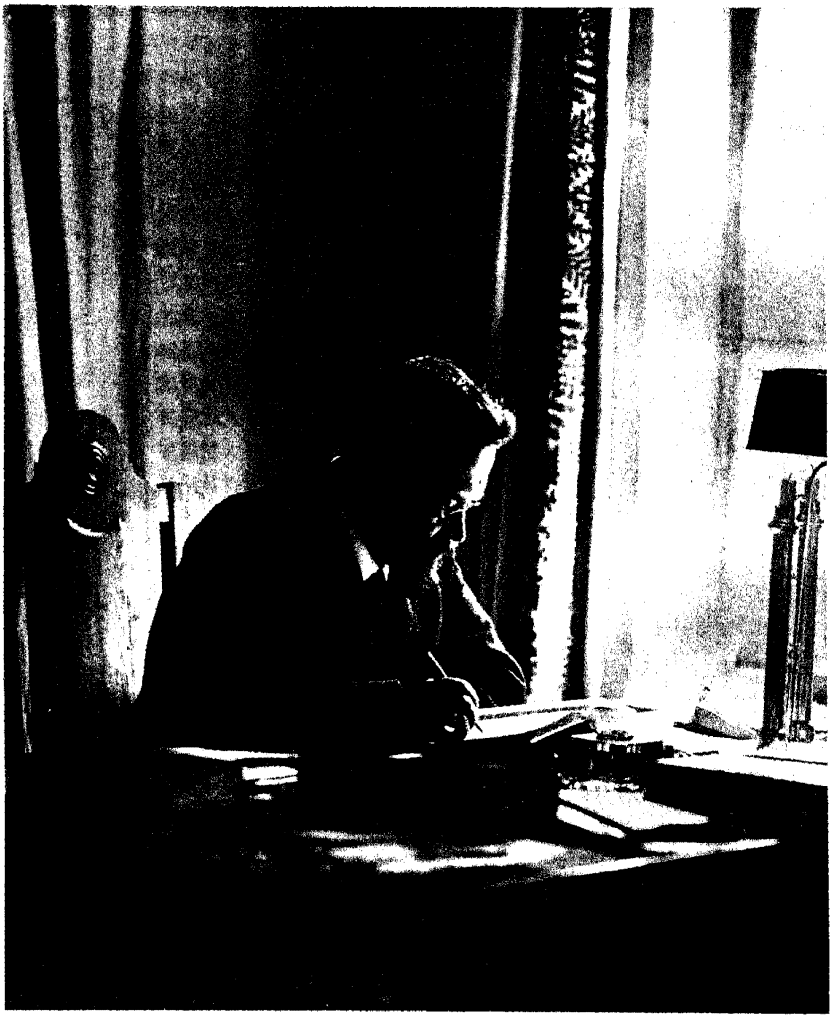
СОБРАНІЕ СОЧИНЕНІЙ

Кн. С. Н. ТРУБЕЦКОГО.

Т IV



Шереръ, Набгольцъ, Москва.

Кн. С. Н. Трубецкой

Кн. С. Н. Трубецкой.

УЧЕНІЕ О ЛОГОСѢ

ВЪ ЕГО ИСТОРІИ.

ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ИЗСЛѢДОВАНІЕ.

МОСКВА.
Типографія Г. Лисснера и Д. Собко.
Воздвиженка, Крестовоздвиж. пер., д. Лисснера
1906.

Труб. 1359
Б-ка
Трубецкой, С.
В4815
Тру С

Печатаемая по постановленію Совѣта Императорскаго Московскаго университета, состоявшемуся 2 декабря 1906 г.

Ректоръ *А. Мануиловъ.*

Б-ка
2 1 20

Введеніе.

Понятіе Логоса связано съ греческой философіей, въ которой оно возникло, и съ христіанскимъ богословіемъ, въ которомъ оно утвердилось. Какимъ образомъ христіанство усвоило это понятіе для выраженія своей религіозной идеи и насколько оно въ дѣйствительности ей соотвѣтствуетъ — вотъ историческій и философскій вопросъ величайшей важности, которому посвящено настоящее изслѣдованіе. Греческое просвѣщеніе и христіанство лежатъ въ основаніи всей европейской цивилизаціи; каково внутреннее отношеніе этихъ двухъ началъ?

Въ наши дни въ новѣйшей протестантской исторіографіи постоянно приходится встрѣчаться съ мнѣніемъ, что раннее христіанское богословіе съ его ученіемъ о Логосѣ есть продуктъ эллинизаціи христіанства, его замутнѣнія языческой стихіей, продуктъ своего рода православнаго греческаго гностицизма. Это мнѣніе высказывается въ связи съ отрицательнымъ отношеніемъ къ греческой философіи, въ связи съ отрицательнымъ отношеніемъ къ умозрѣнію вообще. И оно высказывается въ связи съ новѣйшимъ антидогматическимъ взглядомъ на христіанство, согласно которому оно есть нравственное ученіе по преимуществу, а евангеліе Христа есть лишь евангеліе совершенной морали, обнимающей отношенія человѣка къ Богу и ближнимъ.

Вѣрно ли такое пониманіе христіанства? Намъ кажется, что историческое изслѣдованіе идеи Логоса, которая проникаетъ уже въ первое и наиболѣе чистое выраженіе христіанства, въ Новый Завѣтъ, поможетъ намъ освѣтить этотъ вопросъ. И далѣе, справедливо ли отрицательное отношеніе къ греческой философіи, къ умозрѣнію вообще? Намъ могутъ замѣтить, что это уже вопросъ оцѣнки, который не можетъ быть рѣшенъ путемъ чисто историческаго изслѣдованія, а долженъ составлять предметъ самостоятельнаго философскаго обсужденія. Но, какъ мы думаемъ, лишь историческое изслѣдованіе можетъ дать матеріалъ и основаніе для правильной философской оцѣнки. Идея Логоса, всемірнаго, божественнаго Разума,

зародилась въ греческой философіи. И тѣмъ не менѣе, есть ли эта идея лишь результатъ отвлеченнаго умозрѣнія, которое произвольно гипостазируетъ разумъ, какъ свое начало, и, отправляясь отъ формальной всеобщности логическаго понятія, признаетъ универсальный Логосъ всеобщимъ божественнымъ началомъ міра? Есть ли эта идея Логоса лишь результатъ безпочвеннаго отвлеченія, или же она есть также результатъ реальнаго, духовнаго, нравственнаго опыта, пережитого и продуманнаго человѣчествомъ? Чтобы отвѣтить на эти вопросы, мы должны обратиться къ исторіи. Мы должны сперва разсмотрѣть идею Логоса въ ея возникновеніи въ связи съ развитіемъ греческаго умозрѣнія, а затѣмъ — тѣ главнѣйшіе факты, которые послужили основаніемъ для христіанскаго ученія о Логосѣ, т.-е. общую исторію Слова Божія, исторію богосознанія въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ. Въ этомъ состоитъ наша задача. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, чтобы выполнить ее съ надлежащею тщательностью и полнотою, чтобы понять христіанскую идею и христіанское ученіе во всей ихъ оригинальности, во всемъ ихъ отличіи какъ отъ греческихъ идей, такъ и отъ національно-іудейскихъ вѣрованій и чаяній, мы должны будемъ, во-первыхъ, разсмотрѣть начатки богословской мысли въ религіозной философіи греко-римскаго періода, — въ особенности въ ученіи Филона александрійскаго, столь повлявшаго на послѣдующую патристику и впервые попытавшагося ввести идею Логоса въ истолкованіе Ветхаго Завѣта; а во-вторыхъ, прежде чѣмъ перейти отъ Ветхаго Завѣта къ Новому, мы должны будемъ разсмотрѣть религіозную атмосферу еврейства въ эпоху Спасителя, изслѣдовать мессіаническія чаянія еврейской апокалиптики и тѣ дѣйствительные начатки гностицизма, которые мы въ ней находимъ.

Отрицательное отношеніе къ умозрѣнію, смѣнившее собою крайнее увлеченіе отвлеченной философіей первой половины нашего вѣка, начинаетъ уступать мѣсто критическому изученію. Но все же, въ общемъ, господствуетъ недовѣріе и предубѣжденіе. Исторія философіи, исторія идей должна ихъ разсѣять, и безпристрастная мысль должна признать необходимость умозрительной философіи.

Идея Логоса несомнѣнно зародилась въ метафизикѣ, но съ тѣмъ высшимъ умозрительнымъ интересомъ, который представляетъ эта идея, несомнѣнно соединяется и практическій интересъ самаго глубокаго нравственнаго значенія. Имѣетъ ли какой-нибудь разумный смыслъ человѣческая жизнь, и если да, то въ чемъ онъ заключается?

Имѣетъ ли разумный смыслъ и разумную цѣль вся человѣческая дѣятельность, вся исторія человѣчества и въ чемъ этотъ смыслъ или цѣль? Имѣетъ ли, наконецъ, разумную цѣль весь міровой процессъ, имѣетъ ли смыслъ существованіе вообще? Это не умозрительные только вопросы, это самые важные практическіе, нравственные вопросы. Положительная наука не можетъ и не берется ихъ рѣшать, но это еще не значитъ, чтобы они могли быть разрѣшаемы только вѣрою, безъ мысли. Ибо тамъ, гдѣ спрашивается о цѣли нашей дѣятельности и о разумномъ смыслѣ нашего существованія, тамъ разумъ имѣетъ голосъ

Всякая разумная, сознательная человѣческая дѣятельность заключаетъ въ себѣ подразумѣваемое утвержденіе скрытой цѣли человѣческаго бытія, молчаливое признаніе того, что это бытіе имѣетъ положительный смыслъ и цѣль для меня или для другихъ — цѣль, достойную желанія. Безъ такой цѣли безсмыслена жизнь всѣхъ и каждаго, безсмысленна исторія, безсмысленъ самый нашъ разумъ, какъ случай всеобщей безсмыслицы и какъ одно изъ средствъ для поддержанія нашего безсмысленнаго существованія. Безъ такой цѣли нѣтъ прогресса въ калейдоскопѣ явленій, въ эволюціи міра и человѣка, нѣтъ добра и зла, нѣтъ никакихъ нормъ вообще, даже логическихъ нормъ, ибо для дѣятельности самого разума исчезаетъ разумное основаніе.

До извѣстной степени самъ человѣческій разумъ однимъ фактомъ своего существованія протестуетъ противъ такого всеобщаго отрицанія разума. Я мыслю, значитъ есть смыслъ хотя бы въ моемъ мышленіи, есть разумно-обоснованная дѣятельность хотя бы въ сферѣ моей личной жизни. Но, спрашивается, что значитъ мой разумъ и какое мѣсто занимаетъ онъ въ общей природѣ вещей? Есть ли онъ лишь случай всеобщаго неразумія, дитя хаоса, случайно зародившееся въ опредѣленный моментъ мірового движенія, чтобы вновь угаснуть въ вѣчной ночи безсознательнаго, или же онъ есть отблескъ высшаго, вѣчнаго свѣта, безконечность котораго онъ отражаетъ въ своей формально-логической всеобщности? Есль ли разумъ начало и конецъ міра, или же — простой эпифеноменъ ничтожной части мірового движенія, незначительный и случайный эпизодъ безсознательнаго и безсмысленнаго, механическаго процесса? Ясно, что это не простой вопросъ умозрѣнія, а жизненный вопросъ о судьбѣ человѣка и всего человѣчества.

Среди возрастающаго невѣрія нашихъ дней мы находимъ мало послѣдовательныхъ и безусловныхъ атеистовъ. Если вѣрующіе при-

знаютъ *сущее, предвѣчное* Божество, то большинство современныхъ атеистовъ сознательно или безсознательно вѣритъ въ человѣка или въ человѣчество какъ въ *Божество становящееся*. Многіе современные мыслители, нѣмецкіе и французскіе, прямо высказывали такую вѣру; другіе, что то же самое, вѣруютъ въ *грядущее* царство Божіе безъ *настоящаго* Бога; большинство вѣруетъ въ прогрессъ, т.-е. не въ одну эволюцію, а въ поступательное движеніе человѣчества къ одной высшей разумной цѣли къ конечному идеалу блага. Безъ признанія такой цѣли нельзя говорить о поступательномъ движеніи, о прогрессѣ человѣчества, а признаніе такой высшей и всеобщей разумной силы предполагаетъ своего рода вѣру въ Провидѣніе Въ самомъ дѣлѣ: что это за высшая цѣль, безусловно достойная *всеобщаго* желанія, искупающая всѣ жертвы, всѣ страданія исторіи? Это есть либо объективная провиденціальная цѣль, положенная человѣку волею Творца, либо же цѣль, которую самъ человѣкъ ставитъ себѣ и своимъ ближнимъ: но въ послѣднемъ случаѣ, гдѣ ручательство что цѣль эта истинна, достойна желанія *всѣхъ* людей, гдѣ ручательство, что она достижима и что въ ней — искупленіе и оправданіе исторіи? Быть можетъ, впрочемъ, эта цѣль есть вмѣстѣ объективная и субъективная, не только положенная человѣку, но и предзаложенная въ немъ, въ его духѣ или разумѣ. Возможенъ и такой синтезъ: есть мыслители, которые признаютъ и *сущее*, и *становящееся* Божество и видятъ смыслъ міра въ воплощеніи Сущаго въ Становящемся — въ боговоплощеніи и богочеловѣчествѣ. Но какова бы ни была конечная цѣль человѣка и человѣчества, человѣческій разумъ не можетъ уяснить ее себѣ, а слѣдовательно не можетъ и уяснить себѣ существованія прогресса помимо умозрѣнія о самой природѣ и значенія разума.

Есть область, въ которой прогрессъ несомнѣненъ — область разума и познанія; здѣсь человѣчество идетъ къ одной опредѣленной и ясной, достойной цѣли — къ истинѣ, и знаніе даетъ ему все большую и большую власть надъ природой; распространяясь въ массахъ, оно просвѣщаетъ, возвышаетъ, освобождаетъ ихъ, объединяетъ человѣчество единой культурой. Но развѣ наука можетъ составлять конечную цѣль человѣчества? Развѣ можетъ она сама по себѣ дать человѣку полноту блага духовнаго и тѣлеснаго, преобразить человѣка и вполнѣ подчинить ему природу? Если нѣтъ, то не въ ней высшая цѣль человѣчества.

Человѣкъ не можетъ мыслить свою судьбу независимо отъ судьбы человѣчества, того высшаго собирательнаго цѣлаго, въ которомъ

онъ живетъ и въ которомъ ему раскрывается полный смыслъ жизни. Индивидуальный человѣческій разумъ развивается и овладѣваетъ собою лишь въ общеніи съ другими существами; лишь въ такомъ общеніи онъ научается слову, которое есть для него не только способъ выраженія мысли, но и способъ мышленія, самообъектированія мысли; только въ общеніи съ ближними человѣкъ становится разумнымъ существомъ, актуально отличнымъ отъ безсловесныхъ, и убѣждается во всеобщемъ логическомъ значеніи своего разума. Конечно, самое общеніе людей предполагаетъ въ нихъ (потенціальную) разумность, способность взаимнаго пониманія; но разумъ дѣйствительный, актуальный, слагается лишь въ обществѣ и черезъ общеніе. Поэтому общество не можетъ разсматриваться какъ случайная сумма или внѣшній аггрегатъ человѣческихъ личностей. Его члены взаимно предполагаютъ другъ друга, и если бы не существовало общественнаго цѣлаго, то не могло бы существовать и этихъ членовъ, какъ разумныхъ личностей, — могли бы быть лишь животныя особи человѣческаго вида. Но вмѣстѣ съ тѣмъ общество не есть и простой естественный организмъ, въ которомъ части соединяются по безсознательнымъ физическимъ, химическимъ и біологическимъ законамъ: оно есть продуктъ „надъ-органическаго“, разумнаго развитія. Съ одной стороны оно заключаетъ въ себѣ органическую, родовую основу личной жизни, а съ другой — оно есть сверхличное, разумное, нравственное цѣлое, продуктъ собирательнаго разума. На низшихъ ступеняхъ общественнаго развитія преобладаетъ безсознательное родовое начало, на высшихъ — общественныя отношенія все болѣе и болѣе подчиняются сознательнымъ разумнымъ нормамъ. Такимъ образомъ эволюція личности и общества и ихъ разумный прогрессъ взаимно обусловливаютъ другъ друга. Какова же цѣль этого прогресса?

Съ эмпирической точки зрѣнія видимой цѣлью исторіи является созиданіе совершеннаго общества; общественные союзы, появляющіеся отъ начала, вступаютъ во взаимное столкновеніе, въ общую борьбу за существованіе, въ которой выживаютъ наиболѣе прочныя, сильныя, жизнеспособныя организаціи, наиболѣе солидарныя, разумныя и культурныя. И такимъ путемъ возникаютъ государства.— Для многихъ мыслителей совершенное культурное государство, правовой, разумный союзъ людей и является высшею идеальною цѣлью человѣчества. Государство есть сверхличное нравственное существо, воплощеніе объективнаго, собирательнаго разума: это Левіаѳанъ Гоббса, земное божество Гегеля. Для другихъ государство является

лишь ступенью въ объединеніи или собираніи человѣчества въ единое цѣлое, единое „Великое Существо“, le Grand Etre, какъ называлъ его Контъ. Разумная цѣль человѣчества не можетъ заключаться въ безконечномъ порожденіи борющихся, враждующихъ государствъ, чудовищныхъ левіаѳановъ, соперничающихъ въ величинѣ и разрушительной силѣ и пожирающихъ другъ друга. Великое Существо будущаго, истинное земное божество или божественное общество, должно объять все человѣчество и осуществить царство разума, мира и свободы. Оно одно можетъ служить конечною цѣлью человѣчества во всемъ его цѣломъ, и къ ней идутъ народы въ общекультурной работѣ своихъ государствъ, въ своихъ войнахъ, союзахъ, революціяхъ и реформахъ, въ своей промышленности, техникѣ, искусствахъ и наукѣ. Уже теперь человѣчество перестало быть отвлеченностью и стало реальною величиной, всѣ части которой находятся въ взаимной зависимости, во все болѣе и болѣе дѣятельномъ экономическомъ и политическомъ взаимодѣйствіи между собою; уже теперь ни одинъ народъ не замыкается въ узкія рамки національнаго существованія, но живетъ и дѣйствуетъ въ одной всемірной политической аренѣ; уже теперь одна общеевропейская культура съ каждымъ днемъ сильнѣе и сильнѣе утверждаетъ свое нераздѣльное господство въ мірѣ, осуждая всѣ низшія, несовершенныя культуры на вымираніе или перерожденіе. Конечное единство разумѣется еще весьма далеко. Несмотря на возрастающее общеніе и сближеніе народовъ, на усиливающуюся зависимость, ихъ вражда обостряется ихъ вооруженія становятся все болѣе и болѣе грозными, хотя самая опасность истребленія будитъ всеобщую жажду мира и вызываетъ потребность въ разумной всечеловѣческой организаціи, обезпечивающей такой миръ. Но если бы конечная цѣль человѣчества лежала столь же далеко отъ настоящаго, какъ это настоящее — отъ того дикаго первобытнаго состоянія, съ котораго человѣчество начало свой путь, то и тогда человѣчество достигло бы своей цѣли. Тѣ, кто вѣрятъ въ прогрессъ и въ разумъ, видятъ въ мукахъ человѣчества родовыя муки и вѣрятъ, что оно породитъ изъ себя всечеловѣческое Великое Существо, которое осуществитъ въ себѣ конечный идеалъ.

Съ такой точки зрѣнія работа народовъ представляется какъ теургическая работа, а историческій процессъ, какъ длинный и мучительный теогоническій процессъ, завершеніемъ котораго должно быть рожденіе послѣдняго высшаго божественнаго эона міра. Древнія теогоніи указывали начало этого процесса въ хаосѣ и тьмѣ, изъ

которыхъ родились и первые боги народовъ; онъ протекаетъ черезъ рядъ эоновъ, черезъ поколѣнія борющихся боговъ, исполиновъ и чудовищъ, которые побѣждали другъ друга, царствовали и падали смѣняя другъ друга во власти надъ міромъ.

Въ этихъ образахъ, общихъ столькимъ народамъ, заключается какъ бы естественный апокалипсисъ человѣчества. Народы олицетворяютъ себя въ своихъ богахъ, и апокалиптика видитъ ихъ въ образѣ чудовищныхъ многоголовыхъ звѣрей, воюющихъ между собою. Подъ этими миѳическими видѣніями скрывается первое непосредственное сознаніе дѣйствительныхъ силъ, борющихся въ историческомъ процессѣ, тѣхъ реальныхъ „потенцій“ исторіи, которыя смѣняютъ, одолѣваютъ, но не упраздняютъ другъ друга до конца. Кто побѣдитъ въ послѣдней борьбѣ? Свѣтлые боги европейцевъ, побѣдившихъ титановъ Востока и подѣлившіе между собою міръ? или возставшіе титаны, которые овладѣваютъ ихъ оружіемъ? или трудолюбивые нибелунги, подкопавшіе аристократическую Валгалу боговъ и героевъ? Въ какомъ образѣ явится Великое Существо грядущаго человѣчества? Въ образѣ одухотвореннаго Человѣка, „Сына человѣческаго“, который будетъ „пасти народы“, или въ образѣ многоголоваго „звѣря“, новаго всемірнаго дракона, который растопчетъ народы, поглотитъ ихъ и поработитъ себѣ все?

Какъ далеко ни ушли мы отъ древнихъ апокалипсисовъ и теогоній, эти вопросы стоятъ передъ нами. И это не праздныя гаданія объ отдаленномъ будущемъ, это нравственные вопросы настоящаго. Есть ли левіаѳанъ Гоббса, левіаѳанъ государства, все равно, національнаго или всемірнаго, высшая и окончательная форма человѣчества, его истинная и конечная цѣль? Неужели онъ есть земное божество, которому могутъ и должны приноситься въ жертву гекатомбы народовъ? Что дастъ человѣку такой левіаѳанъ, кромѣ увѣковѣченья его гнета и рабства? Его сила не упразднитъ внутренней розни, не создастъ братства людей; его мудрость, его просвѣщеніе и знаніе, чудеса его искуства и техники не преобразятъ человѣка, не побѣдятъ звѣря въ человѣкѣ, не избавятъ человѣка отъ его духовныхъ и тѣлесныхъ немощей, болѣзней и смерти и, главное, не искупятъ страданій и жертвъ исторіи, гибели прошлыхъ поколѣній. Но съ другой стороны можетъ ли человѣчество надѣяться на нѣчто большее и лучшее? Побѣдитъ ли оно когда-нибудь въ себѣ звѣря, преодолѣетъ ли оно левіаѳана, чтобы осуществить иной высшій и свободный союзъ? Осуществимъ ли идеалъ Церкви Христовой, идеалъ царства Божія на землѣ — единаго, блаженнаго всечеловѣческаго

тѣла, идеалъ одухотвореннаго, преображеннаго человѣчества, въ которомъ воплощается Божество истины и любви? Такой идеалъ, безспорно, достоинъ желанія и для человѣка и для человѣчества, заключая въ себѣ искупленіе отъ всѣхъ золъ. Но соотвѣтствуетъ ли онъ нашей природѣ, достижимъ ли онъ, составляетъ ли онъ возможную и дѣйствительную цѣль, общую, конечную цѣль человѣчества,— это зависитъ отъ того, истинно ли христіанство, и есть ли Христосъ дѣйствительное откровеніе живого смысла міра — его Логосъ или Слово. Ибо для осуществленія такого идеала недостаточно еще ограниченнаго господства разума и добра въ человѣкѣ, — нужно, чтобы разумъ и добро господствовали во вселенной.

Разумъ даетъ господство человѣку и разумомъ человѣкъ побѣждаетъ природу. Но господствуетъ ли разумъ въ мірѣ въ самой судьбѣ человѣка, и можетъ ли ограниченный, формальный умъ человѣка, обратиться въ актуальный совершенный разумъ, во всесильное божественное начало? Если разумъ господствуетъ въ мірѣ, то онъ есть начало и конецъ міра, и онъ долженъ осуществить, воплотить себя въ мірѣ, созидая самый хаосъ въ свѣтлое и разумное тѣло, въ образъ *разумнаго существа* или въ царство разумныхъ существъ. Онъ есть то Слово, которое было отъ начала, „безъ него же ничто не бысть еже бысть“.

Но если начало міра есть хаосъ и ночь, то и конецъ его — въ хаосѣ и ночи, и въ настоящемъ они должны господствовать. Хаосъ самъ изъ себя родилъ сознаніе и разумъ въ процессѣ своего движенія; ночь сама изъ себя родила свѣтъ,

Тотъ гордый свѣтъ, что матерь свою, ночь,
Стремится низложить и съ мѣста гонитъ прочь,
Но безуспѣшно: — сколько свѣтъ ни тщится,
Къ тѣламъ онъ лѣпится, тѣламъ красу даетъ
И вмѣстѣ съ ними гибель его ждетъ.

Какъ случай хаоса и ночи, свѣтъ сознанія, разумъ, никогда не можетъ побѣдить окончательно хаосъ и ночь темную, безсознательную основу существованія. Въ самомъ себѣ, въ глубинѣ своего духа, человѣкъ находитъ эту основу въ безотчетномъ стремленіи къ жизни, въ слѣпомъ инстинктѣ самоутвержденія, который Шопенгауеръ сводилъ къ безсознательной волѣ (Wille zum Leben). Разсудокъ вооружаетъ этотъ инстинктъ и служитъ особи въ борьбѣ за существованіе, въ сложномъ приспособленіи къ средѣ; онъ служитъ орудіемъ для успѣшнаго достиженія тѣхъ цѣлей, которыя преслѣдуетъ особь подъ внушеніемъ своихъ инстинктовъ, и поскольку онъ

развивается и сохраняется въ смѣнѣ поколѣній посредствомъ естественнаго отбора, наслѣдственности и воспитанія. Но, освобождая особь отъ чрезмѣрнаго гнета жизненной борьбы, онъ и самъ, на извѣстной ступени своего развитія, освобождается отъ своей служебной роли, отъ своей чисто технической, прикладной дѣятельности: онъ становится теоретическимъ разумомъ. И тамъ, гдѣ произошло такое освобожденіе, гдѣ разсудокъ перестаетъ служить слѣпому инстинкту,— теоретическое познаніе и размышленіе неизбѣжно должны привести его къ сознанію безцѣльности, неразумія, несчастія человѣческаго бытія. При такомъ сознаніи конечною цѣлью человѣка или объединеннаго человѣчества можетъ быть лишь самоупраздненіе и борьба съ тѣмъ инстинктомъ, который заставляетъ насъ поддерживать несчастное и безсмысленное существованіе. Надежды на положительное торжество разума въ дѣйствительности быть не можетъ; остается только отрицаніе жизни, проповѣдь пессимизма, пробуждающаго человѣчество отъ его иллюзіи, отъ сна земного существованія.

Это два міросозерцанія, положительное и отрицательное, изъ которыхъ первое примыкаетъ къ христіанству, и второе къ индійской философіи и буддизму. Въ настоящемъ трудѣ мы хотимъ разсмотрѣть происхожденіе перваго изъ нихъ,— того, которое признаетъ разумъ, какъ сущее всемірное и сверхъмірное начало. Быть можетъ, оно въ самомъ себѣ заключаетъ свое оправданіе: мы не можемъ понять, какимъ образомъ разумъ возникаетъ самъ собою изъ чего-либо чуждаго разуму и мы не въ силахъ объяснить его иначе, какъ изъ разума же; та дѣйствительность, которую мы сознаемъ въ глубинѣ нашего духа, тотъ свѣтъ разума, въ которомъ мы мыслимъ и познаемъ себя самихъ и всѣ вещи, служитъ намъ естественной точкой отправленія, и, погасивъ этотъ свѣтъ мы должны отказаться отъ всякаго познанія. Мы говорили уже, что всякая разумная человѣческая дѣятельность предполагаетъ вѣру въ разумную цѣль человѣческой жизни, и мы убѣждены, что философскій анализъ нашего разума, нашего опыта, нашихъ познавательныхъ процессовъ, всего нашего сознанія, оправдываетъ нашу вѣру въ разумъ и приводитъ насъ къ обоснованному идеализму. Идея высшаго, универсальнаго Разума возникаетъ изъ умозрѣнія, приходящаго къ сознанію своего высшаго начала — изъ необходимаго развитія философской мысли, спрашивающей себя о смыслѣ жизни, о смыслѣ существованія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ мы надѣемся доказать и какъ это показываетъ христіанство, она и есть результатъ подлиннаго

нравственнаго опыта, пережитого сознаннаго и продуманнаго человѣчествомъ. Безъ такого опыта умозрѣніе оставалось бы отвлеченнымъ и безпочвеннымъ, не проникло бы въ убѣжденіе людей; безъ умозрѣнія самый опытъ не былъ бы продуманъ и усвоенъ разумомъ человѣка.

Изслѣдуя происхожденіе и развитіе какой-либо идеи, мы должны, путемъ тщательнаго изученія и анализа историческаго процесса, отдать себѣ ясный отчетъ о всѣхъ факторахъ, обусловливавшихъ данную идею, о всѣхъ моментахъ ея развитія. Въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ одной изъ величайшихъ идей, которая связана неразрывно съ основными вопросами человѣческаго духа, и ея полная исторія могла бы быть изложена лишь въ связи съ исторіей человѣческаго духа во всемъ ея объемѣ. Поэтому мы должны поневолѣ ограничить нашу задачу тѣми вопросами, которые мы поставили въ началѣ: *какимъ образомъ возникла идея Логоса въ греческой философіи, и какъ и почему она была усвоена христіанскою мыслью, обогащенная новымъ христіанскимъ содержаніемъ?* И эта задача, несмотря на множество крупныхъ и превосходныхъ изслѣдованій, ей посвященныхъ, представляется настолько великой и сложной, что было бы страннымъ и дерзкимъ заявлять притязаніе на ея окончательное рѣшеніе. Историческое самосознаніе человѣческой мысли не можетъ быть дѣломъ отдѣльныхъ ученыхъ или философовъ; оно есть результатъ великой и неустанной собирательной работы, и самое скромное участіе въ ней вознаграждается сознаніемъ значенія и плодотворной силы этого общаго труда.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ИСТОРІЯ ИДЕИ ЛОГОСА

ВЪ ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФІИ.

ГЛАВА I.

Ученіе о Логосѣ въ связи съ развитіемъ греческаго умозрѣнія до эллинистической эпохи.

I. Философія до Сократа.

Понятіе Логоса имѣетъ многовѣковую исторію не только въ греческой философіи, но и въ самомъ греческомъ языкѣ[1]). *Λόγος*, слово, происходитъ отъ *λέγειν* — говорить; логосъ означаетъ слово или рѣчь, то, что сказано, что говорится, при чемъ этотъ терминъ можетъ обозначать какъ *форму*, такъ и *содержаніе* рѣчи, ея *смыслъ* или связь отдѣльныхъ частей (отдѣльное слово есть *ῥῆμα* — реченіе); впослѣдствіи онъ означаетъ и самую мысль, выражающуюся въ рѣчи. Въ эпосѣ терминъ *λόγος* встрѣчается крайне рѣдко (у Гомера всего три раза), при чемъ онъ замѣняется въ томъ же значеніи терминами *μῦθος* (миѳъ) или *ἔπος* (эпосъ); въ тѣхъ немногихъ случаяхъ, когда попадается *λόγος* (или точнѣе *λόγοι* — слова во множ. ч.) разумѣются обыкновенно льстивыя, ложныя, пустыя слова, „словеса лукавствія“, въ противоположность истиннымъ, правдивымъ рѣчамъ или разсказамъ — „миѳамъ“ или „эпамъ“[2]). Но мало-по-малу такое отношеніе радикально измѣняется: „логосъ“ беретъ верхъ надъ „миѳомъ“ или „эпосомъ“. Миѳъ изъ „сказа“ превращается въ „сказаніе“ или „сказку“ и противополагается истинному слову — логосу[3]); „эпосъ“, въ свою очередь,

---

[1]) Ученіе о Логосѣ въ древней философіи составляетъ предметъ двухъ спеціальныхъ монографій — цѣнной работы Heinze: „Die Lehre vom Logos in d. griechisch. Philos.“, Lpzg. 1872, и новѣйшаго сочиненія Anathon Aall: „Gesch. d. Logosidee in d. gr. Philos.“ (1896), не отличающагося особой оригинальностью.

[2]) *Λόγος* въ ед. числѣ у Гесіода только одинъ разъ и притомъ въ несомнѣнной интерполяціи („Дѣла и дни“, V 106). Во множ. ч. см. ib. V 78 и 789 *ψεύδεα τ' ἀμείλίους τε λόγους*, также Theog. 890 и 229 *(ψευδέας τε λόγους ἀμφιλογίας τε)*.

[3]) Ср. Plat. Prot. 320 C; 324 D; Tim. 22 C; 26 E; Gorg. 523 A; Phaedo 61 B *ποιεῖν μύθους, ἀλλ' οὐ λόγους*

превратился въ говоръ, молвь, поговорку, въ тѣ слова, въ которыя облекается рѣчь, иногда для своей прикрасы, иногда для того, чтобы скрыть свой истинный смыслъ[1]). Миѳъ можетъ имѣть и разумный смыслъ, но онъ требуетъ объясненія посредствомъ „*слова*“. Дѣтская мысль тѣшится миѳами[2]); въ періодъ умственной зрѣлости миѳъ отходитъ всецѣло въ область преданія, поэзіи или вымысла. Миѳъ, являвшійся нѣкогда истиннымъ, обращается въ „ложную рѣчь, подражающую истинѣ“ или уже въ поэтическую фабулу[3]), въ басню (напр. „миѳы“ Эзопа). Прежнее словоупотребленіе остается отчасти у трагиковъ, въ поэзіи. *Логографъ* есть прежде всего писатель-*прозаикъ* въ отличіе отъ поэта — „аэда“: первые греческіе „логографы“ суть древнѣйшіе историки отъ Кадма и Гекатея Милетскаго до Геродота, изложившіе исторію въ прозѣ въ отличіе отъ поэтической формы миѳа эпическихъ поэтовъ. Миѳическое міросозерцаніе поэзіи смѣнилось прозой трезвой мысли[4]).

Измѣненію смысла термина *логосъ* и его оцѣнки способствовали такимъ образомъ греческіе мыслители-прозаики, прежде всего — философы. Но и въ философіи смыслъ этого термина установился не сразу и подлежалъ до конца значительнымъ колебаніямъ. Въ общемъ однако и въ философіи совершился процессъ, аналогичный тому, который произошелъ въ языкѣ. Уже ранняя греческая философія пріобрѣла характеръ анти-миѳологическій, противополагая миѳу и эпосу „разумное слово“ о природѣ вещей: здѣсь слово, или логосъ, означаетъ *разсужденіе*. Ксенофанъ, одинъ изъ первыхъ и самыхъ энергичныхъ противниковъ миѳологическаго міросозерцанія, возстаетъ противъ Гомера и Гесіода, противъ народнаго политеизма, противъ миѳологическихъ вымысловъ *(πλάσμα)*. Слово, заключающее въ себѣ „сущую истину“, признаетъ единую, вѣчную и неизмѣнную природу вещей, единое „естество“ въ основѣ всего — вмѣсто мнимыхъ человѣкообразныхъ боговъ. Такимъ образомъ, *слово* о природѣ противополагается *вымыслу*. Содержаніемъ этого „слова“ является міросозданіе, строеніе міра, его причины, его законъ. Оно стремится понять вселенную въ ея единствѣ — въ отличіе отъ ви-

---

[1]) Ѳукидидъ 3, 67 *λόγοι ἔπεσι κοσμηθέντες* — обманчивыя слова; у Софокла (Aias, 1096) *τοιαῦθ' ἁμαρτάνουσι ἐν λόγοις ἔπη;* Парменидъ ст. 50 (Diels).

[2]) Plat Rp. II 377 A; срв. Ar. Met. XII, 8; Hist. an. VII.

[3]) Срв. Поэтику Аристотеля: „миѳъ есть начало и какъ бы душа трагедіи“.

[4]) См. объ этомъ прекрасное разсужденіе у Плутарха de Pyth. or. 24 и 28.

димаго множества явленій. Древнѣйшія системы исходятъ изъ признанія одной живой стихіи (напримѣръ, воздухъ Анаксимена), въ которой заключается источникъ душевной и тѣлесной субстанціи, изъ которой объясняется какъ взаимодѣйствіе вещей, такъ и самое ихъ происхожденіе — посредствомъ сгущенія и разрѣженія, или посредствомъ выдѣленія.

„Слово“ объ этомъ единомъ „естествѣ“ всѣхъ вещей, объ этомъ единомъ сущемъ, противорѣчитъ не только миѳическимъ вымысламъ; оно противорѣчитъ видимости, чувственному воспріятію явленій въ ихъ измѣнчивомъ множествѣ. Это — дальнѣйшая ступень отвлеченія: отвлеченный логосъ, „слово о сушемъ“, либо *противополагается* явленію, либо *отожествляется* съ внутреннимъ закономъ сущаго, какъ мы находимъ это, съ одной стороны, въ элейской школѣ у Парменида и Зенона, а съ другой — у Гераклита.

По ученію элейскихъ мыслителей, истинно только достовѣрное слово или мысль *(πιστὸς λόγος ἠδὲ νόημα)* объ единомъ сущемъ; сущее, какъ таковое, равно себѣ самому (бытіе = бытію); оно вѣчно, неизмѣнно, едино по своему понятію: все, что не есть это единое сущее, т.-е. все множество измѣнчивыхъ явленій, есть не сущее, есть небытіе, котораго нѣтъ вовсе, которое *кажется* только. Истинное слово или мысль, вполнѣ соотвѣтствующая истинѣ, отожествляется съ своимъ предметомъ: „одно и то же есть мысль и то, о чемъ она мыслитъ“, — такъ какъ нѣтъ ничего кромѣ сущаго; мысль, отличная отъ сущаго, есть нѣчто „не-сущее“, несуществующее, мнимое или ложное. Поэтому истинное слово или истинная мысль не имѣетъ никакого содержанія кромѣ сущаго и заключаетъ въ себѣ лишь перечисленіе отвлеченныхъ логическихъ признаковъ единаго сущаго (его неизмѣнности, вѣчности, единства и т. д.); такому слову, такому понятію о сущемъ противополагаются *рѣчи (ἔπη)*, въ которыхъ излагается космографія видимой вселенной (Partm. 50). Это ученіе Парменида было развито его учениками Зенономъ и Мелиссомъ, которые стремились доказать его діалектически: отправляясь отъ понятія абсолютнаго *сущаго*, они раскрывали логическія противорѣчія, заключающіяся въ понятіяхъ ограниченія, дѣленія, величины, множества, пустоты, движенія, относительности и т. д Явленія немыслимы какъ нѣчто абсолютносуществующее. И поскольку существуетъ только сущее, тожественное себѣ самому въ своихъ логическихъ опредѣленіяхъ, весь видимый міръ есть область небытія. Отвлеченная мысль противополагается дѣйствительности, какъ единая истина; логическое понятіе въ своемъ

діалектическомъ развитіи упраздняетъ дѣйствительность — важный моментъ въ развитіи идеализма, въ исторіи Логоса.

Совершенно иное теченіе мысли находимъ мы у великаго Гераклита Ефесскаго: истинная природа вещей не есть отвлеченное бытіе; она есть жизнь, вѣчно живой процессъ творческаго генезиса, единство, осуществляющееся во множествѣ. Размышляя о загадкѣ мірозданія, о тайной гармоніи, скрытомъ единствѣ, осуществляющемся въ видимой борьбѣ противоположныхъ стихій и началъ, въ вѣчномъ круговоротѣ всемірной жизни, Гераклитъ силится угадать „слово“ міровой загадки: по этому слову совершается все, и люди никогда не понимаютъ его, слышатъ ли они его, или нѣтъ (fr. 2). Это *слово* заключается въ ученіи о *единствѣ* всѣхъ вещей (fr. 1): мудрость одна — знать ту единую мысль или опредѣленіе, которымъ „правится все черезъ все“ — общій законъ сущаго. Это „слово“ противополагается всѣмъ шаткимъ рѣчамъ и мнѣніямъ человѣческимъ: оно одно, обще всему и всѣмъ; разумъ одинъ, а люди живутъ, какъ бы имѣя каждый свой собственный разумъ. По дошедшимъ до насъ фрагментамъ Гераклита[1]), довольно трудно установить его терминологію: единая „мудрость“, которой управляется все, и тожественна и не тожественна съ Зевсомъ (fr. 65). Гераклитъ, очевидно, разумѣлъ скрытый „разумъ“ вещей, смыслъ или разумный законъ природы, который долженствовало открыть его „сущее слово“ — его разсужденіе о „природѣ вещей“. Но отожествлялъ ли Гераклитъ свое слово, свою мудрость съ самой премудростью вещей, съ самымъ скрытымъ „смысломъ“ природы, какъ причиною вещей? Или, быть можетъ, онъ просто не устанавливалъ различія между своимъ словомъ о природѣ и „словомъ“ самой природы, — ея внутреннимъ закономъ, который онъ пытался раскрыть?

