ли можно с уверенностью утверждать, что это выражение «belongs to the language of courtship»¹³⁰.

¹³² (2: 17) *Когда она побывает там* | *mi-ššām* — Букв. «оттуда». Традиционный буквальный перевод «И дам ей оттуда виноградники ее» (СП) непонятен¹³¹, поэтому введение в перевод какого-либо временного маркера или союза, на наш взгляд, практически неизбежно¹³².

С точки зрения еврейского словоупотребления использование *mi-ššām* в значении «после того как; тогда» выглядит необычно, хотя и не лишено вероятных параллелей. Ср., прежде всего, Ис 65 : 20: *lō(?) yihyā mi-ššām 'ōd 'ul yāmīm wə-zākēn 'āšār lō(?) yəmallē(?) 'āt-yāmāw* «После этого не будет больше младенца, умершего в считанные дни (после рождения), и старца, не доведшего до конца дни (назначенные ему)». Также заслуживает внимания Втор 4 : 28–29, где *šām* в ст. 28 означает «там» (= «когда вы там окажетесь»), а *mi-ššām* в ст. 29 отмечает следующий этап в развитии сюжета («после того как вы там окажетесь и проведете там некоторое время»)¹³³. Напротив, недостаточно убедительными кажутся приведенные в HALOT два пассажа из псалмов (14 : 5 и 132 : 17), в которых, по мнению авторов словаря, *šām* следует понимать как «тогда» (HALOT 1547)¹³⁴. В качестве возможного примера на временное значение *mi-ššām* в том же словаре приводится Иер 50 : 9 (очевидно неубедительно)¹³⁵. В более широкой перспективе убедительным представляется предложенное Макинтошем¹³⁶ сопоставление этого пассажа с Ос 13 : 4, где предлог *min* в сочетании с обозначением места также следует понимать как отсылку к соответствующему моменту во времени: *wə-ʾānōkī 'ālōhākā mē-ʾārāš mišrāyim*, букв. «Я — Господь Бог твой *om* земли Египетской» (т.е. «со времени пребывания в Египте или Исхода из Египта»). Ср., наконец, частотные выражения *mē-rāḥām/mi-bbāʾān*, букв. «от матки/от живота», в значении «с момента рождения» («покидания утробы»).

¹⁴ (2: 17) *Долину Вреда* | *ʿēmāk ʾākōr* — Этимологический перевод библейского топонима, точное местоположение которого не установлено, см. Нав 15 : 7 и дискуссию в комментарии Вольфа¹³⁷. Согласно Нав 7 : 24–26, в Долине Вреда был казнен Ахан, во время захвата Иерихона прельстившийся добычей, на которую было наложено божественное заклятие. По составу корневых согласных слово *ʾākōr* тождественно глагольному корню *ʿkr*, обычно переводимому как «вносить смуту, беспорядок; разрушать, губить» (см. BDB747; HALOT 825)¹³⁸. Мы не можем быть уверены в том, что

¹³⁰ Wolff 1974, 42; Andersen, Freedman 1980, 272.

¹³¹ Ср. «from there» NRSV; NAB; Wolff 1974, 31; «there» REB; NJB; Andersen, Freedman 1980, 272.

¹³² Macintosh 2014, 71.

¹³³ *wa-ʿabadiām šām ʾālōhīm ... wū-biḳkaštām mi-ššām ʾāt-YHWH* «Там вы будете поклоняться (чужим) богам ... но после этого станете искать Господа».

¹³⁴ В Пс 14 : 5 (*šām pāḥādū paḥad* «там они испугаются страхом») значение «там», на первый взгляд, не подходит по контексту, в то время как значение «тогда» выглядит более привлекательным (ср. NAB: «They have good reason, then, to fear»). В то же время сопоставление с Пс 53 : 6 позволяет допустить, что в Пс 14 : 5 выпущена последовательность *lō(?) ḥayā paḥad*, благодаря которой текст может, предположительно, переводиться как «они испугаются страхом там, где не будет (повода для) страха» (так NJB: «They will be gripped with fear, where there is no need for fear»). В Пс 132 : 17 *šām* может относиться к упомянутому в ст. 13 Сиону («там»), а не к мессинской эпохе («тогда»).

¹³⁵ *kī hinnē ʾānōkī mēʿir wū-maʿālā ʿal-bābāl ḳahal gōyīm gādōlīm mē-ʾārāš šāpōn wə-ʿārākū lāh mi-ššām tillākēd* «Ибо вот, я возбужу и поставлю против Вавилона собрание великих народов из страны Севера, осадят они его и оттуда (т.е. их силами) будет он захвачен» (ср., например, NJB: «by them she will be taken»).

¹³⁶ Macintosh 2014, 71.

¹³⁷ Wolff 1974, 42–43.

¹³⁸ Точный смысл этого сравнительно редкого глагола трудно установить, однако, как справедливо отмечено Мозисом, традиционный перевод «вносить смуту» не поддерживается имеющимися примерами, которые скорее следует интерпретировать в смысле «наносить вред,

между этими словами действительно имелась этимологическая связь, однако текст Нав 7 : 24–26 не оставляет сомнения в том, что носителями языка такая связь ощущалась: в этом тексте глагол *ʿkr* используется для этимологической интерпретации топонима (²⁵*wa-yyō(?)mār yāhōšūaʿ mā ʿākartānū yaʿkorḳā YHWH ba-yyōm ha-zzā ...* ^{26b}*ʿal-kēn ḳārā(?) šēm ha-mmāḳōm ha-hū(?) ʿēmāk ʿākōr ʿad ha-yyōm ha-zzā* «Иисус сказал: “В той мере, в которой ты навредил нам, пусть сегодня навредит тебе Господь!” <...> Поэтому он назвал это место “Долина Вреда”, так оно и называется до сих пор»). Таким образом, этимологический перевод «Долина Вреда» кажется не только допустимым, но и желательным, вопреки обычной практике библейских переводов (ср. «Долина Ахор» в СП).

