

DOI: 10.31857/S086919080030141-2

КНИГА ОСИИ, ГЛАВА 3:
ОПЫТ КОММЕНТИРОВАННОГО ПЕРЕВОДА

© 2024

Л.Е. КОГАН ^{a, b}, М.М. ЮРОВИЦКАЯ ^c^{a, c} – Институт классического Востока и античности
НИУ ВШЭ, Москва, Россия^{a, b} – ORCID: 0000-0002-1195-6636; lkogan@hse.ru^b – Институт востоковедения РАН, Москва, Россия^c – ORCID: 0000-0003-1523-1760; myurovitskaya@hse.ru

Резюме: Данная статья – часть готовящегося научного комментария к библейской книге Осии. Статья содержит новый перевод главы 3, сопровождаемый введением о структуре текста и месте в композиции книги. Центральное место в статье занимает детальный построчный комментарий к древнееврейскому тексту.

В ходе комментирования мы анализируем значение и употребление ряда многозначных или редких слов и выражений Библии, таких как: 1) *gēaʿ* – традиционно переводится как «ближний»; 2) глагол *rāpā* «обращаться» в составе выражения «обращаться к другим богам»; 3) редкое слово *ʔāšīšā* – предположительно «виноградная лепешка»; 4) глагол *uāšab* с предлогом *lā-* в значении «ждать»; 5) выражение *hāyā lā-ʔīš* «быть с женщиной»; 6) культовые термины *taššēbōt* «священные камни», *ʔērōd* «эфод» и *tārāpīm* «терафим»; 7) существительное *ʔīb* «благо», «доброта»; 8) выражение *bə-ʔaḥārīt ha-yūātim* – буквально «в конце дней».

Также мы рассматриваем несколько морфологически неоднозначных форм и сложных синтаксических конструкций: 1) пассивное причастие *ʔāhūbat*, которое может иметь активное значение; 2) глагольную форму *ʔākkərāhā*, содержащую редкий знак *dagesh forte dīrimens*; анализ формы сопровождается детальным обзором особенностей постановки этого знака; 3) предлог *ʔēl* с существительным без глагола в роли предложного именного предиката; 4) глагол *rāḥad* «бояться» в сочетании с директивным предлогом *ʔēl* как пример *constructio praeognans*.

На уровне экзегетики мы разбираем популярные и редкие, но убедительные, трактовки текста. В некоторых случаях мы предлагаем новое видение Ос 3. Так, с нашей точки зрения, важную роль для понимания главы играют аллюзии на исход евреев из Египта, которые мы усматриваем в стихах 3:2–4. Стих 3:4 мы интерпретируем как пророчество, которое предрекает уничтожение святилищ Северного Царства и находит параллели в главах 4–14 книги Осии.

Ключевые слова: Осия, библейские пророки, Ветхий Завет, древнееврейский язык.

Для цитирования: Коган Л.Е., Юровицкая М.М. Книга Осии, глава 3: опыт комментированного перевода. *Восток (Oriens)*. 2024. № 2. С. 211–239. DOI: 10.31857/S086919080030141-2

HOSEA 3: A NEW TRANSLATION
WITH INTRODUCTION AND COMMENTARY

© 2024 Leonid E. KOGAN ^{a, b}, Maria M. YUROVITSKAYA ^c

^{a, c} – Institute for Oriental and Classical Studies,
HSE University, Moscow, Russia

^{a, b} – ORCID: 0000-0002-1195-6636; lkogan@hse.ru

^b – Institute for Oriental Studies, RAS, Moscow, Russia

^c – ORCID: 0000-0003-1523-1760; myurovitskaya@hse.ru

Abstract: *This article is a part of the forthcoming commentary on the biblical Book of Hosea. It contains a new translation of chapter 3 with an introduction and a detailed philological commentary on the Hebrew text.*

In the commentary, we analyze a number of complex or rare words and expressions: 1) rēaʿ “neighbor”; 2) pānā “to turn” as a part of the expression “to turn to other gods”; 3) ʔāšīšā presumably “raisin cake”; 4) yāšab with the preposition lə- meaning “to wait”; 5) hāyā lə-ʔīš “to be with a man”; 6) the cultic terms maššēbōt “sacred stones”, ʔēpōd and tərāpīm; 7) ʔūb “kindness”; 8) bə-ʔaḥārīt ha-yyāmīm literally “at the end of the days”.

We also study morphologically ambiguous forms and complex syntactic constructions: 1) the passive participle ʔāhūba, which can have an active meaning; 2) the verbal form ʔākkārāhā, containing dagesh forte dirimens; the analysis of the form is accompanied by a detailed overview of the use of this sign; 3) the preposition ʔēl with a noun without a verb as a prepositional nominal predicate; 4) pāḥad “to be afraid” in combination with the directive preposition ʔēl as an example of constructio praegnans.

At the level of exegesis, we analyze both popular and rare but convincing interpretations of the text. In some cases, we offer a new perspective on Hosea 3. We believe that verses 3:2–4 contain several allusions to the Exodus. We interpret verse 3:4 as a prophecy predicting the destruction of the sanctuaries of the Northern Kingdom.

Keywords: Hosea, biblical prophets, Old Testament, biblical Hebrew.

For citation: Kogan L.E., Yurovitskaya M.M. Hosea 3: a New Translation with Introduction and Commentary. *Vostok (Oriens)*. 2024. No. 2. Pp. 211–239. DOI: 10.31857/S086919080030141-2

ВВЕДЕНИЕ¹

Статья продолжает серию публикаций отдельных глав из готовящегося авторами подробного комментария к библейской книге Осии [Коган и др., 2024]. Наша работа ориентируется на жанр библейского комментария, широко представленный в западной научной традиции, но слабо известный на русском языке. Издание такого типа предполагает анализ текста на нескольких уровнях: текстологическом, лингвистическом, филологическом и, наконец, экзегетическом.

В силу особенностей ветхозаветной рукописной традиции, для текстологического анализа мы привлекаем, прежде всего, данные древних переводов: Септуагинты и ее ревизий,

¹ Мы выражаем благодарность В.Р. Гордон, принимавшей участие в работе над комментарием на раннем этапе. Статья выполнена в рамках проекта «Историко-филологические комментарии к избранным главам библейских книг Бытие, Исход, Второзаконие, Осия» (грант РФФИ 24-28-01727). На раннем этапе подготовка комментария финансировалась из гранта РФФИ 21-011-44267.

Вульгаты, *Vetus Latina*, Таргумов, Пешитты. При этом мы не ставим перед собой задачи описать любые расхождения между версиями, но приводим эти данные в следующих случаях: (1) еврейский текст совершенно неясен, вследствие чего древние версии оказываются единственным источником сведений о том, как он может быть понят; (2) древние переводы поддерживают одну из альтернативных интерпретаций, полученных на еврейском материале (прежде всего, в части сложных синтаксических оборотов); (3) версии позволяют реконструировать иной, отличный от масоретского, еврейский консонантный или консонантно-вокалический прототекст (*Vorlage*).

Поскольку в первых двух случаях древние переводы выступают как свидетельства о традиции интерпретации, их данные мы нередко сопоставляем со средневековыми еврейскими комментариями (Раши, Ибн-Эзра, Кимхи).

Подробный лингвистический анализ текста является важным аспектом нашего комментария. В рамках этого анализа мы описываем, среди прочего, разнообразные альтернативные трактовки трудных слов, выражений и синтаксических конструкций. Помимо общеупотребительных словарей и грамматик, мы стремимся охватить довольно широкий спектр научной литературы по древнееврейскому языку и по самой книге Осии (не стремясь, в то же время, к исчерпывающей полноте, достичь которой в данном случае было бы непросто). В определенных случаях мы обращаемся к сопоставительным данным из других семитских языков.

Филологический анализ включает рассмотрение пассажей из других книг Ветхого Завета, содержащих схожие выражения и мотивы, а также интертекстуальных связей (в том числе, с более поздними текстами, опирающимися на образность Осии). Все рассматриваемые пассажи приводятся в авторской транслитерации и в переводе. Также мы обращаем внимание на особенности поэтики книги (аллитерации, повторы, игра слов, композиционные особенности и др.).

Экзегетический комментарий призван осмыслить и описать значение текста целиком. Мы не ставим своей целью охватить все высказывавшиеся ранее интерпретирующие концепции и рассматриваем лишь те трактовки, которые, по нашему мнению, могут быть достаточно убедительно обоснованы лингвистическими, текстологическими и другими филологическими методами. Так, например, полностью за пределы комментария вынесена популярная в XX веке «культовая» теория, согласно которой главы 1–3 книги Осии представляют собой метафорическое изображение «священного брака» – особого ритуала, в котором принимали участие культовые проститутки [прежде всего, Май, 1932; Mays, 1969, p. 2–3]. С нашей точки зрения, эта концепция не имеет достаточных оснований в дошедшем до нас тексте и, следовательно, не заслуживает обсуждения в комментарии.

Перевод

Осия 3:1–5

1 Господь сказал мне: «Продолжай любить¹ жену-прелюбодейку², которая дает себя любить другому³ – как Господь любит⁴ сынов Израиля, хотя они обращаются к другим богам⁵ и любят виноградные лепешки⁶».

2 Тогда я приобрел еѐ⁷ за пятнадцать сиклей серебра и один хомер и один летех ячменя⁸ 3 и сказал ей: «Многие дни, что будешь жить у меня⁹, не блуди, не будь с мужчиной¹⁰ – тогда и я буду твоим¹¹».

4 Это значит, что¹² многие дни будут жить сыны Израиля без царя и без начальника¹³, без жертв и без священных камней, без *эфода* и *терафимов*¹⁴. 5 После этого сыны Израиля раскаются и станут искать¹⁵ Господа, своего Бога, и Давида, своего царя¹⁶, и станут благовествовать перед¹⁷ Господом и его добротой¹⁸ – в будущие дни¹⁹.

Структура

Здесь, как и в главе 1, мы имеем дело с символическим действием пророка, связанным с его семейной жизнью. Как и в случае с повествовательной рамкой в главе 1, имеющийся текст довольно сильно отличается от классического описания символического действия, которое чаще всего имеет двучленную структуру: повеление совершить действие + разъяснение символического смысла этого действия (вводится союзом *kt*). В нашем случае структура более сложная [ср. Stuart, 2002, p. 63; Ben Zvi, 2005, p. 78]:

- стих 1 – божественное повеление + разъяснение;
- стих 2 можно трактовать как выполнение действия;
- стих 3 – повеление Осии жене;
- стихи 4–5 – объяснение символического смысла повеления жене.

Место в композиции сборника

Глава 3 – завершающая перикопа сборника 1–3, все тексты которого объединяются темой супружеской измены, служащей метафорой для описания отношений между Богом и Израилем. Трактовки взаимосвязи между главами 1–2 и главой 3 можно условно разделить на две группы: биографические и литературные.

Биографический подход, преобладающий в комментариях XX столетия [Harper, 1905; Rudolph, 1966; Mays, 1969; Wolff, 1974; Andersen, Freedman, 1980; Macintosh, 1997]², исходит из того, что за нарративом глав 1–3 стоят реальные обстоятельства семейной жизни Осии. Эти обстоятельства могут быть реконструированы на основании текста книги, и такая реконструкция необходима для полного понимания ее смысла. Ключевой вопрос, на который исследователи этого направления стремятся ответить по отношению к главе 3: о какой женщине идет здесь речь? Имеется ли в виду Гомер – жена Осии, известная нам из главы 1, или какой-то другой женский персонаж?

Большинство комментаторов отождествляет жену Осии, упомянутую в главе 1, с женщиной из главы 3, то есть глава 3 понимается как повествование о том, как пророк Осия принимает обратно свою прелюбодействующую жену [Harper, 1905, p. 216; Mays, 1969, p. 54–56; Wolff, 1974, p. 59–60; Andersen, Freedman, 1980, p. 292–294; Macintosh, 1997, p. 95–96]. При этом глава 3 рассматривается либо как продолжение биографической линии глав 1–2, либо как ее вариация.

Исследователи, видящие в главе 3 развитие биографической линии глав 1–2, полагают, что глава 2 может служить для реконструкции обстоятельств жизни пророка. В главе 2 на первый план выходит «национальная» тематическая страта (отношения между Богом и Израилем, описываемые через брачные метафоры), а «биографическая» страта практически отсутствует. Тем не менее, поскольку «национальная» и «биографическая» страты понимаются как неразрывно связанные и взаимодополняющие, предполагается, что глава 2 используется и для изложения дополнительных сведений о биографии Осии. При таком подходе отношения пророка и его жены реконструируются следующим образом: после рождения детей жена Осии изменяла ему (2:7), затем последовало наказание (ст. 8–15) и примирение (ст. 16–25); также, возможно, имел место развод (2:4). Глава 3 продолжает или частично дублирует повествование главы 2: после измены Бог приказывает пророку принять неверную жену обратно. Действительно, в главе 1 прямо не говорится об изменах жены (кроме выражения «жена блуда» в 1:2, которое можно понять и пролептически), в то время как в главе 2 эта тема подробно раскрыта, хотя и метафорически, применительно

² Подробнее разбор биографических трактовок, предложенных исследователями XX века см. в статье Келле [Kelle, 2009, p. 187–193].

к Израилю. Существенно, что главы 2 и 3 стилистически связаны употреблением глагола *nā'ar*, специфически обозначающего супружескую измену.

Ряд комментаторов обращают внимание на то, что базовые сюжетные линии в главах 1 и 3 весьма схожи (пророк берет в жены жену-блудницу), однако в главе 1 повествование ведется от третьего лица, а в главе 3 – от первого. Кроме того, в главе 3 нет эксплицитных отсылок к событиям главы 1, в частности, нет упоминания о детях пророка. На основании этих наблюдений исследователи предполагают, что глава 3 это *memorabilia* пророка: первые стихи главы 3 описывают – на этот раз, от лица самого Осии – те же самые события, что и первые стихи главы 1 [Mays, 1969, p. 55–56; Wolff, 1974, p. 57–58; Macintosh, 1997, p. 95–96; Stuart, 2002, p. 63]. Две вариации одного рассказа были объединены в единый сборник компилятором, который, дабы придать связности частям, добавил в 3:1 слово *ōd*, ср. Ос 1:2 («Начало речи Господа к Осии...») и 3:1 («Господь *еще раз* сказал мне...»). Допускается, что эти два текста некоторое время существовали независимо друг от друга, после чего один из них был осмыслен как продолжение другого³. В пользу этой трактовки говорит и то, что глава 3 содержит множество перекличек с главами 1–2. В обоих случаях общая структура повествования носит повторяющийся циклический характер и воспроизводит одну и ту же основную цепочку: блуд жены – наказание – восстановление брака. При этом данная цепочка повторяется как на уровне «биографическом» в виде символических действий, в которых принимают участие Осия и его жена, так и на уровне «национальном» – по отношению к Богу и народу.

Исследователи, полагающие, что в главе 3 имеется в виду другая женщина [Тоу, 1913; Davies, 1992, p. 90], указывают, в частности, на отсутствие в главе 3 упоминания имени Гомер, а также сведений о детях, отношения которых с матерью и отцом играют столь важную роль в предыдущем тексте. Кроме того, к сравнению привлекаются Езек 23 и Иер 3 [Andersen, Freedman, 1980, p. 295]⁴. В этих двух текстах, безусловно более поздних, чем книга Осии, и прямо или косвенно зависимых от ее образности, брачная метафора отношений Бога и народа получает развитие в соответствии с историческими событиями: Израиль и Иудея предстают в образе двух сестер-блудниц, предающихся разврату после того, как Бог берет их в жены. В Иер 3 Бог разводится с женой-Израилем (что символизирует падение Самарии), но это не останавливает Иудею, которая продолжает блудить по-прежнему. В Езек 23 Бог отдает двух сестер – Оголу-Самарию и Оголиву-Иерусалим – на поругание врагам. Аналогия с нарративами Иеремии и Езекииля делает более правдоподобной гипотезу о том, что в 3:1 Бог приказывает пророку любить (или даже взять в жены) вторую женщину-блудницу, однако в самом тексте Осии, как кажется, оснований для такой трактовки недостаточно.