Послѣдующая философія стремилась примирить слово о сущемъ Парменида со „словомъ“ Гераклита, — понятіе неизмѣнной субстанціи съ понятіемъ генезиса, процесса. „Слова“ мыслителей этого періода имѣютъ разнообразное содержаніе и характеръ, но сходятся всѣ въ одномъ стремленіи — создать *логическую физику*, т.-е. объяснить міровой процессъ, отправляясь отъ логическаго опредѣленія сущаго. Несмотря на все громадное свое значеніе, попытки эти очевидно не могли увѣнчаться конечнымъ успѣхомъ: такова была оригинальная попытка Эмпедокла, силившагося объединить

---

1) Fr. 1, 2, 23, 92, 112, 117. (Bywater) *Λόγος* въ ед. ч.; fr. 18 множ. ч.

миѳологическое и философское міросозерцаніе, примиряя отвлеченную логическую концепцію Парменида съ физическимъ представленіемъ о природѣ въ формѣ эпической космогоніи; таково было знаменитое ученіе атомистовъ, давшихъ первое логическое построеніе чистаго матеріализма; такова была, наконецъ, философія Анаксагора. Этотъ мыслитель впервые отдѣлилъ невещественное начало мысли или ума (*νοῦς*) отъ матеріи. Въ этомъ заключалось его „новое слово“ Анаксагоръ понялъ, что матерія, какъ таковая, не объясняетъ явленій *движенія, мышленія* и *цѣлесообразности* въ устройствѣ природы: эти явленія не выводимы изъ непроницаемости, косности, протяженности, т.-е. чисто матеріальныхъ свойствъ вещества. Философъ различаетъ между матеріальнымъ и нематеріальнымъ началомъ сущаго и опредѣляетъ послѣднее по аналогіи человѣческаго разумнаго духа

Такъ опредѣляется впервые понятіе универсальнаго разумнаго начала. Но философъ не называетъ этого начала логосомъ: въ его системѣ оно играетъ роль исключительно физическаго начала — мірового двигателя. Онъ приходитъ къ нему изъ разсмотрѣнія внѣшней природы, не изъ анализа логическихъ процессовъ[1]).

Такимъ образомъ, въ древнѣйшій періодъ греческой философіи терминъ *логосъ* имѣетъ колеблющійся смыслъ. Онъ означаетъ главнымъ образомъ *разсужденіе*, какъ въ объективномъ, такъ и въ субъективномъ смыслѣ. Природа вещей понимается въ разсужденіи, которое противополагается обманчивой видимости; отвлеченное разсужденіе, отвлеченная мысль обнимаетъ въ себѣ истину, откуда впослѣдствіи могло явиться заключеніе, что эта мысль совпадаетъ съ истиной, или что истина есть *идея*. Съ другой стороны, разсужденіе есть дѣйствіе человѣческаго ума, выражающееся въ *рѣчи*, или способностяхъ человѣческаго духа — разсудительность.

Болѣе спеціальный смыслъ получилъ терминъ „логосъ“, благодаря математическимъ изслѣдованіямъ, процвѣтавшимъ, какъ извѣстно, въ пиѳагорейской школѣ: пиѳагорейцы искали въ числѣ и математическихъ отношеніяхъ объясненія скрытаго *смысла* явленій, *законовъ* природы. Гармонія вселенной обусловлена мѣрой и числомъ, математическою пропорціональностью. И терминъ „логосъ“ означаетъ нерѣдко *математическое отношеніе* (какъ франц. raison):

---

[1]) О философахъ до-сократовскаго періода см. подробнѣе мою книгу: „Метафизика въ древней Греціи“ и готовящійся къ печати „Курсъ Исторіи древней Философіи“.

„разсужденіе“ обозначаетъ „отношеніе“ — мысленное отношеніе, въ частности отношеніе математическое.

Такова первоначальная исторія термина и понятія „логоса“ въ древнѣйшей, до-сократовской философіи.

II. Софисты и Сократъ.

По мѣрѣ того, какъ развивались греческая словесность, поэзія, краснорѣчіе, научный логосъ о природѣ вещей, — возникло формальное изученіе „искусства слова“, — какъ реторики, діалектики и впослѣдствіи логики, т.-е. какъ искусства рѣчи, разсужденія и науки понятія. Первыми преподавателями „искусства слова“ были софисты, которымъ принадлежатъ крупныя заслуги въ изученіи греческой словесности, какъ историческомъ, такъ и теоретическомъ. Вся философія софистовъ, возникшая на развалинахъ античнаго міросозерцанія, ихъ эклектизмъ, отчасти самый ихъ скептицизмъ носятъ характеръ *филологическій*. Человѣческое знаніе не достовѣрно, — ни чувства, ни умъ не даютъ намъ познанія истины. И если бы даже истина была достижима и познаваема, она не могла бы передаваться въ словахъ. Поэтому *словесность* имѣетъ цѣну сама по себѣ, независимо отъ своего содержанія. Разъ объективной истины нѣтъ и человѣческій субъектъ является мѣрою всѣхъ вещей, — есть только видимость истины, которую человѣческое слово можетъ порождать и мѣнять по произволу, дѣлая сильное слабымъ и слабое сильнымъ, черное бѣлымъ и бѣлое чернымъ. Такимъ образомъ, слово сдѣлалось самостоятельнымъ предметомъ изученія.

Сократъ въ извѣстномъ смыслѣ стоялъ на почвѣ софистики, которую онъ побѣдилъ. Въ противоположность софистическому логосу, онъ не проповѣдывалъ возвращенія къ старымъ миѳамъ и миѳологическому міросозерцанію. Напротивъ того, въ своемъ раціонализмѣ онъ еще рѣшительнѣе отвергалъ это міросозерцаніе: то, что предшествовавшимъ ему философамъ казалось „истиннымъ словомъ“ о природѣ, является ему вымысломъ или миѳомъ. Но, въ отличіе отъ безпринципнаго „искусства слова“ — софистики, ученіе Сократа есть *философія* слова — ученіе о мысли, о понятіи, какъ содержаніи слова. Не останавливаясь на наукѣ о внѣшней формѣ слова или на реторикѣ — *которую однако и онъ, и всѣ его ученики продолжали разрабатывать вмѣстѣ съ другими отрас-*

лями словесности наукъ[1]), — Сократъ первый положилъ основаніе *логикѣ*, наукѣ о *мысленномъ словѣ*, о понятіи, въ которомъ лежитъ законъ истинной, разумной человѣческой рѣчи. Возводя всѣ человѣческія сужденія и разсужденія, всѣ „слова“ поэтовъ, мыслителей, риторовъ — къ понятію, онъ нашелъ въ понятіи принципъ и критерій человѣческаго знанія. На началѣ логическаго знанія Сократъ думалъ построить и систему истиннаго разумнаго поведенія: оно должно управлять всѣми дѣлами человѣческими, въ частной и въ общественной сферѣ, ибо только черезъ его посредство мы можемъ познать истинно-высшую цѣль человѣческой дѣятельности и тѣ общія нормы и законы такой дѣятельности, которые логически вытекаютъ изъ этой цѣли. И высшее благо, и самая добродѣтель сводятся у Сократа къ *познанію* блага: въ его глазахъ благо, опознанное человѣкомъ, *понятое* имъ, является не только достаточнымъ основаніемъ благого поведенія, но его необходимою причиной. Аристотель говоритъ про Сократа, что самыя добродѣтели являлись ему *понятіями* разума: *λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι*. Такимъ образомъ, человѣческая рѣчь или разсужденіе, точно такъ же какъ и человѣческое поведеніе, должны имѣть раціональное, *логическое* начало въ *понятіи*, которому въ послѣдующей философіи усвоивается терминъ — *логосъ*. Открытіе этого логоса и составляетъ заслугу Сократа: то разумное „слово“, которое человѣкъ тщетно искалъ во внѣшней природѣ, живетъ въ немъ самомъ, и только въ себѣ самомъ человѣкъ можетъ познать его.

Но это слово есть не только субъективный принципъ, человѣческаго разсужденія, человѣческаго разсудка: въ самомъ человѣческомъ разсудкѣ оно сознается какъ *универсальный принципъ*: поэтому-то оно можетъ служить началомъ истиннаго и цѣлесообразнаго поведенія человѣка по отношенію ко всему внѣшнему міру. Разумное поведеніе есть истинное, справедливое и въ

---

[1]) На это обстоятельство не всегда обращаютъ достаточное вниманіе. Риторика процвѣтала однако и въ академіи, и у циниковъ, и у „болтуновъ“ мегарской и элидо-эритрейской школы. Антисѳенъ, Ксенофонтъ и Критонъ были прекрасными риторами и стилистами, не говоря уже объ Исократѣ или Платонѣ. Множество другихъ молодыхъ аѳинянъ всѣхъ классовъ приставали къ Сократу, чтобы научиться отъ него не только мыслить, *φρονεῖν*, но прежде всего говорить, *λέγειν*, *διαλέγεσθαι*, чтобы быть въ состояніи *πᾶσι θαρροῦντας ὁμιλεῖν*, какъ выражался Аристиппъ. Вспомнимъ то видное мѣсто, которое занимаетъ риторика въ діалогахъ Платона.

то же время благое поведеніе, дающее человѣку конечное благо, именно потому, что разумъ есть универсальное начало, сообразно которому устроено все сущее. На этомъ обосновывается единство или гармонія добродѣтели и счастья, ибо, если добродѣтель вытекаетъ изъ разума, который внутри насъ, то природа образуется универсальнымъ божественнымъ разумомъ, который есть во всемъ (ἡ ἐν παντὶ φρόνησις). Самый скептицизмъ Сократа, его критика всѣхъ человѣческихъ мнѣній, всѣхъ ограниченныхъ или мнимыхъ знаній основывается на его понятіи универсальнаго знанія, идеалѣ божественнаго знанія, универсальнаго не только по своей логической формѣ, но и по своему содержанію: въ самой логической формѣ нашихъ понятій, открытой Сократомъ, заключается постулатъ такого универсальнаго знанія, доказательство внутренней универсальности чистаго разума. И если Сократъ видѣлъ всю свою мудрость и свое „служеніе Богу“ въ обличеніи мнимой человѣческой мудрости, такъ это въ силу именно этого идеала универсальнаго разума и божественной мудрости, который онъ такимъ образомъ проповѣдывалъ. „Думаешь ли ты, что въ тебѣ есть нѣчто разумное, а внѣ тебя ничего разумнаго нѣтъ? Ты знаешь однако, что твое тѣло заключаетъ въ себѣ небольшую частицу земли и влаги, которыя сами по себѣ столь велики и обширны; ты знаешь также, что оно сложилось изъ малыхъ частицъ прочихъ великихъ міровыхъ стихій. Какъ же ты думаешь, что ты, по счастливой случайности, вмѣстилъ въ себя весь разумъ, котораго больше нѣтъ нигдѣ, и что все сущее въ своей безпредѣльной величинѣ и безчисленномъ множествѣ благоустроено неразумною, слѣпою силою (δὶ ἀφροσύνην τινά)?“ Въ этихъ простыхъ словахъ, которыя Ксенофонтъ влагаетъ въ уста Сократу (M. I, 4, 8), заключается вся программа послѣдующаго аттическаго идеализма, завершающагося ученіемъ Аристотеля объ универсальномъ разумѣ. Разумъ есть принципъ науки, начало всякаго знанія; и онъ есть принципъ истиннаго поведенія, практической дѣятельности человѣка въ личной и общественной жизни. Наконецъ, познавая его въ его внутренней универсальности, мы понимаемъ его какъ объективное метафизическое начало. Философія понятія пришла къ философіи разума. Разсмотримъ, какимъ образомъ это случилось.

Философская проповѣдь Сократа опредѣляетъ собою все послѣдующее умственное движеніе, которое она оплодотворила собою. Она возбудила рядъ новыхъ проблемъ, имѣвшихъ принципіальное значеніе. Прежде всего, если начало человѣческаго знанія и ра-

зумной дѣятельности заключается въ понятіи, то что такое самое понятіе? Чѣмъ является оно по отношенію къ человѣческому разуму и ко всей познаваемой дѣйствительности?

Понятіе есть отвлеченіе человѣческой мысли, которому въ дѣйствительности ничто не соотвѣтствуетъ. На такомъ представленіи основано все ученіе мегарской школы, обратившей діалектику Сократа въ систематическую софистику. Весь секретъ мегарской діалектики состоитъ въ отвлеченномъ утвержденіи того или другого общаго понятія, которое въ своей отвлеченности не допускаетъ никакого конкретнаго сочетанія съ другими понятіями или представленіями. Предметомъ отвлеченнаго понятія можетъ быть только абсолютная отвлеченность: это — „Бытіе“ элейскихъ философовъ, — вѣчное, неизмѣнное, неподвижное, которому въ сущности нельзя приписать никакихъ опредѣленныхъ предикатовъ, о которомъ, слѣдовательно, не можетъ быть никакой рѣчи. Очевидно, что при такомъ условіи *понятіе* (какъ чистая отвлеченность) исключаетъ всякую возможность *познанія*. Діалектика понятій ведетъ къ чистой софистикѣ; логическаго познанія дѣйствительности быть не можетъ, и то, что мы считаемъ истиннымъ *знаніемъ*, есть на самомъ дѣлѣ только *мнѣніе*, которое считается истиннымъ *(δόξα ἀληθής)*.

Киническая школа, основанная Антисѳеномъ, пришла противоположнымъ путемъ къ столь же скептическому результату. Въ окружающемъ насъ дѣйствительномъ мірѣ не существуетъ никакихъ отвлеченностей; въ немъ нѣтъ ничего, что соотвѣтствовало бы общимъ отвлеченнымъ понятіямъ: существуютъ только единичныя конкретныя вещи и частныя отношенія; общія отвлеченныя понятія суть только наши *слова*. Вещи не подлежатъ общимъ понятіямъ или опредѣленіямъ: всякое сочиненіе общаго сказуемаго съ частнымъ единичнымъ подлежащимъ — по необходимости ложно, откуда выходитъ, что вещи нельзя логически познавать или опредѣлять: ихъ можно только называть или описывать посредствомъ сравненія или перечисленія ихъ составныхъ частей. Истинное опредѣленіе вещи (ея *οἰκεῖος λόγος*) есть ея названіе, ея имя собственное; истинный *логосъ* или понятіе вещи „есть то, что объясняетъ, чѣмъ была или что есть данная вещь“. Такимъ образомъ, и здѣсь познаніе вещей оказывается невозможнымъ; возможно лишь представленіе о нихъ, сопровождаемое „объясненіемъ“, которое можетъ быть дано лишь посредствомъ сравненій или перечисленія составныхъ частей даннаго предмета, т.-е. посредствомъ описанія.

Итакъ, съ одной стороны, понятіе есть исключающая всякое представленіе отвлеченность, съ другой — лишь описаніе или поясненіе индивидуальнаго представленія. Въ обоихъ случаяхъ логическое знаніе невозможно: въ одномъ — потому, что отвлеченное понятіе противополагается конкретной дѣйствительности и въ своей отвлеченности прямо противорѣчитъ ей, не имѣя никакого возможнаго предмета въ этой дѣйствительности; въ другомъ случаѣ — потому, что невозможно никакое обобщеніе, никакое сужденіе, выражающее общія свойства и отношенія. Въ первомъ случаѣ дѣйствительность діалектически отрицается во имя понятія; во второмъ — общее понятіе отрицается въ пользу отдѣльныхъ единичныхъ представленій, Такимъ образомъ, въ самомъ *логосѣ*, въ самомъ *понятіи* раскрывается противорѣчіе между общимъ и частнымъ, всеобщимъ и единичнымъ, индивидуальнымъ. Какъ всеобщее можетъ относиться къ частному, сочетаться съ индивидуальнымъ?

III. Платонъ.

Платонъ, повидимому, сознавалъ заключающуюся здѣсь проблему. Онъ раскрылъ ее замѣчательно глубоко въ своемъ діалогѣ „Θеететъ“, посвященномъ критикѣ теоріи познанія трехъ сократическихъ школъ — киренской, мегарской и циничѐской[1]). Но какъ разрѣшаетъ онъ ее самъ? Признавъ вмѣстѣ со своими предшественниками, что все чувственное „вѣчно течетъ“, непрестанно измѣняется и постольку не подлежитъ логическому познанію, онъ отличалъ знаніе отъ субъективнаго ощущенія. Связь, вносимая нами въ *сужденія* объ ощущеніяхъ, не есть ощущеніе: чтобы познавать предметъ, мы должны не только ощущать, но и понимать его. Самыя понятія тождества, различія, сходства, величины, единства, множества и пр., нельзя считать ощущеніями или производить изъ ощущеній; а между тѣмъ только посредствомъ такихъ понятій мы судимъ, сравниваемъ, связываемъ различныя чувствен-

---

[1]) Діалогъ „Θеететъ“ явственно распадается на три части, изъ коихъ первая направлена противъ Аристиппа, отожествлявшаго знаніе съ ощущеніемъ, а послѣдняя — противъ циниковъ, опредѣлявшихъ знаніе какъ *δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου* („истинное мнѣніе, сопровождаемое логосомъ“ или *объясненное представленіе*). Средняя часть заключаетъ въ себѣ полемику противъ опредѣленія знанія, какъ истиннаго мнѣнія или представленія *(δόξα ἀληθής)*. По многимъ основаніямъ эта часть представляется намъ направленной противъ *мегарской* школы.

ныя впечатлѣнія и воспріятія въ одно объективное представленіе о какомъ-либо предметѣ.

Но если общія понятія являются результатомъ особыхъ умственныхъ актовъ, самодѣятельности нашей разумной души — то какъ приложимы они къ отдѣльнымъ вещамъ, которыя мы воспринимаемъ посредствомъ чувствъ? Разсмотрѣвъ воззрѣнія своихъ современниковъ, Платонъ, подобно киникамъ и мегарцамъ, призналъ, что общія понятія не могутъ относиться къ индивидуальнымъ чувственнымъ предметамъ. Общія опредѣленія относятся не къ нимъ, не къ измѣнчивымъ чувственнымъ вещамъ, а къ чему-то другому, что нашъ умъ постигаетъ въ нихъ. Опредѣленію, понятію подлежитъ не внѣшняя, матеріальная вещь, а *идея*, т.-е. нѣчто *мыслимое*. Такая идея есть объективный предметъ понятія: въ отличіе отъ вещей, отъ индивидуальныхъ представленій, идея есть „нѣчто общее“ *(κοινόν)*. Она есть *родъ* или *видъ*, т.-е. нѣчто такое, что обще заразъ безконечному множеству частныхъ индивидовъ и можетъ *сказываться* о многомъ, будучи единымъ *(τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν)*, какъ, напр., „человѣчество“, „животное“, „растеніе“ сказываются о множествѣ частныхъ субъектовъ: „мы принимаемъ одну идею тамъ, гдѣ множество вещей относимъ къ одному и тому же наименованію“. Но въ то же время такая „идея“ существуетъ *независимо* отъ отдѣльныхъ измѣнчивыхъ явленій, воспринимаемыхъ въ пространствѣ и времени. Общая родовая идея находится внѣ измѣненія, внѣ пространства и времени; составляя истинный предметъ познанія, она одна *истинна*, т.-е. она одна подлинно *есть* въ противоположность явленіямъ, которыя *становятся и уничтожаются*. Вещи или явленія опредѣляются по своему виду и роду: роды и виды, которымъ они причастны, дѣлаютъ ихъ тѣмъ, что они есть, откуда Платонъ вывелъ, что вещи существуютъ лишь „*по пріобщенію*“ къ идеямъ.

Таково общеизвѣстное ученіе Платона объ отношеніи идей къ вещамъ. Другой вопросъ, какъ относятся идеи къ понятіямъ разума, къ нашей мысли? Повидимому всякая идея, т.-е. все мыслимое, предполагаетъ прежде всего разумъ, мышленіе, словомъ — субъектъ, который ихъ мыслитъ. Для Платона идеи существуютъ совершенно независимо отъ такого мыслящаго субъекта. Это не продуктъ нашихъ понятій, но ихъ цѣль, ихъ норма — *предметъ* познанія, предметъ чистой мысли, обладающій полной самобытной реальностью. Истинно-сущее не есть нѣчто чувственно воспринимаемое нами; чувственное воспріятіе субъективно и относительно

и предметы его измѣнчивы и преходящи; истинно сущее, неизмѣнное, вѣчное и непреходящее есть лишь нѣчто умопостигаемое или *идея:* эта идея и есть предметъ разума; но это реальный предметъ, какъ объ этомъ свидѣтельствуютъ пребывающіе *роды* и *виды* вещей, неизмѣнные въ потокѣ преходящихъ индивидуальныхъ явленій. *Идея есть объективная мысль,* которая признается невещественной реальностью, разумною творческою силою. Міръ идей заступаетъ мѣсто внѣшняго міра; природа мыслима, познаваема лишь постольку, поскольку она отражаетъ въ себѣ мысль, воплощаетъ въ себѣ мысль. Чувственный міръ явленій не разрѣшается всецѣло въ идеи; но по этому самому „слово о природѣ“ не есть „истинное слово“, а *миѳъ*, въ которомъ, какъ и въ самой природѣ, истина смѣшана съ ложью, существующее — съ несуществующимъ. И внутренній смыслъ (или логосъ) этого миѳа заключается въ идеѣ.

Чтобы оцѣнить хотя бы исторически все значеніе этой философіи, надо отдать себѣ отчетъ въ глубокомъ ея основаніи: мысль ничего не можетъ познать кромѣ того, что́ ей сродно, т.-е. ничего кромѣ *мысли* же; все, что мы познаемъ, все, что мы понимаемъ, есть *мыслъ*. Нашей субъективной мысли соотвѣтствуетъ объективная мысль или идея: иначе нѣтъ никакого познанія или пониманія. Еще Парменидъ училъ: „одно и то же есть мысль и то, о чемъ она мыслитъ“; если мы будемъ отдѣлять отъ мысли „сущее“, то вѣдь и это сущее извѣстно намъ лишь какъ предметъ мысли, ибо поскольку мы *ощущаемъ* или *чувствуемъ* только, мы еще ничего не *знаемъ*, какъ говоритъ Платонъ. Пусть природа вещей непроницаема для нашей мысли: это отчасти допускалъ и Платонъ, признавая въ основаніи внѣшняго міра матерію, абсолютно чуждую духу или мысли. Но міръ явленій не представляется намъ абсолютно непознаваемымъ: наша мысль, наша наука открываютъ въ немъ совокупность единообразій и устанавливаютъ закономѣрныя отношенія между *родами* и *видами* явленій.

Общіе роды и виды, общіе законы, отношенія, общія качества и свойства вещей существуютъ не только въ нашемъ умѣ, въ нашихъ произвольныхъ гипотезахъ и классификаціяхъ, но и въ дѣйствительности, въ природѣ. Всякое чувственное качество, которое мы приписываемъ вещамъ, какъ объективное свойство или силу (напр., цвѣтъ, непроницаемость, вѣсъ), — сводится прежде всего къ нашему ощущенію, предполагаетъ чувствующій субъектъ. Все чувственное предполагаетъ чувственность. И всякое общее

отношеніе, всякая *общая форма*, въ которой только воспринимаются эти чувственныя качества, всякое *понятіе*, въ которомъ они связываются или необходимо мыслятся нами (напримѣръ, хотя бы форма или понятіе „свойства“, или форма „рода“, „вида“, „закона“) — предполагаютъ *мыслящій* субъектъ, сводятся къ мысли. Мы можемъ мыслить только мысли, чувствовать только ощущенія или состоянія чувствующаго существа. И потому, если мы признаемъ независимую отъ насъ реальность чувственной природы или объективность нашего познанія и воспріятія, — мы невольно должны допустить въ природѣ осуществленіе какой-то независимой отъ насъ объективной мысли или идеи и существованіе въ ней живой, чувствующей души.

Такъ именно и сдѣлалъ Платонъ. Еще до него, до Сократа, философія, начавшая съ натуралистическаго монизма, съ предположенія одной вещественной стихіи въ основаніи всего сущаго — сознала невозможность объяснить самое *движеніе*, самый *процессъ* развитія изъ однихъ матеріальныхъ свойствъ вещества — изъ анатомическаго строенія матеріи, изъ непроницаемости и протяженности тѣлъ. Оказалось, что и самыя чувственныя качества, самыя чувственныя формы вещей предполагаютъ для своего объясненія нематеріальное начало (чувственный объектъ предполагаетъ чувствующій субъектъ); оказалось, что міръ *мыслимъ* только при томъ предположеніи, что въ основаніи его лежитъ *объективная мысль* или идея, составляющая его содержаніе и осуществляющаяся въ его развитіи. И эта объективная мысль можетъ быть *воспринята* міромъ, можетъ осуществляться и воплощаться въ его чувственныхъ формахъ, только къ томъ предположеніи, что міръ есть живое существо, „одушевленное“ и „разумное“ (Tim. 30 B), — одушевленное одной душой, однимъ субъектомъ чувства и мысли: *такова Платонова гипотеза міровой души*, воспринимающей идеи и воплощающей ихъ въ природѣ.

Такимъ образомъ, у Платона мы находимъ элементы позднѣйшаго ученія о Логосѣ — въ ученіи объ идеѣ, какъ объективной мысли, или о мірѣ идей, какъ абсолютной нормѣ, цѣли и причинѣ сущаго. „Міровая душа“ отличается отъ этого идеальнаго начала, точно такъ же какъ отличается отъ него и субъективное человѣческое сознаніе, человѣческія понятія. Но страннымъ образомъ мы не находимъ у Платона опредѣленнаго ученія о какомъ-либо *субъектѣ* идей — о всеобъемлющемъ абсолютномъ разумѣ, какъ источникѣ или причинѣ ихъ. Правда, мы встрѣчаемся у Платона съ представленіями о божественномъ разумѣ,

„царствующемъ“ во вселенной (Phil. 28 C. и др.) и образующемъ, зиждущемъ ее. Иногда Платонъ прямо говоритъ объ отцѣ, деміургѣ, творцѣ міросданія, хотя въ такихъ случаяхъ рѣчь его получаетъ своеобразную миѳологическую окраску. Божественный разумъ, который міровая душа „принимаетъ въ себя“, играетъ роль творческаго начала по отношенію къ видимому міру, созидая его по образцу невидимыхъ идей. Но (несмотря на Rp. 597 B) нельзя сказать, чтобы онъ являлся творцомъ или деміургомъ идей. Подобное ученіе мы находимъ впослѣдствіи у Плотина, который полагалъ міръ идей въ самый разумъ Божества, между тѣмъ какъ для Платона идеи являются лишь предметами созерцанія такого разума. Замѣчательно, что это различіе сознавалось и позднѣйшими платониками. Еще Порфирій разсказываетъ про себя въ „жизни Плотина“ (18), что, будучи сперва ученикомъ платоника Лонгина, онъ полемизировалъ противъ Плотина, доказывая, что умопостигаемое существуетъ внѣ ума *(ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά)*, т.-е. что идеи обладаютъ самобытнымъ существованіемъ независимо отъ какого-нибудь мыслящаго разума. И лишь впослѣдствіи онъ перешелъ на сторону Плотина, оставивъ это платоновское представленіе. — „Идеи представляются Платону какъ самобытныя объективныя сущности *(οὐσίαι)*, и высшая изъ всѣхъ идей, та, которая обнимаетъ и обусловливаетъ всѣ остальныя, есть „идея блага“ — идеалъ, который *выше* всего познаваемаго и всего познающаго, *выше всякаго бытія и всякаго разума*, будучи первымъ началомъ того и другого. Эта мысль, до которой возвышается Платонъ, какъ до вершины умозрѣнія служитъ исходной точкой системы Плотина. Для Платона она есть трансцендентный идеалъ, а для Плотина — имманентное, трансцендентальное основаніе субъекта и объекта, разума и бытія. Можно сказать, что высшая идея блага, точно такъ же какъ и весь идеальный міръ въ своей совокупности, есть для Платона *объективный разумъ* вселенной (la raison des choses), — *смыслъ* и *причина* всѣхъ вещей, ихъ Богъ (идеалъ) и Творецъ. Таково именно значеніе идеи у Платона. Но въ сферѣ идей, вѣчныхъ сущностей, едва ли возможно различать между мыслящимъ „субъектомъ“ и его „объектомъ“. Разумность или идеальность есть самое существо идей, и онѣ дѣлаютъ разумнымъ то, чему онѣ сообщаются. По отношенію къ вселенной, которая существуетъ лишь по „пріобщенію“ къ идеямъ, онѣ являются какъ божественныя силы, или какъ Божество — когда онѣ разсматриваются въ своемъ единствѣ, или въ своемъ верховномъ началѣ — идеѣ Блага,

сообщаясь міровой душѣ, которая сама есть середина между идеальнымъ и матеріальнымъ началомъ, идеи даютъ міру и его форму, и и его разумъ, дѣлая его „чувственнымъ богомъ“, образомъ бога невидимаго. Онѣ порождаютъ разумность, но сами не являются понятіями или „мыслями“ отличнаго отъ нихъ разума (ср. Parm 132 B). Поэтому разумнымъ „субъектомъ“ идей можетъ быть міровая душа, отчасти всякій блаженный духъ, даже душа философа, созерцающаго горній міръ; но во всѣхъ этихъ случаяхъ идея является не продуктомъ мысли, или умственной дѣятельности субъекта, а, наоборотъ, объективнымъ предметомъ пассивнаго воспріятія, созерцанія[1]). Вся дѣятельность и усилія ума, вся его діалектика — направлены на то, чтобы освободить умъ, отвлечь его отъ всего чувственнаго, дабы посредствомъ отвлеченныхъ понятій возвыситься до созерцанія чистой мысли, составляющей ихъ содержаніе. Характерно, что въ послѣдній періодъ своей философской дѣятельности Платонъ рѣзко отличалъ „идеи“ отъ понятій, отождествляя первыя съ метафизическими „числами“ пиѳагорейцевъ. Правда, что, по свидѣтельству Аристотеля, эти числа производились отъ высшаго Единаго, осуществляющаго себя въ неопредѣленномъ множествѣ. Правда, что въ своемъ Парменидѣ Платонъ показываетъ какимъ образомъ самая идея Единаго предполагаетъ или полагаетъ, множество отличныхъ отъ себя опредѣленій. Но самое Единое есть объективная идея, объективная мысль, а не мыслящій субъектъ. Искать въ немъ единство субъекта и объекта въ смыслѣ *позднѣйшаго* идеализма значило бы модернизировать міросозерцаніе Платона.

Исходной точкой Платонова ученія объ идеяхъ служитъ логическая діалектика Сократа и его религіозно-нравственный идеализмъ, его вѣра въ идеалъ разума и добра. Подобно другимъ ученикамъ Сократа, Платонъ задавался вопросомъ о томъ, къ чему относятся наши понятія, и подобно имъ нашелъ, что они не могутъ относиться къ чувственнымъ вещамъ: его ученіе состояло въ томъ, что реальнымъ предметомъ понятій служатъ вещи умопостигаемыя или идеи. Но построивъ міръ идей надъ вещественнымъ міромъ, въ „умномъ мѣстѣ“, внѣ времени и пространства, признавъ, что каждая идея существуетъ „вѣчно“, абсолютно, „отрѣшенно“ отъ

[1]) Міровая душа, такъ же какъ и душа индивидуальная, заключаетъ въ себѣ идеальное и матеріальное начало; и она разумна лишь въ той высшей своей части, которая сродна идеямъ и соприкасается съ ними. Объ основныхъ началахъ см. Tim. 52 D.

всего, „сама по себѣ“ и „неизмѣнно“, онъ столкнулся съ новыми затрудненіями: какъ объяснить міръ идей въ ихъ множествѣ и въ ихъ различіи? Какъ объяснить міръ чувственный изъ міра идей, безусловно, отъ него отличнаго? Какъ относятся идеи другъ къ другу и какъ относятся онѣ къ вещамъ?

Въ діалогахъ, написанныхъ въ различное время, Платонъ даетъ нѣсколько различныхъ отвѣтовъ. Сначала онъ, видимо, предполагаетъ, что идеи относятся другъ къ другу такъ же, какъ соотвѣтственныя понятія, т.-е. что логическому порядку сочиненія понятій соотвѣтствуетъ онтологическій порядокъ въ царствѣ идей. Истинный діалектикъ, изслѣдуя, какъ какія понятія исключаютъ другъ друга или же согласуются между собою, познаетъ истинное соотношеніе идей. Однако Платонъ нигдѣ не пытается вывести изъ одной высшей идеи всю совокупность идей; сами по себѣ идеи, эти вѣчные первообразы вещей, отличны отъ тѣхъ тусклыхъ образовъ ихъ, которые мы носимъ въ нашей душѣ Онѣ отличны отъ понятій, и Платонъ стремится выяснить это отличіе въ діалогѣ „Софистъ“: здѣсь идеи опредѣляются какъ различныя *причины* вещей, какъ реальныя силы, находящіяся въ постоянномъ живомъ взаимодѣйствіи; имъ приписывается способность дѣйствія, страданія и постольку движенія. Но подобное представленіе, по справедливому замѣчанію Бонитца и Целлера, противорѣчитъ первоначальному ученію Платона, какъ онъ и самъ отчасти это сознаетъ (Soph. 248 E): идеи приближаются къ міру, становятся дѣйствительными силами, но теряютъ свою обособленность, неподвижность, неизмѣнность. На мѣсто прежней идеально-логической связи является реальное взаимодѣйствіе. Иное ученіе раскрывается въ „Республикѣ“: здѣсь идеи обращаются въ *конечныя* причины, поскольку всѣ онѣ сводятся къ одному верховному идеалу, къ одному общему концу — къ идеѣ блага: она-то дѣлаетъ ихъ всѣхъ *причинами* и вмѣстѣ *разумными*, конечными причинами, идеальными *цѣлями* сущаго; она уподобляется солнцу, которое даетъ всему и *существованіе* и *свѣтъ*. Но и при такомъ условіи всѣ прочія идеи въ своемъ множествѣ только приводятся къ этой идеѣ и подчиняются ей, но не выводятся изъ нея. Множество дано отъ начала, какъ и единство. И Платонъ въ позднѣйшій періодъ своей дѣятельности вновь возвращается къ проблемѣ „единаго и многаго“, которую онъ разрѣшаетъ въ духѣ преобразованнаго пиѳагорейства.

Какъ бы то ни было, все это показываетъ намъ различіе идей отъ простыхъ понятій и объясняетъ, почему Платонъ не могъ

сводить ихъ къ одному всеобъемлющему Разуму, какъ ихъ общему началу: въ самомъ „Софистѣ“ разумъ понимается какъ ихъ свойство, а не какъ ихъ источникъ, а въ „Республикѣ“ такимъ источникомъ является божественная идея блага.

Ученіе Платона представляется дуализмомъ. Идеѣ противополагается матерія, какъ ея „другое“, ея противоположность Но всѣ *мыслимыя* опредѣленія этой матеріи носятъ по необходимости идеальный характеръ, поскольку всякое опредѣленіе есть понятіе и потому относится къ мыслимой вещи, т.-е. къ идеѣ. Никакое опредѣленіе, слѣдовательно, не можетъ исчерпывать существа матеріи, которое, само по себѣ, чуждо всякому опредѣленію и характеризуется какъ нѣчто безусловно неопредѣленное. Поэтому, какъ выражается Платонъ, матерія познается только путемъ какого-то „незаконнорожденнаго“ разсужденія: какъ нѣчто абсолютно-противоположное всякой идеѣ или понятію, она мыслится нами путемъ отвлеченія всякихъ мыслимыхъ общихъ свойствъ и отношеній, за вычетомъ которыхъ остается какая-то совершенно отрицательная величина — чистая пустота. Тѣмъ не менѣе Платонъ признавалъ матерію, какъ нѣкоторое самобытное начало. Во-первыхъ, въ самой мысли заключается *отношеніе къ ея другому:* всякая идея заключаетъ въ себѣ внутреннее *различіе* признаковъ и потому обнимаетъ въ себѣ какъ *утвержденіе, бытіе* этихъ признаковъ, такъ и *отрицаніе, небытіе* другихъ признаковъ (А=А и А не равно не-А). Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что самое *бытіе* заключаетъ въ себѣ *не-бытіе*, т.-е. самая идея бытія, предполагая положительное и отрицательное отношеніе къ другимъ идеямъ, заключаетъ въ себѣ переходъ къ своему другому, т.-е. къ небытію. Точно такъ же идея „единаго“ или „единства“ заключаетъ въ себѣ *множество* отношеній къ другимъ идеямъ, другимъ признакамъ или опредѣленіямъ. Міръ идей въ своей конкретной цѣльности предполагаетъ, слѣдовательно, не только начала „бытія“ и „единства“, но и начала *небытія* или *множества.* Во-вторыхъ, самостоятельное существованіе отрицательнаго начала доказывается самымъ отличіемъ измѣнчиваго, преходящаго міра явленій отъ вѣчнаго, неизмѣннаго міра идей, чуждаго времени, пространству и движенію. Пусть явленія суть только тѣни, прозрачныя отраженія идей: матерія есть то *зеркало,* въ которомъ онѣ отражаются. Она опредѣляется какъ *пустая среда движенія (χώρα)*, т.-е. въ сущности какъ *пустое пространство:* чистая матерія, не имѣя никакихъ чувственныхъ или мыслимыхъ свойствъ, по необходимости

безтѣлесна. Поэтому самыя элементарныя *тѣла* (стихіи), по Платону, имѣютъ уже невещественныя свойства, или, точнѣе, самая *тѣлесность* предполагаетъ *нематеріальное* начало *формы,* которая *образуетъ* матерію въ опредѣленныя тѣла. Элементарныя тѣла или стихійные элементы образуются изъ чисто-математическихъ формъ, т.-е. изъ треугольниковъ, которые слагаются въ геометрическіе многогранники. Такимъ образомъ ученіе Платона представляетъ въ извѣстномъ смыслѣ крайнюю противуположность матеріализму: самыя стихіи, самыя *тѣла* предполагаютъ „міровую душу", поскольку ихъ форма обусловливается *общими* математическими законами и отношеніями идеальнаго порядка, которыя въ свою очередь могутъ осуществляться въ матеріи лишь черезъ посредство такой „души", т.-е. невещественнаго, универсальнаго *субъекта.*

Но при всемъ своемъ идеализмѣ, міросозерцаніе Платона проникнуто кореннымъ дуализмомъ, который получаетъ отвлеченное, символическое выраженіе въ позднѣйшій „пиѳагорейскій" періодъ его философіи, гдѣ основными началами всего сущаго представляются ему „Единое" и „неопредѣленная двоица", т.-е. начало раздѣленія, къ которому сводится множество, какъ отрицаніе единства.