Трудно оценить, какое значение для понимания текста Осии может иметь упоминание *ʿēmāk ʿākōr* в Ис 65 : 10: *wā-hāyā ha-ššārōn li-nwē sō(?)n wā-ʿēmāk ʿākōr la-rēbāš bākār la-ʿammī ʾašār dārāšūnī* «Прибрежная равнина будет пастбищем овец, а Долина Ахор — лежищем коров, для моего народа, который искал меня». Можно предполагать, что речь идет о том же самом тополе: место, сопряженное с мрачными воспоминаниями, превратится в мирное пастбище. В то же время прибрежная равнина (*ha-ššārōn*) едва ли может иметь какие-либо отрицательные коннотации, поэтому нельзя исключать, что упоминание этих двух топонимов в данном пассаже служит нейтральным способом обозначения крайне западного и крайне восточного пределов Ханаана.

⁵ (2 : 17) *я верну <...> обращу | wā-nātattī lā- ... wā-ʾāt- ...* — Синтаксическая структура первой части 17 стиха по-разному понимается переводчиками. В предложении *wā-nātattī lāh ʾāt-kārāmāhā mi-ššām wā-ʾāt-ʿēmāk ʿākōr la-pātaḥ tiḳwā* глагольная форма *wā-nātattī* выполняет роль предиката для обеих частей предложения (double duty). Семантика этого предиката может быть одинаковой в обоих случаях («я отдам ей виноградники ... я отдам ей Долину Смуты»), при этом *la-pātaḥ tiḳwā* приходится несколько расплывчато переводить как «в качестве Врат Надежды». Такой подход сохраняет широкую популярность (СП; NAB; Wolff 1974, 31; Andersen, Freedman 1980, 215), однако предпочтительной кажется иная интерпретация, отраженная в NRSV, REB, NJB, Macintosh 2014, 17. В рамках этого направления мысли предполагают, что форма *wā-nātattī* имеет разные значения в первом и во втором предложении: «дать кому-то что-то» и «превратить что-то во что-то» (примеры на хорошо засвидетельствованное второе значение см. в BDB 681, значение 3b).

⁶ (2 : 17) *Врата Надежды | pātaḥ tiḳwā* — Это словосочетание в Библии больше не засвидетельствовано и не имеет явных аналогов, точный смысл его не известен. Древние версии отражают альтернативную огласовку первого слова, трактуя его как

ущерб, препятствовать» (Mosis 2001, 69–70): Быт 34 : 30 (*ʿākartām ʾōtī la-habʾišēnī bā-yōšēb hā-ʾārāš* «Вы навредили мне, испортив мне отношения с обитателями этой страны»), Суд 11 : 35 (*ʾat hāyūi bā-ʾōkarāy* «Ты стала для меня препятствием»), Нав 6 : 18 (*wā-ṛak-ʾattām šimrū min-ha-ḥērām pān-tahārīmū wū-ləḳaḥtām min-ha-ḥērām wā-šamtām ʾāt-maḥānā yisrāʾēl la-ḥērām wā-ʿākartām ʾōtī* «Но вы сами остерегайтесь закланого, чтобы не оказаться под закланьем: если вы возьмете что-нибудь из закланого, вы обречете на закланье лагерь Израиля и, тем самым, нанесете ему ущерб»), Пр 11 : 17 (*gōmēl napsō ʾš hāsād wā-ʾōkēr šāʾerō ʾakzārī* «Добрый человек сам себе приносит пользу, а жестокий — себе же наносит ущерб»), Пр 11 : 29 (*ʾōkēr bētō yinḥal-rūaḥ* «Наносящий ущерб собственному дому получит в наследство ветер»), 15 : 27 (*ʾōkēr bētō bōšēaʿ bāšāʿ wā-šōnē(?) mattānōt yihyā* «Берущий взятку вредит своему дому, а ненавидящий приношения ущеляет»), 3 Цар 18 : 17–18 (*wā-yḥī kī-rʾōt ʾaḥʾāb ʾāt-ʾēliyyāhū wā-yyō(?)mār ʾaḥʾāb ʾēlāw ha-ʾattā zā ʾōkēr yisrāʾēl wā-yyō(?)mār lō(?) ʾakartī ʾāt-yisrāʾēl kī ʾim-ʾattā wū-bēi ʾābikā* «Когда Ахав увидел Илию, он сказал ему: “А, это ты, вредитель Израиля!”. Но Илия сказал: “Нет, не я навредил Израилю, но ты и род твоего отца!”»), 1 Цар 14 : 29 (*wā-yyō(?)mār yōnātān ʾakar ʾābī ʾāt-hā-ʾārāš rāʾū-nā(?) kī ʾorū ʿenay kī jāʾamī māʾaḳ dabaš ha-zzā* «Ионатан сказал: “Мой отец только навредил стране! Смотрите, как просияли мои глаза от одного лишь вкуса этого меда!”»), Пр 15 : 6 (*bēt šaddīḳ ḥōsān rāb wū-bī-tbūʾat rāsāʿ nāʾkārāt* «Дом праведника — великая сокровищница, а в прибыли нечестивца — нехватка»). Выражение *kāʾēbī nāʾkār* в Пс 39 : 3 с трудом поддается интерпретации.