Литературный подход, к которому тяготеют работы последних десятилетий [Abma, 1999; Ben Zvi, 2005; Moughtin-Mumby, 2008], предполагает полный или частичный отказ от биографических реконструкций как нерелевантных для понимания книги Осии в целом. Детали жизни пророка имеют значение настолько, насколько они нужны для иллюстрации «национальной»/«теологической» страты, то есть отношений между Богом и Израилем. Эта же особенность – отсутствие биографических деталей, складывающихся в целостную

³ Время создания этой главы оценивается исследователями по-разному. Согласно одной точке зрения, этот текст является наиболее ранним и аутентичным в книге [Bewer, 1906, p. 122; Wolff, 1974, p. xxix; Andersen, Freedman, 1980, p. 3, 118; Macintosh, 1997, p. 113]. Согласно противоположному представлению, речь идет о поздней аллегории, созданной с целью объяснить плен [Тоу, 1913, p. 77; Batten, 1929, p. 273]. Ряд исследователей отмечают в этой главе наличие образов, лексики и поэтических элементов, характерных для девтерономической литературы, что указывает на позднюю датировку [Yee, 1987, p. 57–63; Rudnig-Zelt, 2006, S. 73–77; 2010].

⁴ В пользу такой трактовки имеются синтаксические аргументы, которые будут разобраны ниже в построчном комментарии.

картину жизни пророка – характерна и для описаний символических действий в других книгах (ср., например, рождение и называние сына пророка в Ис 8:1–4) [Moughtin-Mumby, 2008, p. 210–212]. Центральное место в нарративе получает сам символический акт и, в случае с называнием детей, новое имя. С точки зрения Бен-Цви, Ос 1:2–3:5 – не аутентичный биографический рассказ о личной жизни пророка, а сборник дидактических высказываний, в которых брачная метафора используется для разъяснения теологических постулатов [Ben Zvi, 2005, p. 6–9]. Следовательно, «поиск исторического Осии» заведомо бесперспективен. В рамках этого подхода исследователи считают, что целостность композиции глав 1–3 достигается благодаря двум структурным элементам:

(1) В главе 3 описывается символическое действие, которое Бог приказывает совершить пророку. Это действие продолжает ряд символических действий главы 1.

(2) Для всего фрагмента характерен параллелизм «биографической» и «национальной» страт. Эти две страты перемежаются в повествовании и частично дублируют друг друга по содержанию. В некоторых случаях они трудно делимы – один и тот же стих может быть истолкован и как относящийся к «биографической» страте, и как к «национальной».

В данном комментарии мы склоняемся к «литературному» подходу, в то же время полагая, что биографические детали, очевидные и эксплицитно выраженные в тексте, необходимо реконструировать для более полного понимания смысла символических действий и метафоры.

Построчные примечания

^{1(3:1)} *Продолжай любить* | *šōd lēk ṯāḥab* – Букв. «снова иди и люби». Наречие *šōd* «снова» в этом пассаже может относиться как к формам повелительного наклонения в прямой речи, так и к словам автора («Господь *еще раз* сказал мне»)⁵. В синтаксическом отношении предпочтительной может показаться вторая возможность, поскольку *šōd* чаще следует за глагольной формой, чем предшествует ей. Тем не менее примеры обратного порядка слов хорошо известны: *šōd ḵarā(?) l-ē(?)mōr* «На этот раз провозгласи так» (Зах 1:17), *šōd ṯōšībākā bo-ṯōḥālīm k-īṯē mōšēd* «Я снова поселю тебя в шатрах, как во дни Завета» (Ос 12:10) [BDB, p. 729, значение 1b]. Первую трактовку подразумевает масоретская акцентуация. По мнению Бен-Цви, позиция *šōd* здесь изначально предполагает две альтернативных интерпретации (*double-duty*) [Ben Zvi, 2005, p. 79].

Переводы и комментарии, относящие *šōd* к словам автора [NRSV, NAB, Andersen, Freedman, 1980, p. 294–295], видят здесь переключку с Ос 1:2: *wa-yūō(?)mār YHWH ṯāl ḥōšēaš lēk ḵaḥ* «Сказал Господь Осии: ‘Иди возьми...’». При таком понимании *šōd* подчеркивает, что приказание в начале главы 3 является продолжением ряда приказаний в главе 1, ср. *wa-yūō(?)mār YHWH* в 1:2.4 и *wa-yūō(?)mār* в 1:6.9. Вариантом этой интерпретации является гипотеза о вторичности *šōd*, которое могло быть добавлено на этапе соединения различных текстов в единый сборник с целью придания им большей связности [North, 1957, p. 129; Macintosh, 1997, p. 93]. См. выше *Место в композиции сборника*.

Перевод «продолжай любить» вытекает из разделяемого нами общего понимания главы 3: Бог призывает Осию вернуться к описанной в 1 главе жене-блуднице (*ṯēšāt zənūnīm*, 1:2), которую он был вынужден оставить из-за постоянных измен⁶. В рамках этого пони-

⁵ Данный пассаж – не единственный в Библии, где дает о себе знать эта дилемма. Ярким примером практически тождественной синтаксической структуры можно считать Зах 11:15: *wa-yūō(?)mār YHWH ṯēlāy šōd ḵaḥ lākā kālī rōšā ṯāwīlī*. Характерно, что в переводах этого пассажа интерпретация «Господь сказал мне: ‘На этот раз иди и возьми оружие неразумного пастыря’» является доминирующей (NRSV, REB, NAB, NJB). Такое же членение предполагает и масоретская пунктуация.

⁶ Это представление удачно выражено Вольфом [Wolff, 1974, p. 60]: “The word [*šōd*] is meaningful and necessary here because it makes certain that the woman to be won over ‘once again’ is not just any adulteress, but that she

мания *ʕōd* интерпретируется как средство выражения повтора или возобновления ранее совершавшегося действия (“again”) [BDB, p. 729, значение b]. Поскольку *ʕōd* широко используется в значении «все еще» (“expressing continuance, persistence”, “still, yet”) [BDB, p. 728, значение 1a], перевод «продолжай любить» мог бы считаться вполне точным эквивалентом библейского высказывания, а не просто стилистической заменой для «снова полюби». В рамках такого понимания становится, в частности, необязательным предположение о том, что Осия был вынужден расстаться со своей женой (по своей или по ее инициативе). Нельзя не признать, однако, что наличие во фразе сугубо динамического элемента *lēk* «давай» (букв. «иди», в переводе опускается) значительно снижает привлекательность этой интерпретации.

В этой связи нельзя не упомянуть гипотезу, согласно которой речь здесь идет о другой женщине (не жене Осии). Как известно, слово *ʕōd* необязательно отсылает к какому-либо тождественному действию в прошлом, но может вводить новое, ранее не совершавшееся действие (в переводах обычно передается как «на этот раз», «теперь» или «еще»). Так, в упоминавшемся выше примере из Зах 11:15 перевод «снова возьми орудие неразумного пастыря» был бы полностью лишен смысла: нигде ранее об использовании этого орудия не говорится. Таким образом, выражение *ʕōd lēk ʔāḥab* в принципе может быть понято в смысле «иди и полюби *еще* одну женщину-блудницу», т.е. как призыв вступить в новый брак. Это понимание сравнительно широко распространено в литературе [см. Wolff, 1974, p. 59; Andersen, Freedman, 1980, p. 295].

^{2 (3:1)} *жену-прелюбодейку | ʔiṣṣā... tənāʔāpāt* – По нашему мнению, речь идет о восставлении (или продолжении) брака с Гомер – женой Осии, о которой шла речь в 1 главе. В рамках этого понимания перевод слова *ʔiṣṣā* как «жена» оказывается не только предпочтительным, но, по сути дела, единственно возможным: смысл этого высказывания в том, что Гомер, уже будучи *женой* Осии, прелюбодействует, вступая в связь с другими мужчинами. Такая трактовка подтверждается определением женщины как *tənāʔāpāt*: как известно, корень *nʔp* (в отличие от *znu*) обозначает не просто осуждаемое сексуальное поведение, но специфически супружескую измену⁷.

Несмотря на это обстоятельство, все общеупотребительные переводы (NRSV, REB, NAB, NJB) передают *ʔiṣṣā* как «женщина» (*a woman*), стремясь тем самым буквально передать отсутствие при этом слове определенного артикля. Такое понимание практически тождественно представлению о том, что в тексте имеется в виду другая женщина и что всю фразу нужно понимать как призыв вступить во второй брак⁸.

Более взвешенной, однако, представляется точка зрения, предполагающая альтернативные объяснения отсутствия артикля при *ʔiṣṣā*. На наш взгляд, сам контекст символического действия располагает к отсутствию определенности: приказание «любить прелюбодействующую жену» носит отвлеченный характер и не предполагает употребления маркера определенности⁹. Стоит также иметь в виду, что в архаичных поэтических текстах Библии (к которым, несомненно, относится наш отрывок), регулярность употребления артикля существенно меньше, чем в классической прозе [JM §137f].

committed adultery against Hosea”.

⁷ Крайне неправдоподобным выглядит предположение, согласно которому упомянутая женщина была женой не Осии, а кого-то другого и изменяла этому последнему. Призыв «полюбить» женщину, которая изменяет своему мужу, выглядит странным: с точки зрения Библии, речь идет не только о тяжком грехе (*ʔiṣ ʔāšār yinʔap ʔāt–ʔēšāt ʔiṣ ... mōt ūymat* «Человек, который будет блудить с женой другого человека... безусловно должен быть казнен», Лев 20:10), но и о губительном в бытовом плане поступке (см. развернутое описание последствий в Пр 6:26–35).

⁸ См., например, у Дэвиса [Davies, 1992, p. 97]: “The indefinite *a woman* in v. 1 strongly suggests that the episode concerns someone with whom Hosea had had no previous relations”.

⁹ Ср. похожее видение у Макинтоша [Macintosh, 1997, p. 95].

При трактовке главы 3 как вариации на тему предыдущих двух глав отсутствие артикля также выглядит естественным.

^{3(3:1)} *которая дает себя любить другому* | *ʔāhūbat rēʔf* – Букв. «любимая ближним». Ряд комментаторов и переводов трактуют первый компонент этого словосочетания как активное причастие («любящая другого»): “who <loves> a friend” [Wolff, 1974, p. 56], NRSV “who has a lover”, NJB “who loves another man”. Лингвистическим основанием для этой интерпретации является тот факт, что пассивное причастие *kāṭūl* может иногда использоваться в активном значении: *zākūr* «помнящий» (Пс 103:14), *ʔadūʕīm* «знающие» (Втор 1:13.15), *ʔāhūzē ḥārāb* «держачи меч» (Песн 3:8)¹⁰. Нетрудно понять мотивы, которые заставляют переводчиков прибегать к такой трактовке: прямолинейная интерпретация пассивного причастия («любимая другим»)¹¹ переносит фокус внимания с жены на ее любовника (принятый нами перевод «которая дает себя любить другому» лишь до известной степени нейтрализует это противоречие).

Существительное *rēʔf* (общеизвестный традиционный перевод – «ближний») обладает сложным комплексом значений, простирающихся от конкретного («друг, товарищ; человек равного социального статуса») до близкого к местоименному («кто-либо, некто»). Специфически сексуальных коннотаций это слово не имеет: значение «возлюбленный» недвусмысленно представлено лишь в Песн 5:16 (*zā dōdī wə-zā rēʕī* «Вот каков мой возлюбленный, вот каков мой друг»), но даже этот пример едва ли имеет решающее значение, если иметь в виду, что в Песни Песней *dōd* и *rēʔf* могут описывать товарищеские отношения между мужчинами (5:1).

По отношению к нашему стиху в литературе распространены две интерпретации слова *rēʔf*. Согласно первой, *rēʔf* «ближний» – это муж героини, а причастный оборот имеет уступительный оттенок («хотя и любима мужем»). Основанием для этой трактовки служит параллелизм со второй половиной стиха, которая строится на подобном противопоставлении («Как Господь любит сынов Израиля, хотя они обращаются к другим богам») [Gordis, 1954, p. 24–25]. Слово *rēʔf* в значении «муж», согласно наиболее распространенной интерпретации, встречается в Иер 3:20: *ʔākēn bāgādā ʔiššā mē-rēʕāh kēn bəgadtām bī bēt yišrāʔel* «Подобно тому, как жена изменяет своему мужу, вы изменили мне, род Израиля»¹². Это значение следует, видимо, объяснять как сужение (возможно, окказиональное) обычного значения «друг, товарищ»¹³. Такая интерпретация *rēʔf* в Ос 3:1 отражена в Таргуме к Осии (*ʔittatā di-rḥīmā ʕal baʕlah wū-mzannayā ʕālōhī* «женщина, любимая своим мужем и при этом

¹⁰ Об этом явлении см., например, у Фокса [Fox, 2003, p. 201]. Можно допустить, что изначально консонантная последовательность *ʔHBT* имела огласовку активного, а не пассивного причастия (**ʔōhābāt*). К такой огласовке, по-видимому, восходит чтение Септуагинты, однако следует учитывать, что в этом переводе следующее слово (в консонантной записи *Rf*) интерпретировано как *raf* «зло»: ἀγαπῶσαν πονηρά (ср. в Пешитте «نسك حبيبة»). Иными словами, греческий перевод предполагает иную трактовку всего выражения в целом. Маловероятно, что отраженная в Септуагинте интерпретация была изначальной, однако считать ее «ошибочной» также едва ли правомерно. Эта линия интерпретации очевидно коррелирует с Иер 2:1–4:4 – более поздним текстом, опирающимся на метафору Осии 1–3, где термин *rāʕā* «зло» является ключевым для описания отступничества Израиля (напр. *bi-znūṭayik wū-bə-rāʕāiēk* «(ты) освернула землю и своими злодействами» в Иер 3:2). Весьма любопытно, что в Притч 6:24 имеет место такая же двойственность интерпретации консонантного текста, однако по сравнению с рассматриваемым здесь местом из Осии масоретский текст и Септуагинта меняются местами: *ʔēšāt rāʕ* «злая женщина» vs. γυναικὸς ὑπάνδρου «замужняя женщина» (= **ʔēšāt rēʔf*).

¹¹ Например, “who is beloved of another” [Andersen, Freedman, 1980, p. 291].

¹² Но ср. трактовку Келлермана, в рамках которой перевод «муж» отвергается, а весь пассаж переводится как “just as a wife turns faithless on account of her friend” [Kellermann, 2004, p. 530; также McKane, 1986, p. 79]. Поскольку предложный узус в параллельных частях этого стиха в самом деле не одинаков (*bāgādā mē-* vs. *bəgadtām bī*), к этой возможности следует отнестись с вниманием.

¹³ Ср. от этого корня широко употребительное слово *marʕāt* «невеста, супруга» в классическом эфиопском [CDG, p. 356].

изменяющая ему»), ее разделяет Раши. На первый взгляд, такой перевод выглядит курьезом: в еврейском оригинале Осии отсутствует притяжательная энклитика («своим»), а «буквальный» перевод «иди еще и полюби женщину, любимую мужем, но прелюбодействующую» (СП) проще всего понять как призыв полюбить чужую жену. При более глубоком анализе, однако, этот перевод не кажется столь экстравагантным: отсутствие энклитики при слове «муж» вполне согласуется с отсутствием артикля при слове «жена»: акцент смещается с конкретных участников символического действия на само действие. Данная интерпретация остается все-таки маловероятной из-за слабой представленности значения «муж» у *rēaf*.