Непримиренный дуализмъ общаго и частнаго, вѣчной идеи и призрачнаго явленія, формы и матеріи — проникаетъ собою и психологію Платона и самую его этику, которая то рвется изъ оковъ дѣйствительности въ своемъ аскетическомъ стремленіи къ неземному идеалу, то, наоборотъ, проповѣдуетъ гармоническое осуществленіе этого идеала въ личной и общественной жизни человѣка. Этотъ дуализмъ составляетъ внутренній диссонансъ, и Платонъ побѣждаетъ его, какъ величайшій изъ художниковъ, гармоніей, красотою тѣхъ идеальныхъ образовъ, которые онъ вызываетъ. Но такая художественная гармонія даетъ лишь эстетическое удовлетвореніе, заключая въ себѣ какъ бы предвареніе, предчувствіе конечной гармоніи, конечнаго разрѣшенія всѣхъ противорѣчій, составляющаго высшую цѣль человѣческой дѣятельности. Художникъ находитъ внутреннее примиреніе разлада дѣйствительности въ своемъ творчествѣ, въ которомъ онъ возвышается надъ этимъ разладомъ; но удовлетвореніе, даваемое имъ, есть временное удовлетвореніе; оно существуетъ лишь до тѣхъ поръ, пока онъ, или тѣ, кто наслаждается его твореніями, — могутъ на нихъ сосредоточиться. Разладъ дѣйствительности ощущается еще сильнѣе при свѣтѣ искусства и поэзіи, и по тому самому истинный художникъ чувствуетъ непрестанную потребность

творчества, переходя отъ одного созданія къ другому. Платонъ въ своихъ „діалогахъ“ даетъ намъ рядъ художественныхъ произведеній, въ которыхъ самое умозрѣніе облекается въ драматическую форму, самая мысль становится вѣчнымъ, прекраснымъ образомъ. Но гдѣ же лежитъ реальное, дѣйствительное разрѣшеніе противорѣчій? Самая красота, самая художественная гармонія, воплощающаяся въ чувственныхъ, вещественныхъ формахъ, свидѣтельствуетъ о томъ, что такое разрѣшеніе существуетъ. Самый чувственный *эросъ*, оживляющій все живое, заключаетъ въ себѣ стремленіе къ полнотѣ бытія, къ вѣчности, которая замѣняется во времени смѣною поколѣній, порождающихъ другъ друга въ такомъ эросѣ. И самое стремленіе къ красотѣ, жажда гармоніи, жажда полной, вѣчно-прекрасной и блаженной жизни есть, по Платону, явленіе того же эроса, которому онъ посвятилъ столько вдохновенныхъ страницъ.

Платонъ признаетъ высшее идеальное начало, абсолютный божественный идеалъ, который находится выше самыхъ крайнихъ противорѣчій и противоположностей, выше утвержденія и отрицанія, бытія и небытія, знанія и незнанія. Подобно тому какъ солнце въ видимомъ мірѣ служитъ причиной не только свѣта, который дѣлаетъ вещи видимыми, но такъ же и самаго происхожденія, роста, питанія существъ, такъ и этотъ абсолютный идеалъ, это божественное „благо“, какъ опредѣляетъ его Платонъ, служитъ для всего познаваемаго причиной *познаваемости* и причиной *бытія* или *существованія* (Resp. 509 B. и сл.): идеалъ есть истинная цѣль бытія, его внутреннее основаніе, которое дѣлаетъ вещи понятными, мыслимыми и въ то же время истинно сущими — поскольку онѣ ему пріобщаются. Такимъ образомъ Платонъ признаетъ единство бытія и познанія въ высшемъ идеалѣ, обусловливающемъ все сущее и все познаваемое. Но этому идеалу противостоитъ дѣйствительность, какъ вѣчное, непримиренное отрицаніе.

IV. Аристотель.

Ученіе о всеобъемлющемъ разумѣ, какъ метафизическомъ началѣ міра, мы находимъ у Аристотеля. Аристотель болѣе всѣхъ своихъ предшественниковъ разработалъ теорію мышленія, развилъ систематически формальную логику — ученіе о доказательствѣ, умозаключеніи, сужденіи, понятіи: „логосъ“, какъ философскій терминъ, опредѣленно фиксируется у него въ значеніи „понятія“. Подобно

Платону, Аристотель признаетъ, что понятіе, универсальное по своей логической формѣ, имѣетъ своимъ реальнымъ предметомъ нѣчто „всеобщее“ — „родъ“ или „видъ“ — родовую или видовую „форму“ вещей (напр., понятіе „человѣкъ“ имѣетъ своимъ предметомъ „видъ“ или родовую „форму“ человѣка — совокупность его родовыхъ и видовыхъ признаковъ). Но, въ противоположность Платону, онъ отрицалъ, чтобы эти „роды“ и „виды“ существовали внѣ индивидуальныхъ вещей, какъ особыя, самобытныя идеальныя сущности: „сущность“ не можетъ быть внѣ тѣхъ самыхъ вещей, коихъ она составляетъ сущность; и если вещь дѣйствительно *опредѣляется* своей формой (какъ, напримѣръ, „человѣкъ“ — своимъ „человѣчествомъ“ или другое созданіе — своими родовыми и видовыми свойствами), то слѣдуетъ признать, что форма эта внутренно присуща данной вещи Отвлеченно отъ вещей всѣ эти роды и виды, всѣ эти общіе признаки и качества существуютъ только въ нашей мысли, въ нашихъ субъективныхъ понятіяхъ, ибо природа мышленія именно и состоитъ въ томъ, что она воспринимаетъ *форму* вещей безъ ихъ *матеріи*. Какъ въ чувственномъ воспріятіи я воспринимаю форму безъ ея матеріи (напримѣръ, форму стола или животнаго), такъ въ отвлеченномъ понятіи я мыслю общую форму множества представленій, отвлекаясь отъ ихъ конкретнаго *содержанія*. Чистый *разумъ*, обладающій способностью воспринимать или обнимать въ себѣ посредствомъ понятій всѣ возможныя формы или виды всѣхъ вещей, есть форма всѣхъ формъ, понятіе всѣхъ понятій, обнимающее въ себѣ все мыслимое. И это — единственная „форма“, существующая независимо отъ матеріи.

Замѣтимъ глубокую разницу, отдѣляющую ученіе Аристотеля отъ идеализма нѣмецкой философіи. У Гегеля одинъ универсальный Разумъ, одно всеобъемлющее Понятіе осуществляется во всемъ множествѣ родовъ и видовъ; вселенная разрѣшается въ систему логическихъ понятій, которыя діалектически развиваются изъ этого чистаго Логоса; міровой процессъ является процессомъ самосознанія абсолютнаго Духа, который находитъ свое окончательное завершеніе въ исторіи человѣчества, въ развитіи его мысли. Метафизика Гегеля заключается всецѣло въ его „Логикѣ“, такъ какъ все у него сводится къ понятію и выводится діалектически изъ понятій. Ученіе Аристотеля далеко отъ подобнаго „панлогизма“. Прежде всего, на ряду съ понятіемъ и понимающимъ разумомъ, онъ признаетъ отличную отъ понятія неразумную *матерію*. Во-вторыхъ, подобно Платону, онъ признаетъ объективный характеръ понятій въ качествѣ

метафизическихъ *формъ*, которыя, правда, *понимаются* высшею „формою всѣхъ формъ“ — *разумомъ*, но тѣмъ не менѣе не сводятся къ нему и не производятся изъ него: онѣ *воспринимаются* имъ; логическое стремленіе есть *воспріятіе* понятій. Въ-третьихъ, наконецъ, Аристотель признаетъ, что формы или виды, мыслимые или воспринимаемые нами, существуютъ дѣйствительно только въ своемъ вещественномъ воплощеніи, т.-е. только въ единичныхъ реальныхъ существахъ, или вещахъ. Поэтому, на ряду съ мышленіемъ, реальнымъ источникомъ познанія является и чувственный опытъ: разумъ не создаетъ изъ себя понятій, онъ воспринимаетъ ихъ изъ опыта, изъ матеріи. Истинное знаніе не только логично, — оно положительно.

Такимъ образомъ, хотя Аристотель и признаетъ универсальный, всеобъемлющій разумъ, онъ, подобно Платону, признаетъ также отличную отъ него матерію и не думаетъ производить отъ него тѣ „формы“, „роды“ и „виды“, которые въ его ученіи замѣнили собою идеи Платона. Основное воззрѣніе и въ этомъ ученіи осталось тѣмъ же: ничто не познаваемо и не мыслимо, кромѣ мысли; ничто не мыслимо иначе, какъ въ формѣ мысли. Поэтому и природа, поскольку она познаваема, поскольку она мыслима для насъ, проникнута объективною мыслью. И, наоборотъ, всѣ тѣ „формы“, — роды и виды, — всѣ тѣ общія качества и отношенія, въ которыхъ является намъ природа, сводятся къ такой мысли, или точнѣе къ такимъ мыслямъ. Разница съ Платономъ та, что объективная, реальная мысль, въ отличіе отъ субъективнаго понятія изъ отвлеченной идеи, является у Аристотеля не иначе какъ *дѣйствующей энергіей*, раскрывающейся въ дѣйствительности.

Поэтому вся природа представляется Аристотелю живымъ воплощеніемъ объективной мысли, которая *формуетъ* или образуетъ матерію. Это и обусловливаетъ возможность воспріятія, познанія и пониманія природы. Нѣтъ матеріи абсолютно чуждой формѣ, абсолютно безформенной или безвидной: если отнять у нея ея осязаемость, ея видимость, составляющую ея форму — ея мыслимыя или чувствуемыя свойства, — она обратится въ *небытіе*. Существуетъ въ дѣйствительности только оформленная матерія, т.-е. матерія того или другого *рода* или *вида*. Сама по себѣ матерія есть только „матеріалъ“ *(ὕλη)* формы, возможность или „потенція“ *(δύναμις)* формы. Напротивъ того, „видъ“ *(εἶδος)* или форма *(μορφή)* составляютъ всю „*дѣйствительность*“ или „*энергію*“ матеріи въ смыслѣ Аристотеля (т.-е. форма то, что̀ данная матерія есть въ дѣйствитель-

ности *(τὸ τί ἐστιν)*, — напримѣръ, мѣдь, желѣзо, камень, животное и т. д.

Метафизика Аристотеля есть результатъ систематической переработки, критическаго анализа, обобщенія и синтеза всѣхъ результатовъ предшествовавшей умозрительной философіи грековъ. Предшественники Аристотеля стремились сначала объяснить мірозданіе изъ одной матеріальной причины. Но, по мѣрѣ развитія философской мысли, выяснилось, что изъ матеріи, какъ таковой, необъяснимо не только мышленіе и познаніе, но и самыя явленія внѣшняго міра: необъяснимы движеніе, генезисъ, качественныя измѣненія вещей; необъяснимы качества, чувственныя свойства вещей и конкретныя соотношенія явленій; необъяснима, самая *организація* природы, какъ въ ея цѣломъ, такъ и въ строеніи родовъ и видовъ живыхъ существъ. Изъ *матеріи* нельзя объяснить *понятія* вещей, или, точнѣе, того, что соотвѣтствуетъ такому понятію, т.-е. *формы* вещей, въ которой мы познаемъ ихъ, въ которой онѣ существуютъ и являются намъ. Эта форма, опредѣляемая въ нашихъ понятіяхъ, и дѣлаетъ вещи тѣмъ, что онѣ суть, или, если угодно, она-то и есть самая сущность вещей *(τὸ τί ἐστιν)*.

Природа представляется лѣствицей формъ, которыя воплощаются въ матеріи въ процессѣ генезиса. Поскольку матерія есть лишь потенція, возможность или способность формы, генезисъ понимается какъ переходъ отъ возможности къ дѣйствительности, отъ потенціальнаго къ актуальному, при чемъ „форма“ является и производящею причиной такого процесса, „началомъ движенія“, и вмѣстѣ его конечною цѣлью, его идеальнымъ предѣломъ [1]). Такимъ образомъ, объективное понятіе вещи или ея „логосъ“ становится ея образующею „формою“ въ процессѣ развитія и опредѣляетъ собою ея окончательный „видъ“ *(εἶδος)* по завершеніи этого процесса. Въ этомъ логосѣ совпадаетъ слѣдовательно и „форма“ вещи, и ея конечная „цѣль“, и самое начало, или производящая причина всего процесса.

Аристотель является основателемъ телеологическаго міросозерцанія. Правда, и до него существовали попытки объясненія природы изъ конечныхъ цѣлей универсальнаго разума. Но только въ его системѣ конечная цѣль представляется какъ начало, имманентное самимъ

---

[1]) Срв. Arist. de part. anim. I, 1, 639 b: различая причины физическаго генезиса, онъ говоритъ: *φαίνεται δὲ πρώτη (αἰτία), ἣν λέγομεν ἕνεκά τινος, λόγος γὰρ οὗτος. ἀρχὴ δ' ὁ λόγος ὁμοίως ἔν τε τοῖς κατὰ τέχνην καὶ ἐν τοῖς φύσει συνεστηκόσιν.*

вещамъ, какъ дѣйствующая энергія, какъ организующее начало. Понятіе организма, какъ внутренне связнаго цѣлаго, имѣющаго въ себѣ начало своей цѣльности, было впервые философски разработано Аристотелемъ. Существенная форма организма и есть его внутренняя цѣль, его зиждущее, образующее начало, его *душа*.

Здѣсь мы переходимъ къ психологіи Аристотеля, которая служитъ лучшей иллюстраціей его метафизики. Душа есть не что иное какъ *форма* организованнаго живого тѣла. Природа есть лѣствица формъ, и если въ мірѣ неорганическомъ тѣ или другія формы опредѣляютъ собою видъ или видовыя качества того или другого вещества (напр., формы „мѣди“, „золота“ или „серебра“), то точно также и въ органическомъ мірѣ форма живого организма опредѣляетъ собой совокупность его свойствъ и функцій. Форма статуи опредѣляетъ только ея внѣшній видъ: это только *зрительная* или *осязательная* форма; форма живого тѣла опредѣляетъ собою и его внутреннія свойства и функціи, его способность ощущенія и движенія. Низшія формы неорганическаго вещества служатъ лишь *матеріаломъ (ὕλη)* для этой высшей формы, которая опредѣляется, какъ душа, въ отличіи отъ формъ, обусловливающихъ собою лишь внѣшній видъ или качества неорганическихъ произведеній природы или искусства. Такъ, напримѣръ, форма искусственнаго глаза заключается лишь въ его внѣшней видимости и осязаемости; форма живого глаза опредѣляетъ собою какъ его цѣлесообразное строеніе, такъ и самую его функцію: она есть самое зрѣніе. Равнымъ образомъ форма всего живого тѣла, понимаемая какъ его душа, есть совокупность всѣхъ живыхъ функцій, которыя отличаютъ его отъ трупа. Душа есть энергія живого тѣла, которая существуетъ въ дѣйствительности въ каждомъ данномъ живомъ тѣлѣ; внѣ даннаго организма она существуетъ только въ нашей мысли или отвлеченномъ представленіи, ибо подлинная жизнь состоитъ только въ дѣйствительности, въ энергическомъ осуществленіи чувствующей, движущейся индивидуальности. А разъ душа перестаетъ осуществляться въ тѣлѣ, перестаетъ двигать, осуществлять его — она перестаетъ быть душою: человѣкъ перестаетъ жить, потому что всѣ функціи его жизни, его души, состояли въ движеніи и ощущеніи, которыя немыслимы безъ тѣла. Другое дѣло чистый универсальный разумъ, всеобъемлющая форма всѣхъ формъ, метафизическое начало Аристотеля. Это вѣчное, сверхъ-индивидуальное начало, свободное отъ всякой матеріи, есть чистая энергія, въ которой нѣтъ ничего потенціальнаго, которая отъ вѣка осуществляется въ себѣ самой.

въ самодѣятельности своего мышленія. Этотъ разумъ вѣченъ и не зависитъ ни отъ какого тѣла, ни отъ какого ограниченнаго сознанія. Но его энергія осуществляется и во всѣхъ частныхъ формахъ, которыя онъ объемлетъ собою; она осуществляется во всей вселенной и въ человѣческой душѣ — въ матеріалѣ нашего сознанія, нашихъ представленій, ощущеній и воспріятій. Всѣ прочія частныя формы, могутъ существовать лишь какъ отдѣльныя *мысли* въ отвлеченныхъ понятіяхъ *разума*, или же онѣ существуютъ какъ реальныя энергіи въ своемъ конкретномъ осуществленіи — въ *веществѣ;* сами по себѣ, внѣ разума или внѣ вещества, онѣ существовать не могутъ. Платонъ доказывалъ безсмертіе души ея сродствомъ съ вѣчной идеей; Аристотель, отвергая самостоятельное существованіе идей или „формъ“, отвергалъ и безсмертіе души.

Повидимому, Аристотель разрѣшаетъ проблему теоретической философіи. Міръ есть осуществленіе, воплощеніе мысли. Этимъ объясняется взаимоотношеніе разума и внѣшней дѣйствительности, духа и природы, мысли и опыта: всеобъемлющій разумъ, форма всѣхъ формъ, есть универсальное божественное начало, въ которомъ совпадаетъ мышленіе и бытіе, познаніе и дѣйствительность, логическое и реальное начало. Но, на самомъ дѣлѣ, дѣйствительность состоитъ изъ безконечнаго множества индивидуальныхъ вещей или существъ и постольку не объемлется никакимъ логосомъ, никакимъ понятіемъ, не разрѣшается безъ остатка въ общія понятія. Это сознавалъ и самъ Аристотель: его „матерія“, какими бы отрицательными свойствами она ни обладала, является границей разума, границей понятія. Поэтому разумное начало оказывается *отвлеченнымъ* въ своей познавательной дѣятельности и *внѣшнимъ* въ своемъ отношеніи къ природѣ. Какъ форма всѣхъ формъ, понятіе всѣхъ понятій, онъ объемлетъ все мыслимое (а слѣдовательно и все дѣйствительное); но какъ дѣйствительныя вещи, такъ и отдѣльныя „формы“ имѣютъ самобытное существованіе не въ его мысли, а внѣ его, — въ матеріи. И потому Богъ Аристотеля можетъ двигать міръ только извнѣ, приводя во вращеніе верхнюю небесную сферу [1]).

---

[1]) Аристотель, правда, не видитъ въ своемъ Божествѣ простой механическій двигатель, приводящій вселенную въ движеніе: это двигатель идеальный, который движетъ какъ конечная цѣль, какъ „предметъ желанія“, какъ „Благо“ Платона. Но во всякомъ случаѣ онъ является внѣшнимъ міру, и это именно и обусловливаетъ движеніе міра, его непрестанный генезисъ въ стремленіи къ вѣчной цѣли, къ совершенной дѣйствительности. Далѣе, можно спросить, разумѣется, что̀ стремится къ такой цѣли? Если божество есть конечная цѣль,

Аристотель, подобно Платону, отправляется отъ основного дуализма, который проникаетъ все его ученіе; но въ то же время онъ сознаетъ всѣ трудности, сопряженныя съ дуализмомъ, и силится разрѣшить ихъ. Съ этою цѣлью онъ признаетъ матерію и форму, оба основныя начала соотносительными: матерія есть „возможность“, потенція формы и постольку предполагаетъ форму; форма есть „дѣйствительность“ или „энергія“ матеріи, какъ, напримѣръ, „душа“ есть „энергія“ живого тѣла, осуществленіе жизненной силы или „способности“. Тѣмъ не менѣе вопросъ объ отношеніи чистой мысли, чистой энергіи разума къ внѣшнему матеріальному міру остается невыясненнымъ. Самъ Аристотель сознаетъ всю важность этого вопроса, въ которомъ заключается проблема познанія: если чистый разумъ не имѣетъ ничего общаго съ вещами, если онъ абсолютно чуждъ имъ, отличенъ отъ нихъ, то какъ можетъ онъ мыслить ихъ, объективно понимать или воспринимать ихъ?[1]) Это капитальный вопросъ для теоріи Логоса, для метафизики Разума.

Если человѣческій разумъ испытываетъ дѣйствіе вещей и въ свою очередь воздѣйствуетъ на нихъ, осуществляя свои цѣли въ матеріальномъ мірѣ, то ясно, что между вещами и разумомъ, между объектомъ и субъектомъ есть нѣчто общее *(κοινόν τι)*, что посредствуетъ ихъ взаимодѣйствіе. Въ извѣстномъ отношеніи мысль отождествляется съ мыслимымъ объектомъ въ процессѣ мышленія; совершенное *знаніе* совпадаетъ съ *дѣйствительностью* вещей[2]). Единство субъекта и объекта, мышленія и бытія предполагается такимъ образомъ въ процессѣ познанія: наша мысль воспринимаетъ „мыслимое“ въ вещахъ; нашъ разумъ, какъ „форма всѣхъ формъ“, есть „воспріемникъ“ всего мыслимаго, — всѣхъ невещественныхъ формъ, опредѣляющихъ собою „сущность“ вещей *(τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς)*.

Нашъ разумъ есть отчасти душевная *способность*, потенція нашего духа *(ὁ καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς)*, отчасти же онъ

объектъ стремленія и желанія, то гдѣ ихъ субъектъ? Желаніе предполагаетъ нужду *(ἔνδεια)*, вызванную лишеніемъ *(στέρησις)*; въ этомъ смыслѣ Аристотель могъ видѣть субъектъ желанія какъ въ матеріи вообще, такъ и въ низшихъ формахъ, во всей сферѣ потенціальнаго бытія, которое вообще понимается имъ какъ „стремленіе“ къ бытію актуальному. Не подлежитъ сомнѣнію, что здѣсь къ *понятію* потенціи, мощи, примѣшивается *представленіе* о стремленіи, волевомъ влеченіи. Это усиливаетъ дуализмъ Аристотеля, поскольку матерія становится самостоятельнымъ существомъ и субъектомъ на ряду съ разумомъ.

[1]) Срв. de anima III, 4, 429 b 22 и слѣд.

[2]) Ib. 429 b 30—430 a 9; 431 a 1; срв. Metaph. XII, 7, 1072 b.

есть его *дѣятельность*, его высшая энергія. Какъ способность, разумъ субъективенъ, отличенъ отъ своихъ возможныхъ объектовъ; какъ дѣятельность, онъ отождествляется съ ними, т.-е. становится объективною мыслью. Дѣятельное, актуальное мышленіе или, какъ называетъ его Аристотель, „творческій“ умъ *(νοῦς ποιητικός)* есть то мышленіе, въ которомъ совпадаютъ субъектъ и объектъ, мыслящее и мыслимое (объектъ мысли есть мысль): такой умъ, такое мышленіе, есть реальное условіе всего познанія и всего познаваемаго міра.

Вселенная со всѣми своими мыслимыми формами, со всѣми своими энергіями и свойствами, существуетъ независимо отъ нашего возможнаго воспріятія, отъ нашей субъективной *способности* мышленія и познанія: она независима отъ нашего „душевнаго“ или „пассивнаго разума“ *(νοῦς παθητικός)*; но тѣмъ не менѣе, она, очевидно, предполагаетъ *универсальное* начало разума, начало дѣятельной актуальной мысли, которое обусловливаетъ собою всю дѣйствительность, проникаетъ собою всю вселенную. Это начало дѣлаетъ вселенную тѣмъ, что она есть, т.-е. мыслимою нами вселенной, воплощающей въ себѣ совокупность познаваемыхъ формъ, родовъ и видовъ; и въ то же время оно обусловливаетъ возможность нашего объективнаго, истиннаго познанія и воспріятія внѣшняго міра. Разумъ въ насъ *становится* всѣмъ и *производитъ* все: онъ „становится всѣмъ“ въ человѣкѣ, въ дѣятельности познанія, поскольку въ такомъ познаніи мыслящее совпадаетъ съ мыслимымъ и воспринимаетъ въ себя чистыя, мыслимыя формы всего сущаго. И вмѣстѣ съ тѣмъ, разумъ „производитъ все“ — поскольку все мыслимое и въ насъ и въ природѣ предполагаетъ идеальное, мыслящее начало, мыслящую дѣятельность. Какъ божественный разумъ служитъ „первой причиной“, „первымъ двигателемъ“ міра, такъ и въ нашей душѣ дѣятельный разумъ служитъ производящей причиной познанія и развитія мысли.

Психологически — разумъ, какъ субъективная *способность* нашей души, очевидно, предшествуетъ дѣятельности, актуальному развитію мысли: Аристотель указываетъ психологическое начало познанія въ чувственныхъ впечатлѣніяхъ, возбуждающихъ нашу душевную дѣятельность, и онъ разсматриваетъ развитіе этой дѣятельности въ воспріятіи, опытѣ, эмпирическомъ обобщеніи. Но *логическимъ* началомъ знанія можетъ служить, по Аристотелю, лишь самое знаніе въ его первоисточникѣ, т.-е. въ энергіи чистой абсолютной мысли, въ которой нѣтъ раздвоенія между субъектомъ и объектомъ, которая мыслитъ себя самое и все мыслимое и находитъ себя самое во всѣхъ своихъ объектахъ.

Въ извѣстномъ смыслѣ наша душа есть всѣ вещи, говоритъ Аристотель. Ибо если совершенное знаніе *актуально* обнимаетъ въ себѣ все мыслимое, то душа наша *потенціально* заключаетъ всѣ мыслимыя и чувственныя формы вещей въ своихъ *способностяхъ* мысли и чувства.

Такъ разрѣшаетъ Аристотель проблему познанія: съ одной стороны, между субъектомъ и объектомъ признается интимное соотвѣтствіе; мыслящему разуму и его понятіямъ соотвѣтствуютъ реальныя мысленныя „формы“ въ вещахъ; наше знаніе логично и положительно, поскольку сама дѣйствительность логична и обусловлена разумомъ. Но зато, съ другой стороны, въ самый разумъ человѣка вносится раздвоеніе между сверхъ-личной творческой энергіей чистой мысли, которая какъ бы извнѣ *(θύραθεν)* привходитъ въ наше сознаніе, и субъективной *способностью* мыслящаго духа. Непримиренное раздвоеніе между формой и матеріей проникаетъ въ самый человѣческій разумъ.

Такимъ образомъ, тождество субъекта и объекта, единство мыслящаго и мыслимаго, въ которомъ лежитъ ключъ къ рѣшенію задачъ метафизики, не распространяется Аристотелемъ на отношеніе *формы къ матеріи*. Какъ отвлеченная противоположность мысли или формы, матерія сама по себѣ не можетъ быть *объектомъ*, точно такъ же, какъ она не можетъ быть мыслью. Поэтому и всѣ конкретныя формы вещей, осуществляющіяся въ дѣйствительности, не сводятся къ одному началу, къ одной всеобъемлющей формѣ; онѣ не производятся изъ одного универсальнаго разума, какъ, напримѣръ, въ новѣйшемъ нѣмецкомъ идеализмѣ нашего вѣка. Между высшею всеобщею формой, понятіемъ всѣхъ понятій, и низшими формами существуетъ до извѣстной степени та же вѣчная граница, какая отдѣляетъ чистую форму отъ матеріи: ибо всѣ эти частныя, низшія формы имѣютъ отношеніе къ матеріи, безъ которой онѣ не существуютъ, и постольку колеблются между бытіемъ и небытіемъ, дѣйствительностью и возможностью. Система Аристотеля никоимъ образомъ не можетъ разсматриваться какъ монизмъ. На ряду съ божественною мыслью онъ допускаетъ множество отдѣльныхъ *мыслей*, осуществляющихся въ природѣ, и множество отдѣльныхъ умовъ, которые становятся *мыслящими*, воспринимая эти мысли при свѣтѣ *универсальнаго разума*. Но есть ли этотъ разумъ универсальное, всеединое начало сущаго? Не ограничивается ли онъ внѣшней ему матеріей?

V. Стоики.

Ученіе Аристотеля не возвысилось надъ кореннымъ раздвоеніемъ между формой и матеріей: несмотря на геніальный замыселъ, лежащее въ основаніи аттической метафизики раздвоеніе между духомъ и природой остается непримиреннымъ, и разумъ не выходитъ изъ своей отвлеченности. Самъ Аристотель созналъ проблему, заключающуюся въ этомъ дуализмѣ. Съ тѣхъ поръ какъ человѣкъ старался понять дѣйствительность, онъ постоянно испытывалъ, что мысль о ней, объективное понятіе дѣйствительности заключаетъ въ себѣ противорѣчіе, точно такъ же какъ и то, что чувственное представленіе о вещахъ не выдерживаетъ логической критики, оказываясь недостовѣрнымъ. Открытіе этихъ противорѣчій есть первое открытіе метафизики; и сознаніе противорѣчій дѣйствительности естественно ведетъ насъ къ идеализму, заставляя искать насъ идеальнаго ихъ рѣшенія, въ томъ убѣжденіи, что такое рѣшеніе *должно* существовать отъ вѣка.

По мѣрѣ того, какъ исключительно теоретическій интересъ философскаго анализа сталъ ослабѣвать, греческая мысль все болѣе и болѣе стала стремиться къ цѣльному философскому міросозерцанію, которое могло бы стать на мѣсто разложившихся религіозныхъ вѣрованій и обосновать систему раціональной этики. Такое міросозерцаніе являлось потребностью цѣлаго общества, цѣлой культуры, — не тѣснаго кружка философской школы или немногихъ высоко просвѣщенныхъ дилетантовъ, составлявшихъ умственную аристократію Греціи. Эллинское просвѣщеніе покоряло міръ, оно становилось соціальной, политической силой; эллинская философія, сообразно тому, постепенно утрачивала свой характеръ анализа, изслѣдованія. Она сдѣлалась ученіемъ, обратилась въ догму. Такой характеръ придалъ ей основатель стоицизма Зенонъ и еще болѣе — его многочисленные послѣдователи.

Первой и самой значительной философіей эллинистическаго и даже греко-римскаго періода является *стоицизмъ*, оказавшій такое громадное культурное вліяніе на древнее общество. Онъ былъ прежде всего просвѣтительной философіей этого общества, философіей космополитической по преимуществу, возвышавшейся надъ всякими національными раздѣленіями и проповѣдовавшей всеобщее братство людей и ихъ духовную свободу. На знамени стоицизма значился Разумъ, универсальный разумъ, или Логосъ, какъ міровой принципъ, зиждущій вселенную, и какъ принципъ истиннаго знанія и истиннаго чело-

вѣческаго поведенія. Для насъ стоики имѣютъ величайшее значеніе уже по одному тому, что у нихъ впервые терминъ „логосъ“ получаетъ неизмѣнный смыслъ универсальнаго, вселенскаго разума. Эту идею стоики популяризировали, распространили въ широкихъ кругахъ и развили ее такъ подробно, и въ нравственныхъ и даже въ богословскихъ ея приложеніяхъ, что все послѣдующее философское ученіе о логосѣ въ Александріи и Малой Азіи, въ Греціи и Римѣ стоитъ въ несомнѣнной связи съ стоицизмомъ и его терминологіей. Напрасно было бы видѣть въ стоицизмѣ исключительно этическое ученіе; хотя этическій мотивъ преобладалъ въ немъ несомнѣнно, его этика, которая носитъ такой же характеръ раціонализма, какъ и прочія нравственныя ученія грековъ, основывается всецѣло на раціональномъ философскомъ міросозерцаніи. И несомнѣнно, такое міросозерцаніе имѣло само по себѣ извѣстную нравственную цѣну въ глазахъ стоиковъ; нѣкоторые изъ нихъ, правда, выставляютъ на показъ свое презрѣніе къ чистой теоріи, подобно циникамъ, отъ которыхъ они ведутъ свое начало; но уже одно сравненіе съ циниками указываетъ намъ, насколько разнятся отъ нихъ стоики именно въ разработкѣ теоретической философіи — логики и физики, которой циники дѣйствительно не хотѣли знать.

Перейдемъ же къ ихъ теоретической философіи. Въ своемъ стремленіи къ цѣльному, свободному отъ противорѣчій и чисто раціональному міросозерцанію, стоики нерѣдко являются эклектиками по отношенію къ предшествовавшей имъ философіи: они поставили себѣ трудную цѣль — примирить дуалистическую философію понятія, развившуюся послѣ Сократа, съ первоначальнымъ монизмомъ іонійской физики, они и рѣшили, какъ умѣли, эту задачу.

Тѣло и духъ, матерія и форма сводятся стоиками къ одному общему началу: это эѳирная *пневма*, т.-е. дыханіе или духъ, начало разумное и тѣлесное въ одно и то же время; это огонь Гераклита, пламенная *стихія* жизни, соединяющая въ себѣ воздухъ и огонь, и въ то же время это Зевсъ, верховное, всеединое божество; наконецъ, это *Логосъ*, — всемірный божественный разумъ, заключающій въ себѣ *законъ* всѣхъ вещей, одушевляющій міръ и тожественный съ міромъ въ своей субстанціи. Такимъ образомъ, стоики въ этомъ терминѣ мыслятъ единство бытія и понятія.

Вселенная представляется живымъ органическимъ цѣлымъ, всѣ части котораго разумно согласованы другъ съ другомъ. Она образуется путемъ послѣдовательныхъ періодическихъ сгущеній и разрѣженій эѳирной пневмы. Эта огненная пневма сгущается въ воз-

духъ, а воздухъ — въ воду, которая служитъ матеріей всѣхъ прочихъ тѣлъ: тяжелыя части, осаждаясь изъ воды, образуютъ твердую, земную стихію; легкія — вновь улетучиваются вверхъ, въ воздухъ и огонь. Въ мірѣ нѣтъ пустоты[1]); существуютъ лишь тѣла различной плотности, которыя всѣ проницаются и совокупляются воедино однимъ недѣлимымъ, всепроникающимъ и всеобъемлющимъ тѣломъ — воздухомъ. Движеніе въ предѣлахъ міра объясняется перемѣщеніемъ, перестановкой частей *(ἀντιπερίστασις)*. „Пустота“ лежитъ за предѣлами міра; въ періодъ воспламененія стихій, ихъ возвращенія въ первобытный огонь, которымъ заканчивается міровой процессъ, вещество, составляющее субстанцію міра, безпредѣльно расширяется въ этой пустотѣ, чтобы затѣмъ вновь сгуститься и сжаться въ компактную массу въ періодъ новой дифференціаціи, новаго мірообразованія. Безъ единства вещества, безъ непрерывности воздуха *(τὸ συνέχον, τὸ συνεκτικόν)* не было бы связи и взаимодѣйствія вещей, которыя относятся другъ къ другу какъ части единой субстанціи, единаго сущаго. Различія въ степени жизненности и разумности, различія въ степени активности и косности, отъ которыхъ производится все различіе душевныхъ и тѣлесныхъ свойствъ вещей, зависятъ отъ большаго или меньшаго напряженія („тона“) этой основной живой стихіи. Безъ такого единства субстанціи — необъяснимо взаимодѣйствіе между матеріей и формой, тѣломъ и духомъ, разумомъ и внѣшнимъ вещественнымъ міромъ.

Дѣйствительно только то, что тѣлесно, что способно дѣйствовать и въ то же время испытывать дѣйствіе. Нѣтъ и не можетъ быть двухъ абсолютно различныхъ субстанцій, иначе никакое взаимодѣйствіе между ними было бы немыслимо, какъ это доказывалъ еще Діогенъ Аполлонійскій (V в.). Безплотныя идеи, формы или понятія не могли бы дѣйствовать въ веществѣ, воплощаться въ немъ, а бездушная матерія не могла бы принимать ихъ. Духъ не дѣйствовалъ бы на матерію, если бы онъ не былъ тѣлесенъ, и матерія не испытывала бы его дѣйствія, если бы она не была сродной духу. У Платона не только духъ, но и сама матерія была безтѣлесной. У стоиковъ и матерія *(ὕλη)* и духъ суть тѣло *(σῶμα)*.

---

[1]) Стоики различали между мѣстомъ *(τόπος)*, пространствомъ *(χώρα)* и пустотою *(κενόν)* (Aetius I, 20, 1, Doxogr. 317): мѣсто есть то, что занято тѣломъ вполнѣ, пространство — то, что занято имъ отчасти, пустота — то, что ничѣмъ не занято Срв прекрасное изслѣдованіе Bäumker'a, Das Problem d. Materie in d. griech. Philos. (Münster 1890), 334.

Поэтому стоики признавали тѣлесность не только души, но и самыхъ свойствъ и качествъ вещей, т.-е. „формъ“ Аристотеля; мало того, самыя состоянія и дѣятельности существъ, даже аффекты или добродѣтели души представлялись имъ тѣлесными. Все это своего рода тонкія „матеріи“ или токи — *πνεύματα* — своеобразныя душеподобныя сущности, которыя распространяются, проникаютъ собою болѣе грубыя тѣла и сообщаютъ имъ тѣ или другія свойства (напримѣръ тепло, цвѣтъ, болѣзнь и т. д.). Такимъ образомъ, стоики вовсе не думали отрицать душевныя свойства, или проповѣдовать чистый матеріализмъ. Они хотѣли только разрѣшить проблему метафизики Аристотеля и его теоріи познанія, упразднивъ ея дуалистическое противоположеніе между идеальнымъ и реальнымъ, между безплотнымъ понятіемъ и чувственной матеріальной дѣйствительностью. Они устанавливали различіе между духомъ и „неразумнымъ“ веществомъ, между активнымъ и пассивнымъ началомъ, между матеріей и силой; но духъ былъ для нихъ лишь тѣломъ, а сила — матеріей своего рода или, точнѣе, состояніемъ „тономъ“ матеріи. Матерія и сила — нераздѣльны, страдательное не существуетъ безъ дѣятельнаго, какъ и дѣятельное безъ страдательнаго; вещество не существуетъ безъ тѣхъ или другихъ качествъ, какъ качества не существуютъ безъ вещества, которому они присущи; наконецъ, Богъ не существуетъ безъ вещества *(τὸ ὑλικόν)*, и вещество не существуетъ безъ Бога, единаго зиждущаго начала *(τὸ αἰτιῶδες)*, обусловливающаго форму, свойства, строеніе и взаимодѣйствіе вещей. Сила нуждается въ веществѣ, какъ въ своемъ субстратѣ, а вещество — въ силѣ, которая даетъ ему его свойства, состояніе, движеніе, форму.

Логическое знаніе развивается непосредственно изъ тѣлеснаго аффекта ощущенія, имѣя съ нимъ одинъ общій корень — духовный и физическій. Представленія суть впечатлѣнія, отпечатки, производимые въ душѣ вещами; изъ нихъ нашъ разумъ естественно образуетъ понятія, — при повтореніи однородныхъ впечатлѣній, провѣряя ихъ одни другими. Критеріемъ истины нашихъ представленій и понятій является ихъ очевидность, заставляющая насъ соглашаться съ ними, или, что то же, такимъ критеріемъ служитъ непосредственное сознаніе реальности, соотвѣтствующей отдѣльнымъ представленіямъ[1]). Какъ ни наивна такая теорія познанія, сравни-

[1]) Cic. Acad. 1, 4. Зенонъ придавалъ вѣру лишь тѣмъ воспріятіямъ или представленіямъ, quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum, quae viderentur.

тельно со сложными и запутанными ученіями Платона и Аристотеля, она подкупала простотой и цѣльностью основной своей идеи, своимъ сочетаніемъ крайняго наивнаго реализма съ рѣшительнымъ раціонализмомъ. Исходя изъ основного убѣжденія въ единствѣ разума и матеріи, стоики естественно могли мирить такой раціонализмъ съ эмпиризмомъ или сенсуализмомъ, признавая непосредственную разумность самыхъ ощущеній. Если ощущенія суть физическія измѣненія душевнаго тѣла или „пневмы“, то, съ другой стороны, такіе физическіе процессы могутъ быть непосредственно разумными. Поэтому насъ не должно удивлять видимое противорѣчіе историческихъ свидѣтельствъ, изъ которыхъ одни утверждаютъ, что отецъ стоицизма, Зенонъ, признавалъ критеріемъ истины ощущенія, а другія — что онъ видѣлъ такой критерій въ „правильномъ разумѣ“ (*λόγος ὀρθός*)[1]). Стоиковъ любятъ дѣлать эмпириками или сенсуалистами, забывая ихъ метафизическій реализмъ. Правда, они признаютъ, что знаніе образуется изъ ощущеній: вмѣстѣ съ эпикурейцами, они видятъ въ общихъ понятіяхъ лишь результатъ многократныхъ повтореній опыта, при чемъ „всеобщія истины“ также получаютъ эмпирическое объясненіе, являясь лишь „предвареніемъ“ частныхъ случаевъ. Но, съ другой стороны, не слѣдуетъ упускать изъ виду, что самыя воззрѣнія стоиковъ на ощущеніе существенно отличаются отъ воззрѣній современнаго сенсуализма. Подъ ощущеніемъ (*αἴσθησις*) разумѣются прежде всего самыя *чувства*, въ ихъ способности, точно такъ же какъ и въ ихъ дѣятельности; эти чувства суть также „тѣла“ или матеріи своего рода, органы „господствующей“ части души, ея пневматическія развѣтвленія, какъ бы ея щупальца. Сами по себѣ эти чувства непогрѣшимы: они ощущаютъ то, что они ощущаютъ; но представленія, вызываемыя ихъ впечатлѣніями въ нашей душѣ, могутъ быть истинны или ложны, т.-е. соотвѣтствовать или не соотвѣтствовать вещамъ, какъ это показываетъ опытъ. Истинныя представленія, въ которыхъ заключается критерій нашихъ знаній, суть тѣ, которыя возникаютъ въ господствующей, разумной части нашей души, вынуждая ея согласіе. Такія представленія Зенонъ называетъ „понимательными представленіями“[2]). Въ нихъ совпадаетъ чувственное

---

[1]) См. споръ объ этомъ у Hirzel'я (Untersuchungen zu Ciceros philos. Schr. II, 1, стран. 11 сл. и 183 сл.) и Bonhöffer'а (Epictet und die Stoa, 222 сл.), которые оба возражаютъ противъ Целлера.