инфинитив *li-ptōah* «чтобы открыть»: Септуагинта διανοιῆσαι σύνεσιν αὐτῆς «чтобы раскрыть ее понимание»¹³⁹, Феодотион διανοιῆσαι τὴν ὑπομονὴν αὐτῆς «чтобы раскрыть ее стойкость», Вульгата *ad aperiendam spem* «чтобы явить (букв. «открыть») надежду», Пешитта *dptḥ swklh* «чтобы раскрыть ее понимание»¹⁴⁰.

В контексте мотивов Исхода и заселения земли Израиля выражение *pātah tiḳwā* может ассоциироваться с вхождением/возвращением в землю Израиля. Обращает на себя внимание, что та самая Долина Ахор (*ʿēmāk ʿākōr*), которой суждено стать «Вратами надежды», в соответствии с Нав 7 находится как раз в окрестностях первого города, занятого израильянами на территории Израиля, — Иерихона¹⁴¹.

⁷ (2 : 17) *даст она там ответ* | *wə-ʿānātā ššāmmā* — Наш перевод следует традиционной и наиболее распространенной трактовке, согласно которой форма *ʿānātā* принадлежит основному еврейскому глаголу со значением «отвечать»¹⁴². Очевидным аргументом в пользу такого понимания является многократное употребление этого глагола далее в стихах 23—24. Определенным недостатком этой интерпретации является лишь отсутствие местоименного объекта, который был бы ожидаем в данном контексте («ответит мне»).

Что именно подразумевается здесь под «ответом»? С точки зрения Макинтоша, Израиль здесь предстает в образе преданной невесты, отзывчивой и внимательной по отношению к своему жениху¹⁴³. Вольф понимает местоименное наречие *šāmmā* не в локативном, а в направительном значении («туда»), предполагая, что всю фразу следует трактовать как *constructio praegnans*: «she shall willingly follow»¹⁴⁴. По его мнению, речь идет о согласии женщины вступить в брак. Наконец, относительно широкое распространение получила гипотеза, по которой глагол «отвечать» здесь обозначает согласие на половое соитие¹⁴⁵.

Попытки отождествить эту форму с одним из других (подлинных или мнимых) еврейских корней с составом *ʾny* представляются в целом неудачными, прежде всего из-за невозможности гармонизировать это место с последующими употреблениями *ʾny* «отвечать»¹⁴⁶.

Так, Эйтан¹⁴⁷ сопоставлял *ʿānātā* с арабским корнем *ḡny* «жить, обитать»¹⁴⁸. Другой пример употребления этого гипотетического еврейского корня¹⁴⁹ видят в Ис 13 : 22

¹³⁹ Перевод Септуагинты в данном случае почти наверняка имеет экзегетический характер. Происхождение этой экзегезы едва ли можно объяснить, исходя из еврейского текста.

¹⁴⁰ Пешитта опирается здесь на Септуагинту.

¹⁴¹ Macintosh 2014, 72; Abma 1999, 187; Cross 1973, 110; Goldingay 2014, 458.

¹⁴² BDB 772, 1a; HALOT 852, 3a; Harper 1905, 240; Wolff 1974, 31; Andersen, Freedman 1980, 276; Macintosh 2014, 72.

¹⁴³ «She will be attentive», Macintosh 2014, 73.

¹⁴⁴ Wolff 1974, 31.

¹⁴⁵ Cp. Delekat 1964, 41 («accommodate herself to her husband's desires»); Deem 1978, 25 («to give oneself to sexual intercourse»). Важным аргументом в пользу такого понимания является сопоставление с термином *ʿōnā* в Исх 21 : 10, который многими переводчиками и комментаторами (в том числе древними и средневековыми) трактуется как «половые сношения» или «удовлетворение полового желания» (см. Propp 2008, 202). Впрочем, такая трактовка Исх 21 : 10 остается спорной и вряд ли может служить надежным основанием для интерпретации Ос 2 : 17.

¹⁴⁶ Если только не считать, что автор намеренно играет омонимичными корнями, что в принципе возможно, но практически недоказуемо.

¹⁴⁷ Eitan 1937, 62.

¹⁴⁸ Lane 2302. Предполагают, что этот узус засвидетельствован уже в Коране (Ambros 2004, 204). В рамках арабской лексикографической традиции это значение выводится из обычного значения *ḡny* «быть самодостаточным, обеспеченным, богатым» (ср. у Амброса: «basically “to have enough, to be free from want”, but in its places apparently “to prosper, to flourish” or simply “to exist, to live”»). Трудно сказать, справедлива ли эта точка зрения.

¹⁴⁹ DCN 6 500, **ny* VII «dwell». Кроме приведенных примеров, Клайнс предлагает видеть этот корень в Мал 2 : 12.