Альтернативную трактовку – *rēaf* в значении «любовник» (т.е. «женщина, любимая любовником и прелюбодействующая») ¹⁴ – подтверждает употребление этого слова в контексте политической метафоры в Плач 1:2. Здесь *rēšāhā* употреблено в параллели с *šāhābāhā* «её любовники» и отсылает к союзникам Иерусалима, которые не смогли уберечь город от разрушения: *šēn-lāh mānaḥēm mi-kkol-šāhābāhā kol-rēšāhā bāgādū bāh* «Никто из любивших ее не утешает ее, все любовники ее предали ее».

На наш взгляд, предпочтительной является еще одна, третья возможность, а именно, понимание *rēaf* в данном пассаже как нейтрального термина со значением «некто», т.е. «кто угодно», «любой человек»: женщина, будучи женой одного, позволяла себя любить кому-то другому. Это же значение, на наш взгляд, имеет форма множественного числа *rēšīm* в Иер 3:1 – пассаже, во многом близком к Ос 3:1 и имеющем большое значение для его понимания: *hēn yašallah šis šat-šitō wā-hālākā mē-šitō wā-hāyātā lā-šis šahēr hā-yāšūb šēlāhā šōd hā-lō(š) hānōp tāḥānāp hā-ārāš hā-hī(š) wā-šat zānīt rēšīm rabbīm wā-šōb šēlay* «Если муж разведется со своей женой, и она уйдет от него и будет принадлежать другому мужу, вернется ли он к ней снова? А эта страна и подавно погрязла в мерзости – ты блудила со многими другими, а теперь думаешь вернуться ко мне?». В этом тексте, где, как и у Осии, страна уподобляется неверной жене, утверждается, что возврат мужа к жене невозможен даже после «обычного» развода и «законного» второго брака (в полном соответствии с библейским законодательством) – что же говорить о возврате к жене, которая «блудила со многими»? ¹⁵

Лингвистические аргументы в поддержку этой интерпретации трудно обнаружить, поскольку все приводимые в словарях примеры на «местоименное» значение *rēaf* предполагают наличие при этом слове притяжательных местоименных энклитик, в основном в конструкциях типа «человек и его «ближний»» (= «некто и еще кто-то») ¹⁶. Впрочем, употребление с притяжательными энклитиками в принципе очень характерно для слова *rēaf* во всех значениях.

^{4 (3:1)} *Господь любит | kā-šāhābat* YHWH – использование глагола *šāhab* «любить» в контексте отношений Бога и народа Израиля особенно характерно для книги Второзакония. Употребление этого глагола в Ос 3:1 является дополнительной аллюзией на договор между Богом и его народом на Синае (ср. Втор 7:13, 23:6, Ос 11:1).

^{5 (3:1)} *а они обращаются к другим богам | wā-hēm pōnīm šāl-šālōhīm šāhērīm* – Выражение «обращаться к другим богам» (и просто *šālōhīm šāhērīm* «другие боги») также типично для

¹⁴ NRSV “who has a lover”, NAB “beloved of a paramour”.

¹⁵ Но ср. Иер 3:7, где отношения между Богом и Израилем противопоставляются принятым у людей: несмотря на многократные измены, Бог пытался вернуть жену-Израиль обратно.

¹⁶ По нашим наблюдениям, единственным релевантным примером на употребление *rēaf* без местоименной энклитики является уже упомянутый стих Притч 6:24, где предпочтительной по контексту выглядит огласовка **rēšāt rēaf* «жена другого» (т.е. «чужая жена»), отраженная в Септуагинте. Вполне вероятно, что масореты решили огласовать второе слово как *rāš* «зло» (*rēšāt rāš* «злая женщина») именно из-за отсутствия энклитики [Fox, 2015, p. 137–138]. Ср. *rēšāt šis* «замужняя женщина» (= «чья-то жена») в Притч 6:26 и Лев 20:10. В этом выражении второй член генитивной конструкции (*šis*) также употребляется без местоименной энклитики.

Второзакония (Втор 31:18.20)¹⁷. Точный смысл глагола *pānā* «обращаться» в таких пассажах трудно определить с уверенностью. Следующие возможности заслуживают наиболее пристального внимания.

(1) Поскольку этот глагол встречается в сочетании с *lēb* «сердце», можно предположить, что речь здесь идет о внутреннем стремлении к служению языческим божествам, ср. *ʔīs ʔō ʔiššā ʔō mišpāhā ʔō-šēbāʔ ʔāšār ləbābō pōnā ha-yūdm mē-šim* YHWH *ʔālōhīm lā-lākāt la-šābōd ʔāt-ʔālōhē ha-ggōyīm hā-hēm* «Мужчина или женщина, род или племя, которое ныне вознамерится отвернуться от Господа, нашего Бога, и примется служить богам этих народов...» (Втор 29:17), *wə-ʔim-yipnā ləbābəkā wə-lō(?) tišmāʕ wə-niddaḥtā wə-hištaḥāwītā l-(ʔ)ēlōhīm ʔāhērīm wa-šābādām* «Если у тебя возникнет намерение и ты не послушаешься (этих заповедей) и поддашься и станешь поклоняться и служить другим богам...» (Втор 30:17). К этим примерам примыкает Иов 36:21, где данным глаголом (без *lēb*) описывается склонность ко злу вообще: *hiššāmār ʔal-tēpān ʔāl-ʔāwān* «Остерегайся склоняться ко злу».

(2) На несколько иной смысл указывают Лев 19:31 и 20:6, где говорится об «обращении» к духам предков и гадателям-некромантам: *ʔal-tipnū ʔāl-hā-ʔōbōt wə-ʔāl-ha-yuiddešōnīm*. Здесь, очевидно, речь идет не столько о «влечении», сколько о вполне «практическом» обращении за оракульным решением или советом.

(3) В Ис 45:22 используется выражение «обращаться к Богу»: *pānū ʔēlay wə-hiššāwəšū* «Обратитесь ко мне, чтобы спастись». К этому тексту близок пассаж из книги Иова (5:1): *ḵarā(?)-nā(?) hā-yēš šōnākkā wə-ʔāl-mī mi-ḵḵadōšīm tipnā* «Кричи – кто тебе ответит? К кому из святых обратишься?» Как показывают эти пассажи, «обращение» к божеству могло представлять собой просьбу о помощи.

(4) Не исключено, наконец, и более общее значение «смотреть», «обращать внимание», «проявлять благосклонность», ср. 2 Цар 9:8, а также частотное употребление с Богом в качестве субъекта, например, *wū-pānūtī ʔālēkām wə-hiprētī ʔātḵām wə-hirbētī ʔātḵām* «Я обращусь к вам, сделаю вас плодовитыми и умножу вас» (Лев 26:9). Здесь глагол *pānā* оказывается довольно близким по смыслу к глаголу «любить», который также используется для описания как отношения Бога к народу, так и народа к Богу.

^{6(3:1)} *виноградные лепешки* | *ʔāšišē ʔānābīm* – Слово *ʔāšišā* условно переведено здесь как «лепешка». Точное значение этого слова установить невозможно в силу ограниченного употребления и отсутствия ясной этимологии. За пределами Ос 3:1 *ʔāšišā* встречается также в 2 Цар 6:19 (с параллельным местом в 1 Пар 16:3) и в Песн 2:5¹⁸. Ни один из этих пассажей не позволяет установить, о каком точно продукте идет речь. В 2 Цар 6:19 *ʔāšišā* выступает как часть праздничного рациона (наряду с хлебом и неустановленным продуктом, называемым *ʔāšpār*) и не имеет каких-либо отрицательных коннотаций. В Песн 2:5 *ʔāšišā* – это лакомство, упоминаемое в одном ряду с яблоками¹⁹.

Традиционная трактовка «лепешка», «пирог» восходит к Септуагинте, которая переводит это выражение в Ос 3:1 как *πέμματα*²⁰ μετὰ σταφίδων «пирог с изюмом» (ср. перевод других вхождений *ʔāšišā* в Септуагинте: *λάγανον ἄπο τηράνου* «(жареный) пирог со скво-

¹⁷ Ср., кроме того, Лев 19:4: *ʔal-tipnū ʔāl-hā-ʔālītīm* «Не обращайтесь к идолам...» [см. также Schreiner, 2001, p. 584].

¹⁸ Трудно сказать, действительно ли эта лексема представлена в плохое понятие пассаже Ис 16:7.

¹⁹ Из текста Песни Песней (*samməkūnī bā-ʔāšišōt raddəpūnī ba-tappūhīm kī ḥōlat ʔahābā ʔānī* «Подкрепите меня виноградными лепешками, поддержите меня яблоками, ибо я больна любовью») нередко делается вывод (едва ли обоснованный), что этот продукт мог использоваться в качестве афродизиака и в этом качестве иметь отношение к сексуально окрашенным культовым практикам [Pore, 1977, p. 379–380]. Критику этого подхода см. [Эйделькинд, 2015, II, с. 327–328].

²⁰ Отметим, что однокоренным словом *λάγανον* назывались сладкие пироги, использовавшиеся в качестве жертвенных приношений в Древней Греции.

родки» (2 Цар 6:19), ἄμοριτης (1 Пар 16:3) и ἄμορα (Песн 2:5), в обоих случаях «сладкий пирог»). Та же трактовка отражена в Талмуде, где это слово выводится из числительного «шесть», т.е. «одна шестая эфы (муки)» (Pesachim 36b:15)²¹.

Другая традиция связывает этот термин с арамейским словом *ḥāšīšā* (*šīšā*) в значении «кувшин» и интерпретирует выражение *ḥāšīšē ḥānābīm* как «сосуды с виноградным вином». Эта трактовка отражена в Таргуме Ионатана, в Талмуде (Pesharim 36b:15), а также у Раши в его комментарии к Осии²². Ей следовали также некоторые переводы Нового Времени: KJV (“flagons of wine”), перевод Лютера (“eine Kanne Weins”)²³. Можно предположить, что *veβελ οἴνου* «невель (сосуд) вина» в конце Ос 3:2 в Септуагинте (для которого нет оснований в масоретском тексте) может быть глоссой к *ḥāšīšā* в рамках этой традиции интерпретации [ВНҚ 13, р. 56*].

Применительно к Ос 3:1 наиболее распространена культовая трактовка *ḥāšīšā*, поскольку «любовь к виноградным лепешкам» упоминается в контексте обращения к другим богам. При таком подходе «виноградные лепешки» – это жертвенные приношения, использовавшиеся в осуждаемых Осией ритуалах. Многие исследователи сопоставляют культовое употребление виноградных лепешек с использованием особого вида пирожков *kaḥwānīm* (< акк. *kaḥānu* «лепешка»), предназначенных для «Царицы небесной» (*li-mlākāt ha-ššāmāyim*) согласно Иер 7:18 и 44:19 [Wolff, 1974, р. 61; Andersen, Freedman, 1980, р. 298; Jeremias, 1983, S. 54–55; Davies, 1992, р. 100].

Трехчленная генитивная фраза *ḥāšīšē ḥānābīm* может относиться как к израильтянам, так и к языческим божествам («они обращаются к другим богам и к любителям виноградных лепешек»). Вторая интерпретация, предполагающая, что виноградные лепешки приносили богам в качестве жертвы, иногда встречается в ранней библеистической литературе²⁴, однако в современных комментариях, как правило, отвергается. Строгих оснований для того, чтобы предпочесть ту или иную интерпретацию, в действительности нет²⁵.

Обращает на себя внимание поэтическая игра, основанная на фонетическом сходстве *ḥāhāb–ḥīššā* «люби жену» и *ḥāhābē ḥāšīšē ḥānābīm* «любят лепешки» [Hitzig–Steiner, 1881, S. 18]. Возможно, появление здесь слова *ḥāšīšā* объясняется созвучием этих двух выражений, стоящих в начале и конце приказа Бога. В таком случае *ḥāhābē ḥāšīšē ḥānābīm* можно трактовать как насмешку над другими богами. Общий смысл цепочки будет следующим: Осия должен любить жену (*ḥāhāb–ḥīššā*) – подобно тому, как Господь любит сынов Израиля – а те обращаются к другим богам – которые любят не сынов Израиля, а виноградные лепешки (*ḥāhābē ḥāšīšē ḥānābīm*)²⁶.

Сосредоточившись на установлении значения слова *ḥāšīšā*, исследователи обычно игнорируют вторую часть словосочетания, из которой ясно вытекает, что речь идет о продукте из винограда. Упоминание винограда можно сравнить с Ос 4:11, где вино – наравне с развратом – приводит народ и священников к заблуждению и отступничеству (ср. Ос 9:2)²⁷.

²¹ В Таргумах *ḥāšīšā* (в сочетании с *b-dbš* «медовая») используется для обозначения других неясных продуктов, с которыми сравнивается манна в Исх 16:31 (Таргум Неофити, Фрагментарный Таргум и Таргум Псевдо-Ионатана для арамейского эквивалента *šappīḥit bi-dbāš*) и Числ 11:8 (Таргум Неофити, Фрагментарный Таргум для арамейского эквивалента *lāšad ha-ššāmān*).

²² Подробнее о древних и средневековых трактовках этого слова см. [Эйделькинд, 2015, II, с. 325–330].

²³ Среди современных комментаторов эту трактовку рассматривает как возможную Макинтош [Macintosh, 1997, р. 53].

²⁴ См. ссылки [Wolff, 1974, р. 61].

²⁵ Ср. взвешенную лингвистическую оценку [Andersen, Freedman, 1980, р. 298].

²⁶ Подобная трактовка предложена [Weingart, 2016, S. 348] (об игре слов, однако, исследовательница не пишет).

²⁷ Нельзя не отметить и параллелизм с упоминанием «лозы и смоквы» в Ос 2:14 – платы, которую любовники (= чужие боги) давали развратной жене (= Израилю) в обмен на сексуальные услуги (ср. также 2:7, где

В Лев 10:9 священникам эксплицитно запрещается пить вино, в то время как из 1 Цар 1:13–15 можно сделать вывод о том, что находиться в опьянении рядом с культовым объектом было запрещено не только священникам, но и всем остальным. Из запретов, налагаемых на назореев в Числ 6:3, мы знаем, что им запрещалось употреблять не только вино, но и другие продукты из винограда, в том числе изюм. Нетрудно допустить, что такой же расширительный отказ от продуктов, связанных с виноградом, имеет место и здесь (в этом случае нет необходимости настаивать на том, что *ʔāšīšē ʕānābīm* в Ос 3:1 обозначают сосуды с виноградным вином)²⁸.

^{7(3:2)} *Тогда я приобрел еē | wā-ʔākkārāhā lī* – Глагольную форму *ʔākkārāhā* часто возводят к корню *kry* «покупать, вести торг», который засвидетельствован в нескольких пассажах: *ʔōkāl tišbərū mē-ʔittām ba-kkāsāp wa-ʔākālītām wā-gam-mayim tikrū mē-ʔittām ba-kkāsāp wū-šāpītām* «За серебро вы будете покупать у них хлеб, чтобы есть; за серебро вы будете приобретать у них воду, чтобы пить» (Втор 2:6); *ʔap-ʕal-yātōm tappilū wā-tikrū ʕal-rēʕākām* «По поводу сироты бросают жребий, торгуются по поводу друга» (Иов 6:27); *yikrū ʕālāw ḥabbārīm yāḥšūhū bēn kənaʕānīm* «Поторгуются ли о нем купцы², поделят ли его среди торговцев?» (Иов 40:30). В рассматриваемом пассаже у Осии этот корень неплохо подходит по значению, однако данная интерпретация принимается не всеми исследователями из-за неэтимологического удвоения *k*, отраженного в дошедшей до нас масоретской огласовке.

Традиционно дагеш в ִּתְּאֵם относится к категории *dagesh forte dirimens* («сильный разделяющий дагеш»), который указывает на разделение слогов и произносимое *šəwā*. Такая трактовка восходит к средневековым еврейским комментаторам, которые отмечали случаи использования этого знака «для красивого произношения». В современных грамматиках это явление также рассматривается как орфоэпическое (между двумя согласными появляется гласный в виде произносимого *šəwā*, что повышает их различимость и снижает риск элизии) и не имеющее морфологических оснований [Khan, 2020, I, p. 542].