[2]) *καταληπτικὴ φαντασία*. Еще Платонъ употребляетъ *καταλαμβάνειν* въ смыслѣ — понимать или схватывать умомъ (Phaedr. 250 D), и Цицеронъ пере-

и раціональное начало, точно такъ же, какъ субъектъ и объектъ, ибо они обнимаютъ или понимаютъ въ себѣ свой предметъ.

Съ точки зрѣнія стоическаго монизма это совершенно послѣдовательно; непонятно только, какъ могутъ существовать неразумныя, нелогичныя, ложныя представленія, разъ все существующее, все матеріальное, разумно въ своей основѣ. Такія ложныя представленія могутъ объясняться психологически,— изъ опыта, а не философски,— изъ началъ стоицизма.

Теорія познанія стоиковъ, разработанная ими крайне тщательно въ борьбѣ съ другими школами, представляется упрощеннымъ преобразованіемъ ученія Аристотеля въ смыслѣ монизма. Она естественно связана съ „физикой“ стоиковъ, точнѣе — съ ихъ метафизикой. Божество, или абсолютное начало, представляется имъ въ одно и то же время какъ физическая субстанція, изъ которой образуется тѣло вселенной, и какъ универсальный логосъ, который опредѣляетъ собою формы, свойства, отношенія и законы вещей, одушевляя природу и сообщая сознаніе организмамъ. Божество, сохранившее въ чистотѣ свою эѳирную природу за предѣлами видимаго неба или блистающее въ солнцѣ и звѣздахъ, невидимо разлито во всемъ мірѣ, проникаетъ все, „какъ медъ черезъ соты“ (Зенонъ), и находится въ физическомъ взаимодѣйствіи съ тѣми косными стихіями, которыя изъ него образовались. Оно есть, слѣдовательно, и матерія міра, и его форма, и его субстанція, и его законъ, его стихія и его душа, или разумъ. Богъ есть міръ, Богъ есть всѣ вещи, и вмѣстѣ Онъ есть дѣятельное, творческое начало міра, „лучшая“, превосходнѣйшая часть его: Онъ есть часть и цѣлое, начало, середина и конецъ. Онъ обнимаетъ въ себѣ всѣхъ боговъ, всѣ силы, всѣ стихіи. Отдѣльныя живыя формы, составляющія свойства вещей, опредѣляющія ихъ роды и виды, образующія и оживляющія вещество, суть *λόγοι σπερματικοί* — „сперматическіе логосы“: „формы“ Аристотеля, его „роды и виды“, соотвѣтствующіе отвлеченнымъ понятіямъ, становятся особаго рода физическими

даетъ этотъ глаголъ какъ comprehendere (*καταλῆψις* comprehensio), откуда *καταληπτικός* = comprehensibilis; однако смыслъ этого термина нѣсколько неопредѣленъ и потому остается спорнымъ: одни понимаютъ его въ смыслѣ страдательномъ (понимаемое представленіе), другіе въ смыслѣ дѣятельномъ (понимающее представленіе), т.-е. какъ представленіе, обнимающее, захватывающее свой предметъ или даже самый разумъ, который вынуждается къ его признанію. Мы переводимъ „понимательное представленіе“, думая, что такое искусственное выраженіе всего лучше передаетъ смыслъ греческаго термина.

агентами, обращаются въ живую матеріальную сперму, въ *сѣмена* вещей. „Понятія“ Аристотеля становятся силами, потенціями (*δυνάμεις*) и вмѣстѣ матеріализуются, получаютъ пневматическую, эѳирную тѣлесность[1]). Иначе какъ объяснить взаимное соотвѣтствіе вещей и понятій, взаимодѣйствіе мысли и вещества? Какъ объяснить реальное существованіе логическихъ родовъ и видовъ? Ясно, что самое сѣмя, изъ котораго образуется индивидъ даннаго рода, имѣетъ въ себѣ какъ бы врожденное понятіе будущаго организма — логосъ или форму, предопредѣляющую его развитіе. Но, съ другой стороны, этотъ „логосъ“, образующій вещество въ цѣлесообразный организмъ, самъ долженъ быть для этого физической силой, тѣлеснымъ началомъ — особаго рода вещественной *спермой*. Всемірный Логосъ есть сѣмя міра; онъ заключаетъ въ себѣ всѣ частные логосы — сѣмена всѣхъ вещей. Эти „сперматическіе логосы“ исходятъ изъ него и возвращаются къ нему, и черезъ нихъ посредство онъ зиждетъ и образуетъ все. Каждое сѣмя заключаетъ въ себѣ мысль, разумное начало, и вмѣстѣ каждая мысль, подобно всемірному Логосу, есть тѣлесное начало. Сѣмя міра есть огонь[2]). Такова связь логики съ физикой!

Во многихъ отношеніяхъ эта стоическая „физика“ грубѣе и проще субтильной метафизики Аристотеля съ ея противорѣчіями и запутанными проблемами: стоики нуждались въ свободномъ отъ противорѣчій философскомъ міросозерцаніи для обоснованія своего нравственнаго ученія; они упрощали и разрубали затрудненія теоретической философіи въ виду практическаго результата, въ которомъ они видѣли истинное выраженіе Сократовской мудрости: жизнь, сообразная разуму, сообразная логосу, есть жизнь, сообразная истинной природѣ человѣка и всѣхъ вещей, ибо разумъ есть универсальное начало всего сущаго. Мудрый, слѣдующій разуму въ своей жизни, одинъ свободенъ, будучи внутренно солидаренъ съ всемірнымъ логосомъ; онъ одинъ блаженъ какъ Богъ, онъ царствуетъ надъ міромъ. Физика стоиковъ заключаетъ въ себѣ религіозно-философское обоснованіе ихъ этики. И въ этомъ отношеніи ея основное ученіе, — ученіе о логосѣ, представляетъ несомнѣнное преимущество сравнительно съ предшествовавшими философіями.

Стоики не первые пришли къ идеѣ божественнаго разума, какъ закона вселенной, въ которомъ совпадаютъ логическая и физическая необходимость; но ихъ особенность состояла въ томъ, что они

---

[1]) Срв. Bäumker, Das Problem d. Materie, 356.

[2]) Огонь есть *σπέρμα τοῦ κόσμου*, срв. Bäumker, 356, 4.

глубже другихъ сознали этотъ логосъ имманентнымъ міру и человѣку и связали свою этику съ этимъ представленіемъ. Конечно, пантеизмъ стоиковъ имѣлъ болѣе философскій, нежели религіозный характеръ. Но представленіе логоса, какъ Божества, внутренно присущаго нашему духу и зиждущаго природу, облекалось и въ стоицизмѣ въ нравственно-религіозную форму (напримѣръ въ знаменитомъ гимнѣ Клеанѳа въ честь Божества — произведеніи, проникнутомъ несомнѣннымъ религіознымъ чувствомъ[1]). Этотъ религіозно-нравственный мотивъ постепенно усиливается, и у стоиковъ римской эпохи — Музонія, Сенеки, Эпиктета, Марка Аврелія, онъ достигаетъ наиболѣе яркаго выраженія. Поэтому стоическая философія, пріобрѣтшая столь широкую популярность въ греко-римскомъ мірѣ, оказала такое сильное вліяніе на религіозную мысль — не только языческую, но и христіанскую. Отцы Церкви первыхъ вѣковъ были всѣ болѣе или менѣе стоиками въ *своей философіи*, ибо философское ученіе о логосѣ, какъ внутреннемъ божественно-разумномъ *законѣ*, открывающемся въ сознаніи человѣка, и вмѣстѣ какъ объ универсальномъ Промыслѣ, господствующемъ въ мірѣ, было впервые разработано стоиками и популяризовано ими въ самыхъ широкихъ кругахъ. Не мудрено, что ранніе христіанскіе апологеты примыкаютъ здѣсь къ стоицизму. Такъ, Тертулліанъ, который столь часто выставляется противникомъ философіи и столь часто самъ декламируетъ противъ нея, болѣе другихъ испыталъ на себѣ вліяніе стоицизма. Самыя декламаціи его противъ философіи были обычны въ устахъ стоиковъ и циниковъ его эпохи, что̀ не мѣшало ему раздѣлять нравственныя, психологическія и даже метафизико-богословскія представленія стоицизма (напримѣръ о тѣлесности Бога, духа и всего сущаго): „и у вашихъ мудрецовъ, — говоритъ онъ въ своей „Апологіи“, — логосъ, т.-е. слово или разумъ, является художникомъ (artifex) вселенной. Его Зенонъ опредѣляетъ творцомъ (factitatorem), который все образовалъ въ стройномъ порядкѣ; это Слово называется и Богомъ, и душою Юпитера, и необходимостью всего сущаго. Клеанѳъ соединяетъ это все въ томъ Духѣ, который онъ признаетъ проникающимъ вселенную. И мы также признаемъ то слово, разумъ и силу, черезъ которыя Богъ сотворилъ все по нашему ученію, — особою духовною сущностью“.

---

[1]) Самъ ап. Павелъ въ своей рѣчи къ аѳинянамъ приводитъ слова этого гимна (Д. XVII, 28), дошедшія до него, повидимому, въ слегка измѣненной передачѣ Арата: *τοῦ γὰρ* (вм. *ἐκ σοῦ γάρ*) *γένος ἐσμέν* (срв. Arat. Phainom. I, 5).

Съ ученіемъ стоиковъ о логосѣ связывается ихъ представленіе объ единствѣ мірового порядка и его разумности. Отсюда объясняется фатализмъ стоиковъ и вмѣстѣ ихъ оптимизмъ и телеологія. Въ мірѣ царствуетъ одинъ законъ, одна необходимость. которой равно подчинены и боги и люди, которая не знаетъ случая или исключенія. Возникшій путемъ естественной эволюціи изъ божественнаго естества, міръ долженъ вновь, по истеченіи положеннаго времени, возвратиться въ его нѣдра въ общемъ воспламененіи; и уже одно сознаніе этого единства естественнаго порядка, единства всемірной судьбы, доставляетъ стоику великое утѣшеніе (Сенека, de prov., c. 5). И это утѣшеніе увеличивается, когда мы убѣждаемся въ томъ, что законъ, господствующій въ мірѣ, есть разумный законъ, что все въ мірѣ устроено разумомъ и сообразно разуму. Ученіе о цѣлесообразномъ устройствѣ вещей вытекаетъ изъ идеи универсальнаго логоса и развивается стоиками въ связи съ традиціями аттической философіи. Оно обращается въ популярную теодицею, первые образчики которой мы находимъ въ воспоминаніяхъ Ксенофонта о Сократѣ (I, 4 и IV, 3); идея логоса связывается неразрывно съ ученіемъ о Промыслѣ[1]), которое получаетъ все большее и большее развитіе и распространеніе въ общей и философской литературѣ, въ особенности благодаря нравственной проповѣди стоицизма, проникнутой тою же идеей универсальнаго разума, управляющаго вселенной и живущаго въ человѣческомъ духѣ.

Этотъ логосъ или разумъ, живущій въ насъ, эманація или „излученіе“ всеобщаго, божественнаго разума, составляетъ какъ бы наше „внутреннее слово“ (*λόγος ἐνδιάθετος*) въ противоположность высказанному, „произнесенному слову“ (*λ. προφορικός*), которое его символизируетъ[2]),— различеніе, находимое нами неоднократно впослѣдствіи не только въ философской, но и въ патристической литературѣ[3]). Наша душа есть, такимъ образомъ, истеченіе чистѣйшаго духовнаго естества, и отдѣльныя способности души суть какъ бы ея органы, особыя матеріальныя „дыханія“, имѣющія одно средоточіе въ „господствующей“ части духа (*τὸ ἡγεμονικόν*), откуда

---

[1]) На этомъ настаиваетъ A. Ritschl въ своей Entstehung d. Altkatholischen Kirche 1857.

[2]) Такое различеніе намѣчается уже у Платона, Theaet. 189—190, и у Аристотеля; срв. anal. post. I, 10—76 b, 24 Categ. 6, 46, 34.

[3]) Напр. у Тертулліана adversus Prax. 5, у Θеофила (ad Autol. II, 10), у Климента Александрійскаго (Str. V, 1, 6), несмотря на его отрицательное отношеніе.

они развѣтвляются по всему тѣлу. Какъ эти способности, такъ и сама душа сводятся къ одному началу вмѣстѣ разумному и вещественному, и уже въ своемъ сѣмени каждый человѣкъ получаетъ такую душу[1]), такую способность разума, которая развивается постепенно въ дѣятельности его воспріятія, памяти, опыта. Всѣ познанія, возвышающіяся надъ простымъ чувственнымъ воспріятіемъ, получаются посредствомъ дѣятельности логоса, являясь какъ бы его раскрытіемъ. Онъ возвышаетъ насъ надъ животною жизнью и связываетъ насъ съ Божествомъ, обитая въ „господствующей“ части нашего духа. Отсюда нѣкоторые стоики, какъ, напримѣръ, Эпиктетъ, признаютъ, что логосъ (какъ разумъ) и есть то, что дѣлаетъ человѣка человѣкомъ: мы должны украшать не тѣло, а то, что составляетъ нашу суть, т.-е. логосъ (Diss. IV, 11, 33). Логосъ въ этомъ смыслѣ понимается какъ разумъ человѣка, при чемъ иногда допускается даже возможность его извращенія. Но нерѣдко логосъ человѣка отличается отъ его личности, какъ высшая сила, которой онъ можетъ подчиняться или противиться, какъ „правый разумъ“ (*λ. ὀρθός*). Въ этомъ логосѣ человѣкъ пріобщается Божеству; въ немъ онъ равняется богамъ (Diss. I, 12, 26), уподобляется имъ. Человѣческая душа божественна по своему происхожденію, человѣкъ есть въ своемъ логосѣ *сынъ Божій* (*υἱὸς τοῦ θεοῦ* I, 9, 6) — собственный сынъ Божества. И эта мысль, это сознаніе божественнаго достоинства человѣка служитъ могущественнымъ мотивомъ нравственной проповѣди стоиковъ, какъ въ ученіи о нравственномъ очищеніи, о воздержаніи отъ страстей, о господствѣ надъ низшей, животною природой, такъ и въ призывѣ къ человѣколюбію[2]): человѣкъ есть святыня для человѣка[3]). Если Логосъ управляетъ міромъ какъ внѣшняя необходимость, то въ человѣкѣ онъ сознается какъ разумъ, какъ божество. Въ этомъ непосредственномъ сознаніи человѣкъ возвышается надъ міромъ. И если всѣ вещи сознательно или безсознательно опредѣляются имъ, то высшая свобода, блаженство и богоподобіе человѣка состоитъ

---

[1]) См. это представленіе (такъ называемый „традуціанизмъ“) у Тертуллиана (напр. de anima 19, 20, 27 и др.), который пользуется имъ для обоснованія своего ученія о наслѣдственномъ первородномъ грѣхѣ (de testimon. anim. c. 3).

[2]) Срв. Bonhöffer, Epictet, 76 и сл.; то же находимъ мы у Музонія, Сенеки и М. Аврелія, при чемъ эти позднѣйшіе стоики, несомнѣнно, повторяютъ здѣсь основное ученіе своей школы — *ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν*, или „Его же мы и родъ“, какъ цитируетъ апостолъ.

[3]) Homo res sacra homini (Senec, epist. XIV, 33).

въ сознательномъ подчиненіи божественному слову. Задача философа въ томъ, чтобы питать въ себѣ божество и уподобляться *Логосу*, въ томъ, чтобы становиться *богомъ изъ человѣка (θεὸς ἐξ ἀνθρώπου* Epict., Diss. II, 19, 27). Отсюда объясняется, почему иногда божество отожествляется съ человѣкомъ въ его разумѣ, иногда самый разумъ представляется какъ особое божественное начало, обитающее въ человѣкѣ: „богъ близко отъ тебя, онъ съ тобой, онъ въ тебѣ, — пишетъ Сенека: — священный духъ живетъ внутри насъ — стражъ и наблюдатель всего добраго и злого въ насъ“ (ep. 41, 2); отъ него ничто не сокрыто (ep. 83, 1), онъ есть тотъ таинственный демонъ, къ голосу котораго прислушивался Сократъ. На римской почвѣ это ученіе примкнуло къ вѣрѣ въ геніевъ-хранителей, оно проникло въ литературу, оно являлось какъ бы окончательнымъ результатомъ греческой философіи разума, теряясь въ самыхъ раннихъ начаткахъ греческой мысли, и оно послужило завѣтомъ этой философіи будущему[1]).

Идея универсальнаго Логоса опредѣляетъ собою этику стоиковъ, вытекающую изъ основъ Сократова ученія. „Жить сообразно природѣ“ значитъ „жить сообразно разуму“ — сообразно истинному слову, которымъ зиждется природа. Религіозная покорность предъ необходимымъ, провиденціальнымъ порядкомъ, единообразнымъ закономъ, господствующимъ въ ней, соотвѣтствуетъ внутренней свободѣ разумнаго, словеснаго духа, который сознаетъ свою солидарность съ единымъ вселенскимъ разумомъ и чувствуетъ свою связь съ единымъ божественнымъ цѣлымъ вселенной. Все хорошо, что отъ разума, отъ бога, живущаго въ насъ и осуществляющагося въ міровомъ порядкѣ. Все зло сводится въ концѣ концовъ къ невѣдѣнію, къ неповиновенію разуму, къ отвращенію отъ разума. Добро для человѣка только то, что касается его, что зависитъ отъ него — въ чемъ его истинная божественная суть, его свобода. Зло для него — господство неразумныхъ страстей и ложныхъ представленій, которыя привязываютъ его къ внѣшнему, къ тому, что отъ него не зависитъ, къ низшей чувственной природѣ, ея мнимымъ скорбямъ и благамъ. Сами по себѣ естественныя наклонности человѣка хороши, такъ какъ онѣ нормальны, сообразны природѣ; но тамъ, гдѣ эти наклонности берутъ верхъ надъ „господствующей“ частью души, — тамъ нормальный порядокъ извращается:

---

[1]) См. Плутарха, Quaest. Plat. I, 2 (p. 999), который сопоставляетъ комика Менандра съ Гераклитомъ *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων* (Heracl. fr. 121 ed. Bywater).

душа дезорганизируется. Правда, въ своемъ монистическомъ фатализмѣ, стоики не могли объяснить происхожденіе зла, т.-е. возможность такого нарушенія или извращенія порядка. На ряду съ универсальной необходимостью, — послѣдовательно или нѣтъ, — находится мѣсто для личнаго, субъективнаго произвола, хотя въ окончательномъ результатѣ выборъ предстоитъ между внѣшнимъ или внутреннимъ подчиненіемъ необходимости, управляющей всѣми вещами, — разумной, божественной необходимости. Тотъ, кто внутренно солидаренъ съ ней, тотъ самъ уподобляется Божеству и вмѣстѣ съ Нимъ и въ Немъ наслѣдуетъ міромъ. Между такимъ „мудрымъ“ и прочими „безумными“ людьми лежитъ непроходимая бездна — та, которая раздѣляетъ тварь отъ Бога. Стоитъ ли человѣкъ на сажень или на вершокъ подъ водою — онъ равно погибъ: нужно совсѣмъ выйти изъ нея, подняться надъ нею. Лишь постепенно стоики смягчаютъ этотъ ригоризмъ, разрабатывая цѣлую педагогическую систему нравственнаго развитія и допуская поступательное движеніе къ совершенству: но идеалъ мудреца — всеблаженнаго, всеправеднаго, неизмѣннаго, „ставшаго Богомъ изъ человѣка“ и воплощающаго въ себѣ „правый логосъ“, остается всегда тѣмъ же.

„Мудрый“ достигъ совершеннаго безстрастія, и ничто внѣшнее не можетъ его возмутить; онъ не знаетъ гнѣва и жалости, страха и страданія, возвысившись надъ вселенной; онъ освободился отъ боговъ, сравнявшись съ ними. Онъ всесиленъ какъ Богъ, и царствуетъ надъ міромъ въ недосягаемомъ величіи духа. Такимъ образомъ, нравственный идеалъ стоиковъ получаетъ индивидуалистическій характеръ; но, на ряду съ этой индивидуалистическою тенденціей, мы находимъ у стоиковъ проповѣдь широкаго нравственнаго универсализма, который впервые возвышается до идеи *всеобщаго братства*. Нѣтъ болѣе ни аѳинянина ни коринѳянина: *всѣ люди — братья, какъ чада единаго Отца*[1]); въ сознаніи этой истины сглаживаются соціальныя и національныя различія и неравенства: рабъ дѣлается братомъ, иноплеменникъ становится ближнимъ, и космополитизмъ провозглашается на мѣсто идеала національнаго государства: mundus est nobis patria[2]). Человѣкъ сознаетъ себя гражданиномъ „вышняго города“, или государства, въ которомъ всѣ другіе города или государства являются лишь какъ бы отдѣль-

[1]) Срв. Epict. Diss. I. 13.

[2]) Sen. De tranqu. IV, 4, epist. 105, 52, срв. Музоній у Стобея Flor.l. 40, 9, „общее отечество всѣхъ людей есть вселенная“.

ными домами[1]). Онъ чувствуетъ себя членомъ вселенскаго, божественнаго тѣла: Dei socii sumus et membra[2]). Идея универсальнаго „града Божія“ впервые зарождается въ стоицизмѣ. Признавая одинъ нравственный идеалъ, одинъ универсальный законъ для всѣхъ, стоикъ въ самой вѣрѣ своей въ провиденціальное, разумное міроправленіе находитъ основаніе для вѣры въ личное призваніе человѣка, для ученія объ индивидуальныхъ нравственныхъ обязанностяхъ. Мы не станемъ распространяться далѣе объ этикѣ стоиковъ, но мы должны отмѣтить громадное культурное вліяніе этой „просвѣтительной“ философіи, систематизировавшей нравственную проповѣдь Сократа и преслѣдовавшей ея основную цѣль — нравственную реформу человѣчества. Стоицизмъ не ограничивалъ этой проповѣди узкими рамками греческаго города или даже Греціи — онъ понесъ ее всему образованному міру и далъ ей такое широкое развитіе и распространеніе, какого до него не знала ни одна философія; обращаясь къ эллину и варвару, къ рабу и свободному, онъ провозглашалъ свое ученіе на улицахъ и во дворцахъ. Уже первые стоики по своему происхожденію принадлежатъ колоніямъ, окраинамъ греческаго міра, иногда прямо иноплеменнымъ городамъ. Самъ Зенонъ былъ сыномъ купца съ острова Кипра, его преемникъ Клеанѳъ былъ кулачнымъ бойцомъ изъ Троады, а великій догматикъ и схоластикъ школы, Хризиппъ, былъ родомъ изъ Тарса въ Киликіи[3]). То же разнообразіе въ происхожденіи и общественномъ положеніи находимъ мы и позднѣе. Стоитъ вспомнить стоиковъ римской эпохи: Муція Сцеволу, понтифекса и юриста, ученика Панеція; фригійскаго раба Эпиктета; знатнаго Персія; кордуанца Сенеку, богатаго вельможу при Неронѣ, и Марка Аврелія, властителя всемірной Римской имперіи.

Стоицизмъ оказалъ глубокое вліяніе на литературу, какъ философскую, такъ и общую. Въ философіи трудно указать какую-либо школу, которая не испытала бы на себѣ его вліянія, исключая, пожалуй, однихъ эпикурейцевъ, которые такъ глубоко расходились со стоиками въ основной своей точкѣ отправленія, хотя и сближались съ ними во многихъ практическихъ положеніяхъ. Завѣтныя мысли стоической философіи проникали во всѣ слои греко-римскаго

---

[1]) Слова *Кесаря* М. Аврелія (III, 11)'

[2]) Сенека, Epist. XCII, 30.

[3]) Срв. другихъ стоиковъ: Аристона *Хіосскаго* и Герилла *Карѳагенскаго*, учениковъ Зенона; Сфера *Борисѳенскаго*, Діогена *вавилонянина*, Панеція *Родосскаго* и Посидонія изъ Апамеи (*Сирія*).

общества. Болѣе другихъ школъ стоицизмъ пріобрѣтаетъ характеръ воинствующей философіи — учащей и проповѣдующей. Разрабатывая тщательно словесныя науки и риторику, онъ получаетъ могущественное вліяніе на педагогію, на среднюю школу, претендуя вмѣстѣ съ тѣмъ и на нравственно-воспитательное значеніе. Развивается типъ философа-проповѣдника, моралиста, наставника, духовника, заботящагося о спасеніи душъ, назиданіи, утѣшеніи, душевномъ врачеваніи своихъ учениковъ или своихъ духовныхъ дѣтей. Аристократы и знатныя дамы держатъ при себѣ философовъ, какъ „домашнихъ капелановъ“[1]); вельможи переписываются съ ними и призываютъ ихъ къ смертному одру, чтобы выслушать ихъ напутствіе. Появляются философы-прижпвальщики, присяжные риторы стоической морали; являются дилетанты, драпирующіеся въ мантію стоицизма, литераторы, распространяющіе его въ прозѣ или въ стихахъ, какъ Персій; въ философскихъ школахъ его преподаютъ ученые профессора, оплачиваемые дорогими гонорарами, и, наконецъ, уличные проповѣдники разносятъ его среди толпы.

Вмѣстѣ съ тѣмъ развивается цѣлая литература назидательнаго характера: проповѣди, увѣщанія, посланія, похвальныя слова добродѣтелямъ, декламаціи противъ пороковъ и суеты житейской, утѣшенія на всѣ случаи жизни — старости, болѣзни, смерти близкихъ, изгнанія, заключенія въ узахъ и т. п. Стоики и здѣсь являются лишь популяризаторами, продолжая и развивая литературный родъ хріи и діатрибы, получившій начало еще до нихъ, въ эпоху софистовъ, и достигшій особаго процвѣтанія въ той цинической школѣ, отъ которой самъ стоицизмъ ведетъ свое происхожденіе. Эта литературная форма была усвоена, впрочемъ, и не одними стоиками: риторика процвѣтала во всѣхъ школахъ, и общія мѣста морали служили ходячею монетой всего литературнаго рынка. Постепенно діатриба лишается оригинальности, принимая нерѣдко компилятивный, подражательный характеръ. Тѣмъ не менѣе она представляетъ намъ величайшій интересъ какъ по содержанію, по тѣмъ главнымъ руководящимъ мотивамъ, которые въ ней высказываются, такъ и по своему популярному характеру и своему литературному вліянію. Ибо, начиная со второго вѣка, эта нравственно-риторическая литературная форма, со всѣми своими особенностями, была

---

[1]) См. *Hatch,* The influence of greek ideas and usages upon the christian Church, 1891, 40—22.

усвоена христіанскими писателями, при чемъ циническая и стоическая діатриба оказала на нихъ особенно сильное вліяніе.

При изученіи назидательной литературы этой переходной эпохи насъ не должны особенно останавливать многочисленныя, неизбѣжныя повторенія, заимствованія — общія мѣста риторики, хотя и въ этомъ отношеніи историко-критическое изслѣдованіе представляетъ большой интересъ. Важнѣе всего то развитіе, углубленіе нравственнаго сознанія, то пробужденіе совѣсти, нравственнаго анализа, внутренней исповѣди, которое мы наблюдаемъ хотя бы въ выдающихся произведеніяхъ этой литературы и которое сказывается въ ея утонченной, иногда мелочной казуистикѣ. Важенъ и общій смыслъ этой морали — проповѣдь универсальнаго, разумнаго закона, — проповѣдь Слова, живущаго въ насъ и правящаго міромъ.

Не мудрено, что христіанскіе апологеты примыкаютъ къ этой проповѣди, усвоиваютъ себѣ не только ея форму, но и самое ея содержаніе. Согласно ихъ ученію, христіанство развиваетъ то „врожденное всему человѣческому роду сѣмя Слова“, о которомъ говоритъ Іустинъ; и если всѣ, жившіе сообразно Слову, были христіанами до Христа, то самъ Христосъ былъ полнымъ воплощеніемъ божественнаго Слова[1]). *Логосъ есть универсальный принципъ нравственнаго и физическаго міра.* Въ области нравственной онъ есть не только Промыслъ о человѣкѣ, но и то начало, которое извнутри воспитываетъ, просвѣщаетъ какъ весь человѣческій родъ, такъ и отдѣльнаго человѣка, — „всякаго человѣка, грядущаго въ міръ“. Такъ училъ Іустинъ, такъ училъ Климентъ Александрійскій и многіе другіе апологеты: Логосъ есть истинный *педагогъ* человѣчества и человѣка. Въ *этомъ* они сходятся со стоиками, показывая греко-римскому обществу, что христіанство заключаетъ въ себѣ высшее обоснованіе его просвѣтительной философіи. Прекрасной иллюстраціей такого положенія служитъ намъ „Педагогъ“ Климента Александрійскаго: этотъ трактатъ представляетъ собою на три четверти пространный эксцерптъ изъ діатрибы стоика Музонія Руфа, мѣстами интерполированный священными текстами[2]). Въ литературныхъ нравахъ этой эпохи компиляторовъ, эпитома-

---

[1]) II Apol. VIII, 1 и 3. Язычники обладали лишь частью потенціальнаго, „сперматическаго“ Слова (*σπερματικοῦ λόγου μέρος*), срв. ibid. XIII, 3.

[2]) См. превосходное изслѣдованіе P. Wendland'a: Quaestiones Musonianae. de Musonio stoico Clementis Alexandrini aliorumque auctore. 1886. Срв. свид. о Музоніи Іустина муч.: II апологія, гл. 9.

торовъ и фальсификаторовъ такой пріемъ не представлялъ ничего необычнаго, и профессіональные риторы и литераторы постоянно черпали изъ общаго капитала современной и древней словесности. Первымъ христіанскимъ литераторамъ, какъ Клименту, предстояла трудная задача — создать литературу, которая могла бы соперничать съ литературой языческой, и въ преслѣдованіи этой цѣли работа ихъ принимала нерѣдко экстенсивный характеръ; на ряду съ самостоятельными трудами, имъ приходилось компилировать, перерабатывать, передѣлывать тѣ произведенія языческой литературы, которыя являлись для нихъ особенно полезными. Изъ стоиковъ не одинъ Музоній попалъ въ христіанскіе трактаты и хрестоматіи. Трактатъ Цицерона de officiis, представляющій собою компиляцію изъ трактата стоика Посидонія, былъ въ свою очередь компилированъ и переработанъ св. Амвросіемъ въ его сочиненіи de officiis ministrorum[1]). Сенека, котораго Тертулліанъ называетъ „часто нашимъ“ (saepe noster), котораго Лактанцій постоянно цитируетъ и прославляетъ, заносится блаж. Іеронимомъ въ его каталогъ христіанскихъ писателей[2]). „Энхиридіонъ“ Эпиктета послужилъ матеріаломъ для нѣсколькихъ христіанскихъ парафразъ[3]).

Ранніе апологеты христіанства нашли у стоиковъ разработанную нравственную казуистику, популярную теодицею и популярную, иногда возвышенную мораль, основанную на проповѣди универсаль-

---

1) См. *Draeseke,* M T. Ciceronis et Ambrosii II tres inter se comparantur 1875, и *Evald,* d. Einfluss d. stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung d. Ethik bei Ambrosius, 1881. Также *Thamin,* St. Ambroise et la morale chrétienne au IV s. Paris 1895.

2) Tert. de anima XX, Lact. Institutiones I, 5, 28: VI, 24, 13 и 15; V 22, 12, гдѣ онъ признаетъ его слова „почти божественными“. Многія мѣста изъ утраченныхъ произведеній Сенеки извѣстны намъ въ цитатахъ Лактанція. У блаж. Іеронима см. de viris illustribus гл. XII, гдѣ Сенека заносится in catalogum sanctorum, — правда, за его подложную переписку съ ап. Павломъ и его „мученичества“ вмѣстѣ съ апостолами при Неронѣ. Въ своемъ сочиненіи противъ Іовиніана Іеронимъ пользуется въ значительной степени утраченнымъ трактатомъ Сенеки de matrimonio. О судьбѣ другихъ утерянныхъ сочиненій этого философа въ христіанскихъ обработкахъ и эксцерптахъ см. Haase въ его изданіи Сенеки III, 420—446 сл.

3) Одна изъ такихъ парафразъ издана Казобономъ (1659) подъ заглавіемъ Paraphrasis Enchiridii и относится имъ къ эпохѣ Юстиніана. Другая принадлежитъ св. Нилу (V в.); въ ней „боги“ замѣняются „Богомъ“, Сократъ — Павломъ, имена языческихъ мудрецовъ — неопредѣленными терминами, какъ *τὶς τῶν ἐναρέτων, τ. σοφῶν;* гл. XVII, гдѣ міръ уподобляется театру, опускается вовсе.

наго разумнаго закона — Логоса. Они нашли у нихъ выработанную литературную форму проповѣди, катехетики, парэнетики — короче, всей нравственно назидательной словесности. Понятно, они учились философіи не у однихъ стоиковъ. Но въ ихъ эпоху, какъ уже сказано, и всѣ другія школы въ значительной степени испытали на себѣ вліяніе стоицизма. Между богословскою концепціей стоиковъ и апологетовъ лежитъ все различіе, отдѣляющее раціоналистическій монизмъ или пантеизмъ отъ положительнаго, религіознаго теизма. Но, съ одной стороны, стоики въ своей религіозной проповѣди говорятъ иногда языкомъ монотеизма; съ другой — ранніе апологеты не только въ области морали, но даже и въ общемъ философскомъ міросозерцаніи нерѣдко усвоиваютъ себѣ языкъ философіи. Мы не думаемъ сближать здѣсь христіанство со стоицизмомъ; мы хотимъ лишь отмѣтить точки соприкосновенія между стоицизмомъ и міросозерцаніемъ отдѣльныхъ христіанскихъ писателей, къ тому же не всегда понимавшихъ христіанство съ должною полнотой и мысливишихъ истины христіанства въ философскихъ формахъ, которыя были созданы не ими. Правда, и въ самой греческой философіи стоицизмъ не сказалъ послѣдняго слова. Но прежде, чѣмъ разстаться съ нимъ окончательно, отмѣтимъ его отношеніе къ положительной религіи.

Стоицизмъ не имѣлъ претензіи создать новую религію; онъ выступалъ лишь съ новымъ богословіемъ. Но и здѣсь, какъ и въ другихъ частяхъ своего ученія, онъ примыкалъ къ результатамъ предшествовавшей мысли. Богословская проблема ставилась передъ нимъ въ очень опредѣленной формѣ: требовалось примирить національное многобожіе съ философскимъ монизмомъ, раціонализировать народную религію въ духѣ просвѣтительной философіи. Самый способъ, которымъ рѣшалась эта проблема, былъ намѣченъ уже въ эпоху перваго зарожденія греческой просвѣтительной, популярной философіи — въ эпоху софистовъ. И этотъ способъ заключался въ аллегорическомъ истолкованіи народныхъ миѳовъ и вѣрованій въ смыслѣ этики и въ особенности въ смыслѣ физики. Стоики придали новое развитіе этому методу аллегорическаго истолкованія, которому суждено было сыграть такую значительную роль на другой почвѣ и въ другое время. И надо сказать, что въ ихъ философскомъ пантеизмѣ, въ ихъ ученіи о божественности міра, эта аллегористика находила прочное догматическое основаніе. Всѣ твари суть члены божества, всѣ стихіи божественны, представляя собой его отдѣльныя формы. Поэтому поклоненіе божеству въ стихіяхъ

міра, или культъ отдѣльныхъ стихійныхъ боговъ, представляется стоикамъ разумною формой богопочитанія. Такимъ образомъ, въ своемъ богословіи они остаются вѣрными преданіямъ языческаго культа и въ то же время имѣютъ возможность согласовать ихъ съ требованіями своей философіи, объясняя миѳы въ смыслѣ натурализма, какъ это дѣлаютъ и теперь нѣкоторые „сравнительные“ миѳологи, производящіе религію изъ обоготворенія стихій. Съ одной стороны, стоики продолжаютъ вмѣстѣ съ своими предшественниками бороться противъ грубыхъ и безнравственныхъ миѳовъ, въ которыхъ они видятъ оскорбленіе божества; съ другой — они раціонализируютъ эти миѳы, объясняя ихъ какъ аллегорическія олицетворенія физическихъ процессовъ и явленій[1]). Можно замѣтить, что, при такомъ толкованіи, религія теряетъ свой позитивный характеръ. Точно такъ же, какъ и у иныхъ современныхъ миѳологовъ, самое существо и значеніе боговъ дѣлается спорнымъ, опредѣляясь сомнительными этимологическими соображеніями относительно именъ отдѣльныхъ боговъ и случайными аналогіями ихъ миѳовъ или аттрибутовъ со стихійными явленіями природы; самые боги становятся миѳами, остается единое божество, наполняющее міръ и всего болѣе близкое къ человѣку, которое онъ познаетъ въ наиболѣе чистомъ видѣ въ нѣдрахъ своего собственнаго духа. Но такое божество должно быть чтимо не кровавыми жертвами, не всесожженіями, не золотомъ или серебромъ, а чистымъ сердцемъ, правой и благою волей человѣка[2]). Лишь чистый и освященный духъ вмѣщаетъ въ себя Бога[3]). Поэтому лишь человѣкъ, и притомъ мудрый, благой человѣкъ, является образомъ и подобіемъ Божіимъ; одинъ образъ такого человѣка, одна мысль о немъ можетъ служить высшимъ и живымъ нравственнымъ мотивомъ нашей дѣятельности, предметомъ нашего подражанія и нравственнаго поклоненія (epist. XI, 9).

Подобныя воззрѣнія какъ нельзя болѣе соотвѣтствуютъ индивидуализму стоиковъ и вмѣстѣ ихъ универсализму. Божество универсально, какъ разумъ и какъ сама природа. Національныя границы падаютъ, человѣкъ видитъ во вселенной свое отечество и въ національныхъ богахъ — формы единаго вѣчнаго Божества. Но, съ другой стороны, въ самомъ ученіи о Промыслѣ стоики находили

---

[1]) См. заключеніе богословскаго трактата стоика Корнута (ed. Lang. стран. 75, 76).

[2]) Сенека, epist. 115, 5 и у Лактанція VI, 25, 5.

[3]) Sen. epist. 87, 21 animus, nisi purus et sanctus est, Deum non capit.

оправданіе національнаго, помѣстнаго культа. Міръ есть органическая *система*, одушевленная однимъ божественнымъ духомъ и обнимающая въ себѣ совокупность неразумныхъ и разумныхъ тварей — людей и боговъ. Допуская тѣлесность души, которая можетъ переживать наше бренное тѣло до своего разрѣшенія въ вѣчный пламень Божества, стоики признавали и существованіе множества различныхъ „душевныхъ сущностей“ — духовъ и демоновъ, въ которыхъ они вмѣстѣ съ Сократомъ видѣли служителей божьихъ. Эти демоны, точно такъ же какъ и человѣческія души, суть лишь частное проявленіе единой души — единаго Логоса, одушевляющаго міръ. Въ этомъ смыслѣ стоики вмѣстѣ съ древнѣйшими іонійскими мыслителями признаютъ природу наполненной богами, демонами и душами: боги, демоны, души равняются здѣсь богу, или божеству, которое всѣ они представляютъ или олицетворяютъ собою. Демоны посредствуютъ частныя проявленія Промысла, ту универсальную необходимость, которая царствуетъ въ мірѣ, и въ то же время они посредствуютъ и отношенія человѣка къ Божеству, которое стоитъ за ними: въ личной нравственной жизни, точно такъ же какъ и въ культѣ, Божество какъ бы индивидуализируется въ нихъ, являясь намъ какъ *τὸ δαιμόνιον* — богъ или демонъ [1]).