(*wā-ʿānā*), где описывается, как дикие животные займут разрушенный Вавилон: ²¹ *wā-rābašū šām šīyūim wū-mālāʿū bātēhām ʾōhīm wā-šākanū šām bənōt yaʿānā wū-šāʾirīm yaraqqādū-šām* ²² *wā-ʿānā ʾīyūim bā-ʾalmānōtāw*¹⁵⁰ *wā-tannīm bā-hēkalē ʿōnāg* «Дикие кошки будут лежать там, и дома их наполнятся совами! Страусы поселятся там, и дикие козлы будут там скакать! Шакалы будут *жуть* в их крепостях, и гиены — в прекрасных дворцах!»¹⁵¹. Если этот еврейский корень в самом деле существовал, он, возможно, являлся вариантом корня *ʿwn, представленного, главным образом, существительным *māʿōn* «жилище»¹⁵².

Ряд древних и современных переводов (Вульгата, Ибн Эзра, Кимхи; KJV, NAS, СП) видят здесь еще один редкий омоним ʿny со значением «петь» (ʿny IV по BDB 777). В свою очередь, Септуагинта (ταλεινωθήσεται), Симмах (καωθήσεται) и Пешитта (wtmkk) отождествляют эту форму с относительно частотным омонимом ʿny «быть слабым, страдать» (ʿny III по BDB 776).

⁸ (2 : 18) *Išūi <...> Baʿalū | ʾšī ... baʿlī* — В отличие от некоторых других семитских языков (например, аккадского), еврейский язык не знает специального термина для обозначения мужа. Это понятие выражается одной из двух лексем с другим базовым значением: ʾšī «человек, мужчина» и *baʿal* «хозяин, господин»¹⁵³. В данном стихе Бог в образе мужа требует искоренить обращение к нему посредством второго термина, который также являлся обозначением главного ханаанейского божества.

⁹ (2 : 19) *и не прозвучат их имена никогда больше | lō(?) yizzākārū ʿōd bi-šmām* — Букв. «они не будут больше упоминаться по их имени». Отсылает ли эта фраза к конкретным культовым практикам¹⁵⁴ или просто передает идею полного забвения?

В пользу первой возможности говорит наличие предлога *bā-*, ср. близкую параллель в Нав 23 : 7: *bā-šēm ʾālōhēhām lō(?) tazkīru wā-lō(?) tašbīʿū* «Не упоминайте имени их богов и не клянитесь (ими)»¹⁵⁵.

В связи с альтернативной интерпретацией интересно отметить, что выражения *hizkīr šēm* «упоминать имя» и *nižkar šēm* «быть упомянутым (об имени)» в сочетании

¹⁵⁰ Фонетический вариант (или просто ошибка?) для *ʾarmānōtāw*.

¹⁵¹ Употребление глагола в 3 л. ед.ч. м.р. перед субъектом во мн.ч. м.р. (*ʾīyūim*) необычно, хотя и далеко не уникально (JM 554–555, § 155j). По мнению Вилдберга, за консонантной последовательностью *ʿnh* стоит 3 л. ед.ч. ж.р. упомянутого выше корневого варианта *ʿwn (т.е. *ʿānā). Ссылаясь на JM 150g, он отмечает, что мн.ч. существительных, обозначающих животных, может восприниматься как собирательное и сочетаться с глагольной формой 3 л. ед.ч. ж.р. (Wildberger 1997, 10). В действительности же практически все примеры такого рода предполагают, что в качестве субъекта выступают существительные женского рода, а не мужского (как *ʾīyūim* в Ис 13 : 22).

¹⁵² По мнению некоторых исследователей, лексема *ʿōnā* (hарах legomenon в Исх 21 : 10) может иметь значение «кров, место проживания, право на проживание» и в этом случае оказывается родственной слову *māʿōn* (и косвенным образом гипотетическому *ʿny* «жить»). Такая интерпретация Исх 21 : 10 является, однако, далеко не самой убедительной (см. подробно в Kogan 2005, 731–735). Так или иначе, представление о существовании в еврейском языке корня ʿny «жить, обитать» следует признать довольно древним. Так, для Ис 13 : 22 это значение стоит за переводом Септуагинты (κατοικήσουσιν), в то время как сопоставление *wā-ʿānātā* в Ос 2 : 17 с *māʿōn* «жилище» восходит к Раши.

¹⁵³ Интересно проследить, в какой мере эти два варианта соответствуют засвидетельствованному библейскому узусу. Слово *baʿal* в значении «муж» с местоименными энклитиками встречается в Библии шесть раз, и всякий раз речь идет об энклитике третьего лица («ее муж»). Слово ʾšī в значении «муж» с местоименными энклитиками встречается более 50 раз, из них 11 раз с энклитикой первого лица («мой муж») и 7 раз с энклитикой второго лица («твой муж»). Если эти данные статистически значимы, уместно допустить, что употребление лексемы ʾšī было нормой не только в прямой речи женщины, но и при непосредственном обращении к ней («как поживает твой муж?»), в то время как лексема *baʿal* относилась к более отвлеченному, «холодному» регистру (ср. в этом смысле Wolff 1974, 49).

¹⁵⁴ Согласно Wolff 1974, 50 и Andersen, Freedman 1980, 279, речь идет о торжественном провозглашении божественного имени во время культовых церемоний.

¹⁵⁵ Также запрет упоминать имена чужих богов содержится в Исх 23 : 13 (без предлога *bā-*).

с отрицательной частицей засвидетельствованы в контекстах, связанных с уничтожением памяти о ком-либо, в том числе в примерах, никак не связанных с культом¹⁵⁶.