Постановка *dagesh dirimens* характерна для определенных согласных звуков или их сочетаний. Наиболее часто он разделяет слоги, содержащие сонорные (*l, m, n, r*), гуттуральные или *qof*. В целом, *dagesh dirimens* встречается редко и нерегулярно, выявить какую-либо закономерность в его постановке не представляется возможным. Примеры, приведенные в грамматике Гезениуса [GK §20h], можно разделить на две группы²⁹.

šikkūyā обычно трактуется как термин для алкогольных напитков [Abma, 1999, p. 207].

²⁸ Запрет употреблять в пищу продукты из винограда часто рассматривается в контексте гипотезы о «кочевом идеале» (*nomadic ideal*) еврейского народа [Gray, 1906, p. 62; Levine, 2008, p. 234–235]. По мнению Левина, виноград – символ оседлости, которому противопоставлен идеал жизни в пустыне. Хотя в целом эта гипотеза не выглядит однозначно убедительной, применительно к Ос 2–3 она вполне может быть значима: поскольку в Ос 2 пустыня выступает как место возобновления любви между Богом и Израилем, можно предположить, что в Ос 3:1 виноград – как символ оседлого образа жизни – намеренно ассоциируется автором с чужими богами, которым евреи стали поклоняться, поселившись в Палестине. Ср. также Ос 12:10, где Бог обещает снова поселить свой народ в шатры.

²⁹ Из списка, приведенного у Гезениуса, стоит, вероятно, исключить форму ִּתְּאֵם (1 Цар 10:11). Кроме данного уникального варианта (*ʔittāmōl*), лексема «вчера» встречается в двух вариантах: *tāmōl* и *ʔātāmōl*. В других семитских языках [CDG, p. 575–576] также представлены формы как без начального *ʔ* (аккадский *timāli/lu*; геэз *tamāləm*), так и с начальным *ʔ* (имперский арамейский *ʔtml/ytml*; иудейско-палестинский арамейский, иудейско-вавилонский арамейский, христианско-палестинский арамейский *ʔitmāl*; мандейский *ʔitmal*). В сирийском встречаются оба варианта (*tamāl*, *ʔetmāli*). В синхронной перспективе *ʔ* в начале слова рассматривается как протеза, однако диахронические данные позволяют предположить другое объяснение: хотя в аккадском обычна форма без протезы, в новоассирийском засвидетельствованы формы с выписанным начальным *i/e-* (*i-ti-ma-li*, *e-ti-ma-li*), который в ряде случаев сопровождается удвоением *t* (*it-ti-ma-li*) [CAD 18, p. 416–417]. Такие формы, вероятно, происходят из сочетания с предлогом *ina*: *ina timāli* (букв. «во вчерашний день») [Zimmer, 1915, S. 70]. Нетривиальное совпадение между древнееврейским гапаксом *ʔittāmōl* и новоассирийской формой *it-ti-ma-li* позволяет предположить, что форма, содержащая удвоение *t* и *šəwā mobile*, отражает раннюю форму аккадского заимствования, в то время как вариант с протезой является результатом упрощения геминации.

В словах первой группы *dagesh dirimens* появляется в слогах с *šawā medium*.

(1) Дважды в формах императива глагола *nšr* (Пса 141:3 נָצַרָה и Притч 4:13 נִצְרָה), дважды в именных формах с местоименной энклитикой – בְּעֶצְרֵתֶיכֶם (Амос 5:21) и בְּקִירוֹתַיָּךְ (Пса 45:10). Во всех случаях имеет место сочетание эмфатика (*š* или *k*) с последующим *r*. К этим примерам примыкает Иса 57:6 בְּהַלְקֵי, где сочетаются согласные *l* и *k*. В последнем случае причиной появления дагеша может быть желание чтецов и переписчиков разграничить два омонимичных корня, использованных рядом (*bə-hallākē-naḥal ḥālākē* «твой удел в глади потока»).

(2) В словоформах, где второй согласный в группе относится к *begadkefat*: Иса 5:28 קָשְׁתְּתִי, Иер 51:56 קָשְׁתוֹתֶם, Пса 37:15 וְקָשְׁחוֹתֶם, Неем 4:7 וְקָשְׁתוֹתֵיהֶם; Лев 25:5 וְעִנְבֵי; Втор 32:32 וְעִנְבֵי; Суд 5:22 וְקָבִי и Пса 77:20, 89:52 וְעִבּוֹת; Притч 27:25 וְעִבּוֹת. В примерах этого типа постановка *dagesh dirimens* может быть обусловлена стремлением сделать более явным щелевое произношение согласных *begadkefat* после *šawā medium*.

В словах второй группы *dagesh dirimens* появляется в слогах, для которых по соображениям синхронной и исторической грамматики ожидается *šawā quiescens*, при этом постановка *dagesh dirimens* вызывает его немотивированный переход в *šawā mobile*. К этой группе относятся следующие случаи.

(1) Три формы инфинитива *Hipšīl*, где *dagesh dirimens* стоит после префикса *ha*: Иов 17:21, וְהִמְרוֹתֶם Цар 1:6 הִרְעִמָה и Исх 2:3 הִצְפִּינוּ. Для формы הִרְעִמָה довольно убедительным выглядит объяснение Ариэля, согласно которому удвоение *r* здесь служит для предотвращения элизии *ʕ* [Ariel, 2020]. Примечательно, что в форме הִצְפִּינוּ появление немотивированного *šawā mobile* приводит также к утрате смычного произношения *p*³¹.

(2) В четырех случаях речь идет об именных формах после префиксов *mi-* и *ma-*: Наум 3:17 מִנְזוֹרֶיךָ, Иов 9:18 מִמְרִירִים, Иоиль 1:17 מִמְגְרוֹת, Исх 15:17 מִמְקֹדֶשׁ. Первые три слова – гапаксы, в то время как для *tamməgūrōt* встречается также вариант без префикса (Аггей 2:19 *məgūrā*)³².

(3) В формах сеголатных имен с местоименной энклитикой: трижды встречается форма לְבָבָל от *sōbāl* (Иса 9:3, 10:27, 14:25), один раз קָלַעַו от *kālaʕ* (1 Цар 17:40)³³.

(4) В Суд 20:32 мы находим глагольную форму וְנִתְקַנְהוּ. Появление произносимого шва в этой форме (1 лицо множественного числа *kātal* с местоименной энклитикой) можно сопоставить с появлением хатеф патах вместо произносимого шва в той же морфологической позиции у глаголов с третьим гуттуральным: וְשִׁכְחֶנּוּ в Пса 44:18, וְשִׁמְעֶנּוּ в Пса 132:6 (ср. Быт 26:29, Ос 8:2) [GK §65h]. Структурная близость между этими двумя явлениями подтверждает исконность формы וְנִתְקַנְהוּ.

(5) Типологически ближайший к Ос 3:2 пример – форма יִקְרָה в 1 Цар 28:10, здесь *dagesh dirimens* также стоит в глагольной форме после префикса и перед согласным *r*³⁴. Можно

³⁰ К этим примерам примыкает спорный случай в Иса 58:3, где форму וְעִצְבֵיכֶם возводят либо к существительному **ʕāṣēb* (тогда эта форма содержит *dagesh dirimens*), либо к **ʕāṣāb* (тогда это *dagesh forte*). Оба слова более не засвидетельствованы.

³¹ По поводу этих форм высказывалось предположение, согласно которому переписчик поставил *dagesh* по ошибке, думая, что перед ним существительное с артиклем [Praetorius, 1914, S. 234]. Ср.: “The dot’s migration may have been caused by momentarily confusing the *Hiph’il* prefix *ha-* with the definite article *ha-*; only the latter doubles the following consonant” [Propp, 1999, p. 143]. На наш взгляд, такое объяснение едва ли убедительно.

³² Как и в случае с примерами из предыдущей группы, высказывалось предположение, что в этих формах переписчик поставил *dagesh* по ошибке, думая, что перед ним существительное с предлогом *min* [Praetorius, 1914, S. 233–234; Propp, 1999, p. 475]. На наш взгляд, это едва ли вероятно.

³³ Этот пример в грамматике Гезениуса не приводится.

³⁴ Еще одна похожая форма была отмечена в рукописях из Каирской генизы (וְשִׁמְרֶה в Пса 89:32 вместо וְשִׁמְרֶה в стандартных масоретских рукописях) [Blapp, 2018, p. 142].

отметить сходство этой формы с примерами первой группы, где также имеет место сочетание эмфатика с *r*.

В свете сказанного выше, объяснение необычного удвоения *k* в *wā-ʔākkārāhā* как *dagesh forte dirimens* представляется довольно убедительным, как и вытекающая из него интерпретация этой формы как производной от корня *kry* [*contra* Tushingam, 1953, p. 153; Andersen, Freedman, 1980, p. 298; Macintosh, 1997, p. 100].

В качестве альтернативы комментаторы предполагают деривацию *wā-ʔākkārāhā* от корня **nkr* в форме породы Qal, незасвидетельствованной для этого корня³⁵. Это объяснение восходит к Ибн Эзре и вошло в ряд современных комментариев, породив новые варианты перевода, например, “I recognized her to myself” = “I acquired formal legal possession of her” [Tushingam, 1953, p. 154]³⁶. В конечном счете, все выражение понимается так же, как и в случае деривации от корня *kry*, при этом приведенный выше семантический сдвиг далеко не очевиден.

Среди древних версий Аквила (Ἰσκαψα) и Иероним (*fodi*) явным образом свидетельствуют в пользу деривации от корня *kry*, пусть и омонимичного («копать») [BDB, p. 500, כרר I]. Судя по всему, этим переводчикам не было известно о традиции удвоенного произношения *k* в этом слове. То же относится к Раши, который сравнивает эту форму с *kārūtī* в Быт 50:5 (букв. «выкопал (могилу)», в трактовке Раши «приобрел»). Септуагинта (ἐμισθωσάμεν) скорее всего отражает принципиально иное чтение (от корня **škr* «нанимать»)³⁷.

^{8(3:2)} *за пятнадцать сиклей серебра и один хомер и один летех ячменя | ba-ḥmīššā ʕāšār kāšār wə-ḥōmār šəʕōrīm wə-lētāk šəʕōrīm* – Детальное описание платы, за которую Осия «приобрел» свою жену, остается во многом загадочным. Точное значение меры *lētāk* неизвестно (в Библии она больше не встречается)³⁸; традиционно считается, что она равна половине хомера. Наиболее ранние упоминания этой трактовки содержатся в ревизиях Септуагинты, на которые ссылается Иероним (ἡμικόρου), а также в *Vetus Latina* (*semigomor/semicoro*, по Амвросию Медиоланскому)³⁹. Если это представление верно⁴⁰, общий объем переданного ячменя должен был составить около 591 литра. Символический смысл смешанной системы оплаты, не имеющей прецедента в Библии, нам не ясен [Andersen, Freedman, 1980, p. 300].

В Септуагинте на месте *lētāk šəʕōrīm* стоит *veβel οἶνου* «невель (сосуд) вина» – неизвестного происхождения вариант, не выводимый из консонантного текста МТ или какого-либо близкого к нему прототекста [Wolff, 1974, p. 56; Andersen, Freedman, 1980, p. 300]. Весьма удивительным кажется, в частности, появление в греческом тексте транскрипции еврейского слова *nēbāl* «сосуд, кувшин», что может указывать на то, что этот вариант был уже в *Vorlage* Септуагинты⁴¹. Это чтение используется в некоторых современных переводах⁴². На аутентичность варианта, представленного в масоретском тексте, может указывать глу-

³⁵ Наиболее обычным репрезентантом этого корня является *ḥipšil hikkār* «признавать».

³⁶ Ср. “The root in question is כרר and that it denotes the legal transfer of a person from one sphere of authority to another” [Macintosh, 1997, p. 100].

³⁷ Кроме того, переводчики Септуагинты, по-видимому, не распознали здесь местоименную энклитику «ее».

³⁸ За пределами Библии встречается в одном контракте из Кумрана как единица измерения пшеницы (папирус 24Е строка 12 [DJD II, p. 131]).

³⁹ Как видно из греческого и латинского обозначения, древние переводы часто заменяют евр. *ḥōmār* на производные от *kōr* – название более или менее эквивалентной меры, заимствованное из акк. *kurru* (в свою очередь, из шум. *g u r*). См. [HALOT II, p. 496].

⁴⁰ См. критическую оценку в [BDB, p. 547].

⁴¹ О возможной трактовке этого чтения как глоссы к *ʔāšīšē ʕānābīm* в ст. 1 см. выше.

⁴² Например, NJB: “a skin of wine”. Перевод “a measure of wine”, принятый в NRSV и REB, является эклектичным: из LXX взято «вино», а из МТ – «мера».

бокая древность корня **ltk*, который представлен в аккадском языке с наиболее ранних памятников⁴³.

Неожиданное, на первый взгляд, повторение слова *šalōrīm* ‘ячмень’ после разных единиц измерения можно сравнить с частотным повторением слова *šānā* после составных числительных, например, *təšaʿ mēʔōt šānā wū-šalōšīm šānā* «900 лет и 30 лет» (Быт 5:5). Ср. также повторение слова *kāsāp* в Иер 32:9, которое часто считают ошибочным.

Общее значение сделки также остается предметом споров. В литературе можно встретить две основные гипотезы.

(1) Наиболее распространена биографическая трактовка, согласно которой жена Осии попала в рабство, из которого пророк ее выкупает [Wolff, 1974, p. 61]. Никаких указаний на пребывание жены Осии в рабстве в тексте, однако, не содержится. В качестве аргумента в пользу этой трактовки можно встретить довольно спекулятивные подсчеты размера внесенной платы, из которых выводится, что она равна стоимости раба: денежный эквивалент указанного количества зерна мог быть приблизительно равен 15 сиклям серебра, т.е. жена была приобретена за две равные доли – одна серебром, одна зерном (сумма в 30 сиклей эквивалентна плате за одного раба согласно Исх 21:32) [Harper, 1905, p. 219; Wolff, 1974, p. 61; Macintosh, 1997, p. 99, 102, но ср. Andersen, Freedman, 1980, p. 300 (“we do not know the market value of either unit”)].

Более перспективным представляется направление мысли, предложенное Абмой [Abma, 1999, p. 207–208]. По его мнению, источником мотива «покупки жены» может быть метафора приобретения, которая используется для описания возобновления отношений между Богом и Израилем после исхода из Египта, ср. *šam-zū gāʔāltā* «Народ, который Ты освободил/выкупил» (Исх 15:13), *šam-zū kānītā* «Народ, который Ты приобрел» (Исх 15:16). В Иса 43:3 данная метафора расширена указанием «платы», которую Бог внес за освобождение народа: *kī ʔānī YHWH ʔālōhākā kədōš yišrāʔēl mōšīʔākā nātattī koprakā mišrāyim kūš wū-səbā(?) tahtākā* «Ведь я Господь, Бог твой, Святой Израиля, спаситель твой. Я отдал (фараону?) Египет в качестве выкупа за тебя, Куш и Саву вместо тебя». См. также *wa-uyipdākā mi-bbēt šābādīm mi-uyad parʕō mālāk mišrāyim* «Он выкупил тебя из дома рабства, из рук фараона, царя Египта» (Втор 7:86). Такой подход предполагает использование мифа об Исходе для описания отношений Бога и Израиля, к которым, в свою очередь, отсылает символическое действие, совершаемое Осией. Учитывая значимость мотивов, связанных с Исходом, для книги Осии в целом, такое сопоставление представляется весьма правдоподобным⁴⁴.