Не трудно замѣтить нѣкоторую двойственность въ этихъ представленіяхъ, колеблющихся между раціональнымъ монизмомъ и народнымъ политеизмомъ. Они имѣютъ какъ бы двѣ стороны — внѣшнюю и внутреннюю, эксотерическую, примыкающую къ ходячимъ вѣрованіямъ, и эсотерическую, философскую. Во всякомъ случаѣ всѣ религіозныя представленія получаютъ смыслъ чисто-аллегорическій. Вѣчно только единое Божество, въ которое, по истеченіи мірового цикла, должны вернуться всѣ вещи въ общемъ воспламененіи всѣхъ стихій. Поэтому, напримѣръ, въ религіозной психологіи стоиковъ встрѣчаются разнорѣчія: Клеанѳъ признаетъ безсмертіе всѣхъ душъ вплоть до общаго воспламененія; Хризиппъ ограничиваетъ таковую загробную жизнь только душами праведныхъ, или „мудрыхъ“; Сенека и М. Аврелій допускаютъ лишь *возможность* загробнаго существованія въ теченіе извѣстнаго періода; Эпиктетъ вовсе отказывается отъ этой мысли, Корнутъ и Панецій отрицаютъ загробную жизнь [2]). На самомъ дѣлѣ, съ точки зрѣнія физики

---

[1]) Ср. *C. Wachsmuth*, Die Ansichten d. Stoiker über Mantik u. Dämonen, 1860 и Zeller III, 1, 318 и слѣд. гдѣ приведены главнѣйшія мнѣнія стоиковъ о демонахъ.

[2]) См. Bonhöffer, 54—67; *Rhode*, Psyche 601—21.

стоиковъ, можно и признавать и отрицать возможность физическаго существованія „душевной сущности“ внѣ человѣческаго тѣла, точно такъ же какъ можно признавать или отрицать физическую индивидуальность демоновъ. Во всякомъ случаѣ, все индивидуальное — бренно и преходяще, и загробный міръ греческихъ миѳовъ является басней. Этическій интересъ стоицизма лежитъ не въ индивидуальномъ существованіи, а въ вѣчномъ и общемъ, не въ душѣ, колеблющейся между разумомъ и плотью, а въ чистомъ, безпримѣсномъ универсальномъ Логосѣ, который, какъ вѣчный огонь, поглощаетъ все индивидуальное.

Такова первоначальная исторія понятія Логоса въ греческой философіи. Сначала философы искали слова, разума вещей въ самой природѣ, не различая между природой, какъ объектомъ познанія, и разумомъ, какъ его субъектомъ. Затѣмъ логосъ мало-по-малу отвлекается отъ природы: софисты противополагаютъ дѣйствительности субъективный логосъ, отрицая всякую объективную истину, великіе аттическіе мыслители открываютъ объективный логосъ, объективную логическую мысль — въ самомъ разумѣ человѣка. Возникаетъ вопросъ объ отношеніи мысли къ предметамъ познанія, — къ сущему, къ природѣ. Поскольку природа противополагается логической мысли, Платонъ признаетъ ее ложной, призрачной. Истина, то, что соотвѣтствуетъ разумнымъ логическимъ понятіямъ, есть *идея* (т.-е. нѣчто мыслимое по существу); только идеѣ, только идеалу принадлежитъ истинное бытіе. Но съ другой стороны, не является ли ложнымъ самый *логосъ*, взятый въ своей отвлеченности, — тамъ, гдѣ онъ противополагается дѣйствительнымъ вещамъ? Не разлагается ли отвлеченное понятіе въ діалектическихъ противорѣчіяхъ? По Аристотелю истинное бытіе принадлежитъ не отвлеченнымъ понятіямъ или идеямъ, а прежде всего той мысли, которая ихъ мыслитъ, и природѣ, которую эта мысль познаетъ и въ которой она воплощается.

Но какъ согласовать мысль и дѣйствительность, духъ и природу? Какъ объяснить взаимодѣйствіе между ними, взаимодѣйствіе между субъектомъ и объектомъ? И стоики вновь признали субстанціальное единство мысли и природы, субъекта и объекта — въ представленіи разумной Пневмы (духовнаго естества) или Логоса. Логосъ, какъ „понятіе“, есть нѣчто посредствующее между мыслящимъ субъектомъ и мыслимымъ объектомъ: этотъ терминъ обозначаетъ и самую мысль,

и то, что она мыслитъ и самое отношеніе между формой и содержаніемъ мысли. Поэтому „Логосъ“ и былъ подходящимъ терминомъ для выраженія стоическаго монизма, точно такъ же какъ и представленіе *пневмы*, въ одно и то же время духовной и тѣлесной, являлось для него подходящимъ представленіемъ.

Такимъ образомъ ходъ греческой мысли въ развитіи ученія о Логосѣ представляется намъ разумнымъ и необходимымъ логически. Идея единства субъекта и объекта была формулирована философіей во всемъ своемъ значеніи лишь въ новѣйшее время. Но тѣмъ не менѣе эта идея проходитъ чрезъ всю исторію философіи, заключая въ себѣ рѣшеніе главнѣйшихъ ея проблемъ. Пусть рѣшеніе стоиковъ было грубо и недостаточно: философія вообще не знаетъ окончательныхъ приговоровъ, и всѣ умозрительные выводы ея остаются приблизительными. Умозрѣніе не могло успокоиться на наивной стоической формулѣ „философіи тожества“, но самая мысль о тожествѣ субъекта и объекта никогда не умирала въ ней — потому что это истинная мысль, безъ которой неразрѣшима проблема познанія.

Разложеніе стоицизма.

Стоическое ученіе подверглось прежде всего сокрушительной критикѣ *скептиковъ*, а равно и другихъ школъ различныхъ направленій. Какъ мы видѣли, стоики скорѣе разрубали задачи, чѣмъ рѣшали ихъ. Критика не замедлила это выяснить.

Уже Платонъ и Аристотель глубокомысленно раскрыли различіе между чувственнымъ опытомъ и раціональнымъ познаніемъ. Въ опытѣ мы воспринимаемъ частное, единичное, въ понятіяхъ мыслимъ общее; поэтому ни понятія нельзя производить изъ чувственнаго воспріятія, ни опытъ объяснять изъ общихъ понятій разума. Ни чувственность нельзя сводить къ мысли, ни мышленіе къ чувственности. Стоики не видѣли всей проблемы, заключающейся въ двойственности источниковъ познанія: они просто обошли ее, признавъ познаніе, — какъ чувственное, такъ и раціональное, — однороднымъ и происходящимъ изъ одного источника. Въ своемъ догматизмѣ они просто *предполагали* такое единство — не только какъ идеальное *требованіе* нашего ума, но какъ безусловное и положительное *данное*.

Скептики поставили вопросъ о *критеріи* истиннаго знанія во всей его силѣ и подкопали самыя основанія стоическаго догматизма: уже возвращаясь къ аргументамъ Платона, скептиче-

скимъ академикамъ было легко показать, 1) что очевидность чувственнаго представленія не есть безусловный критерій его истинности, и 2) что чувственное представленіе, частное и преходящее, логически не можетъ служить источникомъ нашихъ общихъ понятій, сужденій, умозаключеній. На чемъ же основывается та достовѣрность, которую мы приписываемъ чувственному опыту и раціональному знанію? Это прежде всего субъективная достовѣрность, или точнѣе — субъективное состояніе *увѣренности* или *вѣры*.

Такимъ образомъ только что достигнутое „единство субъекта и объекта“ вновь ускользаетъ отъ насъ: „логосъ“ стоиковъ вновь оказывается субъективнымъ. Гдѣ мнимыя доказательства его божественности и универсальности? Человѣческій разумъ, шаткій, субъективный, подчиненный чувствамъ и лишенный достовѣрнаго знанія, во всякомъ случаѣ настолько отличается отъ предполагаемаго божественнаго, совершеннаго Разума, что мы не можемъ дѣлать относительно послѣдняго какихъ-либо умозаключеній по аналогіи. Мы впадаемъ въ логическій кругъ, когда производимъ достовѣрность нашего знанія отъ предполагаемой божественности разума и доказываемъ божественное происхожденіе нашего разума изъ предполагаемой достовѣрности нашихъ знаній.

Вмѣстѣ съ логикой стоиковъ падаетъ и ихъ физика, ихъ пантеизмъ, который также не выдерживаетъ критики скептиковъ и матеріалистовъ. Разъ Божество тожественно съ міромъ, оно необходимо теряетъ и свою личность и свою разумность; разъ міръ тожественъ съ Божествомъ, исчезаетъ не только всякая свобода, но и всякая индивидуальность. Несмотря на всѣ ухищренія своей теодицеи, стоики дѣлаютъ Божество реальнымъ виновникомъ всего зла, всего неразумнаго, всего противоразумнаго въ мірѣ, или подчиняютъ его физической необходимости. Отожествляя міръ съ божественнымъ разумомъ, мы по необходимости отрицаемъ самый этотъ разумъ. Признавая всѣ дѣйствія человѣка, подчиненными естественной необходимости, мы отрицаемъ въ корнѣ понятіе нравственной свободы и нравственной вмѣняемости, составляющее основу всякой морали. Признавая человѣческую душу божественной по природѣ, мы не можемъ объяснить ея немощи, неразумія, зла. Мы вообще вынуждены отвергать различіе между добромъ и зломъ: ибо какъ согласовать нравственный пессимизмъ стоиковъ съ ихъ физическимъ оптимизмомъ, при ученіи о безусловномъ тожествѣ духа и матеріи, Бога и природы?

На самомъ дѣлѣ ничто не даетъ намъ права отожествлять боже-

ственный Логосъ съ природой или нашею мыслью; скорѣе мы могли бы различать ихъ безусловно. Мало того, ни въ природѣ, ни въ нашемъ духѣ, ни въ опытѣ, ни въ умозрѣніи мы не находимъ основаній признавать объективное существованіе такого Логоса. Единственная философія, которая намъ остается въ такомъ случаѣ, есть крайній, послѣдовательный скептицизмъ — совершенное сомнѣніе въ возможности объективнаго познанія, ибо такое познаніе, какъ мы видѣли, можетъ быть обусловлено лишь универсальнымъ Логосомъ.

Такъ уничтожено стоическое ученіе. Но если философія не можетъ ограничиться абсолютнымъ скептицизмомъ, если такой скептицизмъ въ своей логической и психологической невозможности представляется ей отрицательнымъ доказательствомъ того самаго логоса, противъ котораго онъ направленъ, — она вынуждена искать выхода изъ этого отрицательнаго результата. И она можетъ найти его лишь въ новой концепціи универсальнаго объективнаго разума, въ новомъ и болѣе конкретномъ признаніи единства познающаго съ познаваемымъ. Но чтобы не впасть въ прежнюю ошибку, слѣдуетъ прежде всего отличить этотъ универсальный Логосъ какъ отъ несовершеннаго (потенціальнаго) человѣческаго разума, такъ и отъ противоположной, внѣшней ему природы. Такъ поняла свою задачу *александрійская философія*.

ГЛАВА II.

Схоластика, эклектизмъ и зарожденіе религіозной философіи.

Великія философскія школы Греціи, опредѣлившіяся къ концу IV вѣка, продолжали существовать рядомъ другъ съ другомъ въ теченіе многихъ столѣтій вплоть до византійской эпохи. Ихъ дѣятельность была посвящена преподаванію, защитѣ и формальной систематической разработкѣ основныхъ началъ, положенныхъ ихъ основателями, а также и разработкѣ отдѣльныхъ научныхъ и философскихъ дисциплинъ въ связи съ этими началами. Философія получала схоластическій характеръ по мѣрѣ своего возраста. Оставаясь въ рамкахъ школъ, опредѣлявшихся извѣстными умозрительными началами, ихъ послѣдователи неизбѣжно обращались въ схоластиковъ, развивая и регистрируя отдѣльныя доказательства, отдѣльные аргументы противъ отдѣльныхъ возраженій, мнимыхъ или дѣйствительныхъ. Всякій пунктъ логики, метафизики, физики или этики становился школьнымъ догматомъ, защищаемымъ опредѣленнымъ количествомъ доказательствъ противъ опредѣленнаго количества другихъ аргументовъ, выставляемыхъ противниками; и дѣятельность отдѣльныхъ школяровъ-философовъ сводилась къ умноженію числа аргументовъ за и противъ каждаго мнѣнія, къ схоластическимъ подраздѣленіямъ понятій и доказательствъ, при чемъ различія, часто не особенно важныя и значительныя на видъ, порождали расколы. Аналогичное явленіе наблюдается въ средневѣковой схоластикѣ или въ схоластикѣ индусовъ, гдѣ мы нерѣдко совершенно не въ состояніи понять смысла отдѣльныхъ школьныхъ расколовъ и различій, усматривая въ нихъ лишь плодъ безконечнаго и безплоднаго умствованія. Въ Греціи, гдѣ философская мысль была несравненно богаче, глубже и свободнѣе, мы не находимъ столь сильнаго развитія этого недуга — старческаго перерожденія мысли. На ряду съ схоластикой и софистикой мы наблю-

даемъ постоянное проявленіе живой философской мысли, напримѣръ въ скептической критикѣ геніальнаго Карнеада, нанесшаго столь сильный ударъ отвлеченному догматизму. Самыя традиціи школъ представляли собою драгоцѣнный умственный капиталъ, который слѣдовало хранить и можно было умножать; каждая изъ этихъ школъ дала философіи еще рядъ мыслителей, которыми онѣ въ правѣ гордиться. Но все же творческій періодъ философіи чисто-греческой закончился, и наступилъ школьный періодъ ея — періодъ изученія, комментированія, преподаванія и — періодъ разложенія. Философія обращается въ схоластическую казуистику отдѣльныхъ философскихъ вопросовъ, что особенно бросается въ глаза въ области вопросовъ наиболѣе спорныхъ, служившихъ предметомъ борьбы школъ, и въ области этики — наиболѣе популярной изъ дисциплинъ философіи. Всякій частный вопросъ морали, всякій нравственный казусъ обсуждался и рѣшался по-своему каждой школой; у каждой изъ нихъ есть свой запасъ общихъ мѣстъ для его обсужденія, свои особенныя мнѣнія и аргументы при его разрѣшеніи. Можетъ ли мудрый напиться пьянъ и при какихъ обстоятельствахъ [1])? Какъ долженъ онъ одѣваться, пить, ѣсть, спать, держать себя съ женщинами, съ друзьями? Какіе проступки могутъ считаться дозволительными и при какихъ обстоятельствахъ [2])? Какими аргументами слѣдовало „утѣшать“ или назидать людей въ изгнаніи, старости, въ потерѣ близкихъ или потерѣ имущества? Обо всемъ этомъ писали трактаты, читали лекціи, полемизировали, спорили, препирались въ публичныхъ состязаніяхъ. И въ этихъ спорахъ сказывается и умствованіе, и добросовѣстное усиліе нравственной мысли, и чистѣйшая риторика, столь цѣнимая въ древности какъ философами, такъ и простою публикой — неизвѣстно, кѣмъ больше. Настоящій ученый философъ зналъ, какія мнѣнія защищаются каждой школой и какими аргументами, и онъ любилъ показывать свои знанія при каждомъ удобномъ случаѣ. А публика узнавала обо всѣхъ этихъ мнѣніяхъ изъ популярныхъ трактатовъ и чтеній и изъ особыхъ хрестоматій, которыя составлялись, впрочемъ, не для однихъ профановъ и дилетантовъ.

---

[1]) Срв. *v. Arnim*, Quellenstudien zu Philo von Alexandria (1888), стран. 101. Das stoische *ζήτημα: εἰ μεθυσθήσεται ὁ σοφός* bei Philo de plant. Noë, p. 350—56, 11.

[2]) Ср. Cic. de off. 45. Есть ли проступки противъ скромности и умѣренности, разрѣшимые, напр., для блага отечества? Нѣкоторые изъ таковыхъ проступковъ не допустимы даже для его спасенія. Ea Posidonius collegit permulta, sed ita taetra quaedam, ita obscoena, ut dictu quoque videantur turpia.

Греческая философія очутилась передъ аудиторіей, чрезвычайно многочисленной и пестрой: она сдѣлалась воспитательницей всего міра, учительницей словесности и наукъ — „энциклопедическаго образованія“. И если она могущественно и благотворно воздѣйствовала на свою среду, то и эта среда, тѣми запросами, которые она ей предъявляла, съ своей стороны воздѣйствовала на нее. Она усилила школьную организацію и развила во всѣхъ школахъ ту жилку софистической риторики, которая всегда въ нихъ присутствовала: грамматика, риторика, словесность попрежнему оставались краеугольнымъ камнемъ воспитанія. И несмотря на всю ученость и дарованія однихъ философовъ, или на весь школьный педантизмъ другихъ, общественный спросъ нерѣдко создавалъ популярныхъ преподавателей, весьма близкихъ къ типу нѣкоторыхъ изъ старыхъ софистовъ, болѣе риторовъ и грамматиковъ, чѣмъ философовъ, декламаторовъ, пробавлявшихся дешевымъ эклектизмомъ въ области мысли. Средній уровень интеллигенціи всюду и всегда склоненъ къ такому эклектизму, и мало-по-малу, по мѣрѣ своего распространенія, греческая философія становится *эклектической*.

Были и внутреннія причины, обусловливавшія это явленіе. Во-первыхъ, одно долгое совмѣстное существованіе и обмѣнъ мыслей естественно вызвали взаимныя вліянія, сгладили школьныя различія и наиболѣе рѣзкія особенности; во-вторыхъ, скептицизмъ и въ особенности сокрушительная критика Карнеада, подорвали вѣру въ догматическія построенія, заставили мыслителей различныхъ школъ искать единства, соглашенія противорѣчій; а утомленная мысль, не чувствуя себя въ силахъ примирить ихъ путемъ органическаго синтеза, согласовала ихъ поверхностнымъ образомъ, теряя сознаніе различій.

Всѣ школы испытали отчасти взаимное вліяніе. Даже эпикурейцы, стоявшіе особнякомъ по своему матеріалистическому ученію и крѣпче другихъ соблюдавшіе традиціи своего основателя и патрона, — и тѣ въ частныхъ вопросахъ этики или нравственной казуистики шли на уступки и дѣлали нѣкоторыя заимствованія у своихъ соперниковъ или же искали оружія противъ нихъ въ критикѣ Карнеада[1]). Но гораздо важнѣе проявленія того эклектизма, того взаимнаго проникновенія различныхъ ученій, которое обусловливалось смутнымъ сознаніемъ дѣйствительныхъ проблемъ философіи этого времени. Одной изъ такихъ капитальныхъ проблемъ

[1]) Срв. *Hirzel*, Untersuchungen zu Cicero's philos. Schriften, I, S. 165—190.

являлось *согласованіе дуализма Аристотеля и Платона съ монизмомъ стоиковъ*. Какъ мы видѣли выше (стр. 41), самый стоицизмъ представлялъ собою попытку разрѣшить основную проблему великихъ системъ аттической метафизики, заключавшуюся въ ихъ дуализмѣ. Но попытка эта оказалась несовершенной, и надъ задачей продолжаютъ работать новые стоики, какъ Посидоній, перипатетики, академики, новопиѳагорейцы. Стоики отчасти приближаются къ дуализму; аристотелики, ревниво охраняя свое ученіе, дѣлаютъ однако нѣсколько попытокъ къ соглашенію съ стоицизмомъ; Академія превращается въ эклектическую школу, стремящуюся найти середину между главнѣйшими ученіями, и отождествляетъ эту среднюю философію съ философіей Платона, между тѣмъ какъ новые пиѳагорейцы выдаютъ свой платонизирующій стоицизмъ за ученіе самого Пиѳагора и облекаютъ его въ форму мистической символики пиѳагорейскихъ чиселъ.

Мы не можемъ подробно останавливаться на разсмотрѣніи этого историческаго процесса, какъ ни важны были его послѣдствія. Онъ совершался медленно и постепенно, но повсемѣстно. Сначала среди стоиковъ началось нѣкоторое отклоненіе отъ догматовъ школы; уже нѣкоторые изъ учениковъ Хризиппа, этого перваго схоластика стоицизма, отказываются отъ ученія о конечномъ воспламененіи міра, признавая его вѣчность, вмѣстѣ съ Аристотелемъ. Но разъ вселенная не подлежитъ возвращенію въ Божество, она сохраняетъ свою особность по отношенію къ нему; а постольку, слѣдовательно, и божественно-разумное начало отдѣляется отъ міра Извѣстнѣйшіе стоики II и I вѣка, Панецій и Посидоній, тщательно изучаютъ философовъ другихъ школъ и увлекаются ими; первый „постоянно имѣлъ на устахъ Платона, Аристотеля, Ксенократа, Ѳеофраста, Дикеарха“ (Cic. de fin. IV, 28, 79); второй увлекался „божественнымъ“ Платономъ, посвятилъ цѣлый комментарій его „Тимею“ и, усиливая дуализмъ дѣятельнаго и страдательнаго начала, приближался къ Платону въ своей психологіи. Стремленіе къ дуализму въ психологіи и этикѣ выражается столь же сильно у стоиковъ императорской эпохи, обусловленное ихъ религіозно-нравственной тенденціей[1]).

Подъ вліяніемъ критики Карнеада основныя положенія стоицизма либо подвергаются ограниченію, либо же, наоборотъ, расширяются

---

[1]) *Zeller*, Philos. d. Gr. III, 2, 235 u *Schmekel*, Philos. d. mittleren Stoa, 401 сл.

и согласуются съ философіей Платона и Аристотеля, дабы найти въ ней поддержку и подтвержденіе. Разъ въ „господствующей“ части нашей души царитъ единый логосъ, то не долженъ ли онъ обусловливать согласіе въ нравственныхъ и теоретическихъ воззрѣніяхъ хотя бы мудрѣйшихъ изъ людей? И Посидоній стремится доказать такое согласіе философовъ, примѣшивая ученіе Платона и Аристотеля къ стоицизму и наоборотъ — стоицизмъ къ платонизму: это послѣднее ученіе онъ сводитъ къ Пиѳагорейству и видитъ въ Платонѣ лишь истолкователя Пиѳагора. Коментарій Посидонія на „Тимея“ заключалъ въ себѣ попытку истолкованія пиѳагорейства и платонизма въ стоическомъ смыслѣ, причемъ стоицизмъ примирялся не только съ психологіей и демонологіей Платона, съ его ученіемъ о предвѣчности души, но и съ его ученіемъ объ идеяхъ и міровой душѣ и даже съ пиѳагорейской символикой чиселъ. Повидимому, Посидоній отожествлялъ „идеи“ и „числа“ съ дѣйствующими силами или „логосами“ стоиковъ, причемъ всѣ эти идеи и числа признавались „истеченіями“ верховной Монады и вмѣстѣ началами, внутренно-присущими вещамъ. Міровая душа — также отожествлялась съ идеей или логосомъ, и такимъ путемъ между пиѳагорействомъ, платонизмомъ и стоицизмомъ устанавливалось полное согласіе. Отсюда выясняется громадное значеніе Посидонія для всей исторіи послѣдующаго эклектизма и мистической философіи новопиѳагорейцевъ и Филона. Неопиѳагорейцы, какъ мы увидимъ ниже, отчасти непосредственно исходили изъ Посидоніева толкованія философіи Платона и Пиѳагора, и Филонъ въ своемъ соединеніи стоицизма съ платонизмомъ и пиѳагорействомъ, въ своемъ отожествленіи идеи Платона съ Логосомъ стоиковъ, проницающимъ и зиждущимъ міръ, также идетъ по слѣдамъ Посидонія[1]).

Такимъ образомъ стоическая школа воспринимаетъ въ себя новыя тенденціи. Крѣпче стоиковъ держались школьныхъ традицій перипатетики, посвятивъ себя храненію, изученію и толкованію твореній Аристотеля и Ѳеофраста. Однако въ самое наше собраніе сочиненій Аристотеля попало подложное сочиненіе „О космосѣ“, принадлежащее, повидимому, какому-то неизвѣстному перипатетику около начала нашей эры который въ значительной мѣрѣ пользуется

---

[1]) Заслуга выясненія исторической роли Посидонія въ его отношеніи къ новопиѳагорейству, Филону и римскому просвѣщенію принадлежитъ Шмекелю въ его превосходной монографіи „о философіи средней Стои“ (Schmekel, die Philos. d. mittleren Stoa, Berlin 1892) стр 400—465.

трудами Посидонія[1]). Это эклектическое произведеніе любопытно своей тенденціей — посредствовать между началами Аристотеля и Зенона, теизмомъ и пантеизмомъ. Съ одной стороны, Богъ отличается отъ міра и противополагается ему; съ другой — признается божественная *сила (δύναμις)*, отличная отъ божественной сущности *(οὐσία)*, проницающая все и творчески зиждущая вселенную. Міръ признается вѣчнымъ, и стоическій пантеизмъ рѣшительно отвергается; но въ то же время принимается стоическое представленіе о *пневмѣ*, какъ всепроникающей, животворящей духовной сущности. Божественное дѣйствіе первоначально направляется на высшую небесную сферу, но затѣмъ распространяется всюду, образуетъ все, и потому Богъ въ своей безсмертной красотѣ и силѣ является намъ какъ *законъ (νόμος)* міра, его необходимость или судьба. Такимъ образомъ мы встрѣчаемся здѣсь, въ этомъ понятіи божественной *силы*, съ многознаменательной попыткой посредствовать между понятіемъ трансцендентности Божества и его имманентности — въ чемъ заключалась проблема грядущаго богословія.

Но если стоики и перипатетики поддавалась постороннимъ философскимъ вліяніямъ, то болѣе всего послужила эклектизму Академія. Послѣ смерти своего основателя она испытала многія перемѣны. Платонъ не завѣщалъ ей готовой догматической или научной системы, разработанной во всѣхъ частяхъ своихъ; сократовское стремленіе къ истинѣ, сознаніе ея безконечнаго превосходства надъ немощнымъ разумомъ человѣка составляло отличительную черту его идеализма, вдохновленнаго геніальной философской интуиціей. Тамъ, гдѣ этого вдохновенія не было, оставалась либо діалектика, чисто-критическая, отрицательная по своимъ результатамъ, либо мистицизмъ, пытавшійся замѣнить понятія символами и раціональное познаніе — ариѳметической символикой пиѳагорейства. Наскучивъ риторической моралью и этой туманной символикой, наиболѣе свѣтлые умы Академіи обратились къ скептической діалектикѣ, которая нашла себѣ широкое поле въ обличеніи мнимаго знанія догматическихъ ученій. Философская дѣятельность Карнеада была несомнѣнно крупнѣйшимъ явленіемъ въ умственной жизни обозрѣваемаго нами періода, несмотря на свой чисто критическій, разрушительный характеръ. Но и здѣсь крайнее развитіе скептицизма привело его къ саморазрушенію, къ самоотрицанію, — въ эклектизмѣ, этой философіи „здраваго смысла“, отыскивающей себѣ торный „средній

[1]) *Zeller*, III, 1, 631 сл.

путь“ среди умозрѣній прошлаго, или же — въ философіи вѣры и мистическаго озаренія.

Переходъ къ философіи *вѣроятія* и *вѣры* заключался въ самомъ скептическомъ сознаніи невозможности *знанія;* въ практической дѣятельности приходится руководствоваться вѣроятіемъ, когда истины узнать нельзя. И мало-по-малу вѣроятіе дѣлается все болѣе и болѣе достовѣрнымъ, до тѣхъ поръ, пока наконецъ оно перестаетъ быть сомнительнымъ. Реакція противъ чистаго скептицизма нашла свое полное развитіе въ самой Академіи — въ I в., когда Антіохъ, учитель Цицерона, открыто возсталъ противъ своихъ предшественниковъ. Если невозможно никакое познаніе, то невозможа никакая истинная дѣятельность, никакая нравственность, никакое убѣжденіе — даже скептическое. *Стало-быть,* знаніе возможно, и аргументы противъ него мнимы: Антіохъ не даетъ себѣ труда вникнуть въ дѣйствительныя затрудненія проблемы познанія, ограничиваясь поверхностной критикой скептиковъ. По его мнѣнію, истинное знаніе возможно, истинная филисофія существуетъ издавна, а указаніе на противорѣчія и разногласія философовъ не имѣетъ значенія: главныя изъ философскихъ ученій въ существѣ сходятся между собою. Антіохъ причислялъ себя къ Академіи, но признавалъ, что ученіе Аристотеля только по формѣ разнится отъ ученія Платона; мало того, самый стоицизмъ, въ который онъ былъ посвященъ однимъ изъ учениковъ Посидонія, являлся ему скорѣе исправленной редакціей чистаго платонизма, чѣмъ новой школой (Cic. Acad. I, 12, 43). Цицеронъ видитъ въ Антіохѣ истаго стоика: на дѣлѣ онъ былъ послѣдователемъ Посидонія, только еще болѣе крайнимъ и неразборчивымъ эклектикомъ, не различавшимъ отличительныхъ особенностей прежнихъ ученій. Для него — всѣ три главныя школы признаютъ различіе дѣятельнаго и страдательнаго начала, силы и матеріи, хотя въ мірозданіи оба нераздѣльны; всѣ три школы признаютъ божественный разумъ, одушевляющій вселенную, хотя даютъ ему различныя названія. Есть, конечно, частныя различія, напримѣръ въ этикѣ; но и здѣсь не трудно найти средній путь между послабленіями перипатетиковъ и строгостями стоиковъ, съ ихъ пренебреженіемъ къ внѣшнимъ благамъ: не даромъ стоики II в. прислушивались къ морали академиковъ.

Таково было ученіе этого преемника Платона — дешевая вульгаризація греческой философіи, какъ бы созданная для массы, которой не по плечу ни скептицизмъ, ни дѣйствительно-философское міросозерцаніе. Его ждалъ успѣхъ и широкая популярность.

Новой Академіи особенно повезло въ Римѣ, гдѣ ее популяризировалъ Цицеронъ, и въ Александріи — двухъ главнѣйшихъ космополитическихъ центрахъ[1]). Изъ эклектиковъ Александріи мы назовемъ Евдора, который, идя по слѣдамъ Посидонія, къ прежней смѣси ученій присоединялъ еще пиѳагорейскую символику чиселъ; затѣмъ Арія Дидима, эклектика временъ Августа, причислившаго себя къ стоикамъ, и наконецъ — Потамона, прямо объявившаго свою школу эклектической[2]). Сочиненія Филона Александрійскаго въ значительной степени отражаютъ этотъ эклектическій платонизмъ частью Посидоніевой, частью Антіоховой школы: какъ показываютъ новѣйшія изслѣдованія, они заключаютъ иногда прямые источники для его изученія.

Во всѣхъ отношеніяхъ эклектизмъ служитъ знаменіемъ времени. Въ философіи онъ есть прямой разультатъ извѣрившагося въ себѣ, утомившагося скептицизма; въ литературѣ онъ есть результатъ широкаго распространенія, всемірной популяризаціи философіи. Онъ даетъ свой отпечатокъ всей философской дѣятельности эпохи и порождаетъ цѣлую литературу философскихъ компиляцій, какими, напримѣръ, являются философскіе трактаты Цицерона, сыгравшіе столь важную роль въ исторіи римскаго и даже европейскаго просвѣщенія[3]). Эклектизмъ, т.-е. платонизирующій стоицизмъ съ случайными заимствованіями изъ логики Аристотеля, ариѳметики пиѳагорейцевъ, морали циниковъ — есть философія ранней патристики. „Наша философія есть эклектизмъ *(τὸ ἐκλεκτικόν)*“, говоритъ Климентъ Александрійскій[4]).

Но чѣмъ же руководствуется эклектикъ, составляя себѣ философію изъ обрывковъ прежнихъ ученій, какъ не субъективнымъ вкусомъ и произволомъ? Эклектизмъ не могъ заставить умолкнуть критику и скептическое сомнѣніе. Въ той же Александріи возни-

---

[1]) Самъ Антіохъ посѣтилъ вѣроятно Римъ; въ Александріи онъ былъ несомнѣнно въ свитѣ Лукулла во время первой войны съ Митридатомъ.

[2]) Ср. Zeller, III (1), 611—19; по свидѣтельству Суидаса Потамонъ былъ современникомъ Августа, по словамъ Діогена Лаэрція онъ основалъ свою „эклектическую“ школу „немного времени тому назадъ“, т.-е. къ концу II в. по Р. Х. Целлеръ принимаетъ послѣднее свидѣтельство, которое Дильсъ (Doxogr. 81, 4) признаетъ неточнымъ вмѣстѣ съ Ницше, объясняя его лишь какъ результатъ механическаго повторенія Діогеномъ его болѣе ранняго источника.

[3]) См. прекрасное изслѣдованіе Hirzel'я о философскихъ сочиненіяхъ Цицерона.

[4]) Cl. Alex. Strom, 338, 11—16.

кается на ряду съ нимъ новая скептическая школа Энезидема, которая не только возвращается къ традиціямъ Карнеада, обличая стоицизмъ его мнимыхъ преемниковъ, но даже идетъ значительно далѣе: она отвергаетъ ученіе „средней Академіи“ о „вѣроятности“, видя въ немъ нервое отпаденіе отъ чистаго скептицизма; она доказываетъ полную невозможность человѣческаго знанія, отправляясь отъ относительности и внутреннихъ противорѣчій всѣхъ человѣческихъ мнѣній и представленій[1]). Если эклектики ссылались на мнимое согласіе всѣхъ философовъ, то скептики, какъ Агриппа, отправляясь отъ ихъ безконечнаго разногласія, доказывали невозможность истиннаго философскаго убѣжденія.

Нужно было найти новое основаніе достовѣрности, новый методъ познанія, — безусловнаго, непосредственнаго вѣдѣнія. Мысль стала искать откровенія и авторитета. Религіозная философія Александріи, подготовленная скептицизмомъ, составляетъ естественный результатъ предшествовавшаго развитія мысли: греческая философія ищетъ и находитъ свою легитимацію, свое высшее основаніе въ сферѣ, недоступной скептицизму, — въ божественномъ откровеніи. Еврей Филонъ видитъ основаніе философіи, и притомъ греческой философіи, въ Ветхомъ Завѣтѣ, стоикъ Херемонъ, египетскій священникъ временъ Филона, читаетъ стоическую философію въ своихъ отечественныхъ іероглифахъ; Плутархъ находитъ свою мудрость въ священныхъ мѳахъ разныхъ народовъ. Философія становится подъ защиту богословія, чтобы подъ конецъ стать его служанкой.

Какъ замѣчаетъ Целлеръ, эклектизмъ легко уживается съ мистицизмомъ и даже идетъ рука объ руку съ философіей откровенія. Скептицизмъ подготовляетъ и то и другое. Эклектическая философія должна болѣе всякой другой нуждаться въ авторитетѣ, который бы ее санкціонировалъ и обосновывалъ. И въ этомъ отношеніи, намъ особенно любопытна та своеобразная форма, которую принялъ эклектизмъ въ новопиѳагорействѣ, — школѣ, появляющейся въ I в. до нашей эры и облекающей свой платонизирующій стоицизмъ ариѳметической символикой и авторитетомъ полумиѳическаго мудреца Пиѳагора. Подъ этой одеждой оно выдается за древнѣйшую философію Греціи, а отдѣльныя школы представляются лишь односто-

---

[1]) Энезидемъ, вопреки мнѣнію Целлера, былъ по всей вѣроятности младшимъ современникомъ Антіоха и въ своей полемикѣ считается еще съ учителемъ Антіоха, Филономъ изъ Лариссы, который представлялъ собою переходную ступень отъ скептицизма къ эклектизму. Срв. *v. Arnim*, Quellenstudien, 72 сл., и Hirzel въ III т. указанныхъ „Изслѣдованій“.

ронними выраженіями этой мудрости, хранившейся втайнѣ, въ мистическихъ символахъ секты. Философы, какъ Платонъ, Аристотель и другіе, заимствовали изъ нихъ свои лучшія ученія, присвоивали ихъ себѣ и искажали представленіе о пиѳагорействѣ. Насколько намъ извѣстно, подобная оцѣнка пиѳагорейства встрѣчается впервые у Посидонія. Мы видѣли, что и Евдоръ въ Александріи также облекаетъ въ пиѳагорейскую форму эклектическое ученіе Антіохо-вой академіи. Къ Александріи же относится, повидимому, и богатая апокрифическая литература неопиѳагорейства, которая возникла тамъ судя по самому языку ея уцѣлѣвшихъ обломковъ, — языку, отли-чающемуся многими чертами сродства съ эллинизмомъ Филона, перевода LXX и Новаго Завѣта.

Въ этихъ фрагментахъ мы находимъ слѣды двухъ различныхъ ученій изъ которыхъ одно оказываетъ большое предпочтеніе стои-ческому монизму а другое платоническому дуализму. Одно изъ этихъ неопиѳагорейскихъ ученій всецѣло опредѣляется вліяніемъ Посидонія, а другое вліяніемъ Антіоха и, отчасти, Панеція, какъ напр. ученіе Окелла Луканскаго[1]). Ариѳметическіе символы допускали, повидимому, широкое и разнообразное толкованіе. Божество признается единой верховной причиной, что не мѣшаетъ однако примирить его единство съ множествомъ боговъ, причемъ небесныя тѣла признаются богами. Единое Божество полагается либо внѣшнимъ, трансцендентнымъ міру и матеріи, либо, напротивъ того, имманентнымъ, внутренно-при-сущимъ ему въ стоическомъ смыслѣ. Платонизирующіе пиѳагорейцы утверждаютъ божественное единство, какъ нѣчто высшее бытія и познанія, какъ нѣчто сверхразумное, какъ абсолютное начало, пред-шествующее всякой причинности, всякой причинѣ; другіе, наобо-ротъ, влагаютъ въ уста самого Пиѳагора стоическое ученіе о томъ, что Божество есть всепроницающая пневма, душа міра, который является живою сферой: богъ единъ, но онъ не находится, какъ полагаютъ иные, внѣ мірозданія, а въ немъ всецѣло, управляя всѣмъ; онъ есть умъ, и душа, и движеніе всѣхъ сферъ и всѣхъ существъ (Iust. Cohort. 19), онъ — жизненная теплота, излучаю-щаяся изъ солнца и оживляющая міръ. Нѣкоторые позднѣйшіе пиѳа-горейцы, какъ Никомахъ Геразскій (Theol. Arithm. 6), утверждали, что Богъ заключаетъ въ себѣ всѣ вещи, какъ въ сѣмени, —опять-таки ученіе, напоминающее стоицизмъ. Наконецъ, были и попытки посредства между трансцендентнымъ дуализмомъ и монизмомъ, при

---

[1]) Ср. Schmekel, 437.