¹¹⁰ (2 : 20) Ближайшую параллель к данному пассажи, в значительной степени разъясняющую его смысл, можно обнаружить в Иез 34 : 25: *wə-kārattī lāhām bərīt šālōm wə-hišbattī ḥayyā-rāʿā min-hā-ʿārāš wə-yāšbū ba-mmīdbar lā-bāṭaḥ wə-yāšbū ba-yūʿārīm* «Я заключу для них мирный договор: истреблю с земли вредных зверей, так что они смогут спокойно останавливаться в степи и ночевать в лесах». См. далее в стихе 28 (*wə-lō(?) yihyū ʿōd baz la-ggōyīm wə-ḥayyat hā-ʿārāš lō(?) tō(?) kālēm wə-yāšbū lā-bāṭaḥ wə-ʿēn maḥārīd* «Они не будут больше отданы на разграбление народам, и дикие звери не будут их пожирать: они будут жить спокойно, никто не будет их пугать»), а также Иов 5 : 23 (*kī ʿim-ʿabnē ha-ššādā bərītākā wə-ḥayyat ha-ššādā hošlāmā lāk* «Ведь с камнями поля¹⁵⁷ будет у тебя завет, и дикий зверь будет в мире с тобой»). Иными словами, Бог сделает так, чтобы дикие животные не наносили ущерб людям — их жизни, здоровью и хозяйству.

¹¹¹ (2 : 20) *устреблю из страны* | *ʿāšbōr min-hā-ʿārāš* — Еврейская лексема *ʿārāš* имеет два основных значения: 1) «земля как место обитания живых существ» (в том числе как суша в противоположность небу и воде) и 2) «страна» (с артиклем — чаще всего о Ханаане, стране Израиля).

подавляющее большинство переводчиков и комментаторов выбирают для рассматриваемого стиха второе значение, полагая, что речь здесь идет о том, что израильтянам будет обеспечено безопасное существование среди других народов. Такое понимание соответствует общему контексту главы и коррелирует с некоторыми параллельными пассажами, в которых эта идея выражена более эксплицитно¹⁵⁸. В этом случае *ʿāšbōr min* приходится, не без натяжки, понимать в смысле «я удалю оружие от этой страны» = «я не допущу нападения на эту страну».

Андерсен и Фридман (Andersen, Freedman 1980, 282) с осторожностью отмечают, что универсалистское понимание этого пассажа также нельзя исключать в свете Ис 2 : 4¹⁵⁹ и Мих 4 : 3. В этом случае *ʿāšbōr min* получает гораздо более естественное прочтение («я истреблю оружие с земли», т.е. «на земле не будет больше войн»).

Наконец, в свете Зах 9 : 10 (*wə-hikrattī-rākāb mē-ʿāprayīm wə-sūs mī-rūšalayīm wə-nikrātā kšāt milḥāmā wə-dibbār šālōm la-ggōyīm* «Я истреблю из Ефрема колесницы, и конницу — из Иерусалима, боевой лук будет сломан, и обратятся они с приветствием к другим народам») можно предложить своеобразный синтез этих двух подходов: *hā-ʿārāš* понимается как «страна Израиля» (ср. *ʿāprayīm, yərūšalayīm* в Зах 9 : 10), однако речь идет об уничтожении оружия самих израильтян («Я истреблю оружие из этой страны» — за ненадобностью), а не врагов.

¹⁵⁶ Пс 83 : 5 (*ʿāmārū lākū wə-nakhīdēm mi-ggōy wə-lō(?) yizzākēr šēm yišrāʿēl ʿōd* «Они сказали: „Идемте, сделаем так, чтобы они не были больше народом, чтобы не произносилось имя Израиля больше»»), Иер 11 : 19 (*nikrātānnū mē-ʿārāš ḥayyīm wū-šāmō lō(?) yizzākēr ʿōd* «Истребим его из земли живых, так что имя его не будет больше произноситься»).

¹⁵⁷ Согласно остроумному предположению, *ʿabnē* «камни» является вариантной или искаженной формой для *bənē* «сыновья» (т.е. «с сыновьями поля» = «с животными»), см. Clines 2002, 118.

¹⁵⁸ Wolff 1974, 51. См. в первую очередь Лев 26 : 6: *wə-nātattī šālōm bā-ʿārāš wū-šakabtām wə-ʿēn maḥārīd wə-hišbattī ḥayyā rāšā min-hā-ʿārāš wə-ḥārāb lō(?) tašābōr bā-ʿaršākām* «Я устрою мир в этой стране, и там, где вы будете обитать, вас никто не напугает: я истреблю вредных зверей из страны, и меч не пройдет по вашей стране».

¹⁵⁹ Ис 2 : 4b—c: *wə-kittatū ḥarḥōtām lə-ʿittīm wə-ḥānūtōtēhām lə-mazmērōt lō(?) yiššā(?) gōy ʿāl-gōy ḥārāb wə-lō(?) yilmədū šōd milḥāmā* «И перекуют они мечи свои во плуги, и копыя свои — в садовые ножи. Не поднимет народ на народ меча, и не будут они больше учиться войне». Текст Мих 4 : 3 практически идентичен.

Использование глагола *šābar* в положительном пророчестве в Ос 2 : 20 является, вероятно, игрой с Ос 1 : 5, где этот глагол используется в составе негативного пророчества (*wə-šābartī ʾāt-kāšāt yišrāʾel* «Я сокрушу лук Израиля»).

При любом понимании текста выражение *ʾāšbōr min* следует считать примером *constructio praegnans*: буквальный перевод «я сломаю из земли» соответствует сложному значению «я сломаю и удалю из/от страны/земли».