(2) Альтернативно «покупка женщины» может отсылать к вступлению в брак или возобновлению брака [Bewer, 1906, p. 124; Davies, 1992, p. 101; Ben Zvi, 2005, p. 91–92]⁴⁵. На эту трактовку указывает явный параллелизм символического акта в Ос 3 с темами главы 2 [Vogels, 1988, p. 417–418]. В главе 2 в рамках «теологической страты» присутствует мотив ограничения свободы жены с целью воспрепятствовать блуду (ст. 8–9, ср. 3:3). Кульминацией главы 2 является обручение (ст. 21–22), которое трактуется как символ возобновления брака между Богом и Израилем после перенесенного наказания за измену. Если понимать символический акт главы 3 как отражение описанных в главе 2 отношений Бога и Израиля, то «покупку» Осией собственной жены за серебро и зерно можно тракто-

⁴³ *latāku* “to test, to try out; to check (measurements, calculations)” [CAD L, p. 111], *litiku* “true measure”, *litku* “test, measure” [CAD L, p. 216–217]. С аккадским и еврейским терминами сопоставляют часто встречающееся угаритское название меры *lḥ* [DUL, p. 506], однако появление *h* вместо *k* в угаритском трудно объяснить.

⁴⁴ В целом о мотивах Исхода в Осии см. [Hoffman, 1989; Dozeman, 2011] (однако стих 3:2 в связи с мотивами Исхода исследователи не обсуждают).

⁴⁵ Ср. сирийское *mkr* «покупать» > «жениться».

вать как символическое повторение обручения Израиля с Богом, в ходе которого Бог дает в качестве приданого «справедливость, правду, доброту и милосердие»⁴⁶.

^{9(3:3)} *Многие дни, что будешь жить у меня* | *yāmīm rabbīm tēšabī lī* – Традиционно форма *tēšabī* понимается как выражение пожелания или приказа (букв. «сиди» или «ты должна сидеть»), при этом точный смысл идиомы *tēšabī lī* (букв. «сиди для меня») остается предметом дискуссии: высокочастотный глагол *yāšab* с предлогом *lə-* встречается довольно редко.

В современных переводах сравнительно широкое распространение получило понимание этой предложной конструкции в смысле «ждать»: “many days you shall wait for me” (NAB); “you will have to spend a long time waiting for me” (NJB); “for many days you will wait for me” [Andersen, Freedman, 1980, p. 291]. Среди древних переводов эта трактовка отражена у Симмаха (προσδοκῆσις) и в Вульгате (*expectabis*). Возможность такого понимания подтверждается Исх 24:14, где значение «ждать» для этой идиомы не вызывает сомнения: *wə-ʔāl-ha-zzəkēnīm ʔamar šəbū lānū bā-zā ʕad ʔāšār-nāšūb ʔālēkām* «А старейшинам он сказал: ‘Ждите нас здесь, пока мы не вернемся к вам’». Второй пример, в котором такое значение также кажется предпочтительным – Иер 3:2: *ʕal-dārākīm yāšabt lāhām ka-ʕārābī ba-mmīdbār* «У дороги ты ждала их (любовников), как араб в пустыне»⁴⁷.

Употребление *yāšab* с *lə-* в Исх 24:14 действительно представляет большой интерес⁴⁸, однако этого примера едва ли достаточно, чтобы полностью перечеркнуть⁴⁹ возможность традиционного перевода «пребывать, жить у кого-то»⁵⁰. В нашем переводе традиционная интерпретация сохраняется, при этом глагольная форма понимается как предикат бессоюзного придаточного предложения⁵¹.

В рамках теории, предполагающей осмысление Осией событий своего времени в парадигме событий Исхода, выражение «будешь жить долгие дни» может быть сопоставлено с пребыванием народа Израиля в пустыне после выхода из Египта и до прихода в землю обетованную – периодом, который мыслится Осией как время очищения народа и его непосредственного общения с Богом. Интересно, что когда Иисус Навин обращается к народу в Сихеме со своего рода *credo* – кратким пересказом истории народа Израиля – именно такими (и исключительно такими) словами описывается пребывание в пустыне после исхода из Египта: *wa-yuābēl(?) ʕālāw ʔāt-ha-yuām wa-ykassēhū wa-ttirʔānā ʕēnēkām ʔēt ʔāšār-ʕāšītī bə-miṣrāyim wa-ttēšabū ba-mmīdbār yāmīm rabbīm ʔ wā-ʔābī(?)* (K: W?B?H) *ʔātkām ʔāl-ʔārāš hā-ʔāmmōrī ha-yuōšēb bə-ʕēbār ha-yuārdēn* «Он (Господь) обратил на них

⁴⁶ Любопытную параллель к сделке, описанной в Ос 3:2, можно найти в Быт 30, где Лия отдает Рахили мандрагоры, тем самым «нанямая» Иакова и выкупая приоритетное право на соитие с ним: *wa-ttō(?)mār ʔēlay tābō(?) kī šākōr šakarīkā bə-dūdāʔē bənī wa-yuīškab ʕimmāh ba-laylā hū(?)* «Сказала (Лия): ‘Войди ко мне, потому что я ‘наняла’ тебя за мандрагоры моего сына’. И он возлег с ней в ту ночь» (Быт 30:16). Хотя в этом пассаже использование глагола *skr* обусловлено, прежде всего, этимологической игрой с именем Иссахар (см. Быт 30:18), сама описываемая ситуация значительнее имеет значение для понимания символического акта в Ос 3 (ср. обсуждаемый выше перевод ἐπιθωσάμην в Септуагинте).

⁴⁷ Интересно, что древние версии также распознавали значение «ждать» в этих стихах (Вульгата, Таргум Онкелоса и Таргум Псевдо-Ионатана в Исх 24:14, Симмах, Вульгата, Таргум Ионатана в Иер 3:2).

⁴⁸ Не исключено, что параллель с Исх 24:14 является не только синтаксической, но и содержательной. Как показано ниже в комментарии, культовые практики, уничтожение которых предполагает Ос 3:4, отсылают, вероятно, к святилищу в Бет-Эле, в котором, согласно 3 Цар, был установлен золотой телец. В Исх 24:14 фраза произнесена Моисеем перед восхождением на гору для общения с Богом и обретением скрижалей Завета. Не дождавшись возвращения Моисея, народ просит Аарона сделать золотую статую тельца (Исх 32:1–4). Если это сопоставление верно, данная аллюзия еще больше усиливает тематический параллелизм между Исходом и Осией.

⁴⁹ Ср. “Traditional translations, such as ‘live with me’, have no support” [Andersen, Freedman, 1980, p. 301].

⁵⁰ NRSV “you must remain as mine for many days”; “for many days you shall remain at home as mine” [Wolff, 1974, p. 56]; СП «много дней оставайся у меня».

⁵¹ Пожелание или приказ «жить у меня» выглядит в данном контексте несколько странным, поскольку и так предполагается по ситуации.

(египтян) море, и оно покрыло их. Ваши собственные глаза видели, что Я (Господь) сделал с Египтом! Вы жили в пустыне долгое время. *Потом* я привел вас в землю амореев, живущих за Иорданом» (Нав 24:7–8).

¹⁰(3:3) *не будь с мужчиной* | *lō(ʔ) tēhī lə-ʔīš* – Букв. «не будь для мужчины». Пассажи, в которых встречается выражение *hāyā lə-ʔīš*, многочисленны. В Руфь 1:12 эта идиома почти наверняка является эвфемизмом, обозначающим половую связь: *šōbnā bənōtay lēknā kī zāqantī mi-hyōt lə-ʔīš kī ʔāmartī yāš–tikwā gam hāyītī ha-llylā lə-ʔīš wə-gam yāladtī bānīm* «Возвращайтесь, дочери мои, идите! Я слишком стара, чтобы быть с мужчиной. Даже если я скажу себе: ‘Есть надежда!’, даже если прямо этой ночью я буду с женщиной и даже если я рожу сыновей...»⁵². Напротив, в Лев 21:3 (|| Ез 44:25) это выражение скорее всего описывает брачные узы: *wə-la-ʔāhōd ha-bbātūlā ha-kqōrbā ʔēlāw ʔāšār lō(ʔ)–hāyātā lə-ʔīš* «К своей родной сестре брачного возраста, которая не была замужем...»⁵³. Во Втор 24:2 (с практически параллельным местом в Иер 3:1) к слову *ʔīš* добавлено прилагательное *ʔahēr* «другой»⁵⁴, при этом из контекста недвусмысленно вытекает перевод «выходить замуж»: *wə-yāšəʔā mi-bbētō wə-hālākā wə-hāyātā lə-ʔīš ʔahēr* «(Если) она уйдет из его дома и выйдет замуж за другого человека...». Вступление в брак предполагает также лексически близкая параллель в Иез 23:4–5: ⁴*wa-ttihyānā lī wa-ttēladnā bānīm wū-bānōt* ⁵*wa-ttīzān ʔohōlā tahtāy* «⁴ Они стали моими (женами) и родили сыновей и дочерей ... ⁵ Потом Охола стала изменять мне»⁵⁵.

В Ос 3:3 в принципе возможны оба понимания («вступать в связь» и «выходить замуж»). Запрет на вступление в брак в данном случае очевидно синонимичен запрету на уход к *другому* мужу (брак с Осией, скорее всего, формально не прерывался и, во всяком случае, на настоящий момент восстановлен). В общем контексте глав 1–3 такой запрет выглядит маловероятным: жена/Израиль обычно обвиняется в «блуде» и связи с «любовниками»; о её стремлении вступить в «законный» второй брак ничего не говорится (как и о её «разводе» с Осией/Богом). В пользу первого понимания говорит очевидный хиастический параллелизм: фраза «многие дни живи у меня» параллельна фразе «тогда и я буду твоим», в то время как «не блуди» синонимично «не будь с женщиной».

¹¹(3:3) *тогда и я буду твоим* | *wə-gam ʔānī ʔēlāyik* – Эта фраза (букв. «и так же я к тебе») выглядит очень темной⁵⁶, вследствие чего ее интерпретация напрямую зависит от общего понимания смысла главы 3. Согласно распространенной точке зрения, употребление в данном контексте сочетания *wə-gam* предполагает, что муж обещает вести себя по отношению к жене так же, как она по отношению к нему⁵⁷. Такая трактовка представлена уже в Септуагинте (ἡμέρας πολλὰς καθήσῃ ἐπ’ ἐμοὶ καὶ οὐ μὴ πορευῆσῃς οὐδὲ μὴ γένη ἄνδρῃ ἐτέρῳ καὶ ἐγὼ ἐλῖ σοὶ «на многие дни оставайся у меня – не блуди, не будь с другим женщиной – и

⁵² Теоретически, перевод «вступить в брак» нельзя исключать и для этого пассажа; именно эта интерпретация доминирует (скорее всего, из благочестивых соображений) в общеупотребительных европейских переводах [см. также Joÿon, 1993, p. 39]. Тем не менее, следует согласиться с Андерсеном и Фридманом, которые полагают, что “her reference to ‘tonight’ and her hope of children highlights belonging to a man in intercourse” [Andersen, Freedman, 1980, p. 303].

⁵³ Смысл этого пассажа, по-видимому, состоит в том, что, выйдя замуж и получив новую семью, сестра священника переставала быть для него настолько близким родственником, чтобы на нее распространялось разрешение участвовать в похоронных обрядах (для священника в принципе запрещенное). Значение «вступать в связь с женщиной» присутствует в Лев 21:3 лишь на уровне импликации [ср. Andersen, Freedman, 1980, p. 302].

⁵⁴ В Септуагинте Ос 3:3 также добавлено слово «другой» (μὴ γένη ἄνδρῃ ἐτέρῳ «не будь с другим женщиной»).

⁵⁵ Букв. «блудить подо мной», т. е. «будучи моей женой».

⁵⁶ Ср. “Verse 3bB as it stands could mean almost anything” [Andersen, Freedman, 1980, p. 304].

⁵⁷ Ср. “You will act in a certain way, and I also will act in the same way” [Andersen, Freedman, 1980, p. 305]; NJB “and I will behave in the same way towards you”, СП «так же и я буду для тебя». Наиболее подробно аргументы в пользу такого понимания разобраны в работе Кесслера [Kessler, 2008, S. 564–573].

я буду с тобой»). В контексте 3 главы, где от жены требуется отказаться от «блуда» (т.е. от связей с другими мужчинами), «взаимность» со стороны мужа должна, по-видимому, состоять в обещании столь же безраздельно принадлежать своей жене⁵⁸.

С точки зрения лингвистической интерпретации, это выражение можно поставить в один ряд с группой пассажей, в которых предлог *ʔēl* употребляется с существительным без глагола как предложный именной предикат с посессивным (или близким к нему) значением [вслед за BDB, p. 40, значение 3]: *wə-ʔäl-ʔišēk təšūkātēk* «К твоему мужу *будет направлено* твоё влечение» (Быт 3:16, ср. также 4:7), *hā-lō(ʔ) taggīdū lī mī mi-ššā-llānū ʔäl-mälāk yīsrāʔēl* «Не скажете ли вы мне, кто из наших *предался* царю Израиля?» (4 Цар 6:11), *kī hinənī ʔälēkām wū-pānūtī ʔälēkām wə-nāʔābadtām wə-nizraʔtām* «Я ваш! Я обращаюсь к вам, и вы будете возделаны и засеяны» (Иез 36:9), *hikkēti ʔātqām ba-ššiddāpōn wū-ba-yuērākōn wū-ba-bbārād ʔēt kol-maʔšāšē yadēkām wə-ʔēn-ʔātqām ʔēlay* «Я поразил все, что вы посеяли, вялостью, спорыньей и градом, но вы не *стали* моими» (Аг 2:17), *ʔim-yaʔāmōd mōšā wū-šāmūʔēl lə-pānau ʔēn napšī ʔäl-hā-šām ha-zzā šallah mē-šal-pānau wə-yēšēʔū* «Даже если встанут передо мной Моисей и Самуил, не *будет* этому народу моего расположения; отошли их от меня, пусть уходят» (Иер 15:1). Если рассматриваемый нами пассаж относится к этой группе, его синтаксическая структура оказывается гораздо менее темной, чем принято считать.

Такое понимание предлога *ʔēl* открывает возможность дополнительной переклички с главами 1–2: последовательность «ты будешь жить у меня ... и я буду твоим» становится зеркальным отражением *kī ʔattām lō(ʔ) šammī wə-ʔānōkī lō(ʔ)-ʔāhyā lākām* «Потому что вы – не мой народ, и Я не буду вашим» в Ос 1:9⁵⁹. При такой трактовке слова, произнесенные пророком в 3:3, оказываются кульминацией и развязкой конфликта между Осией и его женой, сюжетно соответствующей «новому обручению» Бога и Израиля в Ос 2:18–25, которому также предшествует запрет на общение с любовниками. Та же кульминация, предполагающая «восстановление брака», повторяется в 3:5 в рамках «национальной» страты текста.

Несмотря на эти аргументы, в большинстве современных переводов рассматриваемое выражение понимается в смысле «и даже я *не буду вступать* с тобой *в связь*» [Wolff, 1974, p. 56 “And neither will I <have intercourse> with you”; NRSV “Nor I with you”; REB “Indeed not even with me”; Rudolph, 1966, S. 85–86; Stuart, 2002, p. 63]. Такое понимание должно предполагать довольно обширные эмендации (**lō(ʔ) ʔēlēk ʔēlāyik* или **lō(ʔ) ʔābō(ʔ) ʔēlāyik*) или же пониматься как эллиптическая конструкция⁶⁰. В любом случае предпочтение этой интерпретации, по-видимому, диктуется желанием исследователей уравнивать ст. 3 со ст. 4, который они трактуют как отказ Бога принимать от народа элементы культа, используемые для его почитания (то есть супружеские отношения Осии и его жены олицетворяют культовые практики).

^{12 (3:4)} *это значит, что | kī* – Этот союз вводит толкование символического действия, описываемого в 3:3.

^{13 (3:4)} *без царя и без начальника | ʔēn mälāk wə-ʔēn sār* – Осуждение царей и начальников Израиля – один из центральных мотивов книги Осии, см. 5:1, 7:3, 8:4, 10:15, 13:9–10.