чемъ „мировая душа“ Платона играла роль посредствующаго начала. Всѣ эти идеи находили себѣ выраженіе въ пиѳагорейской символикѣ: верховныя начала сущаго сводились къ числу, а число — къ единицѣ и двоицѣ. Единица — начало божественное и благое, начало единства и порядка, а двоица — начало множества, раздѣленія, дробленія, измѣненія, зла; единица — начало формы, двоица — начало матеріи. Нѣкоторые пиѳагорейцы (напр. Евдоръ)[1]), очевидно слѣдуя Посидонію, разсматривали единицу какъ верховное начало сущаго, которое порождаетъ изъ себя двоицу, посредствомъ удвоенія; эта верховная монада выше всякой противоположности и постольку отличается отъ производной единицы, противоположной двоицѣ; въ такомъ же смыслѣ Никомахъ отличаетъ „первородное единое“ (*πρωτόγονον ἕν*), какъ совершенный образъ высшей красоты, отъ породившаго его начала, отъ верховной духовной монады, которая заключаетъ въ себѣ божественное и матеріальное начало (*νοῦς, εἶτα καὶ ἀρσενόθηλυς καὶ θεὸς καὶ ὕλη δέ πως*). Противъ этого мнѣнія возражали пиѳагорейцы, склонявшіяся къ платонизму; они придерживались двухъ началъ — единицы и „неопредѣленной двоицы“: если бы даже двоица возникала посредствомъ удвоенія единицы, то самое это удвоеніе предполагало бы изначальное понятіе двоицы — „неопредѣленную двоицу“ раннихъ академиковъ[2]). Единица является началомъ дѣйствующей причинности, двоица — началомъ матеріи, а конкретныя существа являются произведеніемъ обоихъ этихъ началъ — дѣятельнаго и страдательнаго. Иногда впрочемъ, согласно космогоніи Тимея признается три или четыре начала — *Божество* (единство), *матерія* (двоица), *формы* или идеи, которыя сводятся къ *числамъ*, и *мировая душа*, которая иногда тоже сводится къ числу, какъ у Тимея локрскаго.

Подобно древнимъ пиѳагорейцамъ, ихъ новые послѣдователи видятъ въ числахъ не простыя суммы единицъ, а скорѣе счисляющія, суммирующія начала, начала тѣхъ количественныхъ математическихъ

---

[1]) Срв Bäumker, 395. Позже подобное же мнѣніе мы находимъ у Модерата, срв. Zeller, III, 2, 126, 2, въ особенности Schmekel, 430.

[2]) Sext. advers. mathem X, 261, 276, 282. Въ этомъ смыслѣ высказывался Нуменій у Халкидія in Plat. Tim, C 295: *nonnullos* Pythagoreos vim sententiae non recte adsecutos putasse dici etiam illam indeterminatam et immensam duitatem (*δυὰς ἀόριστος*) ab unica singularitate institutam, recedente a natura sua singularitate et in duitatis habitum migrante: non recte, ut quae erat singularitas esse desineret, quae non erat duitas subsisteret atque ex deo silva et ex singularitate immensa et indeterminata duitas converteretur

отношеній, которыми обусловливается гармонія мірового цѣлаго, закономѣрный порядокъ всѣхъ явленій, закономѣрное движеніе и самое строеніе тѣлъ. Эти числа суть невещественныя начала, но они даютъ форму и строй всему вещественному; они сверхчувственны, идеальны, постижимы лишь умомъ, но они не сводятся къ нашимъ понятіямъ, а существуютъ объективно въ дѣйствительности, какъ нематеріальныя творческія силы, нормирующія и опредѣляющія дѣйствительность. Въ этомъ ихъ сходство съ идеями Платона и формами Аристотеля; но въ отличіе отъ идей Платона они все же не обладаютъ самобытною реальностію: они сводятся къ единству и выводятся изъ него, они суть силы этого единства, его проявленія во множествѣ — мыслимомъ или дѣйствительномъ. И поскольку самое единство опредѣляется какъ высшее духовное, божественное начало, идеи или *числа опредѣляются какъ мысли божественнаго ума* и заключаются въ единствѣ какъ въ сѣмени (σπερματικῶς), какъ „сперматическіе логосы“ [1]) Изслѣдованіе Шмекеля о философіи Посидонія и въ особенности о его толкованіи на „Тимей“ Платона помогаетъ намъ установить эпоху возникновенія этого ученія, которое мы находимъ, можетъ-быть, отчасти и у Евдора (современника Августа), но которое развито вполнѣ у Никомаха и платоника Альбина (II в. по Р. Х.)[2]). Оно имѣетъ важное значеніе для исторіи неоплатонизма; какъ мы уже говорили, оно составляетъ одно изъ существенныхъ отличій его отъ подлиннаго платонизма, видѣвшаго въ идеяхъ не мысли божественнаго разума, а объективные предметы его созерцанія, между тѣмъ какъ Плотинъ признавалъ идеи имманентными этому разуму Съ другой стороны, это новое воззрѣніе на божественный разумъ имѣетъ существенное значеніе и въ исторіи понятія Логоса. Божественный разумъ заключаетъ въ себѣ міръ въ идеѣ „какъ въ сѣмени“ — заключаетъ въ себѣ законы, математическія нормы, первообразы всѣхъ вещей, будучи въ свою очередь саморазвитіемъ, самораскрытіемъ Всеединаго. Въ этомъ смыслѣ онъ посредствуетъ между единствомъ и множествомъ, между міромъ и Богомъ. Отдѣляя Бога отъ міра, Никомахъ такимъ образомъ въ самомъ Богѣ, какъ въ абсо-

---

[1]) Comment. Syrian. in metaph. XIII, p. 912 b 8 (Usener); срв. Zeller, III, 2, 121.

[2]) Срв. Zeller, III, 1, 813. Альбинъ различалъ между „идеями“, вѣчными мыслями божества, и сообразными имъ „формами“ (εἴδη), присущими матеріи, — попытка посредства между Платономъ и Аристотелемъ. У Евдора мы находимъ признаніе, что идеи выводятся изъ Единаго (такъ же, впрочемъ, какъ и матерія); но это еще не значитъ, чтобы онъ видѣлъ въ идеяхъ мысли божественнаго разума.

лютномъ началѣ, ищетъ посредства между Нимъ и міромъ. Это, несомнѣнно, та идея, которая лежитъ въ основаніи послѣдующаго философскаго ученія о Логосѣ; но не забудемъ, чтъ Никомахъ принадлежитъ ко *второму* вѣку нашей эры и что въ своемъ ариѳметическомъ богословіи онъ сближаетъ свою демоналогію съ іудейской ангелологіей подъ весьма вѣроятнымъ вліяніемъ Филона[1]). Тѣмъ не менѣе, анологичную попытку вывести совокупность существующаго изъ Единаго черезъ посредство идеальныхъ „чиселъ“ мы находимъ и ранѣе. Подобно Гегелю, говоритъ Baumker, неопиѳагорейцы разсматриваютъ совокупность вещей „какъ результатъ саморазвитія наиболѣе общаго начала — сперва въ области мыслимаго (чиселъ), а затѣмъ въ области тѣлесно-конкретнаго“, при чемъ такое развитіе осуществляется благодаря моменту „инобытія“ *(ἑτερότης)*, присущему первоначальной Монадѣ и обусловливающему ея раздвоеніе[2]). Одни пиѳагорейцы, монисты, все объяснили изъ единаго начала, изъ монады: линія является истеченіемъ точки, плокость — истеченіемъ линіи, тѣло — истеченіемъ плоскости, — представленіе, которое Секстъ (adv. phys. II, 281) противополагаетъ мнѣнію другого пиѳагорейскаго толка — дуалистовъ, которые, наряду съ единицей признаютъ и второе начало раздвоенія или „двоицы“. Это второе начало у однихъ заключается въ первомъ и производится изъ него, а у другихъ является столь же первоначальнымъ и непроизводнымъ. Оно относится къ Единому, или Монадѣ, какъ матерія къ формѣ, и постольку самое вещество сводится къ умопостигаемому, безтѣлесному началу, какъ у Платона. Изъ монады и диады, единицы и двоицы развиваются числа, изъ чиселъ — точки, линіи, плоскости и тѣла, при чемъ основныя формы геометрическихъ многогранниковъ составляютъ элементы стихій. Разумѣется, мы стали бы напрасно искать, какимъ образомъ это происходитъ и откуда берется протяженіе: единица символизируетъ точку, двоица — двѣ точки, а слѣдственно, и линію между ними. Съ нашей точки зрѣнія, мы видимъ въ этомъ лишь субъективную и произвольную ассоціацію; пиѳагорейцы признавали здѣсь, напротивъ того, объективный символъ, идею или „логосъ“ протяженія. Точно такъ же видѣли они въ числахъ объективные символы или *безплотные логосы*, другихъ вещей и отношеній и признавали, что вся тѣлесная природа проникнута такими началами, которыя созидаютъ и образуютъ ее на-

---

[1]) Zeller, III, 21, 39.
[2]) Bäumker, 393 сл.

подобіе формъ Аристотеля или „сѣменныхъ логосовъ“ стоиковъ. Въ своей символикѣ новопиѳагорейцы видѣли методъ сверхъестественнаго познанія. Отдѣльныя числа, выводимыя или истекающія изъ первой Монады, разсматривались какъ божественныя силы, боги или богини, при чемъ одно и тоже число естественно символизировало нѣсколькихъ боговъ, какъ это мы видимъ опять-таки у Никомаха, который согласуетъ философію съ народной религіей, совершенно въ духѣ своей эпохи, путемъ своей „богословской ариѳметики“.

Такимъ образомъ и въ неопиѳагорействѣ сказываются характерныя черты эпохи — эклектизмъ и мистицизмъ, извѣрившійся въ чисто раціональномъ знаніи и ищущій для мысли высшей, сверхразсудочной достовѣрности. Не нужно доказывать однако, что ариѳметическіе символы служили плохою замѣной логическихъ понятій, которыя они собою символизировали, или съ которыми они непосредственно отожествлялись (*ἀριθμὸς=λόγος*); уже по одному этому мистическая ариѳметика новыхъ „математиковъ“ не могла дать надежнаго оплота противъ законнаго скептицизма и критики другихъ школъ. Уже изъ предлагаемаго краткаго очерка видно, какъ много различныхъ и противоположныхъ идей различные пиѳагорейцы втискивали въ свои символы или покрывали авторитетомъ древняго основателя своей секты. Тѣмъ не менѣе, при всемъ отсутствіи строгой философской мысли, при всемъ безпорядочномъ эклектизмѣ неопиѳагорейцевъ, важно отмѣтить, что и среди нихъ зрѣютъ философскія проблемы будущаго и даже намѣчается ихъ ближайшее разрѣшеніе — въ неоплатонизмѣ. Связывая свою философію съ именемъ Пиѳагора, мыслителя, исходившаго отъ неясно сознанной идеи единства противоположностей, лежащаго въ основѣ міросданія, неопиѳагорейцы, подобно Посидонію и другимъ философамъ своего времени, пытаются объединить и примирить противоположности греческой мысли; они хотятъ вывести общій положительный итогъ ея, примиривъ античный монизмъ, обновленный стоиками, съ тѣмъ дуализмомъ, къ которому, привелъ философскій анализъ Платона и Аристотеля; они хотятъ связать этотъ окончательный результатъ съ древнѣйшей традиціей греческой мудрости, освятить его религіознымъ авторитетомъ; *они хотятъ указать источникъ достовѣрнаго знанія въ самомъ верховномъ началѣ сущаго.* Но мы не находимъ у нихъ серьезной и оригинальной попытки въ этомъ смыслѣ. Это была задача будущаго.

ГЛАВА III.

Филонъ и его предшественники.

I.

Предшественники Филона.

Эллинское просвѣщеніе, эллинская культура, коснувшаяся всѣхъ народовъ средиземноморского бассейна, проникла и въ іудейство. Универсальный принципъ *разума* и *слова* встрѣтился лицомъ къ лицу съ религіознымъ началомъ абсолютнаго, универсальнаго *монотеизма*. Разсѣянные по всей вселенной, іудеи не могли оставаться чуждыми культурной силѣ, завоевавшей міръ, и въ то же время, усвоивъ ее, они должны были такъ или иначе опредѣлить свое къ ней отношеніе, или ея отношеніе къ своей вѣрѣ, которую они должны были повѣдать міру.

Мы не можемъ въ точности опредѣлить, когда началось вліяніе греческой культуры на іудейство: эллинистическія вліянія временами сильно сказывались и въ самой Палестинѣ, но еще сильнѣе дѣйствовали они среди еврейскаго населенія „разсѣянія“ — во всѣхъ крупныхъ культурныхъ центрахъ, гдѣ евреи кишѣли въ древности, какъ и нынѣ. Уже Аристотель въ бытность свою въ Малой Азіи встрѣчаетъ одного образованнаго іудея, который былъ „эллиномъ не только по языку, но и по душѣ“[1]). Точки соприкосновенія съ эллинизмомъ находились всюду, и космополитическое „разсѣяніе“ естественно должно было испытать на себѣ его вліяніе, усвоивъ себѣ греческій языкъ, ставшій международнымъ, и греческую образованность, связанную съ изученіемъ этого языка.

---

[1]) Jos. Fl. Contra Apionem I, 22.

На египетской почвѣ евреи должны были встрѣчаться и конкурировать съ греками уже издавна, еще при фараонахъ[1]). Впослѣдствіи Египетъ покрылся ихъ синагогами, и въ Леонтополисѣ Оніасъ, сынъ первосвященника, построилъ имъ, при содѣйствіи Птоломея Филометора, настоящій храмъ (164—162 гг. до Р. Х.), гдѣ жертвы приносились священниками, точно такъ же какъ въ Іерусалимѣ. Въ различныхъ городахъ и округахъ Египта они пользовались широкими привилегіями и правами самоуправленія, и къ первому вѣку нашей эры число ихъ доходило чуть не до милліона. Въ Александріи, столицѣ эллинизма, цѣлыхъ два квартала изъ пяти считались еврейскими[2]). Здѣсь-то, раньше и успѣшнѣе, чѣмъ гдѣ-либо, долженствовало начаться то соединеніе „эллина съ іудеемъ“, которое имѣло столь громадное значеніе въ исторіи христіанства. Здѣсь евреи всего сильнѣе прониклись греческими вліяніями и въ то же время попытались убѣдить эллиновъ въ превосходствѣ своей древней, богооткровенной „Премудрости“. Александрія стала центромъ еврейской эллинистической литературы.

На чужбинѣ Израиль держался закона не менѣе, чѣмъ въ Палестинѣ, и изучалъ его не менѣе, видя въ немъ оплотъ своей вѣры и своей національности. Мало того, именно на чужой землѣ работа книжниковъ оказывалась наиболѣе энергичной, наиболѣе плодотворной по своимъ послѣдствіямъ для исторіи закона. Дѣятельность книжниковъ въ Вавилонѣ во время плѣна подготовила великую реформу Ездры съ ея канономъ. Въ Вавилонѣ же впослѣдствіи сложился окончательно Талмудъ, опредѣлившій собою характеръ позднѣйшаго еврейства. Въ Александріи создался свой канонъ, своя каноническая редакція священныхъ книгъ въ *греческомъ переводѣ*, своя богословская школа толкователей писанія, апологетовъ и систематизаторовъ закона.

Къ сожалѣнію, мы не имѣемъ достаточно полныхъ данныхъ для того, чтобы выработать себѣ сколько-нибудь удовлетворительное понятіе о составѣ, организаціи и дѣятельности этой школы, но уже одинъ переводъ 70-ти и произведенія Филона Александрійскаго не позволяютъ намъ сомнѣваться въ ея существованіи и энергичной дѣятельности, если бы даже у насъ не было другихъ данныхъ.

---

[1]) См. *Schürer*, Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitr. Jesu Christi, II, 499 сл.

[2]) Philo in Flaccum §§ 6 и 8 (II, 523 и 525 M.). Я цитирую по стереотипному изданію, сохраняя общепринятую пагинацію изд. Mangey (M.), за исключеніемъ тѣхъ трактатовъ, которые успѣли войти въ превосходное изданіе Cohn и Wendland'a (CW.), такъ какъ оно, безъ сомнѣнія станетъ главнымъ. До сихъ поръ вышло только три тома.

Въ Александріи еще въ III в. было положено начало переводу Ветхаго Завѣта на греческій языкъ. Это былъ нашъ переводъ, семидесяти толковниковъ", переводъ, открывшій Ветхій Завѣтъ всему греко-римскому міру и давшій христіанству одно изъ его наиболѣе могущественныхъ орудій — его первое каноническое собраніе священныхъ книгъ. Не даромъ среди раввиновъ Талмуда этотъ переводъ сталъ со временемъ считаться такимъ же роковымъ бѣдствіемъ и грѣхомъ въ исторіи Израиля, какъ созданіе золотого тельца: тьма покрывала всю землю въ теченіе трехъ дней, послѣ того какъ онъ былъ оконченъ[1]). На дѣлѣ онъ составлялся постепенно, частями, въ теченіе очень долгаго времени, отчего и самый характеръ перевода, то дословнаго, то, наоборотъ, весьма свободнаго, измѣняется въ отдѣльныхъ книгахъ. Сперва, очевидно, было переведено одно Пятикнижіе, при чемъ слѣды этого перевода встрѣчаются намъ уже къ концу III в.[2]); затѣмъ были переведены постепенно и прочія книги[3]). Такъ, напримѣръ, книга Даніила не могла быть переведена ранѣе маккавейскаго періода, а книга Іисуса Сирахова, вошедшая въ александрійскій канонъ, была переведена внукомъ Іисуса, прибывшимъ въ Египетъ въ 132 г., какъ свидѣтельствуетъ онъ самъ въ своемъ прологѣ.

Достоинства перевода не вездѣ одинаковы, въ общемъ, однако, онъ представляется изумительнымъ, если принять въ расчетъ отсутствіе научныхъ пособій и то обстоятельство, что еврейскій языкъ почти былъ уже мертвымъ языкомъ въ эпоху переводчиковъ: ихъ трудъ по однимъ своимъ размѣрамъ не имѣетъ себѣ равнаго въ древности и представляется первой попыткой въ исторіи — перевода цѣлой литературы на совершенно чуждое ей нарѣчіе[4]). Одно это безпримѣрное литературное предпріятіе указываетъ намъ на несомнѣнное существованіе въ Александріи книжниковъ и школы закона, подобной палестинскимъ школамъ и тѣсно связанной съ ними, хотя и отличной отъ нихъ.

Связь александрійскихъ евреевъ съ Палестиною оставалась весьма тѣсною, несмотря на ихъ особенности; и самыя эти особенности нерѣдко указываютъ на силу такой связи. Храмъ Ониаса, существовавшій вплоть до разрушенія Іерусалима, когда римляне закрыли и

---

1) *Edersheim*, Life and Time of Jesus the Messiah (8 ed. 1894), I, 30.

2) Schürer, II, 699 и 731.

3) См. прологъ къ кн. Іисуса Сирахова, гдѣ говорится о переводѣ закона пророковъ и *прочихъ книгъ (καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων)*.

4) Срв. *Cornill*, Einleitung in das A. T. (4. Aufl 1896), стран. 330.

его, не повелъ къ расколу, такъ какъ сами александрійцы не думали приписывать ему значенія, сколько-нибудь приближающагося къ священному авторитету іерусалимскаго святилища. Они сохранили живое общеніе съ Іерусалимомъ, собирая жертвы и посылая дары храму съ особыми посольствами[1]). Сами священники храма Оніаса, вступая въ бракъ, провѣряли родословныя своихъ женъ въ Іерусалимѣ[2]) Филонъ Александрійскій прямо настаиваетъ на единствѣ храма, которое представляется ему символическимъ выраженіемъ монотеизма — единаго истиннаго культа единаго Бога[3]). И мы знаемъ, что въ эпоху самого Птоломея VI Филометора, при которомъ былъ построенъ храмъ Оніаса, іудеи спорили въ Египтѣ съ самарянами о томъ, слѣдуетъ ли поклоняться Богу на Гаризимѣ или въ Іерусалимѣ, и даже обратились къ суду царя за разрѣшеніемъ этого спора[4]). Далѣе, преданіе указываетъ намъ, что переводчики Н. З. происходили изъ Палестины, подобно внуку Іисуса Сирахова, что̀ представляется очень вѣроятнымъ, такъ какъ палестинскому еврею легче было знать по-гречески, чѣмъ александрійцу по древне-еврейски[5]). Наконецъ, въ самомъ изученіи закона, — которое процвѣтало въ Александріи, какъ и вездѣ, въ школахъ и синагогахъ еврейскихъ, — несомнѣнно сказывалось вліяніе палестинскихъ раввиновъ, съ ихъ неписаннымъ, устнымъ преданіемъ, возводившимся къ Моисею и получившемъ свое окончательное выраженіе въ Талмудѣ. Память о нѣкоторыхъ раввинахъ поселившихся въ Александріи, сохранилась въ Талмудѣ, и сочиненія Филона Александрійскаго отражаютъ вліяніе школы[6]), посвятившей себя передачѣ, изложенію закона (Мишна) и его объясненію (Мидрашъ). Повидимому, и въ Александріи, какъ и въ палестинскихъ школахъ, передача и кодификація закона осложнялась неписаннымъ преданіемъ старцевъ и традиціонными предписаніями *(халаха)*; комментированіе писанія соединялось съ сообщеніемъ легендарнаго матеріала, нравственными поученіями, иногда — съ аллегорическимъ толкованіемъ *(хаггада)*.

[1]) Срв. Philo de monarchia II, 3; самъ Филонъ былъ „іеропомпомъ“; срв. de provid. II, 107. Срв. въ ев. отъ Іоанна (12, 20): эллинисты пришедшіе къ пасхѣ.

[2]) Schürer, II, 546.

[3]) de mon. II, 1 (II, 223 M.) *ἐπεδὴ εἷς ἐστι θεὸς καὶ ἱερὸν εἶναι μόνον.*

[4]) Schürer, II, 502.

[5]) Даже Филонъ не знаетъ разницы между еврейскимъ и халдейскимъ. См. *Siegfried*, Philo v. Alexandria als Ausleger des A. T. (1875), стран. 144; срв. *Cornill* Einleitung in das A. T. (4. Aufl. 1896), 330.

[6]) См. Siegfried, 6 и 142—160.

Но, несмотря на тѣсную связь съ Палестиной, александрійцы сохраняютъ, повидимому, значительную долю самостоятельности, нерѣдко возбуждавшую ревность палестинскихъ книжниковъ; послѣдніе смотрѣли косо и на храмъ Ониаса и на всю жизнь и обычаи эллинистовъ, питавшихся „нечистымъ“ хлѣбомъ нечистой земли[1]); подъ конецъ подпалъ осужденію и самый „переводъ LXX“, который былъ замѣненъ, однако, рядомъ другихъ греческихъ переводовъ послѣ того какъ онъ сдѣлался каноническою книгой христіанской Церкви.

Самостоятельность александрійцевъ выражается прежде всего уже въ томъ, что можно назвать ихъ канономъ, т.-е. въ ихъ собраніи священныхъ книгъ, отличномъ отъ палестинскаго по своему составу и постепенно получающемъ священное, официальное значеніе въ своемъ греческомъ текстѣ.

Еще въ послѣдней трети второго вѣка правнукъ Спраха указываетъ на „немалое различіе“ между этимъ текстомъ и его подлинникомъ, которые никакъ не могутъ быть „равносильны“ другъ другу *(οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτά)*. Между тѣмъ уже въ первомъ вѣкѣ нашей эры греческій переводъ общепринятъ среди іудеевъ разсѣянія въ качествѣ ихъ священнаго текста. И для Филона греческая Библія есть не только сестра еврейской, но абсолютно тождественна съ нею, почему переводчики ея являются ему не простыми толмачами, а „іерофантами и пророками“, вдохновленными духомъ Моисея[2]). Переводъ представляется ему священнымъ и боговдохновеннымъ, исполненнымъ сверхъестественной силы во всѣхъ своихъ частяхъ, въ каждомъ словѣ, въ каждой буквѣ, въ каждой своей грамматической ошибкѣ. Сказаніе о чудесномъ происхожденіи этого перевода, встрѣчающееся намъ впервые въ посланіи псевдо-Аристея, въ эпоху Филона пользуется, повидимому, общимъ распространеніемъ среди эллинистовъ, и память объ этомъ событіи празднуется ежегодно на островѣ Фаросѣ многолюдною толпой, состоящею притомъ не изъ однихъ іудеевъ[3]). Греческій переводъ, первоначально вызванный литературною, миссіонерскою и апологетическою пропагандой іудейства, постепенно получилъ *богослужебное* значеніе: онъ сталъ

---

[1]) ib. 5 сл. и Шюреръ, III, 99 (3 Aufl.).

[2]) De vita Mosis II, 5—7 (особенно II, 140 M.).

[3]) Ib. Филонъ, очевидно, имѣетъ въ виду переводъ Пятикнижія, который имѣетъ для него особое значеніе; его именно и приписывали семидесяти. Но онъ ссылается и на другія книги, напр., на пророковъ, на „іерофанта“ Іеремію (I, 182, 4; II, 237, 26 сл. CW.), на книгу Притчей (de ebr. I, 362 M. II, 176,

повсемѣстно употребляться въ синагогахъ, и евреи научились обращаться по-гречески къ Богу Авраама и Моисея въ своихъ ежедневныхъ молитвахъ[1]).

Ветхозавѣтный канонъ, какъ собраніе опредѣленнаго количества (24) священныхъ книгъ въ окончательной редакціи своего текста сложился для еврейства лишь въ эпоху образованія Талмуда; тѣмъ не менѣе, рамки его выясняются въ Палестинѣ уже во второмъ вѣкѣ, при чемъ эпоха Ездры и Нееміи принимается какъ бы границей, за предѣлами которой прекращается пророчество, обусловливающее собою священный авторитетъ Писанія. Въ Александріи, между тѣмъ, на ряду съ книгами, пользовавшимися такимъ авторитетомъ въ Палестинѣ, принимался еще рядъ писаній, которыя никогда не вошли въ еврейскій канонъ, хотя нѣкоторыя изъ нихъ, какъ, напримѣръ, книга Сына Сирахова, Юдиѳь, или первая Книга Маккавейская, суть несомнѣнные переводы съ еврейскаго: переведена была цѣлая апокрифическая литература. Другія писанія имѣютъ характеръ оригинальныхъ произведеній[2]); на ряду съ священною переводною литературой возникаетъ среди евреевъ *религіозно-эллинистическая литература*, пользующаяся высокимъ уваженіемъ.

Несмотря на культурныя вліянія эллинизма, основныя начала ветхозавѣтной религіозности утверждаются здѣсь во всей силѣ въ противность язычеству и идолопоклонству всякаго рода; въ нихъ обличается безуміе и нечестіе ложныхъ религій, исповѣдуется мудрость и сила божественнаго откровенія, прославляется вѣрность праведныхъ мужей среди язычниковъ, ихъ постоянство среди гоненій и искушеній. Таковы три отрока въ пещи Вавилонской, таковъ праведный Товитъ, таковы герои эпохи Маккавейской. Нѣкоторыя изъ этихъ произведеній образуютъ собой какъ бы переходъ къ литературѣ болѣе спеціальной и болѣе свѣтской, напримѣръ 2, 3 и 4-я книги Маккавейскія; вторая и третья составляютъ сокращенную компиляцію изъ пяти книгъ Язона Киренскаго, а четвертая, трактующая о превосходствѣ разума надъ страстями и примиряющая мораль стоицизма съ ученіемъ закона, приписывалась Іосифу Флавію Евсевіемъ и бл. Іеронимомъ. На ряду съ этими писаніями

---

8 CW.), причемъ авторъ ея называется *τὶς τῶν ἐκ τοῦ θείου χόρου*). Замѣчательно, что мы не находимъ у Филона ссылокъ *ни на одну* изъ книгъ спеціально александрійскаго канона.

[1]) Schürer III, 93 и сл.

[2]) Таковы Sap. Salomonis, 2, 3 и 4 книги Маккавейскія, посл. Іереміи и, повидимому, Товитъ. См. Cornill, Schürer и Reuss. Gesch. d. h. Schr. d. A. T.

развивается богатая литература, частью обрабатывающая и дополняющая ветхозавѣтныя преданія, частью посвященная еврейской исторіи, апологетикѣ, проповѣди и философіи. Среди эллинистовъ-евреевъ являются и поэты, какъ Филонъ старшій, написавшій поэму объ Іерусалимѣ, и трагики, какъ Іезекіиль, изобразившій исходъ Израиля изъ Египта. Есть, наконецъ, цѣлое множество подложныхъ произведеній, посвященныхъ „іудейской пропагандѣ подъ языческою маской“ [1]), каковы подложные стихи древне-греческихъ поэтовъ и сивиллъ. Подобно тому, какъ откровенія о тайнахъ творенія и въ особенности о будущемъ вѣкѣ влагались палестинскими апокалиптиками въ уста праотцамъ,— Адаму, Еноху, Ною или древнимъ пророкамъ, — такъ миссіонеры еврейства не брезгали на чужбинѣ именами Орфея, Фокилида, Эсхила, влагали въ уста Гомера и Гесіода стихи о субботѣ и заставляли сивиллу обличать многобожіе и пророчествовать о Мессіи. Впрочемъ и чисто еврейская апокалиптика нашла благодарную почву въ эллинизмѣ. Главнѣйшія произведенія ея дошли до насъ именно въ греческомъ переводѣ или же въ эѳіопскихъ и славянскихъ переводахъ съ греческаго. Кромѣ того, у александрійскихъ отцовъ мы находимъ не мало указаній на утраченные апокрифы. Но дѣло не ограничивалось переводомъ: мы имѣемъ помимо сивиллинскихъ книгъ, прямые памятники эллинистической апокалиптики: такова, напримѣръ, недавно открытая (въ слав. переводѣ) книга тайнъ Еноховыхъ съ ея откровеніями о семи небесахъ и ихъ обитателяхъ, — книга столь любопытная и важная для ранней исторіи гностическихъ идей [2]); — таковы мессіаническія чаянія, встрѣчающіяся въ различныхъ произведеніяхъ эллинистовъ, не исключая и самого Филона: это общераспространенная вѣра въ тысячелѣтнее благоденствіе избраннаго народа [3]) и вѣра въ возстановленіе Израиля, въ внезапное и чудесное его освобожденіе и возвращеніе, въ собраніе сонма его со всѣхъ концовъ земли. Эллинское разсѣяніе мечтало

---

[1]) Schürer, III, 420—483.

[2]) Славянскій текстъ издается проф. М. И. Соколовымъ; ср. англ. перев. Morphill'я съ ученымъ введеніемъ и примѣчаніями Чарльса (The book of the secrets of Henoch, 1896). Оригиналъ несомнѣнно написанъ по-гречески. Срв. Schürer, III, 210.

[3]) Ср. Тайны Еноха гл. 32—33 съ примѣч. Charles'a. Для Бога одинъ день — тысячалѣтъ (почему Адамъ умеръ *въ тотъ же день*, когда вкусилъ плодовъ запрещеннаго дерева, см. Книгу Юбилеевъ 4, 33). Какъ міръ былъ созданъ въ шесть дней, а седьмой день былъ днемъ покоя, такъ и послѣ шести космическихъ тысячелѣтнихъ дней наступитъ одинъ тысячелѣтній день покоя (хилиазмъ). Описаніе благоденствія этого дня см. у Филона De praem. et poen. 15—20 и сивиллинскія пророчества III, 371—80, 743—90 и др.

какъ бы о второмъ исходѣ изъ Египта и ожидало появленія чуднаго облака, со скиніей и ковчегомъ, которые до времени скрылись въ нѣдра Синая по повелѣнію Іереміи[1]).

Въ нашу задачу не входитъ подробный анализъ всей эллинистической литературы евреевъ, но общія тенденціи ея должны быть отмѣчены. Законъ Моисея являлся средоточіемъ національно-религіозной жизни Израиля въ разсѣяніи, какъ и въ Палестинѣ; въ значительной своей части произведенія эллинистовъ посвящены его проповѣди, апологіи и увѣщанію держаться его, хранить самую его букву. Стремленіе законниковъ „дѣлать побольше учениковъ и создавать ограду вокругъ закона“ — столь же очевидно въ Александріи, какъ и въ Палестинѣ, и мыслитель, наиболѣе проникнутый эллинизмомъ, Филонъ, даетъ намъ не мало доказательствъ высокаго авторитета „неписаннаго преданія“ отцовъ.

Тѣмъ не менѣе, несмотря на ритуализмъ и національнизмъ, евреи разсѣянія вступаютъ на новый и оригинальный путь развитія. Центръ тяжести въ пониманіи закона незамѣтно перемѣщается; писаніе не только читается, но и понимается по-гречески. По мѣрѣ пріобрѣтенія греческаго образованія еврейская религія сознается какъ самая *разумная*, истинная религія, заключающая въ себѣ универсальный принципъ религіозно-нравственнаго просвѣщенія Законъ (*νόμος*) сближается съ эллинскою премудростью, объясняется и понимается какъ мудрость, какъ то божественное Слово (*λόγος*), разумъ, сообразно которому устроенъ міръ и сообразно которому должна быть устроена человѣческая жизнь[2]).

Единый предвѣчный Богъ, всемогущій и всеправедный, всевѣдущій Творецъ неба и земли, Богъ абсолютно духовный и не допускающій никакого чувственнаго изображенія, не нуждающійся въ жертвахъ; Богъ, осуществляющій на землѣ Свою вѣчную правду, открывшій ее въ законѣ черезъ пророковъ: таковы основныя черты ветхозавѣтнаго ученія, которыя были понятны эллину, какъ и іудею, и произвели глубокое впечатлѣніе на древній міръ[3]). Сюда присоединяются во второканоническихъ и апокрифическихъ писаніяхъ вѣра въ загробную жизнь и возмездіе, демонологія и ангелологія — живое представленіе о посредствующихъ духахъ, которому

---

[1]) Ср. II, Маккав. гл. II и Филона De praem et poenis 15—20 и De exsecrationibus 8—9. О мессіанническихъ чаяніяхъ евреевъ вообще см. ниже.

[2]) Это основная мысль Филона, которую мы находимъ, напримѣръ, и въ 4-й книгѣ Маккавейской (IV, 24).

[3]) Прекрасный отчетъ объ этомъ впечатлѣніи даетъ намъ Тацитъ Hist. V, 5.

суждено было вытѣснить собою политеизмъ. Самое представленіе объ избраніи Израиля и грядущемъ его торжествѣ оправдывалось его Богомъ и его вѣрностью закону, его истинной, правой вѣрой — „мудростью“ Моисея, которою евреи обладали въ то время, когда всѣ прочіе народы ходили во тьмѣ идолослуженія. Универсальный монотеизмъ, вѣра въ сверхнароднаго единаго Бога Творца вселенной, какъ основаніе закона истинной жизни и какъ положительная религія, побѣдившая всѣ испытанія, восторжествовавшая въ самомъ паденіи дома Израилева, — была дѣйствительнымъ откровеніемъ, чудомъ всемірной исторіи.

Понятенъ успѣхъ еврейской пропаганды, прозелитизмъ среди язычниковъ, подготовлявшій почву христіанства. Правда, успѣхъ этотъ былъ все-таки ограниченъ. Вѣра Израиля все еще оставалась національною вѣрой. Чтобы принять ее, мало было стать сыномъ Божіимъ, надо было стать сыномъ Авраама, принять обрѣзаніе, порвать всѣ связи со своимъ народомъ, со своими близкими и оградиться отъ всего міра цѣлой стѣною обычаевъ и обрядовъ[1]). Для суевѣрнаго общества римской эпохи отдѣльные изъ такихъ обрядовъ представлялись привлекательными, какъ религіозныя новшества, къ которымъ оно было столь падко; многіе нерѣдко усвоивали такіе обряды, напримѣръ соблюденіе субботы или воздержаніе отъ свинины[2]), вмѣстѣ съ другими суевѣріями, заимствованными евреями у халдеевъ и персовъ — съ астрологіей, магіей, демонологіей. Но это еще не значило принять обрѣзаніе со всѣмъ его закономъ. Въ общемъ, національный партикуляризмъ евреевъ, столь отчетливо выразившійся въ ихъ обрядовомъ законѣ, представлялся въ странномъ противорѣчіи съ его универсальнымъ монотеизмомъ. Нужно было либо отказаться отъ этого партикуляризма во имя универсальнаго Божества, либо же оправдать, объяснить его язычникамъ, — объяснить весь законъ въ разумно-нравственномъ смыслѣ, какъ это попытался сдѣлать Филонъ. Послѣ великаго кризиса проповѣди Христовой нужно было выбирать между универсальной и національной религіей.

---

[1]) Tac. Hist V. 5 ...transgressi in morem eorum idem usurpant (обрѣзаніе nec quicquam prius imbuuntur quam contemnere deos, exuere patriam, parentes, liberos, fratres vilia habere.

[2]) Schürer III, 115—129.—Любопытенъ разрядъ язычниковъ „боящихся“, или „чтущихъ“ Бога. Недавно Шюреръ и Cumont указали слѣды особаго культа „Всевышняго“ Бога (въ Малой Азіи, Македоніи, даже въ Крыму), гдѣ еврейскія черты смѣшивались съ языческими. См. Theol. Litztg. 1897, 505.

Космополитическая культура Греціи и Рима всего болѣе возмущалась гордымъ упорнымъ, варварскимъ національномъ евреевъ — ихъ презрѣніемъ къ другимъ богамъ и народамъ, ихъ „человѣконенавистничествомъ“ (odium generis humani). Самый монотеизмъ, или, точнѣе, религіозный монизмъ, къ которому тяготѣла философская мысль, былъ далекъ отъ вѣры Израиля: съ одной стороны, онъ былъ совершенно чуждъ того національнаго, племеннаго одпобожія, слѣды котораго уцѣлѣли въ еврействѣ, несмотря на универсалистическое представленіе о Богѣ; а съ другой — онъ еще не вполнѣ побѣдилъ многобожіе: этотъ новый философскій монотеизмъ былъ лишь своего рода монархическимъ политеизмомъ, объединявшимъ множество боговъ подъ властью одного верховнаго божества. Поэтому принципъ еврейскаго единобожія являлся эллинамъ то слишкомъ узкимъ, то слишкомъ абстрактнымъ. Національное одпобожіе, исключавшее и отвергавшее законность всякаго религіознаго отношенія ко множеству боговъ и демоновъ, существованіе которыхъ допускалось самими евреями, представлялось нечестіемъ и гордыней. А признаніе единаго Бога Отца, Творца всего міра сверхчувственнаго и недосягаемаго, казалось недостаточнымъ безъ признанія посредствующихъ божественныхъ силъ и духовъ между Нимъ и человѣкомъ. Отсюда ясна вторая задача еврейской апологетики: *на ряду съ раціональнымъ объясненіемъ закона въ общенравственномъ смыслѣ требовалось разработать раціональное ученіе о Богѣ и о посредствующихъ силахъ.* Эта послѣдняя задача эллинистическаго богословія совпадала съ задачей современнаго греческаго умозрѣнія, состоявшей въ томъ, чтобы, различая между Богомъ и природой, найти посредство между ними.

Отсюда понятенъ высокій интересъ изученія эллинистической литературы евреевъ. Она отражаетъ глубокую религіозную борьбу и броженіе, и условія ея возникновенія во многихъ отношеніяхъ аналогичны съ тѣми, при какихъ зародилась христіанская литература, апологетика и философія. И здѣсь и тамъ тѣ же языческіе враги выступаютъ съ обвиненіями въ безбожіи (ἀθεότης), нечестіи, мизантропіи и обособленіи, въ фанатизмѣ, политической неблагонадежности и безнравственности. И здѣсь, и тамъ тотъ же отвѣтъ, тѣ же аргументы противъ политеизма, миѳологіи, культа бездушныхъ, рукотворенныхъ идоловъ, тѣ же изобличенія *безнравственности* и *разврата* языческаго общества, его противоестественныхъ пороковъ — въ противоположность чистотѣ нравовъ, строгой жизни, цѣломудреннаго, святого культа поклонниковъ единаго всеблагого

Бога, къ признанію Котораго самый разумъ возвышается изъ разсмотрѣнія Его дѣлъ. Религіозная критика скептиковъ и обличительная литература циниковъ со временемъ увеличиваютъ собою арсеналъ этой апологетики. Теодицея стоиковъ, возвышенная мораль и монотеистическая тенденція греческой философіи также обращаются ею въ свою пользу. Божественная мудрость ветхозавѣтнаго откровенія показывается въ ея универсальномъ нравственномъ значеніи, какъ общій источникъ всей человѣческой мудрости, — самый древній по времени и вѣчный по существу: она есть основаніе творенія, она отъ вѣка была у Бога и посредствуетъ между міромъ и Богомъ, будучи орудіемъ Его Промысла, источникомъ Его всемогущаго Слова. Поэтому культъ истиннаго Бога получаетъ не только національное, но и всемірное, „космополитическое“ значеніе. Поэтому законъ *(νόμος)* есть не только національный законъ, но и законъ вселенной, истинный или правый логосъ *(ὀρθὸς λόγος)* — норма и смыслъ всего сущаго. Эллинистическая литература выработала, такимъ образомъ, не только формы, но и цѣлыя группы идей, которыми воспользовалась христіанская апологетика. Одно изъ наиболѣе авторитетныхъ выраженій ихъ мы находимъ въ книгѣ „Премудрости“ этой вдохновенной, краснорѣчивой проповѣди вѣры Израиля, обращенной къ эллинамъ.