¹² (2 : 20) *дам им жить* | *wə-hiškabtīm* — Букв. «я дам им возможность лежать». Этот же глагол употреблен в приведенной выше параллели из Лев 26 : 6 (*wū-šakabtām wə-ʾēn mahārīd*), а также в Иов 11 : 18–19 (*wū-bāḡaḥtā kī-yēš tiḡwā <...> lā-bāḡaḥ tiškāb wə-rābaštā wə-ʾēn mahārīd* «Ты будешь в безопасности, ибо есть надежда <...> будешь обитать в безопасности, возляжешь, и никто тебя не напугает»). Нельзя не сопоставить эти пассажи с хорошо засвидетельствованным в месопотамской литературе образом царя-пастыря, который дает своим подданным возможность спокойно возлежать, подобно стаду, на незащищенной стенами территории: *nišī dadmī aburrī ušarbiš mugallitam ul ušaršišināti* «Жителям обитаемых земель я дал возможность возлежать на открытом пространстве и не допускал, чтобы кто-либо их пугал» (Законы Хаммурапи, эпилог, XL 36; см. другие примеры в CAD A₁ 91).

¹³ (2 : 21) *обручусь справедливостью* | *wə-ʾēraštik lī bə-šādāk* — Текст полностью соответствует «повседневному» узусу глагола *ʾērēš*, засвидетельствованному в 2 Цар 3 : 14: *wa-yiṣlaḥ dāwīd malʾākīm ʾāl-ʾiś-bōšāt bān-šāʾul lē-(ʾ)mōr tənā ʾāt-išī ʾāt-mikal ʾāšār ʾēraštī lī bə-mēʾā ʾorlōt pālīštīm* «Давид послал гонцов к Ишбошету, сыну Саула, с такими словами: “Отдай мне мою жену Михаль, с которой я обручился ценой ста крайних плотей филистимлян”». Как видно из этого пассажа, предлог *bə-* в данном обороте вводит обозначения брачных даров со стороны жениха. В нашем случае в качестве божественного приданого выступают божественные атрибуты: справедливость, правда, доброта, милосердие, верность¹⁶⁰.

¹⁴ (2 : 23–24) *Я дам ответ...* | *ʾāʿānā...* — Последовательность «Господь — небеса — земля — сельскохозяйственная продукция — Изреель (= Израиль)» описывает путь, которым человек получает пищу от Бога¹⁶¹, ср. Лев 26 : 4: *wə-nātattī gišmekām bə-ʾittām wə-nātānā hā-ʾarāš yəbūlah wə-ʿēš ha-ššādā yittēn pīrū* «Я дам дожди в срок, земля даст урожай, и дерево даст свой плод».

Употребление в этой последовательности глагола *ʿānā* «отвечать» (используется 5 раз в ст. 23–24) неожиданно. Исследователи отмечают различные аспекты значения глагола *ʿānā*, которые могли бы прояснить использованный здесь образ: 1) с точки зрения Вольфа, *ʿānā* указывает на то, что урожай будет «ответом» Бога (через посредников) на молитвенное обращение Изрееля¹⁶²; 2) Макинтош сопоставляет Ос 2 : 23–24 с Екк 10 : 19 (*wə-ha-kkāsāp yaʿānā ʾāt-ha-kkōl* «деньги позаботятся обо всем»)¹⁶³ и предлагает для глагола значение «заботиться, быть внимательным к» (ср. русское «отвечать за»)¹⁶⁴.

Как было подробно описано выше, определяющее значение для понимания этого текста имеет употребление глагола «отвечать» по отношению к невесте в Ос 2 : 17. Восстановление «правильных» отношений между Израилем и Богом влечет за собой восстановление целой цепи «правильных» отношений: между Богом и небом, небом и землей, землей и ее плодами, плодами земли и Израилем.

¹⁶⁰ Wolff 1974, 52; возражения против такого понимания в Andersen, Freedman 1980, 283 нам не ясны.

¹⁶¹ Похожим образом рассуждает Абма (Abma 1999, 193–194), сравнивая Ос 2 : 23–24 с Ис 55 : 10 и Пс 65 : 10–12.

¹⁶² Wolff 1974, 54.

¹⁶³ Один из многих возможных переводов для этого трудного места.

¹⁶⁴ Macintosh 2014, 86.

¹⁵ (2: 25) Я посею ее для себя на этой земле | wū-zəraʿtīhā llī bā-ʾārās — Точный смысл этой фразы остается неясным.

В рамках наиболее распространенной интерпретации «она» (по-видимому, жена/Израиль) занимает при глаголе валентность, в обычном случае зарезервированную за семенем, а «земля» или «страна» выступает в роли почвы (т.е. обыгрывается двусмысленность слова ʾārās): «I will sow her for myself in the land»¹⁶⁵. В наибольшей степени нашему пассажи соответствует Исх 23 : 16: *bikkūrē maʿāšāḱā ʾāšār tizraʿ ba-ššādā* «первые плоды от того, что ты посеял в поле». С точки зрения поэтики такая интерпретация означает, что перед нами растительная метафора: Израиль — растение, которое Бог сажает и о котором заботится (ср. например, Иер 32 : 41: *wū-naʿaʿtīm bā-ʾārās ha-zzō*ʾ)т «Я насажу их (израильтян) на этой земле»). Употребление глагола *zāraʿ* в Ос 2 : 25, вероятно, обусловлено необходимостью обыграть топоним Изреель и соответствующее негативное пророчество в Ос 1 : 4–5.