⁵⁸ Ср. “then indeed I will be yours” [Andersen, Freedman, 1980, p. 291].

⁵⁹ Можно даже предположить, что выбор предлога *ʔēl* обусловлен здесь поэтической игрой слов, строящейся на омонимии этого предлога с *ʔēl* «Бог».

⁶⁰ Рудниг-Цельт сравнивает эту фразу с частотной для пророческой литературы «формулой вызова» (Herausforderungsformel) *hinənī ʔēlākā* «Я (выступлю) против тебя!» (Наум 2:14, 3:5, Иер 21:13, 50:31, 51:25, Иез 13:8, 13:20, 21:8, 29:10, 30:22, 34:10, 35:3, 38:3, 39:1, см. BDB 40, значение 4) [Rudnig-Zelt, 2010, S. 379–381]. На наш взгляд, отнесение Ос 3:3 к этой категории сомнительно.

В ряде пассажей речь идет о полном уничтожении царской власти (1:3), а также о наказании, которое понесут цари (5:2, 10:15, 13:11).

^{14(3:4)} *без жертв и без священных камней, без эфода и терафим | ʔēn zābah wə-ʔēn maššēbā wə-ʔēn ʔērōd wū-tārāṭim* – Здесь содержится перечисление четырех элементов культа, которые подлежат отмене в течение периода, предшествующего полному восстановлению «брака» между Богом и Израилем.

Говоря о списке в целом, стоит отметить, что все перечисленные элементы культа могут по-разному оцениваться в тех или иных библейских текстах, будучи упомянутыми как с резко негативными коннотациями, так и с нейтральными или явно позитивными.

1. Жертвы

Термин *zābah* («жертвоприношения») высокочастотный, определить его коннотации в Ос 3:4 трудно. По большей части, он используется для обозначения предписанных («правильных») жертв, приносимых Богу Израиля, однако из пророческой литературы хорошо известно представление о том, что такие жертвы становятся бессмысленными в отсутствие праведности (Ос 6:6, ср. Иса 1:12–14, Ос 2:15). В редких случаях упоминаются жертвы Ваалу (4 Цар 10:19, 2 Пар 34:4, Ос 2:15, 11:2).

2. Священные камни

«Священные камни» или стелы (*maššēbōt*) упоминаются в Библии многократно, при этом их культовую функцию трудно установить в точности⁶¹. В некоторых примерах *maššēbōt* выступают в качестве памятных камней-монументов. Наиболее нейтральны в этом смысле пассажи, в которых «священные камни» знаменуют заключение договора (Быт 31:45, 51–52) или служат надгробными символами (Быт 35:20, 2 Цар 18:18). В этих примерах стелы не являются объектами поклонения или инструментами культа и, таким образом, не имеют негативных коннотаций.

В книге Бытия мы находим группу примеров, в которых описывается, как Иаков устанавливал *maššēbōt* в местах, где происходили его встречи с Богом: *wa-yuaškēm yaʔākōb babbōkār wa-yuikqah ʔāt-hā-ʔābān ʔāšār-sām mərəʔāšōtāw wa-yuāsām ʔōtāh maššēbā wa-yuīšōk šāmān ʕal-rō(ʔ)šāh* «Проснувшись утром, Иаков взял камень, который клал себе в изголовье, поставил его в качестве стелы и пролил масла на его верхнюю часть» (Быт 28:18); *wə-hā-ʔābān ha-zzō(ʔ) ʔāšār-sāmī maššēbā yihyā bēt ʔālōhīm* «Этот камень, который я поставил в качестве стелы, будет домом Бога» (Быт 28:22); *ʔānōkī hā-ʔēl bēt-ʔēl ʔāšār māšahtā šām maššēbā* «Я тот Бог (который обитает) в доме Бога⁶² – там, где ты помазал маслом священный камень» (Быт 31:13); *wa-yuaššēb yaʔākōb maššēbā ba-mmākōm ʔāšār-dibbār ʔittō maššābāt ʔābān wa-yuassēk ʕālāhā nāsāk wa-yuīšōk ʕālāhā šāmān* «На месте, где Он разговаривал с ним, Иаков установил священный камень, совершил над ним жертвенное возлияние и помазал его маслом» (Быт 35:14).

С предыдущей группой эти пассажи объединяет мемориальная функция священных камней и отсутствие у них отрицательных коннотаций. В то же время мы узнаем, что священные камни могли считаться местами божественного присутствия, над которыми производились определенные ритуальные действия.

Не вполне ясна функция 12 «священных камней», установленных Моисеем в ознаменование завета с Богом в Исх 24:4 (в этом фрагменте они упоминаются в одном ряду с жертвенником).

⁶¹ “Neither the form nor the function is ever specifically described” [Gamberoni, 1997, p. 484]. Не ясно, на каком основании Вольф квалифицирует их как “holy pillars around which Israel assembled for its festivals” [Wolff, 1974, p. 62].

⁶² Или «Бог Бет-Эля». Сложное место, с трудом поддающееся убедительной интерпретации.

В законодательных и исторических текстах *maššēbōt* упоминаются с явно негативными коннотациями⁶³: ${}_{21} lō(?) - tīṭaṭ lakā ṗāšērā kol-šēṣ ṗēšāl mizbaḥ$ YHWH $ṗālohākā ṗāšār tašāšā-lāk$ ${}_{22} wə-lōṗ-tākīm lakā maššēbā ṗāšār šānē(?)$ YHWH $ṗālohākā$ «Не насаждай себе ашеру – никакого дерева около жертвенника Господа, Бога твоего, который ты изготовишь для себя, и не устанавливай себе священного камня, который ненавидит Господь, Бог твой» (Втор 16:21–22, ср. также Лев 26:1); $kī ṗāt-mizbāḥōtām tittōšūn wə-ṗāt-maššēbōtām tašabbērūn wə-ṗāt-ṗāšērāw tikrōtūn$ «Жертвенники их вы должны разрушить, их священные камни сломать, а его¹ ашер – срубить» (Исх 34:13, ср. также Втор 12:3, 7:5, Исх 23:24). Уничтожение «священных камней» описывается как благочестивый поступок (4 Цар 2:3, 4 Цар 10:26–27, 4 Цар 18:4, 4 Цар 23:14, 2 Пар 14:2, 2 Пар 31:1), их установление – как тяжкое прегрешение (3 Цар 14:23, 4 Цар 17:10).

В 4 Цар 3:2 и 4 Цар 10:26–27 речь идет о «священных камнях» Ваала, в других пассажах божество, которому посвящена *maššēbā*, не упоминается. В явно негативном ключе выдержано также пророчество о разрушении Навуходоносором храмов и «священных камней», посвященных богам Египта (Иер 43:13). В пророчестве о разрушении Тира (Иез 26:11) «памятники могущества» (*maššēbōt šuzzēk*) не имеют религиозной окраски. Негативными коннотациями окрашено, наконец, употребление слова *maššēbā* в другом пассаже в книге Осии (10:1–2), к которому мы обратимся ниже.

Единственным примером из пророческих книг, где «священный камень», описывается, по-видимому, как допустимый элемент культа Бога Израиля, является Исх 19:19–20a: ${}_{19} ba-yōm ha-hū(?) yiḥyā mizbēaḥ la-YHWH bə-tōk ṗārāš mišrāyim wū-maššēbā ṗēšāl-gəbūlāh la-YHWH$ ${}_{20} wə-hāyā lə-ṗōt wū-lə-šēd la-YHWH$ « ${}_{19}$ В тот день будет жертвенник для Господа посреди страны египетской, и ‘священный камень’ для Господа у её границы ${}_{20}$ – он будет знаком и свидетельством о Господе». «Священный камень» в этом пассаже имеет прежде всего мемориальную функцию, однако упоминание его наряду с жертвенником не случайно и скорее всего указывает на то или иное культовое употребление.

3. Эфод

Эфод – культовая принадлежность не вполне ясной природы. Контексты употребления этого термина можно условно разделить на четыре типа.

а) В контекстах первого типа *эфод* – часть одеяния священника Бога Израиля. Наиболее подробно он описывается в «Жреческом кодексе» (Исх 28; 29:5; 35:9.27; 39). Согласно Исх 28:6, *эфод* делали из голубой, пурпурной и багряной пряжи и тонкого льна, украшали вытканым орнаментом, золотом и драгоценными камнями. Из Исх 28:28–30 следует, что частью *эфода* был нагрудник (*hōšān*), внутри которого находились *урим* и *туммим* – принадлежности для гадания. Вероятно, *эфод* – это передник священника или некий предмет, который священник носит на груди.

б) В нескольких случаях сам *эфод* упоминается как средство для гадания – вопрошания Бога Израиля (1 Цар 23:6.9, 1 Цар 30:7). В 1 Цар 2:28, 14:3 *эфод* как атрибут священников употребляется с глаголом *nāšā(?)* «поднимать, нести», что снижает вероятность трактовки этого термина как обозначения одежды (глагол *nāšā(?)* никогда не употребляется в значении

⁶³ Сходство нашего текста с этой группой пассажей отмечает Вольф: “The time is long past when Israel harmlessly adapted the *maššēbōt* to their worship, where they functioned as memorials ... The inroads into Israel made by Canaanite religion and culture disclosed their connection with the fertility rites. For this reason, Deuteronomy, following Hosea, expressly prohibited them as ‘*maššēbōth* of the Canaanites’” [Wolff, 1974, p. 173–174]. Напротив, Андерсен и Фридман привержены пониманию жертвенников и «священных камней» как потенциально допустимых элементов культа Бога Израиля: “There was nothing intrinsically reprehensible about altars and standing stones. If ... these things are the objects of a false cult, it is not their construction, but their use in connection with the worship of the wrong god, that leads to their condemnation” [Andersen, Freedman, 1980, p. 552].

«носить» об одежде). Скорее речь идет о предмете, который нужно было носить в руках или повесив на шею или плечи. Негативные коннотации *эфода* в этих пассажах отсутствуют.

с) В исторических книгах термин *эфод* имеет расширение *bad* «льняной». Такой *эфод* носит Самуил (1 Цар 2:18: *hāgūr ʔēpōd bād* «опоясан льняным *эфодом*»), Давид (2 Цар 6:14 = 1 Пар 15:27: *hāgūr ʔēpōd bād id.*), а также священники Бога Израиля, которых Саул велит убить за помощь Давиду (1 Цар 22:18: *ʔīs nōšē(ʔ) ʔēpōd bād* «каждого, кто *носит* льняной *эфод*»).

Вытекающая из этих групп примеров трактовка *эфода* как особого вида одежды (или, точнее, связанного с одеждой аксессуара) согласуется с предполагаемой этимологией этого слова. Его связывают с аккадским *epattu* (роскошная одежда), а также хеттским *ipantu-*, которое упоминается среди перечисления одежд и о котором говорится, что оно сделано из серебра или украшено серебром [Noonan, 2019, p. 58]. Также термин *ʔipd* засвидетельствован в угаритских текстах: так, в KTU 1.5 i 5 он, вероятно, обозначает одеяние бога Баалу.

д) К четвертой группе относятся пассажи, в которых трактовка *эфода* как вида одежды маловероятна. Исходя из контекста, исследователи предполагают, что в этих пассажах *эфод* обозначает некое изображение божества⁶⁴. Ключевыми здесь являются два пассажа из книги Судей. В Суд 8:24–27 Гидеон просит израильтян дать по одной золотой серьге из военной добычи, после чего из собранного золота делает *эфод*, следуя за которым весь народ стал «блудить» (*wa-yuiznū kol-yiśrāʔel ʔahārāw šām*). В Суд 17–18 содержится рассказ о том, как Миха устроил домашнее святилище с *эфодом* и *терафим*. Наконец, в Суд 18:14.17.18.20 *tārāpīm* и *ʔēpōd* выступают в одном перечне с обозначениями идолов (*pāsāl* и *massēkā*). Во всех этих пассажах изготовление *эфода* явно осуждается.

Поскольку в Ос 3:4 *эфод* также использован в одном перечне с *терафим*, естественно предположить, что именно четвертая группа примеров наиболее релевантна для трактовки нашего пассажи. Как справедливо отмечает Макинтош, отрицание *ʔēp* повторяется в 3:4 пять раз, однако отсутствует перед упоминанием *терафим*. По всей видимости, *эфод* и *терафим* описываются здесь как неразрывное единство [Macintosh, 1997, p. 106].

4. Терафим

Терафим (евр. *tārāpīm*) – хранившиеся в домах изображения божеств (вероятно, обожествленных предков). В двух библейских текстах *терафим* выступают без очевидных негативных коннотаций: в Быт 31:19, 34–35 Рахиль крадет изображения божеств из дома своего отца Лавана; в 1 Цар 19:13.16 Михаль, жена Давида, кладет одного из *терафим* в кровать на место своего мужа, чтобы спасти его от гибели. Преобладают, однако, пассажи с явно отрицательной окраской: *kī ḥaṭṭa(ʔ)t-kāsām mārī wə-ʔāwān wū-tārāpīm hapšar*

⁶⁴ Среди исследователей нет единого мнения о том, как объяснить столь разные значения («вид одежды» и «культовое изображение») у одной лексемы. Распространена точка зрения, согласно которой некоторые изваяния божеств могли называться *эфодами* по метонимии от одеяния, которое на этих идолов надевали [Milgrom, 1991, p. 505; Propp, 1999, p. 432]. В этой связи представляет интерес однокоренное образование женского рода *ʔāpuddā*, употребленное в Ис 30:22: *wə-ʔimṁ(ʔ)tām ʔāt-šippūy pāsīlē kaspākā wə-ʔāt-ʔāpuddat massēkat zəhābākā* «Ты осквернишь серебряное покрытие твоих идолов и *афуду* твоих золотых изваяний». По всей видимости, речь здесь идет о разновидности покрывала для идола. Встречается и противоположное направление мысли: *ʔēpōd* изначально обозначал некий предмет, изображающий божество, а затем так стало называться одеяние священника, включавшее в себя этот предмет [Macintosh, 1997, p. 106: “the term originally denoted a metal breast-plate attached to an image of a god (cf. Judg 8:27); thereafter it came to denote a priestly garment (e.g. 1 Sam 2:18; 2 Sam 6:14) and, finally, the high-priestly mantle of P”]. Предлагались и более сложные объяснения, связывавшие разнородное употребление термина *ʔēpōd* с ранней идеологической правкой библейского текста: предполагается, что этим словом из благочестивых побуждений заменяли слово *ʔārōn hā-ʔālohīm* «ящик, ковчег Божий» (переносное святилище) в пассажах, связанных с гаданием, то есть там, где его упоминание не соответствовало девтеронимическим установлениям. Отправным пунктом для этой гипотезы является 1 Цар 14:18, где словосочетание *ʔārōn hā-ʔālohīm* переведено в Септуагинте как *εφοδ* [см. подробнее Houtman, 2000, III, p. 476–484].

«Ведь непослушание (такой же) грех, как гадание, а гордыня – (как) зло от *терафим*» (1 Цар 15:23); *wə-gam ʔāt-hā-ʔōbōt wə-ʔāt-ha-yyiddəʕōnīm wə-ʔāt-ha-ttārāpīm wə-ʔāt-ha-ggillūlīm wə-ʔēt kol-ha-ššikkūšīm ʔāšār nir-ʔū bə-ʔārās yəhūdā wū-b-ūrūšālaīm biʕēr yō(?)šiyūyāhū* «духов предков и некротантов, *терафим* и идолов, и всю мерзость, которая появилась в Иудее и в Иерусалиме, Иосия также истребил» (4 Цар 23:24); *kī ha-ttārāpīm dibbārū-ʔāwān wə-ha-kkōsāmīm ḥāzū šākār* «Ибо *терафим* предсказали бессмыслицу, а гадатели увидели ложь» (Зах 10:2). Из этих пассажей вытекает, что *терафим* могли использоваться для предсказания будущего. Ср. также Суд 18:14.17.18.20, где *tārāpīm* (а также *ʔēpōd*) выступают в одном перечне с обозначениями идолов (*pāsāl* и *massēkā*).