Богъ познается путемъ космологическаго и телеологическаго доказательства. „Подлинно суетны по природѣ всѣ люди, у которыхъ не было вѣдѣнія о Богѣ, которые изъ видимыхъ совершенствъ не могли познать Сущаго *(τὸν ὄντα)* и, взирая на дѣла, не могли познать Виновника“, а почитали за боговъ стихіи, свѣтила или бездушныхъ идоловъ (XIII, 1). Но, несмотря на это философское представленіе о Богѣ, несмотря на заимствованіе отдѣльныхъ философскихъ понятій у греческихъ философовъ[1]), проповѣдь этой книги остается ветхозавѣтною, чисто еврейскою. Въ этомъ ея оригинальность. Съ одной стороны, Господь есть Богъ Израиля, Который „во всемъ возвеличилъ и прославилъ народъ Свой“, пребывая съ нимъ „во всякое время и на всякомъ мѣстѣ“ (XIX, 21) и особыми повелѣніями преобразуя всю тварь во спасеніе сыновъ Своихъ (ib. 6). Съ другой стороны — все ветхозавѣтное откровеніе обнимается здѣсь въ понятіи „Премудрости“, которая становится какъ бы особою ипостасью Божества и посредницей откровенія.

[1]) Таковы понятія матеріи *(ὕλη ἄμορφος*, XI, 17), предсуществованія *(ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον* VIII, 20), четырехъ кардинальныхъ добро-

Эта Премудрость, источникъ всякой истины, правды и блага, есть „дыханіе“ *(ἀτμίς)* силы Божіей и чистое истеченіе *(ἀπόῤῥοια)* славы Вседержителя... отраженіе *(ἀπαύγασμα)* вѣчнаго свѣта и чистое зеркало дѣйствія Божія и образъ благости Его“ (VII, 25 сл.). Посвященная въ вѣдѣніе Божіе *(μύστις τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης)*, она есть „избирательница дѣлъ Его“; она „имѣетъ сожитіе съ Богомъ“ и раздѣляетъ Его Престолъ *(πάρεδρος)*; она знаетъ дѣла Его, знаетъ, что угодно предъ очами Его и присутствовала, когда Онъ творилъ міръ. Такимъ образомъ, она есть не простое свойство Божіе, но особенная, отличная отъ Него духовная сила, „художница всего“, всемогущій, зиждительный духъ, истекающій изъ Его существа, „всевидящій, проникающій всѣ умные, чистые, тончайшіе духи“ [1]). Въ одно и то же время она „единородна“ и „многочастна“: „будучи едина, она все можетъ, и, пребывая въ самой себѣ, она все обновляетъ и, переходя изъ рода въ родъ въ святыя души, она приготовляетъ друзей Божіихъ и пророковъ“ (VII, 27). Поэтому, хотя она имѣетъ „сожитіе“ съ Богомъ, отдѣльные праведники могутъ избирать ее себѣ невѣстою, подобно Соломону, ибо въ сожитіи съ нею — веселье и радость“, и въ родствѣ съ нею — безсмертіе (VIII, 17).

Она является всепроникающею божественною сущностью на ряду съ тѣмъ „Сущимъ“ (XIII, 1), съ „вѣчнымъ свѣтомъ“, изъ котораго она истекаетъ; міръ, созданный „изъ безформенной матеріи“, въ которомъ Богъ „расположилъ все мѣрою и числомъ“ (XI, 21), проникается и образуется этимъ тончайшимъ Духомъ. Мы имѣемъ здѣсь не простое поэтическое олицетвореніе, а богословское ученіе, примиряющее представленіе о трансцендентномъ Божествѣ съ представленіемъ объ имманентности Его Промысла, Его дѣйствія, Его

дѣтелей стоицизма (XIII, 7). Ср. Zeller, III (2), 271; Schürer, III, 380, Drummond, Philo Judaeus or the jewisch Alexandrinan philosophy in its developement and completion (1888), I, 177—229. Понятіе о предсуществованіи души едва ли однако слѣдуетъ считать заимствованнымъ отъ грековъ, какъ это дѣлаютъ названные ученые. Мы находимъ его и въ другихъ еврейскихъ апокрифахъ (напр., книга Тайнъ Еноха гл. 23, 5) и въ Талмудѣ въ связи съ специально еврейскими представленіями. Ср. Weber, Die Lehren d. Talmud (1886), стр. 204 сл. и 217 сл. Ср. также свидѣтельство Іосифа Флавія о еврейской сектѣ ессеевъ Bell. jud. II, 8, 11.

[1]) VII, 22 — 4: „Она есть духъ *(πνεῦμα)* разумный, святой... и т. д., ибо она подвижнѣе всякаго движенія и по чистотѣ своей все проходитъ и проникаетъ“ (стоическіе термины *διήκει* и *χωρεῖ*). Святой „Духъ Господа“ или „духъ Премудрости“ наполняетъ землю (гл. I).

Духа. Это не есть также чисто метафизическая концепція, подобная тѣмъ, какія мы находимъ у эклектиковъ этой эпохи, посредствовавшихъ между платонизмомъ и стоицизмомъ: становясь самостоятельною ипостасью, Премудрость понимается прежде всего какъ посредница откровенія: она сохраняла Адама, спасла Ноя, Авраама и другихъ праотцевъ; она „освободила святой народъ“ и „вошла въ душу служителя Господня (Моисея) и противостала страшнымъ царямъ чудесами и знаменіями. Она воздала святымъ за труды ихъ, вела ихъ путемъ дивнымъ, и днемъ была имъ покровомъ, а ночью — звѣзднымъ свѣтомъ. Она провела ихъ черезъ Чермное море,... а враговъ ихъ потопила“ (X). Она посредствуетъ откровеніе, и вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ „художница всего“, она даетъ и совершенное *познаніе* всего сущаго — устройства міра, его стихій, его свойствъ и существъ (VII, 17 сл.).

Такимъ образомъ, Премудрость является космическимъ началомъ, принципомъ универсальнаго разума и нравственнаго закона — подобно стоическому логосу; и въ то же время, подобно логосу послѣдующаго богословія, она является началомъ откровенія. Этого мало: самый терминъ *логосъ*, самое понятіе Слова, какъ силы и разума Божества, олицетворяется въ этой книгѣ. Такъ, въ началѣ гл. XI говорится о томъ, что Господь сотворилъ все „въ словѣ Своемъ“ *(ἐν λόγῳ σου)* и своею премудростью устроилъ человѣка[1]), а въ главѣ XVIII (14—16) слово Божіе олицетворяется въ образѣ ангела; „Сошло съ небесъ (при избіеніи первенцевъ египетскихъ) всемогущее Слово Твое *(ὁ παντοδύναμός σου λόγος)*, какъ грозный воинъ. Оно несло острый мечъ — неизмѣнное Твое велѣніе, и, ставши, наполнило все смертію: оно касалось неба и ходило по землѣ“. (Ср. Исх. XII, 35 и I Парал. XXI, 16). Правда, изъ этихъ мѣстъ еще никакъ нельзя вывести заключенія, чтобы „Слово“ отожествлялось здѣсь съ Духомъ Премудрости или являлось особымъ самостоятельнымъ олицетвореніемъ, хотя будущее ученіе о Немъ, какъ божественномъ Разумѣ, посредствующемъ между Богомъ и міромъ, подготовлялось всѣмъ ученіемъ „Премудрости“.

Это ученіе подготовляетъ собою не только основную идею богословія александрійцевъ, но отчасти и самый ихъ методъ богословскаго, догматическаго истолкованія Ветхаго Завѣта: разъ онъ за-

[1]) Сравненіе съ гл. II, 2—3 показываетъ, что „слово употребляется здѣсь не въ смыслѣ рѣчи, а въ значеніи мысли, разума. Ср. Drummond, I, 224, который объясняетъ это мѣсто; онъ указываетъ также и на XVI, 12, въ связи съ Пс. 106, 20 греч. пер.

ключаетъ въ себѣ абсолютное откровеніе вѣчной Премудрости, то всѣ его внѣшнія событія и образы получаютъ значеніе символовъ, исторія обращается въ простое иносказаніе вѣчныхъ истинъ, обряды — въ аллегоріи. И зачатки аллегорическаго толкованія священнаго Писанія, — толкованія, которое постепенно упразднило его историческій смыслъ — встрѣчаются уже въ книгѣ „Премудрости". Такъ, знаменія въ пустынѣ и казни египетскія знаменуютъ собою рядъ нравственныхъ истинъ, и манна Господня ниспосылается съ небесъ, дабы возлюбленные сыны Божіи познали, „что не роды плодовъ питаютъ человѣка, но слово Твое питаетъ вѣрующихъ въ Тебя" [1]). Такъ, облако, слѣдовавшее за Израилемъ въ пустынѣ, символизируетъ собою Премудрость (X, 17), а одежда первосвященника — всю вселенную [2]). Но если временныя событія служатъ символами вѣчнаго ,если они получаютъ высшій смыслъ и значеніе, то дѣйствительность ихъ нисколько не отрицается, какъ это дѣлаютъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ позднѣйшіе аллегористы: она только получаетъ свое высшее объясненіе.

Таково ученіе этой удивительной книги, сумѣвшей сочетать практическую мудрость еврейскихъ „притчъ" съ греческимъ умозрѣніемъ, древнія національныя вѣрованія съ новыми представленіями о духовномъ царствѣ Божіемъ.

Въ другихъ памятникахъ эллинистической литературы евреевъ развиваются отчасти тѣ же идеи, хотя не съ такою цѣльностью. Рядомъ съ религіозной проповѣдью мы находимъ литературу ученую и свѣтскую — всевозможныхъ категорій вплоть до компиляціи, подлога и плагіата. Рядомъ съ прямымъ исповѣданіемъ религіозной вѣры мы находимъ попытки посредничества и компромисса.

Законъ заключаетъ въ себѣ откровеніе *вѣчной* мудрости. Сталобыти онъ, во-первыхъ, *древнѣе* всякой человѣческой мудрости, а во-вторыхъ, служитъ ея *источникомъ*. По Евполему (половина II в.), Моисей есть первый изъ мудрецовъ, изобрѣтатель азбуки [3]). По

---

[1]) XVI, 26. У Филона манна небесная всюду является символомъ логоса см. напр., Leg. alleg. II, 21 или De fuga (de prof.) 15.

[2]) *Ἐπὶ γὰρ ποδήρους ἐνδύματος ἦν ὅλος ὁ κόσμος* XVIII, 5. Это краткое утвержденіе по справедливому замѣчанію Дрюмонда, позволяетъ заключить, что въ эпоху написанія книги Премудрости символическое объясненіе первосвященническаго облаченія, находимое нами у Филона и Іосифа Флавія, было общераспространеннымъ. — Другіе примѣры символическаго толкованія В. З. въ нашей книгѣ указаны Зигфридомъ, 24.

[3]) Clem. Alex. Strom. I, 23, 153 и Euseb. Praepar. evang. IX, 26.

Артапану, онъ былъ насадителемъ всей культуры египтянъ, которые и чтили его впослѣдствіи подъ видомъ Гермеса. Еще ранѣе Авраамъ научилъ египтянъ астрологіи. Являются хронологическія и археологическія изслѣдованія, доказывающія, что праотцы и Моисей древнѣе не только Гомера, но самихъ его героевъ; Татіанъ въ своей апологіи оставилъ намъ образчикъ такого разсужденія, несомнѣнно составленнаго по эллинистическому источнику[1]). Отсюда же выводится заключеніе, что греческіе поэты и философы черпали изъ книгъ Моисея, дошедшихъ до нихъ въ какомъ-то древнемъ переводѣ, — положеніе, которое также дѣлается излюбленнымъ тезисомъ апологетовъ. Чѣмъ болѣе распространялась любовь къ греческой литературѣ, тѣмъ естественнѣе было стремленіе отыскать въ ней слѣды знакомства съ Моисеемъ. Такъ, перипатетикъ Аристобулъ, по свидѣтельству Климента Александрійскаго, составляетъ толкованіе на законъ Моисеевъ, — „изрядныя книги, въ которыхъ онъ показываетъ, что перипатетическая философія вытекаетъ изъ закона Моисеева и прочихъ пророковъ“ (Str. V, 14, 97). У этого же Аристобула мы находимъ подложные стихи Орфея, Гесіода, Гомера и Лина, представляющіе грубую еврейскую поддѣлку, хотя и несравненно болѣе раннюю, чѣмъ указанное произведеніе Аристобула[2]). Вслѣдъ за названными поэтами изъ Моисея черпали и философы, какъ Пиѳагоръ, Сократъ, Платонъ — вплоть до Аристотеля. Фантазія создавала вымыслы, и эти вымыслы принимались за факты по истеченіи извѣстнаго промежутка времени. Сами греки искали въ древнемъ Востокѣ источниковъ своей мудрости, и евреи, не стѣсняясь, влагали въ уста Орфея торжественное отреченіе отъ его „365 боговъ“, или стихи о субботѣ и видѣли Моисея въ *Музеѣ*, учителѣ Орфея[3]).

Заключая въ себѣ начала истинной философіи, законъ Моисея долженъ быть истолкованъ въ общераціональномъ смыслѣ. Если греки дѣлали нѣчто подобное съ своими миѳами и поэмами, а стоики

---

[1]) Татіанъ, Oratio ad graecos, 35—41; ср. H. Dembowski, Die Quellen d. christl. Apologetik (1878), 87, сл.; Евсевій, Ист. Церкви VI, гл. 13, 7.

[2]) По мнѣнію Целлера и Шюрера, нѣтъ основаній сомнѣваться въ свидѣтельствѣ Климента (Str. I, 22, 150), который относитъ Аристобула къ половинѣ II в. Но во всякомъ случаѣ подложные стихи, приводимые имъ, находились уже въ книгѣ псевдо-Гекатея объ Авраамѣ (заподозрѣнной уже во II в. Геронимомъ-Филономъ). См. Schürer, III, 388—91; 453—65.

[3]) Одной изъ самыхъ смѣлыхъ фикцій является „завѣщаніе Орфея, въ которомъ Музей является сыномъ Орфея (III, 454); Артапанъ видитъ въ Музеѣ — Моисея, учителя Орфея (ib. 354).

и платоники покушались дѣлать то же самое и съ религіозными памятниками и преданіями другихъ народовъ, то прежде всего такой пріемъ является умѣстнымъ здѣсь. Аллегорическое объясненіе священныхъ книгъ развивается по мѣрѣ того, какъ историческій смыслъ ихъ забывается и канонический авторитетъ ихъ возрастаетъ: все то, что не соотвѣтствуетъ такому авторитету, что представляется непонятнымъ или является случайной исторической чертой, все то, что само по себѣ не производитъ впечатлѣнія откровенія или даже отлично отъ позднѣйшихъ развитыхъ идей о Богѣ, все это есть символъ, образъ, аллегорія: это тѣнь, которая прикрываетъ истину съ ея ослѣпительнымъ свѣтомъ, чтобы сдѣлать ее доступною немощнымъ; но истинно-духовный взоръ проникаетъ сквозь этотъ покровъ. Такъ, утонченное чувство смущается *антропоморфизмами* Писанія, и варіанты греческаго и еврейскаго текста указываютъ намъ, что въ эпоху перевода дѣлались неоднократныя попытки ихъ смягченія, объясненія или даже устраненія. Далѣе, большая часть фрагментовъ, дошедшихъ до насъ отъ „Аристобула“, представляетъ собою попытки объясненія такихъ антропоморфизмовъ.

Когда процессъ канонизаціи, окончательно фиксирующій авторитетъ Писанія, завершается, священный текстъ легко обращается въ священную формулу, каждое слово которой получаетъ символическое значеніе. Аллегористика, стремящаяся проникнуть въ тайный смыслъ „образовъ“ и „символовъ“ Писанія, попадается даже у палестинскихъ комментаторовъ, хотя они крѣпче держались традиціоннаго, буквальнаго смысла и живѣе сознавали національно-историческую сторону своей религіи[1]). Среди „разсѣянія“, напротивъ того, „философское“ толкованіе становилось все болѣе и болѣе необходимымъ въ цѣляхъ миссіонерства, проповѣди, апологетики и религіознаго образованія.

Обрядовый законъ со своими мелочными церемоніальными предписаніями всего болѣе нуждался въ раціональномъ объясненіи. Такъ, мы знаемъ, напримѣръ, что законъ обрѣзанія смущалъ эллиновъ, возбуждая ихъ насмѣшки; и Филонъ приводитъ намъ *нѣсколько* различныхъ попытокъ его объясненія у своихъ предшественниковъ (de circum. 1). Такъ же точно законъ о чистыхъ и нечистыхъ животныхъ, представлявшійся суевѣріемъ и осмѣиваемый греческими и римскими писателями, объяснялся въ аллегорическомъ смыслѣ. Образчикомъ подобнаго объясненія является

---

[1]) См. Siegfried, Philo v. Alexandrien 19, 149—156.

намъ посланіе псевдо-Аристея — поддѣлка, эпоха которой до сихъ поръ еще остается спорною, хотя она и предшествуетъ, повидимому не только Филону, но, можетъ-быть, даже и Аристобулу. Аристей влагаетъ свое объясненіе въ уста первосвященника Элеазара, который раскрываетъ тайный, мистическій смыслъ обрядовъ, указавъ ихъ національное значеніе — ограды Израиля отъ языческихъ народовъ. Хищныя птицы признаны нечистыми, чтобы научить, что неправда, хищеніе и насиліе оскверняютъ душу; мясо жвачныхъ животныхъ съ раздвоенными копытами признано чистымъ — поскольку жвачка символизируетъ *воспоминаніе* о Богѣ, а раздвоеніе копыть — различеніе между добромъ и зломъ. Подобное толкованіе мы находимъ впослѣдствіи у Филона, а затѣмъ у Варнавы, у Климента Александрійскаго и многихъ другихъ, при чемъ изъ закона о чистыхъ и нечистыхъ животныхъ развивается мало-по-малу особенная фантастическая зоологія съ нравственными приложеніями, въ которой всѣ звѣри, птицы и гады обращаются въ символы страстей и различныхъ душевныхъ состояній[1]). Эта моральная зоологія долго встрѣчается намъ въ литературѣ шестодневовъ и средневѣковыхъ физіологій, ярко иллюстрируя то глубокое принципіальное отчужденіе отъ природы, которое составляетъ особенность средневѣковой мысли.

Въ чрезвычайно разработанной, изощренной формѣ аллегорическій методъ истолкованія В. З. встрѣчается намъ впервые у Филона въ качествѣ систематическаго пріема, и отъ него онъ переходитъ ко всѣмъ послѣдующимъ экзегетамъ. Но уже одна схоластическая виртуозность этого метода въ твореніяхъ Филона могла бы заставить насъ предполагать за нимъ цѣлую школу экзегетовъ. И на самомъ дѣлѣ онъ постоянно ссылается на своихъ предшественниковъ, на правила или „каноны" аллегоріи, на древнія или современныя ему аллегорическія толкованія, — между прочимъ и на такія, въ которыхъ мы находимъ представленія о логосѣ, о божественномъ умѣ и объ идеяхъ Платона, — подобныя толкованіямъ

[1]) Срв. Philo de concup. 5 и 9. Въ 4-й кн. Маккавейской мы находимъ подобное же толкованіе, повидимому, общепринятое среди эллинистовъ: *τὰ μὲν οἰκειωθησόμενα ἡμῶν ταῖς ψυχαῖς ἐπέτρεψεν ἐσθίειν, τὰ δὲ ἐναντιωθησόμενα ἐκώλυσε σαρκοφαγεῖν* (V, 29). У Плутарха (Quaest. conviv. IV, 5) мы находимъ другія весьма оригинальныя объясненія на основаніи якобы еврейскихъ показаній. У Климента въ Педагогѣ (II, 10, 220 слѣд. ср. посл. Варнавы, 10) сообщаются совершенно невѣроятныя подробности объ анатоміи половыхъ органовъ гіэнъ и зайцевъ, вслѣдствіе чего эти животныя представляются живыми символами разныхъ пороковъ.

самого Филона[1]). Кто были эти толкователи, каковы были ихъ „правила“, ихъ методъ, ихъ ученіе? Мы уже знаемъ, что ихъ было много, но, къ сожалѣнію, Филонъ сообщаетъ намъ очень мало данныхъ для того, чтобы составить ясное понятіе объ этихъ предшественникахъ. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ, когда мы съ полнымъ основаніемъ можемъ предположить, что онъ идетъ по ихъ слѣдамъ, онъ объ нихъ умалчиваетъ, напримѣръ, тамъ, гдѣ онъ повторяетъ объясненія псевдо-Аристея, или тамъ, гдѣ онъ сходится съ палестинскими комментаторами[2]); въ другихъ случаяхъ, наоборотъ, онъ, повидимому, приписываетъ свои собственныя предположенія „нѣкоторымъ“ лицамъ, которыхъ онъ ближе не опредѣляетъ. Большее значеніе имѣютъ тѣ рѣдкіе случаи, въ которыхъ Филонъ отличаетъ свое толкованіе отъ толкованій своихъ предшественниковъ и даже противополагаетъ его имъ. Напримѣръ, онъ дважды упоминаетъ о странномъ толкованіи словъ кн Бытія — о херувимахъ съ огненнымъ мечомъ, помѣщенныхъ при входѣ въ рай: самъ Филонъ объясняетъ это мѣсто въ богословскомъ смыслѣ, между тѣмъ какъ его предшественники видѣли въ немъ астрономическую аллегорію небесныхъ сферъ и солнца[3]). Далѣе, „источникъ, исходившій изъ лица земли и орошавшій лицо земли“ въ отсутствіе дождя (Б. II, 6), — нѣкоторые толкователи, очевидно, изъ египетскихъ эллинистовъ, принимали за рѣку Нилъ[4]). Филонъ расходится съ такими предшественниками, находя, что они влагаютъ въ Писаніе слишкомъ матеріальный смыслъ. Такъ, „древо жизни“, которое въ глазахъ Филона символизируетъ высшій родъ добродѣтели — „благость“, объяснялось нѣкоторыми изъ нихъ какъ символъ *сердца* —

---

[1]) Целлеръ, III (2) 265 сл. даетъ списокъ (правда, не совсѣмъ полный) ссылокъ Филона на своихъ предшественниковъ. Но, разсматривая ихъ болѣе тщательно, мы легко можемъ заподозрить значеніе нѣкоторыхъ изъ нихъ. Такъ, напр., Целлеръ ссылается на De Jos. 26 (II, 63); но самъ Филонъ ранѣе приводитъ эту аллегорію отъ себя (De Abrah. II, 21). Въ De somn. I, 19 Целлеръ указываетъ замѣчательную ссылку на „нѣкоторыхъ“, которые считаютъ „солнце“ символомъ ума и чувственности, а „мѣсто“ — символомъ логоса, но въ связи съ Quis rer. div. haeres 53 можно подумать, что *ἔνιοι*, о которыхъ говоритъ Филонъ, — онъ самъ и его ученики. Въ De cherub. 9 (176, 16 CW.) онъ открыто выдаетъ себя. Въ Quis rer. div. haer. 57 не ясно, разумѣетъ ли Филонъ еврейскихъ толкователей, или просто греческихъ философовъ, размышлявшихъ о происхожденіи міра послѣднее болѣе вѣроятно.

[2]) Siegfried, 134—159.

[3]) De cherub. 7—9 и Quaest. in genes. 1, 57.

[4]) De fuga 32.

причины жизни: Филонъ замѣчаетъ, что эти толкователи излагаютъ скорѣе *медицинское*, чѣмъ философское мнѣніе[1]); и столь же „медицинскія“ соображенія приводятся нѣкоторыми изъ нихъ въ объясненіе и защиту обрѣзанія (de circumc. 1).

Въ трактатѣ „О созерцательной жизни“, который представляется намъ безусловно подлиннымъ, какъ по языку, такъ и по манерѣ и по самому своему содержанію[2]), Филонъ прямо указываетъ на союзъ *терапевтовъ*, посвятившихъ себя изученію Писанія и аллегорическому его толкованію. Но, къ сожалѣнію, въ риторикѣ этого трактата трудно отличить дѣйствительныя черты отъ риторическихъ прикрасъ. Филонъ, не задумываясь заставляетъ философствовать по субботамъ не однихъ терапевтовъ, а всѣхъ евреевъ вообще (De sept. 6); и если даже терапевты предавались аллегористикѣ, подобно прочимъ александрійскимъ книжникамъ, то было бы рискованно заключать, что именно они толковали Писаніе въ медицинскомъ и физіологическомъ смыслѣ. Скорѣе въ такихъ толкованіяхъ слѣдуетъ видѣть прямое или косвенное вліяніе тѣхъ „правилъ аллегоріи“, которымъ руководствовался стоическій „λόγος φυσικός“ при объясненіи языческихъ миѳовъ и которыя также были не безъизвѣстны Филону (De provid. II, 40 и 41).

Какъ бы то ни было, въ эпоху Филона аллегорическій методъ процвѣталъ среди александрійскихъ эллинистовъ, при чемъ какъ толкованіе отдѣльныхъ мѣстъ Писанія, такъ и значеніе этого метода во всемъ объемѣ его приложенія, повидимому, подвергалось спорамъ и обсужденію: одни держались буквы и возставали противъ аллегористики[3]), другіе же, видя въ обрядовомъ законѣ лишь „символы умопостигаемыхъ вещей“, пренебрегали внѣшнимъ исполненіемъ этого закона; третьи, какъ Филонъ, настаивали на томъ, что вмѣстѣ съ духомъ его слѣдуетъ сохранять и его тѣло (De migr. 16).

Такова была умственная атмосфера, которой дышала александрійская религіозная философія — атмосфера эллинистическаго эклектизма. Мы нарочно остановились такъ долго на предшественникахъ

---

[1]) Leg. alleg. I, 18 .....*οὗτοι μὲν ἰατρικὴν δόξαν ἐκτιθέμενοι μᾶλλον ἢ φυσικήν* (I, 76, 2 CW.).

[2]) См. блестящее доказательство подлинности этого трактата у Wendland, Die Therapeuten u. die Philonische Schrift vom beschaulichen Leben. Ein Beitrag z. Gesch. d. hellenist. Judenthums 1896.

[3]) De somn. I, 16, 17 ....*σοφισταὶ τῆς ῥητῆς πραγματείας*.

Филона: если его методъ и его идеи оказали столь значительное вліяніе на послѣдующую мысль, то этотъ методъ и эти идеи не составляютъ его личнаго достоянія, несмотря на ту спеціальную разработку, которую онъ далъ имъ въ своей громадной литературной дѣятельности. Если всякое произведеніе мысли должно разсматриваться нами въ связи съ той средою, которая его породила, то такое требованіе всего болѣе примѣнимо въ исторіи тѣхъ умственныхъ, нравственныхъ и религіозныхъ идей, которыя имѣютъ не одно философское значеніе и, господствуя въ теченіе вѣковъ надъ множествомъ различныхъ умовъ, обусловливаются въ своемъ развитіи чрезвычайно сложными причинами. Такія идеи, простыя и ясныя въ своемъ существѣ, могутъ быть поняты нами сами по себѣ, по своему содержанію: онѣ могутъ быть изучаемы также въ отдѣльныхъ, наиболѣе яркихъ своихъ проявленіяхъ. Но для того, чтобы понять весь ихъ смыслъ и значеніе и всю ихъ силу — не достаточно разсматривать ихъ отвлеченно или анализировать отдѣльныя частныя ихъ выраженія: надо отдать себѣ отчетъ въ сферѣ ихъ мощи, въ объемѣ ихъ дѣйствія; задача историка идей состоитъ не только въ томъ, чтобы понять ихъ внутренній смыслъ, но въ томъ, чтобы прослѣдить таинственный процессъ ихъ воплощенія, и это въ особенности тамъ, гдѣ имъ предстоитъ великое будущее и могущественная роль въ жизни и развитіи человѣчества. А для этого ему надо по возможности разбираться въ томъ, что можно назвать матеріаломъ идей, ихъ питательною средою.

Мы, разумѣется, не думаемъ въ этомъ краткомъ разборѣ дать сколько-нибудь полную характеристику еврейскаго эллинизма. Къ сожалѣнію, даже самыя пространныя изслѣдованія не могутъ восполнить здѣсь пробѣлы нашихъ знаній, — пока Египетъ не подаритъ насъ новыми находками.

Еврейство передъ появленіемъ Христа, охваченное внутреннимъ броженіемъ необычайной силы и глубины, вступало въ духовную борьбу и духовное общеніе съ другими народами. Намъ знакомы только тѣ различные результаты, къ которымъ привело это броженіе—александринизмъ и талмудъ, христіанство и его разнообразныя секты; но сложный процессъ, подготовлявшій эти результаты, извѣстенъ намъ крайне недостаточно, и чѣмъ болѣе мы углубляемся въ его изученіе, тѣмъ чувствительнѣе сознается нами недостатокъ нашихъ знаній. Мы мало знаемъ о тѣхъ запутанныхъ, сложныхъ путяхъ, посредствомъ которыхъ просачивались въ еврейство чуждыя

ему вѣрованія, представленія и понятія, и мы знаемъ очень немногое о томъ, какъ оно съ ними боролось. Мы знаемъ только о существованіи такой борьбы, о существованіи того броженія, которое вызвало апокалиптику въ Палестинѣ и литературу сивиллинскихъ пророчествъ въ эллинскомъ разсѣяніи; мы знаемъ о наличности многочисленныхъ языческихъ вліяній среди эллинистовъ, среди восточнаго разсѣянія и среди самой Палестины — вліяній, которыя повели къ синкретизму вѣрованій и подготовили въ еврействѣ почву гностицизма. Вліянія, шедшія съ Востока и сказавшіяся въ гностицизмѣ, до сихъ поръ всего менѣе изучены; а между тѣмъ они несомнѣнны, хотя бы въ демонологіи, ангелологіи и апокрифической апокалиптикѣ. Они сказывались, повидимому, и въ палестинской сектѣ ессеевъ — еврейскихъ *раскольниковъ*, подпавшихъ такимъ вліяніямъ, несмотря на свое ревнивое старообрядчество; они сказываются и въ самарянскомъ синкретизмѣ, и въ той астрологіи и магіи, въ „халдейской премудрости“, столь распространившейся среди еврейства и дошедшей до насъ въ случайныхъ образчикахъ. Относительно еврейскаго эллинизма, и въ особенности александрійскаго эллинизма, мы освѣдомлены въ большей степени. Но и здѣсь познанія наши далеко не достаточны, какъ показываютъ хотя бы ссылки Филона на неизвѣстныхъ намъ предшественниковъ и его загадочное сообщеніе о терапевтахъ. Тѣмъ большаго вниманія заслуживаетъ тотъ ограниченный матеріалъ, которымъ мы располагаемъ.

II. Филонъ и его литературная дѣятельность.

Ученіе Филона представляетъ громадный интересъ по своему вліянію на послѣдующее развитіе религіозной и философской мысли,— вліянію, которое продолжаетъ сказываться въ извѣстной степени до нашихъ дней; и оно представляетъ не меньшій интересъ само по себѣ, какъ самое яркое проявленіе эллинистической мысли, какъ живой памятникъ умственнаго движенія перваго вѣка, шедшаго навстрѣчу христіанства.

Мы были бы крайне несправедливы къ Филону, если бы хотѣли видѣть въ немъ только философа, забывая въ немъ апологета, миссіонера и богослова. Въ своемъ ученіи онъ не гонится за оригинальностью. Лучшія мысли его принадлежатъ не ему, и, заимствуя ихъ отовсюду, онъ съ полной искренностью приписываетъ ихъ Моисею, подобно тому, какъ современные ему пиѳагорейцы

приписывали такія же мысли Пиѳагору. Филонъ — типичный еврей-эллинистъ и типичный александрійскій эклектикъ, вся особенность котораго состоитъ въ систематическомъ соединеніи мозаизма и греческой философіи при помощи своеобразнаго богословія и аллегорическаго истолкованія священныхъ книгъ. Самая философія представляется ему положительной данной: это божественная философія Моисея и всѣхъ греческихъ философовъ. Законодателя своего народа Филонъ изображаетъ по своему подобію — въ видѣ египетскаго іудея, обученнаго всѣмъ мудростямъ египтянъ, халдеевъ и эллиновъ[1]) и озареннаго свѣтомъ божественнаго откровенія. Моисей изложилъ истинную философію въ формѣ символовъ, греки — въ формѣ отдѣльныхъ ученій; Моисей изложилъ ее въ ея полнотѣ и чистотѣ, какъ божественное откровеніе; греческія системы представляютъ частныя попытки человѣческаго разума проникнуть въ это откровеніе, — попытки по необходимости частныя и несовершенныя. Моисей заключаетъ въ своихъ книгахъ все истинное, что есть во всѣхъ философіяхъ, и потому правильный методъ философіи сводится къ тому, чтобъ умѣть читать между строкъ откровенія и толковать священныя книги.

Отсюда ясно, что, независимо отъ своего содержанія, философская мысль Филона не можетъ облекаться въ научную форму. При чрезвычайно большомъ количествѣ сочиненій, Филонъ нигдѣ не пытался изложить свою „систему“, разработать ее логически въ основныхъ ея началахъ и предположеніяхъ. Онъ не имѣетъ философскаго метода, или, точнѣе, тотъ методъ, которому онъ слѣдуетъ, вполнѣ лишенъ философскаго характера: это либо риторическія декламаціи, либо аллегорическая эксегеза, также процвѣтавшая въ школахъ риторовъ и грамматиковъ.

Изучая Филона, мы невольно утомляемся этой риторикой, тѣмъ безконечнымъ разглагольствованіемъ, изощреннымъ суесловіемъ, въ которое онъ любитъ облекать самыя простыя мысли, подобно, впрочемъ, большинству своихъ современниковъ. Минутами профессіональный риторъ и словесникъ совершенно беретъ въ немъ верхъ надъ мыслителемъ. Онъ проникнутъ насквозь всѣми дурными литературными привычками, манерностью современныхъ ему эквилибристовъ слова, которые полагали всю свою славу въ какомъ-то виртуозномъ насиліованіи человѣческой рѣчи. Онъ выставляетъ свое искусство на показъ при всякомъ удобномъ и неудобномъ случаѣ,

---

[1]) Vita Mos. I, 5 (II, 84 M.).

утомляя трескотнею словъ и влагая надутыя школьныя словоизверженія въ уста праотцамъ, Моисею и даже самому Господу Богу[1]). Но эта несносная манера отличаетъ, къ сожалѣнію, не одного Филона: она составляетъ особенность всей вырождавшейся литературы его эпохи, которая думала школой оградить себя отъ надвигавшагося варварства, не замѣчая симптомовъ этого варварства въ аляповатомъ безвкусіи своей риторики и въ ея схоластической искусственности.

Словесная школа съ ея грамматикой и риторикой была основой всей образованности, всего воспитанія греко-римскаго общества — сначала языческаго, а затѣмъ и христіанскаго. Греческая риторика, „искусство слова“ было старымъ и почтеннымъ искусствомъ. Оно имѣло традиціи многихъ вѣковъ, и у Филона мы находимъ варіаціи на очень древнія его темы: онъ припоминаетъ, напримѣръ, старинное состязаніе между добродѣтелью и наслажденіемъ, извѣстное намъ въ баснѣ Продика — этомъ раннемъ образчикѣ искусственной словесности. Но во что обратилась басня кеосскаго мастера! Для характеристики частныхъ добродѣтелей, сопутствующихъ главной, Филону не хватило бы „цѣлаго дня“: онъ ограничивается тридцатью четырьмя именами; а для характеристики порочной сластолюбивой жизни онъ нанизываетъ *болѣе ста пятидесяти* эпитетовъ![2])

Филонъ — ученый словесникъ, каждое произведеніе котораго носитъ отпечатокъ школы. Онъ эклектикъ въ литературѣ, какъ и въ философіи, заимствующій и мысли и самыя слова у циниковъ, у стоиковъ, у Платона, у Посидонія даже у скептиковъ. Его стиль, его лексика отражаютъ всѣ эти вліянія[3]). Иногда Филонъ, какъ будто щеголяетъ своимъ эклектизмомъ, какъ иные щеголяютъ ученостью. Но вся эллинская словесность служитъ ему только служебнымъ средствомъ для его богословія, для развитія, изложенія, защиты „божественной философіи“ Моисея. Это Агарь, служанка

---

[1]) См., напр. De Ios., гдѣ Іосифъ отчитываетъ жену Потифара, или De vita Mos. 10. Въ De monarchia I, 6 любопытенъ по самой формѣ діалогъ между Богомъ и Моисеемъ.

[2]) De sacrif. Abelis et Caini, 5—10 (I, 209—220, CW.). Вендландъ (Neu entdeckte Fragmente Philos, 1891, стр. 140—141) справедливо указываетъ, что Филонъ черпаетъ здѣсь не изъ Ксенофонтовой передачи Продиковой басни, а изъ какой-то стоико-циническої ея передѣлки, послужившей ему образцомъ.

[3]) Ср. Siegfried, 31—142 (вліяніе лексикологіи Платона 32—7); о вліяніи скептиковъ на Филона ср. von Arnim, Quellenstudien zu Philo v. Alex. 1888.

Сарры, ancilla theologiae, какъ стали говорить впослѣдствіи. Филонъ любитъ греческую словесность и философію, можетъ-быть, болѣе даже, чѣмъ желалъ бы этого, подобно нѣкоторымъ христіанскимъ писателямъ, которые осуждали въ себѣ эту страсть. Но во всякомъ случаѣ онъ не поноситъ своихъ учителей. Прежде чѣмъ имѣть плодъ отъ Сарры, отъ законной жены — божественной мудрости, онъ считаетъ нужнымъ, подобно Аврааму, прижить младенца отъ ея служанки, отъ наложницы Агари — отъ наукъ словесныхъ и математическихъ, хотя признаетъ, что сама по себѣ эта Агарь, рождаетъ только софистику[1]). Мало того, подобно Іакову, и при законныхъ супругахъ Филонъ не оставляетъ названныхъ наложницъ. Бѣглая Агарь возвращается подъ начало Сарры[2]). Вся оригинальность положенія нашего философа и его міросозерцанія, созданнаго этимъ положеніемъ, именно и состоитъ въ сочетаніи „супруги“ съ „наложницей“ — вѣры Израиля съ греческою философіей.

Въ своей литературной дѣятельности Филонъ представляется намъ съ множества различныхъ сторонъ: онъ философъ-эклектикъ, посредствующій между платонизмомъ и стоицизмомъ, послѣдователь Посидонія и предшественникъ Плотина; онъ богословъ, разрабатывающій ученіе о Логосѣ и аллегорическій методъ истолкованія Ветхаго Завѣта; онъ апологетъ іудаизма передъ эллинами; онъ учитель и систематизаторъ закона, предшественникъ Талмуда. И, что всего замѣчательнѣе, всѣ эти различныя стороны дѣятельности Филона органически связаны между собою, опредѣляясь одной и той же основною цѣлью — проповѣди и апологіи мозаизма, какъ религіи слова, религіи истиннаго просвѣщенія. Но если мы хотимъ понять особенности ученія Филона и опредѣлить его историческое значеніе, мы не должны выдвигать на первый планъ какую-либо одну изъ упомянутыхъ сторонъ этого ученія и разсматривать ее независимо отъ прочихъ. Весьма многіе, напримѣръ, обращаютъ вниманіе на ученіе Филона о Логосѣ вслѣдствіе громаднаго значенія, которое пріобрѣло со временемъ это понятіе. Но какъ ни значительно оно уже у Филона, оно еще не занимаетъ у него того центральнаго положенія, котораго оно достигаетъ лишь гораздо позже. Поэтому, для того, чтобы понять самое ученіе Филона о Логосѣ, надо обратиться къ разсмотрѣнію связанныхъ съ нимъ другихъ сторонъ литературной дѣятельности этого писателя.