Согласно альтернативной точке зрения, разработанной Андерсеном и Фридманом, речь идет об «оплодотворении» Богом Израйля в стране («The insemination of a woman is like the sowing of a field. The object is not “the land” for it happens “in the land”, but rather Israel, restored to “the land”», Andersen, Freedman 1980, 288). В рамках этой интерпретации местоименная энклитика «она» занимает валентность почвы (узус, в отличие от предыдущего, надежно засвидетельствованный в ряде библейских пассажей: ср. *hē*(ʾ)—*lākām zāraʿ wū-zəraʿtām ʾāt-hā-ʾādāmā* «Вот вам семя — засевайте эту почву» в Быт 47 : 23, а также Исх 23 : 10; Лев 25 : 3–4; Пс 107 : 37). По мнению Андерсена и Фридмана, образ оплодотворения является кульминацией серии любовных и сексуальных мотивов, которые развивает автор в главе 2.

Литература / References

- Abma, R. 1999: *Bonds of Love: Methodic Studies of Prophetic Texts with Marriage Imagery (Isaiah 50: 1–3 and 54: 1–10, Hosea 1–3, Jeremiah 2–3)*. Assen.
- Ackerman, S. 2002: The Personal Is Political: Covenantal and Affectionate Love (ʾāhēb, ʾahābā) in the Hebrew Bible. *Vetus Testamentum* 52/4, 437–458.
- Ambros, A.A. 2004: *A Concise Dictionary of Koranic Arabic*. Wiesbaden.
- Andersen, F.I., Freedman, D.N. 1980: *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary*. Garden City (NY).
- Aster, Sh.Z. 2012: The Function of the City Jezreel and the Symbolism of Jezreel in Hosea 1–2. *Journal of Near Eastern Studies* 71/1, 31–46.
- Barlett, J.R. 1969: The Use of the Word זָרָא as a Title in the Old Testament. *Vetus Testamentum* 19, 1–10.
- Batten, L.W. 1929: Hosea's Message and Marriage. *Journal of Biblical Literature* 48, 257–273.
- Ben Zvi, E. 2005: *Hosea*. (Forms of the Old Testament Literature, XXIA/1). Grand Rapids (MI).
- Bird, P.A. 1989: “To Play the Harlot”: An Inquiry into an Old Testament Metaphor. In: P.L. Day (ed.), *Gender and Difference in Ancient Near East*. Minneapolis (MN), 75–94.
- Buss, M.J. 1969: *The Prophetic Word of Hosea: A Morphological Study*. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 111). Berlin.
- Cassuto, U. 1973: The Second Chapter of the Book of Hosea. In: I. Abrahams (transl.), *Biblical and Oriental Studies*. Vol. I. Jerusalem, 101–140.
- Clements, R.E. 2004: *Qtr*. In: G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. XIII. Grand Rapids (MI), 9–16.
- Clines, D. 1979: Hosea 2: Structure and Interpretation. In: E.A. Livingstone (ed.), *Studia Biblica 1978. I. Old Testament and Related Themes. Sixth International Congress on Biblical Studies, Oxford*,

¹⁶⁵ С незначительными вариациями СП; NRSB; NAB; NJB; Wolff 1974, 67; Macintosh 2014, 89.

- 3–7 April, 1978. (Journal for the Study of the Old Testament Supplementum, 11). Sheffield, 83–103.
- Clines, D.J.A.: 2002: *Word Biblical Commentary 17: Job 1–20*. Dallas.
- Cross, F.M. 1997: *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge (MA).
- Davies, Gr.I. 1992: *Hosea*. London.
- Day, J. 1992: Baal (Deity). In: D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. I. New York, 545–549.
- Dearman, J.A. 2010: *The Book of Hosea*. (New International Commentary on the Old Testament). Grand Rapids (MI).
- Deem, A. 1978: Anath and Some Biblical Hebrew Cruces. *Journal of Semitic Studies* 23, 25–30.
- Delekat, L. 1964: Zum hebräischen Wörterbuch. *Vetus Testamentum* 14, 7–66.
- Eitan, I. 1937: A Contribution to Isaiah Exegesis (Notes and Short Studies in Biblical Philology). *Hebrew Union College Annual* 12–13, 55–88.
- Emmerson, G.I. 1985: *Hosea: An Israelite Prophet in Judean Perspective*. (Journal for the Study of the Old Testament Supplementum, 28). Sheffield.
- Fisher, E.J. 1976: Cultic Prostitution in the Ancient Near East? A Reassessment. *Biblical Theology Bulletin* 6, 225–236.
- Galbiati, E. 1967: La struttura sintetica di Osea 2. In: G. Buccelatti (ed.), *Studi sull'Oriente e la Bibbia*. Genoa, 317–320.
- Glenny, W.E. 2013: *Hosea: A Commentary Based on Hosea in Codex Vaticanus*. Leiden.
- Goldingay, J. 2014: *Isaiah 56–66: A Critical and Exegetical Commentary*. London.
- Gordis, R. 1954: Hosea's Marriage and Message. *Hebrew Union College Annual* 25, 9–40.
- Gordon, C. 1936: Hosea 2: 4–5 in the Light of New Semitic Inscriptions. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 54, 277–280.
- Gray, J. 1970: *I & II Kings: A Commentary*. Philadelphia.
- Harper, W.R. 1900: The Structure of Hosea 1.2–3.5. *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 17, 1–15.
- Harper, W.R. 1905: *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*. New York.
- Hermann, W. 1999: Baal. In: K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden–Grand Rapids (MI)–Cambridge, 132–139.
- Hoffman, Y. 1989: A North Israelite Typological Myth and a Judaeon Historical Tradition: The Exodus in Hosea and Amos. *Vetus Testamentum* 39/2, 169–82.
- Kelle, B.E. 2005: *Hosea 2: Metaphor and Rhetoric in Historical Perspective*. Leiden–Boston.
- Kogan, L. 2005: Comparative Notes in the Old Testament (I). In: L.E. Kogan, N. Koslova, S. Loesov, S. Tishchenko (eds.), *Babel Und Bibel 2: Memoriae Igor M. Diakonoff: Annual of Ancient Near Eastern, Old Testament, and Semitic Studies*. Winona Lake (IN), 731–737.
- Kruger, P. 1983: Israel, the Harlot (Hos. 2: 4–9). *Journal of Northwest Semitic Languages* 11, 107–116.
- Kuhl, C. 1934: Neue Dokumente zum Verständnis von Hosea 2, 4–15. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 52, 102–109.
- Lambert, M. 1899: Note exégétique. *Revue des études juives* 39, 300.
- Macintosh, A.A. 2014: *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea*. Edinburgh.
- May, H.G. 1932: Fertility Cult in Hosea. *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 48, 73–98.
- Mays, J. 1969: *Hosea: A Commentary*. (Old Testament Library). Philadelphia.
- Moran, W. 1963: The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy. *Catholic Biblical Quarterly* 25, 77–87.
- Mosis, R. 2001: 'kr. In: G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. XI. Grand Rapids (MI), 67–71.
- Moughtin-Mumby, S. 2008: *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah, and Ezekiel*. Oxford–New York.
- Phillips, A. 1981: Another Look at Adultery. *Journal for the Study of the Old Testament* 20, 3–25.
- Propp, W.H. 1999: *Exodus 1–18: A New Translation with Introduction and Commentary*. Doubleday.
- Propp, W.H.C. 2008: *Exodus 19–40: A New Translation With Introduction and Commentary*. New Haven–London.