В свете этих соображений могут быть предложены разные интерпретации списка в Ос 3:4.

(1) Согласно первой трактовке, упомянутые практики должны быть уничтожены как связанные с поклонением Ваалу и другими запрещенными культурами. Именно такая трактовка кажется наиболее логичной, если исходить из параллелизма со ст. 3 и ключевыми темами главы 2, в которых «блуд жены» метафорически означает поклонение чужим богам (ср., прежде всего, Ос 2:15: «Я заставлю ее ответить за дни, проведенные с Ваалами, для которых она воскуряла жертвы»). Прекращение таких культовых практик – необходимое условие для возвращения Израиля к Богу и восстановления «брака» между ними. Стоит учитывать в то же время, что лишь два из четырех терминов (жертвы и священные камни) эксплицитно упоминаются в Библии в контекстах, связанных с культом Ваала, при этом такие пассажи весьма немногочисленны. *Эфод* и *терафим* имеют негативные коннотации только в тех контекстах, где они упоминаются среди терминов для идолов (прежде всего, Суд 18:14–20), а также там, где они обозначают средства для гадания.

(2) Согласно наиболее распространенной гипотезе, упомянутые культовые практики являются в принципе допустимыми, значимыми или даже необходимыми элементами поклонения Богу Израиля [Andersen, Freedman, 1980, p. 305; Jeremias, 1983, S. 56; Macintosh, 1997, p. 106]. Эта трактовка строится на том, что все упомянутые элементы культа встречаются в нейтральных контекстах (прежде всего, в книге Бытия). Их отрицание трактуется как приостановка «нормальной» культовой жизни, необходимая для очищения Израиля перед восстановлением общения с Богом. Так же понимается и отрицание царей и начальников – как период, когда Израиль будет лишен «нормальной» политической жизни. В рамках этой гипотезы осуждение культовых действий связывается с несправедностью народа: Бог отказывается принимать культовые мероприятия из-за того, что народ ведет себя нечестиво (ср. Ос 2:13 и комментарий к этому месту)⁶⁵.

(3) На наш взгляд, наиболее перспективное направление интерпретации состоит в сравнении Ос 3:4–5 с пророчествами последующих глав книги Осии [Kessler, 2008, S. 575–581; Weingart, 2016, S. 349–356]. Принципиальное значение для понимания Ос 3:4–5 имеют: (а) соположение тем отмены царской власти и отмены культовых практик и (б) ассоциация этих практик со святилищем в Бет-Эле (Вефиле) или, шире, святилищами Северного царства.

В самом деле, практически во всех пассажах книги, где содержится осуждение царской власти, явным образом проводится связь между правителями и неподобающими культовыми

⁶⁵ По-видимому, именно к этой трактовке восходит перевод Септуагинты, в котором все «спорные» элементы культа были заменены на необходимые для поклонения Богу Израиля: οὐκ ὄντος βασιλέως οὐδὲ ὄντος ἀρχόντος οὐδὲ ὀβήης θυσίας οὐδὲ ὄντος θυσιαστηρίου οὐδὲ ἱερατείας οὐδὲ δῆλων «без царя, без начальника, без жертвы, без жертвенника, без священства, без ‘ясных’». Последнее слово является стандартным эквивалентом *ʔārim* «урим». Подробный разбор чтения Септуагинты см. [Rofé, 2004]. Впрочем, вывод Рофе о том, что реконструируемый по Септуагинте еврейский *Vorlage* отражает изначальный текст стиха, не убедителен.

ми практиками (5:1–3, 8:4, 10:1–8). Так, в 8:4 обвинение в изготовлении идолов следует непосредственно за осуждением царской власти: *hēm himlikū wə-lō(?) mimännī hēsīrū wə-lō(?) yādāšīti kaspām wū-zəhābām šāsū lāhām šāšabbīm lə-mašan yikkārēt* «Они ставили царей – не я, начальников – без моего ведома! Свое золото и серебро они пустили на идолов – но лишь на гибель». Ближе всего к Ос 3:4 стоит 10:2–3⁶⁶, где пророк предрекает уничтожение Богом алтарей и священных камней: *ḥālaḳ libbām šattā yā?šāmū hū(?) yašārōp mizbəḥōtām yəšōdēd maššēbōtām* ₃ *kī šattā yō(?)mərū ?ēn mālāk lānū kī lō(?) yārē(?)nū ?āt*–YHWH *wə-hammälāk ma–yašāsā–lānū* «Их сердце стало скользким – значит будут наказаны: Он свернет их жертвенники, уничтожит их священные камни! Ведь теперь они говорят: ‘Нет у нас царя! Господа мы не боимся, а царь – что сделает он нам?’». В следующих далее стихах пророк обличает почитание телиц «Дома Зла» (вероятно, Бет-Эля [Naʿaman, 1987]) и предсказывает гибель Самарии, ее царя и капищ: *lə-šāglōt bēt zāwān yāgūrū šəkan šōmərōn kī–?ābal šālāw šammō wū-kətmārāw šālāw yāgilū šal–kəbōdō kī–gālā mimmännū ...* ₇ *nidmā šōmərōn malkāh kə-kāšāp šal–pənē–māyim* ₈ *wə-nišmədū bāmōt ?āwān ḥaṭṭa(?)t yisrā?ēl kōš wə-dardar yašālā šal–mizbəḥōtām* «Жители Самарии боятся за телиц Дома Зла, народ оплакивает его, жрецы причитают о нем, о славе, что удалась от него ... ₇ Погибла Самария, ее царь – как щепка на поверхности воды! ₈ Сгинут капища Зла, грех Израиля, колючкой и чертополохом зарастут их алтари».

Из приведенных пассажей видно, что речь здесь идет не об абстрактном запрете определенных практик, а конкретно об уничтожении элементов культа Северного царства, которые были осквернены нечестивыми действиями его царей [Kessler, 2008]. Главным грехом, за который осуждается царство Израиля – как в исторических книгах⁶⁷, так и в книге Осии – является устройство Иеровоамом святилищ в Бет-Эле и Дане, где он установил двух золотых тельцов (3 Цар 12:26–33). В книге Осии содержится множество отсылок к этому сюжету: обличение поклонения тельцу и идолам из золота (2:10, 4:17, 8:6, 10:5, 13:2) и осуждение Бет-Эля в 10:15 и 12:5, а также в 5:8 и 10:5, где он называется «Домом Зла». Кроме того, едва ли случайно, что в главе 12 пророк обличает Иакова – библейского патриарха, который в книге Бытия связывается с Бет-Элем. Хотя в самом цикле историй об Иакове (Быт 28–35) Бет-Эль не имеет отрицательных коннотаций, Осией это повествование переосмысливается как этиология для основания ненавистного ему святилища.

В этом контексте представляется значимым, что в книге Бытия «священные камни» (*maššēbōt*) и *терафим* (*tərapīm*) упоминаются исключительно в цикле об Иакове и, тем самым, опять-таки демонстрируют ассоциацию с Бет-Элем⁶⁸. Что касается *эфода*, то в наиболее близких Осии пассажах из книги Судей действие также происходит на севере Израиля, недалеко от Бет-Эля. Так, Гидеон помещает свой *эфод* в Офре – местечке рядом с Бет-Элем (Суд 8:27). В Суд 17–18 место действия не уточняется, но про Миху говорится, что он происходит с «гор Ефрема».

Поскольку *терафим* и *эфод*, по всей видимости, понимались Осией как статуи или изображения божеств, они оказываются функционально параллельны упоминаемому в похожих обличительных пассажах книги тельцам и идолам [Davies, 1992, p. 103–104].

^{15 (3:5)} *раскаются и станут искать* |*yāšūbū ... wū-biḳšū* – Форма *yāšūbū* может пониматься здесь двояко – как самостоятельный глагол («возвратятся ... и будут искать»; ср. NRSV

⁶⁶ Связь между этими пассажами упоминают [Gomes, 2006, p. 163; Vos, 2013, p. 53].

⁶⁷ «Грехи Иеровоама» (*ḥaṭṭō(?)t yārobšām*) многократно упоминаются как прототипическое зло (3 Цар 14:16, 15:30, 16:31 и др.).

⁶⁸ Жертвоприношения – как наиболее распространенная культовая практика – в наименьшей степени привязаны к святилищу в Бет-Эле, однако примечательно, что именно там, согласно книге Бытия, строят свои жертвенники Авраам (12:7) и Иаков (35:7).

“shall return and seek”, NAB “shall turn back and seek”, “will return and seek” [Andersen, Freedman, 1980, p. 291], “return, seek” [Wolff, 1974, p. 57]) или как фазовый глагол, модифицирующий значение *wū-biḳṣū* («будут снова ... искать»)⁶⁹. В пользу первой трактовки говорит частотность мотива возвращения народа к Богу (в еврейском словоупотреблении синонимичного раскаянию) в книге Осии (5:4, 6:1, 12:7, 14:2–3), а также употребление *šāb* и *biḳḳēš* в параллельных полустихиях в Ос 7:10: *wə-lō(?) šābū ʔāl-YHWH ʔālōhēhām wə-lō(?) biḳṣūhū bə-kol-zō(?)t* «Они не вернулись к Господу, своему Богу, и, при всем этом, не искали его» (ср. также сочетание этих глаголов в 5:4 и 5:6)⁷⁰.

¹⁶ (3:5) *и Давида, своего царя* | *wə-ʔēt dāwīd malkām* – Согласно широко распространенной точке зрения, упоминание в этом контексте Давида является позднейшей иудейской интерполяцией [Wolff, 1974, p. 57, 63]⁷¹. Основанием для этой гипотезы является, прежде всего, неприятие самой идеи того, что пророк Осия, живший в Израильском царстве в 8-м веке, мог предвещать восстановление единой монархии и считать единственно легитимным правителем над всеми коленами Израиля выходца из рода Давида.

В самом деле, библейские пророчества такого содержания характерны для более поздних текстов: *wə-šābādū ʔēt YHWH ʔālōhēhām wə-ʔēt dāwīd malkām ʔāšār ʔāqīm lāhām* «Они будут служить Господу, своему Богу, и Давиду, своему царю, которого я поставлю им» (Иер 30:9), ²³ *wa-hākimōtī šālēhām rōšā ʔāhād wə-rāšā ʔāthān ʔēt šabdī dāwīd hū(?) yiršā ʔōtām wə-hū(?) yihyā lāhān lə-rōšā*, ²⁴ *wa-ʔānī YHWH ʔāhyā lāhām l-(?)ēlōhīm wə-šabdī dāwīd nāšī(?) bə-tōkām* «Я установлю для них единого пастыря, который будет пасти их – Давида, слугу моего. Он будет пасти их, он будет их пастырем. Я, Господь, буду их Богом, а Давид – предводителем среди их» (Иез 34:23–24), ²³ *wə-hāyū-lī lə-šām wa-ʔānī ʔāhyā lāhām l-(?)ēlōhīm*, ²⁴ *wə-šabdī dāwīd mālāk šālēhām wə-rōšā ʔāhād yihyā lə-kullām wū-bə-mišpāṭay yēlēkū wə-ḥuḳḳōtay yišmārū wə-šāsū ʔōtām* «Они будут моим народом, а Я буду их Богом. Мой слуга Давид будет царем над ними и единым пастырем для всех них. Они будут следовать моим законам, предписания мои будут соблюдать и исполнять» (Иез 37:23–24). Во всех этих пассажах мы наблюдаем соположение Бога и Давида – как и в Ос 3:5.

Оставляя за скобками вероятность того, что данный стих появился в результате позднейшей редакции, мы считаем вероятными две трактовки.

(1) Упоминание Давида в Ос 3:5 не имеет прямой ассоциации с царским домом Иудеи. Это имя выступает здесь как обозначение праведного царя, чье правление будет восстановлено Богом в эсхатологической перспективе. Тема восстановления единой монархии и появления нового единого лидера появляется еще в ряде мест книги, прежде всего, в Ос 2:2: *wə-niḳbāšū bənē-yəhūdā wū-bənē-yišrāʔēl yaḥdāw wə-šāmū lāhām rō(?)š ʔāhād* «Соберутся сыны Иуды и сыны Израиля вместе и поставят себе единого главу».

(2) Осия разделял и предвосхищал веру в особую миссию «Дома Давида». Действительно, тема особой милости Бога к Иудее (в противоположность Израилю) звучит также в Ос 1:7, 4:15, 11:12. Вполне возможно, что возобновление общения с Богом связывалось Осией с восстановлением единой монархии во главе с царем – потомком Давида. Эта трактовка обретает больший вес, если принять третью линию интерпретации Ос 3:4 (см. выше).

¹⁷ (3:5) *и станут они благоговеть перед Господом* | *wū-pāḥādū ʔāl-YHWH* – Как справедливо отмечено Андерсеном и Фридманом, употребление директивного предлога *ʔēl* при

⁶⁹ Например, REB “will again seek”. Перевод NJB демонстрирует парадоксальное механическое слияние двух подходов: “will return and again seek”.

⁷⁰ Привлекает внимание также фонетическая переключка между словами *yāšūbū* (ст. 5), *tēšābī* (ст. 3) и *yēšābū* (ст. 4) [Rudolph, 1966, S. 93].

⁷¹ Также распространен подход, предлагающий считать поздним добавлением весь последний стих [Harper, 1905, p. CLX–CLXI; Rudolph, 1966, S. 87; Emerson, 1985, p. 39–40, 88–104; Abma, 1999, p. 118].

глаголе со значением «бояться» выглядит необычно [Andersen, Freedman, 1980, p. 307–308]. По всей видимости, прав Вольф, который предполагает здесь употребление *constructio praegnans* [Wolff, 1974, p. 56]⁷². Русский перевод «благоговеть *перед*», заимствованный из СП, более или менее адекватно передает эту мысль⁷³.

¹⁸ (3:5) *u ego добротой | wə-ʔāl-tūbō* – Точный смысл сравнительно редкого существительного *tūb* довольно трудно установить, общепринятые переводы (“bounty”, “goodness”, «благость») лишь констатируют этимологическую связь с корнем *twb* «быть хорошим, добрым».

Как Вольф, так и Андерсен и Фридман тяготеют к пониманию этого слова в смысле «материальные блага, которые Бог дарует людям» [Wolff, 1974, p. 63; Andersen, Freedman, 1980, p. 308]. В пользу такой интерпретации говорят параллели в Иер 31:12.14 (₁₂ *wū-bāʔū wə-rinnānū bi-mrōm-šiyūōn wə-nāhārū ʔāl-tūb* YHWH *ʕal-dāgān wə-ʕal-tīrōš wə-ʕal-yiṣhār wə-ʕal-bənē-šō(ʔ)n wū-bākār ...* ¹⁴ *wə-riwwētī nāpāš ha-kkōhānīm dāšān wə-ʕammī ʔāt-tūbī yišbāʕū* «Они явятся с криками радости на высоты Сиона и просияют от благ Господних – хлеба, вина, масла, крупного и мелкого скота ... Я увлажню горло священников маслом, а народ мой насытится моими **благами**») и Неем 9:25 (*wa-yyilkādū ʕārīm bašūrōt wa-ʔādāmā šātēnā wa-yyūrāšū bātīm malēʔīm-kol-tūb bōrōt ḥšūbīm kārāmīm wə-zētīm wə-ʕeš maʔākāl lā-rōb wa-yūō(ʔ)kālū wa-yyiṣbāʕū wa-yyašmīnū wa-yyiʕaddanū bə-tūbākā ha-ggādōl* «Они захватили укрепленные города и тучную землю, получили дома, полные всяким **добром**, высеченные из камня хранилища для воды, виноградники, оливы, плодовые деревья во множестве. Они ели досыта, и распольнили, наслаждаясь твоими великими **благами**»). В рамках этого направления мысли можно предположить, что «в последние дни» израильтяне будут уважительно относиться к благам, которые они получают от Бога, – пользуясь терминологией 2:10, будут «знать», кто является их истинным подателем.