- Regt, L. de 2001: Person Shift in Prophetic Texts: Its Function and Its Rendering in Ancient and Modern Translations. In: J. de Moor (ed.), *The Elusive Prophet: The Prophet as a Historical Person, Literary Character and Anonymous Artist*. Leiden, 214–231.
- Renaud, B. 1983: Osée II 2: 'lh mn h'rš: essai d'interprétation. *Vetus Testamentum* 33, 495–500.
- Rudolph, W. 1966: *Hosea*. (Kommentar zum Alten Testament, XIII/1). Gütersloh.
- Rupprecht, K. 1970: עלה מן-הארץ (Ex 1: 10, Hos 2: 2): sich des Landes bemächtigen? *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 82, 442–447.
- Seux, M.J. 1967: *Epithetes royales akkadiennes et sumeriennes*. Letouzey et Ane.
- Talshir, D. 2002–2003: צדוֹת and צָחוֹת in Ancient Hebrew. *Zeitschrift für Althebräistik* 15–16, 108–23.
- Thompson, J.A. 1977: Israel's 'Lovers'. *Vetus Testamentum* 27/4, 475–481.
- Tushingham, A.D. 1953: A Reconsideration of Hosea. Chapters 1–3. *Journal of Near Eastern Studies* 12, 150–159.
- Vriezen, T.C. 1941: *Hosea: profeet en cultuur*. Groningen.
- Wellhausen, J. 1898: *Die kleinen Propheten übersetzt*. Berlin.
- Whitt, W. 1992: The Divorce of Yahweh and Asherah in Hos 2, 4–7.12ff. *Scandinavian Journal of the Old Testament* 6/1, 31–67.
- Wildberger, H. 1997: *A Continental Commentary: Isaiah 13–27*. Minneapolis (MN).
- Williamson, H.G.M. 2006: *Isaiah 1–5: A Critical and Exegetical Commentary*. London.
- Wolff, H.W. 1974: *Hosea*. Transl. by G. Stansell. (Hermeneia, 28). Philadelphia.
- Yee, G.A. 1987: *Composition and Tradition in the Book of Hosea: A Redaction Critical Investigation*. Atlanta (GA).
- Yee, G.A. 2001: "She is not My Wife and I am not Her Husband": A Materialist Analyses of Hos 1–2. *Biblical Interpretation* 9/4, 343–383.
- Zimmerli, W. 1979: *Ezekiel: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*. Philadelphia.

Leonid E. Kogan,

National Research University
Higher School of Economics,
Moscow, Russia
E-mail: lkogan@hse.ru
ORCID: 0000-0002-1195-6636

Victoria R. Gordon,

Independent researcher,
Jerusalem, Israel
E-mail: vruvinska@gmail.com

Maria M. Yurovitskaya,

National Research University
Higher School of Economics,
Moscow, Russia
E-mail: myurovitskaya@hse.ru
ORCID: 0000-0003-1523-1760

Acknowledgements: Russian Foundation for Basic
Research, project no. 21-011-44267

Л.Е. Коган,

д. филол. н., профессор
Института классического Востока и античности
НИУ «Высшая школа экономики»,
Москва, Россия

В.Р. Гордон,

независимый исследователь,
Иерусалим, Израиль

М.М. Юровицкая,

старший преподаватель Института
классического Востока и античности
НИУ «Высшая школа экономики»,
Москва, Россия