В то же время, для некоторых других пассажей такое понимание кажется маловероятным или даже невозможным. Ср., например, Пс 25:7, где *tūb* обозначает одно из свойств Бога: *ḥaʔō(ʔ) nēʕūray wū-pāšāʕay ʔāl-tizkōr kə-ḥasdekā zəkor-lī-ʔattā lə-maʕan tūbākā* YHWH «Не вспоминай о грехах и проступках моей молодости! Вспоминай обо мне, как велит твоя милость – ради твоей **доброты**, Господи!»

Наиболее близкое к Ос 3:5 употребление *tūb*, как кажется, можно найти в Исх 33:19, где этот термин означает божественный атрибут или своего рода *unostacʕ* Бога (подобно *kābōd* «слава»): *wa-yūō(ʔ)mār ʔānī ʔaʕābīr kol-tūbī ʕal-pānākā wə-kārā(ʔ)ti bə-šēm* YHWH *lə-pānākā* «И сказал он: ‘Я проведу перед тобой всю мою *доброту* и провозглашу имя Яхве перед тобой’».

¹⁹ (3:5) *в будущие дни | bə-ʔahārīt ha-yūāmīm* – Данное выражение (букв. «в конце дней») встречается в Библии неоднократно. Среди библеистов нет единого мнения о том, обозначает ли оно более или менее отдаленное будущее или же – по крайней мере в некоторых пас-

⁷² Ср. в английских переводах: NRSV “they shall *come* in awe to the Lord”, REB “*turn* with reverence to the Lord”, NAB “they shall *come* trembling to the Lord”, NJB “*turn* trembling to Yahweh”, “they will *come* trembling to Yahweh” [Andersen, Freedman, 1980, p. 290], “with trembling *approach* Yahweh” [Wolff, 1974, p. 57].

⁷³ Согласно Андерсену и Фридману, такая же конструкция присутствует в Мих 7:17 [Andersen, Freedman, 1980, p. 308]. Эта точка зрения, однако, едва ли верна: в упомянутом пассаже предлог *ʔēl* действительно участвует в *constructio praegnans*, однако относится он не к *yiphādū* «они будут бояться», а к *yirgəzū* «они будут дрожать»: *yirgəzū mi-mmisgərōtēhām ʔāl*-YHWH *ʔālohēnū yiphādū wə-yirəʔū mimmākkā* «Дрожа они *выйдут* из своих убежищ к Господу, нашему Богу; они будут бояться и почитать тебя!». Напротив, в Иер 36:16 глагол *phd* в самом деле употреблен с предлогом *ʔēl* в составе *constructio praegnans*, однако в несколько ином значении: *wa-yḥī kə-šomʕām ʔāt-kol-ha-ddəbārīm pāhādū ʔīs ʔāl-rēʕehū wa-yūō(ʔ)mārū ʔāl-bārūk haggēd naggīd la-mmālāk ʔāt-kol-ha-ddəbārīm hā-ʔēllā* «Когда они услышали все эти слова, они в ужасе *повернулись*» друг к другу и сказали Варуху: «Мы обязательно расскажем все это царю»».

сажах – речь идет специфически об эсхатологической перспективе⁷⁴. По мнению Андерсена и Фрийдмана, ни один из релевантных библейских пассажей не является в строгом смысле эсхатологическим [Andersen, Freedman, 1980, p. 308–309], однако наличие явно эсхатологических мотивов в Ис 2:2сл. (= Мих 4:1сл.) едва ли можно игнорировать: *₂ wə-hāyā bə-ʔahārūt ha-yūāmīm nākōn yihyā har bēt-YHWH bə-rō(ʔ)š hä-hārīm wə-niššā(ʔ) mi-ggəbāšōt wə-nāhārū ʔēlāw kol-ha-ggōyīm ₃ wə-hālākū šammīm rabbīm wə-ʔāmərū lākū wə-našālā ʔäl-har-YHWH ʔäl-bēt ʔālōhē yašāqōb* «В будущие дни гора дома Господа будет прочно стоять над горами и возвышаться над холмами. К ней притекут все народы, явятся многие племена, и скажут: ‘Давайте поднимемся на гору Господа, к дому Бога Иакова’».

В то же время в некоторых примерах столь же вероятным кажется нейтральное значение «(отдаленное) будущее». Таковы, например, предсказания о судьбе израильских племен в Быт 49:1 и Чис 24:14, а также пророчества о возвращении из плена моавитян и эламитов в Иер 48:47 и 49:39.

Текст Ос 3:5 в наибольшей степени близок к Втор 4:30, где, как и у Осии, с «концом дней» ассоциируется раскаяние и поиски Бога, следующие за национальной катастрофой: *ba-šsar lākā wū-məšāʔūkā kōl ha-ddəbārīm hä-ʔēllā bə-ʔahārūt ha-yūāmīm wə-šabtā šad-YHWH ʔālōhākā wə-šamaʔtā bə-klōl* «Когда тебе будет тяжело и постигнет тебя все это, в будущие дни – находясь там, ты будешь искать Господа, твоего Бога, и найдешь, если будешь стремиться к нему всем сердцем и всей душой. Ты вернешься к Господу, Богу твоему, и будешь внимать его словам». В обоих пассажах подлинно эсхатологические мотивы отсутствуют, вследствие чего нейтральный перевод «в будущие дни» кажется предпочтительным.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ / ABBREVIATIONS

Издания

- BHQ 13 Gelston A. (ed.) *The Twelve Minor Prophets*. Biblia Hebraica Quinta 13, Stuttgart: Deut. Bibelgesellschaft, 2010.
- DJD II Benoit P., Milik J.T., de Vaux R. (eds.) *Discoveries in the Judaean Desert, vol. 2: Les grottes de Murabbaʿāt*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- KTU Dietrich M., Loretz O., Sanmartín J. (eds.) *Die keil-alphabetischen Texte aus Ugarit*. Münster: Neukirchener Verlag, 1976.

Словари

- BDB Brown F., Driver S.R., Briggs C.A. *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1906.
- CAD Gelb I.J. et al. (eds.) *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. In 20 vols. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1956–2010.
- CDG Leslau W. *Comparative Dictionary of Geʿez (Classical Ethiopic)*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1987.
- DUL Del Olmo Lete G., Sanmartín J. *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*. 3rd revised ed. Leiden, Boston: Brill, 2015.
- HALOT Köhler L., Baumgartner W., Stamm J.J. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. In 5 vols. Leiden, Boston: Brill, 1994–2000.
- TDOT Botterweck G.J., Ringgren H., Fabry H.-J. (eds.) *Theological dictionary of the Old Testament*. In 16 vols. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1974–2018.

⁷⁴ В этом мы следуем за определением Петерсена: “A time in the future when the course of history will be changed to such an extent that one can speak of an entirely new state of reality” [Petersen, 1996, p. 575].

Грамматики

- GK Kautzsch E. *Gesenius' Hebrew Grammar*. A.E. Cowley (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1910.
- JM Joüon P., Muraoka T. *A grammar of Biblical Hebrew*. Roma: Pontifical Institute, 2006.

Переводы

- KJV King James Version
- NAB New American Bible
- NJB New Jerusalem Bible
- NRSV New Revised Standard Version
- REB Revised English Bible
- СП Синодальный перевод

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

Коган Л.Е., Гордон В.Р., Юровицкая М.М. Осия 2: перевод и комментарий. *Вестник древней истории*. 2024. 84/1 (в печати) [Kogan L.E., Gordon V.R., Yurovitskaya M.M. Hosea 2: a New Translation with a Commentary. *Journal of Ancient History*. 2024. 84/1 (in print) (in Russian)].

Эйделькинд Я.Д. *Песнь песней. Перевод и филологический комментарий к главам 1–3*. В 2 т. Москва: РГГУ, 2015 [Eidelkind Y.D. *The Song of Songs. Translation and Philological Commentary on Chapters 1–3*. In 2 vols. Moscow: RSUH, 2015 (in Russian)].

Abma R. *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: Van Gorcum, 1999.

Andersen F.I., Freedman D.N. *Hosea: a new translation with introduction and commentary*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1980.

Ariel Ch. Three Methods of Preserving Guttural Consonants in the Tiberian Tradition. *Journal of Semitic Studies*. 2020. Vol. 65. Pp. 137–146.

Batten L.W. Hosea's Message and Marriage. *Journal of Biblical Literature*. 1929. Vol. 48. Pp. 257–273.

Ben Zvi E. *Hosea*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2005.

Bewer J.A. The Story of Hosea's Marriage. *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*. 1906. Vol. 22. No. 2. Pp. 120–130.

Blapp S. The Use of Dagesh in the Non-Standard Tiberian Manuscripts of the Hebrew Bible from the Cairo Genizah. *Studies in Semitic Linguistics and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan*. N. Vidro, R. Vollandt, E.-M. Wagner, J. Olszowy-Schlanger (eds.). Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2018. Pp. 132–150.

Bos J.M. *Reconsidering the Date and Provenance of the Book of Hosea: The Case for Persian-Period Yehud*. London: T&T Clark, Bloomsbury, 2013.

Davies G.I. *Hosea*. London: Marshall Pickering; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992.

Dozeman T.B. Hosea and the Wilderness Wandering Tradition. *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters*. S.L. McKenzie, T. Römer (eds.). Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2011. Pp. 55–70.

Emmerson G.I. *Hosea: An Israelite Prophet in Judean Perspective*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1985.

Fox J. *Semitic Noun Patterns*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2003.

Fox M.V. *Proverbs: An Eclectic Edition with Introduction and Textual Commentary*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2015.

Gamberoni J. *maššēbā. TDOT*. 1997. Vol. VIII. Pp. 483–494.

Gomes J. *The Sanctuary of Bethel and the Configuration of Israelite Identity*. Berlin: De Gruyter, 2006.

- Gordis R. Hosea's Marriage and Message. *Hebrew Union College Annual*. 1954. Vol. 25. Pp. 9–40.
- Gray G.B. *A Critical and Exegetical Commentary of Numbers*. New York: Scribner, 1906.
- Harper W.R. *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*. New York: Scribner, 1905.
- Hitzig F., Steiner H. *Die zwölf kleinen propheten erklärt*. Leipzig: S. Hirzel, 1881.
- Hoffman Y. A North Israelite Typological Myth and a Judaeon Historical Tradition: The Exodus in Hosea and Amos. *Vetus Testamentum*. 1989. Vol. 39. No. 2. Pp. 169–182.
- Houtman C. *Exodus*. In 3 vols. Leuven: Peeters, 2000.
- Jeremias J. *Der Prophet Hosea*. Göttingen: Vandenhoeck, 1983.
- Joüon P. *Ruth. Commentaire Philologique et Exegetique*. Roma: Institut biblique pontifical, 1993.
- Kelle B.E. Hosea 1–3 in Twentieth-Century Scholarship. *Currents in Biblical Research*. 2009. Vol. 7. Pp. 179–216.
- Kellermann D. *rēaš. TDOT*. 2004. Vol. XIII. Pp. 522–532.
- Kessler R. Hosea 3 – Entzug Oder Hinwendung Gottes?. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. 2008. Bd. 34. S. 563–581.
- Khan G. *The Tiberian Pronunciation Tradition of Biblical Hebrew*. In 2 vols. Cambridge: Open Book Publishers, 2020.
- Levine B.A. *Numbers 1–20: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven: Yale University Press, 2008.
- Macintosh A.A. *A critical and exegetical commentary on Hosea*. Edinburgh: T&T Clark, 1997.
- May H.G. Fertility Cult in Hosea. *American Journal of Semitic Languages and Literatures*. 1932. Vol. 48. Pp. 73–98.
- Mays J. *Hosea: A Commentary*. (Old Testament Library). Philadelphia: Westminster Press, 1969.
- McKane W. *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah: Introduction and Commentary on Jeremiah 1–XXV*. Edinburgh: T&T Clark, 1986.
- Milgrom J. *Leviticus 1–16: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven: Yale University Press, 1991.
- Moughtin-Mumby S. *Sexual and marital metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah, and Ezekiel*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.
- Naʿaman N. Beth-Aven, Bethel and Early Israelite Sanctuaries. *Zeitschrift Des Deutschen Palästina-Vereins*. 1987. Bd. 103. Pp. 13–21.
- Noonan B.J. *Non-Semitic Loanwords in the Hebrew Bible: A Lexicon of Language Contact*. State College, Pennsylvania: Eisenbrauns, 2019.
- North F.S. Solution of Hosea's Marital Problems by Critical Analysis. *Journal of Near Eastern Studies*. 1957. Vol. 16. No. 2. Pp. 128–130.
- Petersen D.L. Eschatology: Old Testament. *The Anchor Yale Bible Dictionary*. In 6 vols. D.N. Freedman (ed.). New York. Vol. II, 1996. Pp. 575–579.
- Pope M.H. *Song of Songs*. New Haven: Yale University Press, 1977.
- Praetorius F. Dagesch forte dirimens. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*. 1914. Bd. 34. S. 233–234.
- Propp W.H.C. *Exodus 1–18*. New Haven: Yale University Press, 1999.
- Rofé A. 'No Ephod or Teraphim' – oude hierateias oude delon: Hosea 3:4 in the LXX and in the Paraphrases of Chronicles and the Damascus Document. *Sefer Moshe: The Moshe Weinfeld Jubilee Volume: Studies in the Bible and the Ancient Near East, Qumran, and Post-Biblical Judaism*. Cohen A., Hurvitz M., Paul Sh.M.(eds.). State College, Pennsylvania: Eisenbrauns, 2004.
- Rudnig-Zelt S. *Hoseastudien: redaktionskritische Untersuchungen zur Genese des Hoseabuches*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2006.
- Rudnig-Zelt S. Vom Propheten und seiner Frau, Einem Ephod und einem Teraphim—Anmerkungen zu Hos 3:1–4, 5. *Vetus Testamentum*. 2010. Vol. 60. No. 3. S. 373–399.

- Rudolph W. *Hosea*. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn, 1966.
- Schreiner J. *pānā. TDOT*. 2001. Vol. XI. Pp. 578–585.
- Stuart D. *Hosea–Jonah*. Dallas: Word, 2002.
- Toy C.H. Note on Hosea 1–3. *Journal of Biblical Literature*. 1913. Vol. 32. No. 2. Pp. 75–79.
- Tushingham A.D. A Reconsideration of Hosea. Chapters 1–3. *Journal of Near Eastern Studies*. 1953. Vol. 12. Pp. 150–159.
- Vogels W. Hosea's Gift to Gomer (Hos 3,2). *Biblica*. 1988. Vol. 69. No. 3. Pp. 412–421.
- Weingart K. Eine zweite Chance für Israel? Gericht und Hoffnung in Hos 3,1–5. *Biblica*. 2016. Vol. 97. S. 342–359.
- Wolff H.W. *Hosea*. Translated by G. Stansell. Philadelphia: Fortress Press, 1974 (German edition 1965).
- Yee G.A. *Composition and Tradition in the Book of Hosea: A Redaction Critical Investigation*. Atlanta, Ga: *Scholars Press*, 1987.
- Zimmern H. *Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss*. Leipzig: Hinrichs, 1915.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ / INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

КОГАН Леонид Ефимович – доктор филологических наук, профессор института классического Востока и античности НИУ ВШЭ, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН Москва, Россия.

Leonid E. KOGAN, DSc (Philology), Professor, Institute for Oriental and Classical Studies, HSE University, Leading Research Fellow of the Institute of Oriental Studies, Moscow, Russia.

ЮРОВИЦКАЯ Мария Михайловна – старший преподаватель института классического Востока и античности НИУ ВШЭ, Москва, Россия.

Maria M. YUROVITSKAYA, Senior Lecturer, Institute for Oriental and Classical Studies, HSE University, Moscow, Russia.