---

[1]) Ср. De congressu erud. gratia 3 и 4.

[2]) De fuga 38.

Сочиненія Филона могутъ быть раздѣлены на нѣсколько разрядовъ[1]). Прежде всего идутъ чисто богословскіе трактаты или группы трактатовъ. Первая изъ такихъ группъ посвящена толкованію на книгу Бытія — родъ эллинистическаго *мидраша*, соотвѣтствующаго палестинскимъ произведеніямъ этого рода[2]); другая многочисленная группа (соотвѣтствующая *мишнѣ*) посвящена *передачѣ*, систематическому *изложенію* закона — въ качествѣ мірового принципа, въ качествѣ неписаннаго закона, и въ качествѣ положительнаго, богооткровеннаго кодекса личной и общественной морали. Эти трактаты имѣютъ въ виду главнымъ образомъ, если не исключительно, послѣдователей Моисея. Слѣдомъ за этими спеціальными богословскими трудами идутъ сочиненія, разсчитанныя на болѣе широкую публику, напр., біографія Моисея, изложенная для читателей, незнакомыхъ съ Писаніемъ, или другіе трактаты чисто-апологетическаго характера. Наконецъ, особый отдѣлъ могутъ образовать сочиненія философскія.

1. Мы начнемъ съ послѣднихъ. Уже изъ одного чисто внѣшняго сопоставленія этого послѣдняго отдѣла съ первыми легко увидать, что философія играла второстепенную, служебную роль въ дѣятельности Филона. Тѣмъ не менѣе изученіе немногихъ философскихъ сочиненій Филона значительно объясняетъ намъ характеръ этой дѣятельности и въ другихъ его произведеніяхъ. Съ перваго взгляда онъ является намъ рѣшительнымъ эклектикомъ; но самыя нормы его эклектизма заключаются въ его религіозныхъ воззрѣніяхъ. Правда, на почвѣ мозаизма трудно было найти основанія для усвоенія тѣхъ или другихъ спеціальныхъ ученій психологіи или теоріи познанія; поэтому въ такихъ спеціальныхъ вопросахъ эклектизмъ

---

[1]) О классификаціи сочиненій Филона см. Шюреръ, III, 496—542 и прекрасную работу Massébiau, Le classement des oeuvres de Philon (1884).

[2]) Кромѣ обширнаго аллегорическаго комментарія на книгу Бытія, Филонъ составилъ болѣе сжатое катихизическое объясненіе Пятикнижія въ „вопросахъ и отвѣтахъ“. Это толкованіе, повидимому, обнимало 6 книгъ для книги Бытія и 5 для Исхода, по свидѣтельству Евсевія. Мы не знаемъ, комментировалъ ли Филонъ остальныя части Пятикнижія. Изъ этого труда до насъ дошелъ: 1) армянскій переводъ 6 кн. толкованій на кн. Бытія (въ 4-хъ книгахъ перев. Aucher'a) съ значительнымъ пропускомъ; 2) латинскій переводъ шестой книги; 3) множество греч. фрагментовъ, собираемыхъ Harris'омъ и Вендландомъ (Neu entdeckte Fragmente Philos, 1891, 29—105); 4) множество другихъ фрагментовъ въ сочиненіяхъ Амвросія, который пользовался Филономъ, не называя своего источника, какъ это явствуетъ изъ сличенія многочисленныхъ мѣстъ изъ его трактатовъ съ армянской версіей. — Изъ толкованій на кн. Исходъ уцѣлѣли два большихъ фрагмента тоже въ армянской версіи (вѣроятно пятая кн. и часть второй), см. Шюреръ III, 498.

Филона нерѣдко колеблется между различными рѣшеніями. Зато въ тѣхъ областяхъ, которыя касаются этики или богословія, ученія о первыхъ началахъ, предпочтенія его очевидны. Прежде всего это стоики, съ ихъ ученіемъ о промыслѣ и объ универсальномъ законѣ, съ ихъ нравственной казуистикой и проповѣдью,— въ особенности стоики позднѣйшіе, какъ Посидоній, сами склонные къ эклектизму, платонизму и даже пиѳагорейству. Затѣмъ это — Платонъ, повлявшій не только на мысль Филона, но и на самый его языкъ; потомъ это — александрійскіе эклектики, перипатетики, новые киники съ ихъ популярной діатрибой и, наконецъ, даже скептики. Сочиненія Филона, въ которыхъ скрещиваются всѣ эти вліянія, нерѣдко служатъ намъ цѣннымъ источникомъ для изученія философіи этого эклектическаго періода.

Такъ, напр., въ трактатѣ „О провидѣніи“ онъ излагаетъ сперва аргументы академиковъ и эпикурейцевъ противъ стоическаго ученія, а затѣмъ опровергаетъ ихъ стоическими аргументами — космотелеологическимъ доказательствомъ, которое по самой формѣ и выраженіямъ своимъ представляется стоическимъ[1]). Но Филонъ не стоикъ; и когда ему нужно опровергнуть стоическое ученіе о конечномъ разрушеніи міра, онъ, вмѣстѣ съ Боеѳомъ и Панэціемъ, обращается къ помощи перипатетиковъ[2]). А когда ему нужно доказать недостовѣрность человѣческаго познанія или призрачность человѣческой жизни, онъ не брезгаетъ даже помощью александрійскихъ скептиковъ школы Энезидема; скептицизмъ является на помощь мистицизму и теософіи[3]). Но Филонъ и не скептикъ: его теорія познанія не представляется намъ цѣльной, точнѣе, у него можно найти слѣды нѣсколькихъ теорій познанія.

Въ своихъ философскихъ трактатахъ Филонъ всего менѣе оригиналенъ. Онъ самъ сознаетъ, что передаетъ чужое ученіе (de Alex. 8). Но такой же эклектизмъ, спускающійся иногда до простой компиляціи, сказывается и въ другихъ произведеніяхъ Филона[4]). Всего любопытнѣе опредѣлить то мѣсто, которое занимаютъ эти

---

[1]) Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung, 1892.

[2]) Fr. Cumont, Philonis de aeternitate mundi, гдѣ издатель убѣдительно доказываетъ подлинность этого произведенія. См. впрочемъ Arnim, Quellenstudien, 1—51, Шюреръ III, 539— несмотря на признаніе со стороны Вендланда и Нордена.

[3]) V. Arnim, Quellenstudien, 56 сл.

[4]) См. Schmekel, 409 сл. о de opif. mundi, или Arnim о трактатахъ De ebrietate и De plantatione.

философскіе труды въ дѣятельности нашего писателя. Замѣчательно, что подлинность всѣхъ ихъ была заподозрѣна: если бы не рѣдкіе намеки, часто остававшіеся незамѣченными, трудно было бы подозрѣвать, что авторъ ихъ іудей, а не эллинъ[1]). Имена греческихъ поэтовъ, „божественнаго“ Ксенофана, „великаго“ Платона и другихъ философовъ замѣняютъ своимъ „священнымъ союзомъ“ Моисея и пророковъ (de prov. II, 48 и quod omnis probus liber, II, 458 M.). Если нѣкоторые изъ этихъ „богослововъ“ и „божественныхъ мужей“ были плохими поэтами, то это показываетъ лишь естественную ограниченность человѣческой природы, препятствующую совершенству; а если величайшіе поэты, какъ Гомеръ и Гесіодъ, кажутся намъ нечестивыми клеветниками боговъ, то подобное кажущееся богохульство есть лишь indicium inclusae physiologiae — признакъ сокровеннаго тайнаго смысла, который нельзя раскрывать непосвященнымъ не помазаннымъ. Ибо тотъ, кто знаетъ „правила аллегоріи“, относитъ миѳы поэтовъ о Вулканѣ — къ огню, сказанія о Герѣ — къ воздуху и о Гермесѣ — къ логосу, слову и т. д., слѣдуя истинному богословію[2]).

Такимъ образомъ самая аллегористика греческихъ философовъ и грамматиковъ признается правильной въ ея примѣненіи къ языческимъ миѳамъ. Филонъ какъ бы нарочно становится на точку зрѣнія язычниковъ и забываетъ на время о законѣ и пророкахъ, чтобы тѣмъ вѣрнѣе привести ихъ къ неожиданному обращенію[3]). Отправляясь отъ стоической морали, отъ стоическаго идеала жизни мудраго, согласной съ естественнымъ закономъ, Филонъ стремится указать этотъ законъ въ богооткровенномъ ученіи Моисея, выясняя такимъ образомъ универсальный, космополитическій характеръ еврейскаго законодательства. Въ трактатѣ о „свободѣ мудраго“ мы сталкиваемся прежде всего съ такимъ видимымъ космополитизмомъ: „законодатель іудеевъ“ появляется здѣсь на ряду съ языческими мудрецами, Сущій — на ряду съ языческими богами. Секта ессеевъ обращается въ какой-то философскій союзъ, изучающій нравственную

---

[1]) Напр., De prov. II, 107. Ср. Cumont, Prolegomena IV, VI—VII. Въ настоящее время, при опредѣленіи подлинности, рѣшающее значеніе имѣетъ языкъ Филона, который изученъ тщательнымъ образомъ.

[2]) De prov. 40—42.

[3]) Разговоръ о провидѣніи кончается такимъ неожиданнымъ обращеніемъ собесѣдника Филона къ закону: optime tibi proferenti credere aequum est nihil enim melius quam totis animis *divinas impressiones legis* amplexari; De prov. (II, 116).

философію по отечественному закону. Истинно-мудрые, свободные, добродѣтельные люди встрѣчаются, впрочемъ, во всѣхъ народахъ: таковъ Геракл, воспѣтый Еврипидомъ, таковы дѣйствительные герои греческой исторіи, таковы греческіе мудрецы, персидскіе маги, индійскіе гимнософисты, палестинскіе ессеи (гл. 12). Рабъ есть тотъ, кто повинуется страстямъ, свободенъ тотъ, кто живетъ по закону: здѣсь разумѣется „истинный, правый логосъ, не законъ, данный кѣмъ-нибудь и кому-нибудь, тлѣнный — смертнымъ, начертанный на хартіяхъ или скрижаляхъ, бездушный на бездушномъ“; здѣсь разумѣется „истинный законъ, нетлѣнный законъ, запечатлѣнный безсмертною природой въ безсмертномъ разумѣ“ [1]). Въ этомъ понятіи духовнаго божественнаго закона Филонъ сближаетъ просвѣщенную мораль стоиковъ съ законодательствомъ Моисея. Не служитъ ли оно источникомъ Зенона, какъ инсинуируетъ нашъ апологетъ? Во всякомъ случаѣ, золотое правило — „жить согласно природѣ“ есть скорѣе „изреченіе Пиѳіи“, чѣмъ мысль самого Зенона; жить согласно природѣ — значитъ жить согласно закону, согласно правому разуму или логосу, жить по-божьи. Таково основаніе истинной жизни и истинной свободы. Обрѣтши его, человѣкъ не страшится гоненій, лишеній, рабства, смерти. Онъ есть истинный другъ Божій, царь, наслѣдникъ міра; мало того, по смѣлому изреченію „законодателя евреевъ“, онъ есть „богъ“ для людей (очевидно, какъ Моисей есть богъ для Фараона, Исх. VII, 1) [2]).

Цѣль трактата — посвятить молодежь всѣхъ странъ *(νεότητα πανταχοῦ πᾶσαν)* въ это нравственное ученіе, показать согласіе всѣхъ истинно-мудрыхъ людей съ Моисеемъ и, въ то же время доказать на дѣлѣ широкій универсализмъ, космополитическій характеръ мозаизма. Но, разсчитывая на широкій кругъ читателей, Филонъ, повидимому, имѣетъ въ виду и болѣе тѣсный кругъ гонимыхъ соплеменниковъ, увѣщая ихъ къ стоической твердости и мужеству среди гоненій и видимаго рабства [3]). Здѣсь апологія сочетается съ философскою проповѣдью.

---

[1]) Ib. II, 452. Ср. гл. 10 (455 M), гдѣ *ὀρθὸς τῆς φύσεως λόγος* отождествляется съ *νόμος*. Ср. De praem. 9 (II, 417, M).

[2]) II, 452 M. Указанный текстъ (Исх. VII, 1) толкуется въ подобномъ же смыслѣ въ трактатахъ quod deterior potiori insid solet, 44 (*... ὁ σοφὸς λέγεται μὲν θεὸς τοῦ ἄφρονος* CW. 255, 1), и De mut. nom. 3 (I, 581 M).

[3]) Ср. трактатъ о самодержавіи разума (т. наз. 4-я кн. Маккавейская), который также содержитъ въ себѣ соединеніе стоицизма съ мозаизмомъ, хотя отличается болѣе еврейскимъ характеромъ, чѣмъ упомянутыя сочиненія Филона.

2. Такимъ образомъ, въ своихъ трактатахъ чисто-философскихъ Филонъ ни минуты не забываетъ своей главной цѣли, апологетической и миссіонерской И если здѣсь онъ проникнутъ идеей божественнаго Промысла и божественнаго разумнаго закона, какъ универсальнаго начала физическаго и нравственнаго міра, то въ своихъ спеціальныхъ богословскихъ сочиненіяхъ онъ развиваетъ пространно ту же идею. Онъ не ограничивался, впрочемъ, одной философіей въ своей апологетикѣ. Онъ принималъ личное участіе въ посольствѣ александрійскихъ іудеевъ къ Кайю Калигулѣ съ протестомъ противъ гоненій и насилій, которымъ они подвергались [1]); онъ писалъ разсужденія о гоненіяхъ и гонителяхъ еврейства, наказываемыхъ Всевышнимъ [2]); онъ разбиралъ обвиненія, направленныя противъ іудеевъ [3]); ему приписывается спеціальная апологія ихъ [4]), откуда извѣстенъ отрывокъ о сектѣ ессеевъ и съ которой связано, повидимому, дошедшее до насъ сочиненіе о терапевтахъ или „о созерцательной жизни“ [5]).

Литературные пріемы Филона и въ этой группѣ сочиненій соотвѣтствуютъ тѣмъ, которые только что указаны. И здѣсь онъ становится нерѣдко на точку зрѣнія противниковъ, чтобы лучше достичь своей цѣли: обличая безуміе Калигулы, присвоившаго себѣ почести героевъ и самыхъ боговъ, онъ становится на почву языческаго благочестія и говоритъ его языкомъ, чтобы оправдать отказъ въ поклоненіи кесарю со стороны іудеевъ (De virt. II, 16). Говоря объ ессеяхъ и терапевтахъ, онъ показываетъ въ нихъ высшіе образцы *практической* и *теоретической* дѣятельности человѣка и обращаетъ язычникамъ ихъ обвиненія въ безнравственности, заимствуя оружіе у обличительной литературы киниковъ. Общество терапевтовъ изображается какъ мистическій союзъ, подобный религіознымъ союзамъ другихъ мистиковъ, и точно такъ же, какъ и въ другихъ своихъ сочине-

---

[1]) De virtutibus et legatione ad Caium — отчетъ самого Филона объ этомъ посольствѣ.

[2]) In Flaccum. По мнѣнію Шюрера (III, 530) это сочиненіе составляло часть одного общаго цѣлаго въ пяти книгахъ вмѣстѣ съ только что названнымъ трактатомъ, подъ общимъ заглавіемъ *π. ἀρετῶν*.

[3]) Ib 54 — вѣроятное объясненіе содержанія утраченнаго сочиненія *ὑπο θετικά* (Eus., Praep. ev. VIII, 5, 11).

[4]) Eus., Praep. Evang. VIII, 10, 19. Ср. Wendland, Die Therapeuten, 703, 1.

[5]) Связь эта впрочемъ, едва ли можетъ считаться доказанной. Шюреръ, III, 535 сл. продолжаетъ оспаривать подлинность этого сочиненія, несмотря на подавляющія доказательства Массебіо, Conybeare и Вендланда (Therapeuten).

ніяхъ, Филонъ любитъ употреблять терминологію греческихъ мистерій, которую заимствуютъ у него и христіанскіе александрійцы[1]).

3. Но мы не будемъ слишкомъ долго останавливаться на этой группѣ сочиненій Филона, такъ какъ апологетика занимаетъ большое мѣсто и въ другихъ его сочиненіяхъ, въ особенности въ его изложеніи закона и біографіи Моисея, изъ коихъ первое предназначено главнымъ образомъ для „послѣдователей“ Моисея, а вторая назначается для большого круга читателей, незнакомыхъ со священными книгами евреевъ.

Потребность въ систематизаціи и кодификаціи „закона“ легко объясняется сложнымъ составомъ Пятикнижія и необходимостью согласовать между собою его различныя узаконенія, правовыя и обрядовыя предписанія, относящіяся къ весьма различнымъ эпохамъ и наслоеніямъ и отражающія иногда довольно различныя тенденціи. Всѣ эти узаконенія и предписанія, усложнявшіяся еще неписаннымъ предписаніемъ „старѣйшинъ“, имѣли одинаково канонической авторитетъ, хотя многія изъ нихъ теряли свой живой смыслъ, въ особенности для іудеевъ „разсѣянія“. Въ своей окончательной послѣвавилонской формѣ законъ представлялъ собою грандіозную попытку — оградить народъ Божій отъ окружавшаго его моря языческихъ народовъ и сдѣлать его святымъ народомъ Божіимъ посредствомъ ритуальнаго освященія и посредствомъ возможно полнаго подчиненія всей народной и личной жизни сложной и суровой обрядовой дисциплинѣ. Эта дисциплина утверждалась на основаніи, возвѣщенномъ пророками, — вѣрѣ въ единаго Бога Израилева; съ такой вѣрой связывалось сознаніе національнаго избранія и національной миссіи, успѣхъ которой зависѣлъ отъ осуществленія закона — воли Божіей въ Его народѣ. Отсюда объясняется и мессіанизмъ евреевъ, ихъ вѣра въ возстановленіе царства Израилева, какъ царства Божія, и вмѣстѣ — еврейскій національнизмъ съ его фарисейскимъ православіемъ и старообрядчествомъ, которое столкнулось съ дѣйствительною проповѣдью „царствія“ и отвергло ее.

Обрядовый законъ составляетъ и силу Израиля, и его слабость: его силу, потому что внѣшняя дисциплина закона сохранила его національность, когда всѣ условія національнаго существованія были утрачены; его слабость — потому что этотъ законъ осуждалъ его вѣру навсегда оставаться національной вѣрой, несмотря на начало

---

[1]) Ср. Anrich, D. antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf d. Christenthum 1894, стр. 64, сл.

универсальнаго монотеизма, которое въ немъ заключалось. Мы уже указали это внутреннее противорѣчіе, которое ощущалось особенно сильно при столкновеніи съ другими народами и, главное, съ универсальною культурой и просвѣщеніемъ греко-римскаго міра. Но оно ощущалось и въ національной религіозной жизни. Источникъ живой воды, который напоилъ пророковъ, изсякъ; на сѣдалищѣ этихъ пророковъ сѣли книжники, и законъ, составлявшій какъ бы периферію религіозной жизни, закрылъ собою ея центръ. А какъ только этотъ центръ пересталъ быть ощущаемъ, самое пониманіе закона измѣнилось: онъ получилъ значеніе безотносительное и въ то же время, лишенный живого центра, естественно раздробился на множество отдѣльныхъ предписаній. Требовалось либо вновь войти въ самое сердце закона и освободить универсальную истину закона, — „завѣтъ“ Израиля, отъ его національныхъ рамокъ, какъ это сдѣлалъ Христосъ, который „исполнилъ“ собою законъ и вмѣстѣ упразднилъ его, повѣдавъ міру „евангеліе царствія“; или же, наоборотъ, нужно было воздвигнуть „ограду“ вокругъ дробившагося закона, какъ это сдѣлалъ Талмудъ. Филонъ, который еще не пережилъ кризиса, происшедшаго въ его дни въ Палестинѣ, не пошелъ ни тѣмъ, ни другимъ путемъ, хотя внутреннее противорѣчіе закона обусловливаетъ собою всю его дѣятельность: онъ держится его, какъ іудей, и оправдываетъ его, какъ эллинъ; онъ принимаетъ его въ его національномъ значеніи и вмѣстѣ, какъ его апологетъ и миссіонеръ, стремится доказать его универсальность, вложить въ него новый философскій смыслъ, сохраняя его внѣшнюю форму.

„Законъ“ имѣетъ для Филона безусловно разумное и, по тому самому, универсальное значеніе. Въ тѣсномъ смыслѣ онъ есть разумное „слово, повелѣвающее то, что̀ должно, и запрещающее то, что̀ не должно“ [1]); въ смыслѣ болѣе широкомъ онъ есть самъ правый, истинный разумъ, сообразно которому все устроено въ природѣ, т.-е. божественный Логосъ, составляющій содержаніе закона. И то, и другое согласно съ ученіемъ стоиковъ.

Если прочіе законодатели ограничиваются одними сухими установленіями, или же, напротивъ, окружаютъ ихъ миѳическими вымыслами, то Моисей начинаетъ съ изложенія сотворенія міра, чтобы показать, что міръ согласуется съ закономъ и законъ — съ порядкомъ вселенной и что праведный, поступающій по закону, есть истинный космополитъ, гражданинъ міра, согласующій свои дѣйствія съ волею

---

[1]) De praem. et poenis 9.

той природы, которою управляется вселенная[1]). Такъ начинаетъ Филонъ свое изложеніе закона. Самъ *космосъ*, міръ есть *полисъ*, — городъ Божій, разумное цѣлое, управляемое вѣчнымъ закономъ и созданный премудрымъ зодчимъ по плану божественнаго Логоса. Поэтому изложеніе закона открывается трактатомъ „О міротвореніи".

Но законъ есть не только основаніе вселенной, онъ есть, какъ мы уже видѣли, та мудрость, которая издревле озаряла души праведныхъ въ видѣ *неписаннаго закона*, заставляя ихъ жить „сообразно природѣ". Онъ олицетворяется въ праотцахъ Израиля —этихъ воплощенныхъ или „одушевленныхъ законахъ" *(ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι)*, живыхъ образахъ отдѣльныхъ добродѣтелей и прообразахъ будущаго законодательства. Подобно стоическимъ и киническимъ риторамъ, дѣлавшимъ нравственныя олицетворенія изъ героевъ древности (напр. Геракла), Моисей, по мнѣнію Филона, прославилъ праотцевъ съ двойною цѣлью — показать, что положительные законы не расходятся съ природой и что желающимъ не трудно жить согласно законамъ, такъ какъ „эти законы суть не что иное, какъ воспоминанія о жизни древнихъ", слѣдовавшихъ природѣ (De Abr. 1).

За трактатомъ о міротвореніи непосредственно слѣдуетъ книга „Объ Авраамѣ". Упомянувъ въ нѣсколькихъ главахъ (2—9) объ Еносѣ, Енохѣ и Ноѣ, Филонъ переходитъ къ Аврааму, Исааку и Іакову, — новой и превосходнѣйшей тріадѣ добродѣтелей (10—12). Еносъ олицетворяетъ „надежду" Енохъ — „покаяніе" и исправленіе, Ной — „праведность"[2]). Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ олицетворяютъ добродѣтель различныхъ типовъ: 1) ту, которая дается наукой и воспитаніемъ *(διδασκαλική)*, 2) врожденную, природную добродѣтель *(φυσική)* и 3) ту, которая достигается подвигомъ, упражненіемъ *(ἀσκετική)*. Затѣмъ

---

[1]) De op. mundi, 1... *ὡς καὶ τοῦ κόσμου τῷ νόμῳ συνᾴδοντος καὶ τοῦ νομίμου ἀνδρὸς εὐθὺς ὄντος κοσμοπολίτου πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως τὰς πράξεις ἀπευθύνοντος καθ' ἣν καί ὁ σύμπας κόσμος διοικεῖται* Ср. Vita Mosis II. 7 и 9. Что законъ, *тора*, есть основаніе міра, — было общепризнаннымъ положеніемъ среди раввиновъ (ср. Siegfried, 156), которое Филонъ согласуетъ съ стоическимъ принципомъ. Ср. 4-ю кн. Маккавейскую V, 24 *κατὰ φύσιν ἡμῖν συμπαθεῖ νομοθετῶν ὁ τοῦ κόσμου κτίστης.*

[2]) Отдѣльные праотцы являются олицетвореніями отдѣльныхъ добродѣтелей и въ еврейской литературѣ легендъ и „завѣтовъ". Такъ напр. въ завѣтахъ XII патріарховъ каждый изъ праотцевъ говоритъ о специальной добродѣтели или порокѣ. Завѣтъ Іова имѣетъ въ виду „терпѣніе" и „милость", книга Асенеѳъ — покаяніе, Авраамъ представляетъ „гостепріимство" (ср. The Testament of Abraham by James въ Texts and Studies Робинсона (1892) II, 2, 120).

Филонъ обращается къ житію мудраго „политика“ Іосифа, живого олицетворенія израильтянина среди чувственныхъ искушеній Египта[1]).

Описавъ такимъ образомъ, по Моисею, „жизни мудрыхъ мужей, которыхъ священныя книги изображаютъ родоначальниками еврейскаго народа и неписанными законами“, Филонъ переходитъ непосредственно по порядку *(κατὰ τὰ ἀκόλουθα ἑξῆς)* къ законамъ писаннымъ[2]). Прежде всего идутъ десять заповѣдей: десять есть совершенное число, обнимающее въ себѣ всѣ роды чиселъ, и десять заповѣдей соотвѣтствуютъ десяти категоріямъ Аристотеля (De dec. or. 8). Данныя непосредственно Богомъ, онѣ лежатъ въ основаніи всѣхъ отдѣльныхъ законовъ, которые располагаются въ систематическомъ порядкѣ по рубрикамъ этихъ заповѣдей. Первая половина десятословія обнимаетъ всѣ обязанности благочестія по отношенію къ Богу и къ родителямъ, земнымъ символамъ небеснаго Отца (ib. 23)[3]). Вторая половина или вторая скрижаль обнимаетъ всѣ обязанности человѣка по отношенію къ ближнимъ. Въ цѣломъ рядѣ трактатовъ о частныхъ или спеціальныхъ законахъ Филонъ систематизируетъ законодательство Моисея. Въ связи съ первой и второй заповѣдью излагается весь законъ, касающійся священства и жертвоприношеній; въ связи съ четвертой разсматриваются узаконенія о праздникахъ, а къ остальнымъ заповѣдямъ пріурочивается все семейное, гражданское и уголовное право[4]).

Эта первая широкая попытка систематизаціи закона, начинающаяся съ сотворенія міра, заключается трактатами: „О наградахъ и наказаніяхъ“ и „О проклятіяхъ“, несомнѣнно составляющихъ одно нераздѣльное цѣлое. Здѣсь высказываются мессіаническія чаянія Филона — вѣра въ возстановленіе порядка, нарушеннаго грѣхопаденіемъ, въ чудесное соединеніе разсѣянныхъ сыновъ Израиля. Онъ вѣритъ въ исполненіе пророчествъ о земномъ благоденствіи обратившагося Израиля, въ грядущее чудесное изобиліе и возстановленіе, потому что онъ вѣритъ въ тожество закона съ „правымъ разумомъ“, съ Логосомъ управляющимъ вселенной: поэтому обращеніе цѣлаго народа къ жизни, согласной съ закономъ, осуществленіе этого за-

---

[1]) De Josepho. Повидимому, за книгой объ Авраамѣ слѣдовали книги объ Исаакѣ и Іаковѣ, теперь утраченныя (ср. de Jos. 1).

[2]) De decem oraculis, 1 (начало).

[3]) Ср. тоже въ quis rer. divin. haeres, 35.

[4]) Въ дополненіе являются особые трактаты „О справедливости“ и „О мужествѣ“, гдѣ разсматриваются политическія обязанности во время *мира* и во время *войны* (De praem. 1, II, 409, M.).

кона неизбѣжно должно имѣть не только нравственныя, но и физическія послѣдствія. Такимъ образомъ съ новой точки зрѣнія обосновывается старинная еврейская теорія о возмездіи, которую мы находимъ и въ книгѣ Премудрости[1]): если тамъ египтяне наказуются тѣми звѣрьми, которымъ они поклоняются, то у Филона самое укрощеніе звѣрей, грядущее изобиліе и чудесное возвращеніе Израиля въ мессіанническія времена ставится въ зависимость отъ укрощенія страстей *(τὰ ἐν τῇ ψυχῇ θηρία)*, отъ истиннаго соблюденія субботы и отъ внутренняго собиранія и обращенія души, ея восхожденія къ мудрости и добродѣтели[2]).

Законъ Моисея есть положительный, богооткровенный законъ, и сообразно тому Филонъ настаиваетъ на буквальномъ его соблюденіи, признавая въ тоже время его сокровенный аллегорическій смыслъ. Отдѣльныя части его труда разсчитаны на очень широкую публику. „Жизнь Моисея“, представляющаяся самостоятельнымъ цѣлымъ и предназначенная для читателей, незнакомыхъ съ Моисеемъ, первоначально, можетъ-быть, также была связана съ изложеніемъ закона[3]). Но хотя въ своемъ цѣломъ трудъ Филона предполагаетъ преимущество „учениковъ Моисея“, онъ нигдѣ не теряетъ изъ виду цѣлей апологетики и стремится передать ея оружіе своимъ читателямъ. Отношеніе къ закону вездѣ однородно: высшій универсальный, аллегорическій смыслъ его указывается на ряду съ національнымъ и буквальнымъ смысломъ.

Въ предписаніяхъ чисто нравственнаго характера Филонъ не вдается въ аллегористику. Обыкновенно онъ довольствуется казуисти-

---

[1]) Гл. XI, 16—17 и сл. „чѣмъ кто согрѣшаетъ, тѣмъ и наказывается“, и гл. XVI: египтяне мучимы животными, которымъ они поклонялись, и погибли отъ воды, куда они бросали еврейскихъ младенцевъ. Ср. Филона De vita Mos II. 9—12.

[2]) Ср. De exsecr. 8—9 и De praem. 15—20

[3]) Шюреръ и Массебіо признаютъ „Жизнь Моисея“ совершенно отдѣльнымъ сочиненіемъ, указывая на De dec. orac. 1 и на то, что какъ въ этой біографіи, такъ и въ связанномъ съ нею трактатѣ о (благочестіи), человѣколюбіи, покаяніи и благородствѣ мы находимъ самостоятельное популярное изложеніе закона, составленное въ виду миссіонерской цѣли. Но признавая вполнѣ самостоятельность „Моисея“ въ теперешней редакціи, мы находимъ однако многочисленныя указанія его первоначальной принадлежности къ общему изложенію закона, гдѣ онъ являлся естественнымъ звеномъ между „исторической“ и спеціально-законодательною частью, во-первыхъ, это указывается въ самомъ Моисеѣ II, 8 (II 141, M.); во-вторыхъ De praem. et poen. гл. 9 (послѣ 2—8); наконецъ характерна ссылка Mos. III, 11 на *π. ἀριθμῶν* въ связи съ De op. mundi 16 (1, 17, 3, CW).

кой, чтобы показать, какъ глубоко и тонко разработано нравственное ученіе Моисея, и насколько оно превосходитъ языческую мораль своей человѣчностію, чистотой и высокою мудростью. Укажемъ, напримѣръ, на его изложеніе законовъ, касающихся брачнаго законодательства и седьмой заповѣди, гдѣ цѣломудріе евреевъ противополагается всѣмъ видамъ языческаго разврата. Мы уже говорили, что эта антитеза служила общимъ мѣстомъ сначала еврейской, а потомъ и христіанской апологетики, при чемъ цѣлый рядъ аргументовъ, образовъ и анекдотовъ, иногда скабрезныхъ, вошли въ литературную традицію[1]). Укажемъ далѣе на тѣ мѣста гдѣ Филонъ указываетъ на строгость закона по отношенію къ разврату, и на тѣ, въ которыхъ онъ выставляетъ на видъ его широкую гуманность, его милосердіе, распространяющееся не только на человѣка, но и на самую природу[2]).

Иное дѣло, когда Филону приходится объяснять ритуальный законъ. Здѣсь аллегористика вступаетъ въ свои права. Законъ становится символомъ „невидимаго и неизреченнаго“. Тамъ, гдѣ обрядъ не оправдывается утилитарными соображеніями, онъ получаетъ космическое значеніе, символизируетъ собою цѣлый міръ, подобно одеждѣ первосвященника (V. Mos. III, 11—12); или же онъ символизируетъ собою нравственныя истины.

Обрѣзаніе, составляющее посмѣшище эллиновъ, объясняется не одними гигіеническими и физическими соображеніями: оно есть нравственный символъ, который учитъ насъ воздерживаться отъ наслажденія и смирять высокомѣріе, приписывающее человѣку способность производить себѣ подобныхъ безъ помощи Божества (de circumc. 1—2). Законы о чистыхъ и нечистыхъ животныхъ заключаетъ въ себѣ высшій нравственный смыслъ: устанавливая „среднюю тропу“ между излишкомъ и недостаткомъ, Моисей дозволилъ вкушать мясо лишь немногихъ животныхъ, запретивъ употреблять въ пищу другихъ, вкуснѣйшихъ, какъ для борьбы съ жадностію, такъ и для предупрежденія диспепсіи — источника всѣхъ болѣзней (de concup. 4). Но въ тоже время онъ призналъ первыхъ чистыми, а вторыхъ нечистыми, поскольку нѣкоторыя особенности ихъ строенія символизируютъ добрыя или дурныя свойства человѣческой души, — объясненіе, распространенное уже до Филона[3]). Желая научить людей

---

[1]) De spec. leg. III, 2—14. Помимо Моисея Филонъ пользуется здѣсь и устнымъ преданіемъ, развивая свою казуистику.

[2]) Ib.; ср. Wendland, Therapeuten 709 слѣд. и De humanitate.

[3]) De conc. 5: Моисей признаетъ чистыми 10 видовъ (*ἀεὶ γὰρ ἀριθμητικῆς θεωρίας περιεχόμενος ἦν!*); жвачка, какъ у Аристея, знаменуетъ память,

уважать и беречь человѣческую жизнь, Моисей установилъ, что одно прикосновеніе къ трупу оскверняетъ человѣка[1]). Подобнымъ же образомъ въ спеціальныхъ трактатахъ объясняется жертвенный ритуалъ, свойства жрецовъ и жертвъ и установленія о праздникахъ еврейскихъ. Здѣсь Моисей изображается всецѣло проникнутымъ гуманными идеями нравственной философіи, просвѣщеннымъ законодателемъ во вкусѣ стоицизма.

„Праздникъ“ есть участіе въ божественной жизни, и если для мудраго, по ученію философовъ, вся жизнь есть непрерывный праздникъ[2]), то Моисей установилъ религіозные праздники въ опредѣленные дни, для того чтобы всѣхъ людей научить божественной жизни. Такова суббота, праздникъ седмицы, таинственную силу которой Моисей постигъ ранѣе Пиѳагора, а Филонъ, въ свою очередь, понимаетъ въ пиѳагорейскомъ смыслѣ. Суббота празднуетъ день рожденія міра; напоминая намъ его Творца, она учитъ насъ истинной мудрости и истинной жизни: во-первыхъ, она учитъ насъ чередовать „практическую жизнь“ будней съ „созерцательною жизнью“, свободной отъ мірскихъ дѣлъ и заботъ, посвященной молитвѣ и изученію закона; во-вторыхъ, она есть „школа человѣколюбія“, равенства, свободы и братства, воспрещая намъ пользоваться чужимъ трудомъ и заставляя насъ видѣть въ рабахъ человѣка *(ἄνθρωπος γὰρ ἐκ φύσεως δοῦλος οὐδείς)* въ особенности субботніе и юбилейные года воспитываютъ насъ, научая насъ простирать нашу любовь на всю тварь, видѣть братьевъ, сыновъ единаго Отца въ рабахъ, должникахъ и нищихъ и давать покой самой землѣ (de sept. 8 сл.; de exsecr. 7 сл.). Прочіе праздники также имѣютъ двойной смыслъ *(διττὸς λόγος)*, универсальный и національный: Пасха напримѣръ, празднуетъ освобожденіе отъ египетскаго плѣна и въ то же время знаменуетъ внутреннее освобожденіе души отъ страстей, а новомѣсячія указываютъ намъ стройное согласіе, царствующее на небесахъ, и учатъ насъ подражать солнцу, безъ зависти сообщающему свѣтъ свой лунѣ (de sept. 17 и сл.).

4. Если законъ получаетъ такимъ образомъ всецѣло нравственный смыслъ, то вся исторія закона, вся исторія Израиля съ точки

раздѣленіе копытъ — *μάθησις*, или способность различать; отсутствіе этого признака указываетъ *смѣшеніе* добра и зла; пресмыкающіяся, ползающія *на чрево*, знаменуютъ чревоугодіе (срв. leg. alleg. III, 47) и т. д.

[1]) De spec. leg. III, 37.

[2]) De septenario 3—5. Настаивая на общефилософскомъ характерѣ этой истины, Филонъ какъ бы припоминаетъ слова Сократа въ „Θеететѣ“ Платона.

зрѣнія закона обращается у Филона въ нравственную басню, въ аллегорію нравственныхъ истинъ. Въ этомъ — внутренній, эзотерическій смыслъ Писанія, который Филонъ раскрываетъ въ самомъ значительномъ изъ своихъ произведеній, въ своемъ многотомномъ *Аллегорическомъ комментаріи на книгу Бытія*. Исторія творенія, грѣхопаденія, потопа, исторія праотцевъ есть, по своему духовному смыслу, нравственная исторія души человѣка. Mutato nomine de te fabula narratur. Начало этой исторіи есть созданіе неба и земли или Адама и Евы, т.-е. небеснаго разума и земной чувственности, духа и плоти; конецъ этой исторіи есть совершенное соединеніе человѣка съ Богомъ, — чудесное возвращеніе въ землю обѣтованную[1]). Между этимъ началомъ и этимъ концомъ лежитъ длинный рядъ ступеней развитія, которымъ соотвѣтствуютъ *пратцы*. Предзаложенное Богомъ сѣмя добра развивается въ человѣкѣ, несмотря на его грѣхопаденіе. Перейдя черезъ ступени *надежды* и *покаянія* (Енось и Енохъ), оно достигаетъ *праведности* (Ной), чтобы затѣмъ возвыситься до болѣе высокой ступени *мудрости* (Авраамъ) и отъ нея — лѣстницей новыхъ ступеней до конечнаго совершенства въ *Моисеѣ*. Отъ Адама до Ноя идетъ первая декада праведниковъ, отъ Ноя до Авраама — вторая, отъ Авраама до Моисея идетъ „седмирица, совершеннѣйшая декада“[2]).

Внѣшняя исторія обращается здѣсь въ тѣнь нравственныхъ событій, въ какую-то аллегорію душевныхъ состояній. Ветхій Завѣтъ перестаетъ быть памятникомъ союза Ягве съ Его народомъ и обращается въ откровеніе высшей мудрости, соединяющей Платона съ Зеноном, Аристотелемъ и Пиѳагоромъ Прямой смыслъ откровенія утраченъ, — надо искать его сокровенный смыслъ, надо понимать его иносказательно. За упраздненіемъ исторіи, за утратой реальнаго пониманія обряда, Филонъ стремится найти мораль исторіи и обряда, мораль откровенія. И онъ находитъ такую мораль въ универсальномъ, разумномъ *законѣ*, тождественномъ съ Логосомъ, разумомъ сущаго.

Толкованіе Филона, кажущееся намъ столь произвольнымъ не было таковымъ ни для него самого, ни для его преемниковъ. Оно имѣло

---

[1]) За комментаріемъ на кн. Бытія должно было слѣдовать, повидимому, подобное же толкованіе на Исходъ; по крайней мѣрѣ, Филонъ разбираетъ такимъ образомъ эти двѣ книги въ своихъ „вопросахъ и отвѣтахъ“.

[2]) Post. Caini 50 (II, 38, 20 CW) „Седмирица“ эта, повидимому, должна составляться (согласно Исх. VI, 16—20) слѣдующимъ образомъ: Авраамъ, Исаакъ, Іаковъ, Левій Каафъ, Амрамъ и „совершенный мудрецъ“ Моисей. О планѣ Филона срв. Massebieau ch II.

свои правила и свои основанія, свой методъ, заимствованный частью у еврейскихъ раввиновъ, частью у греческихъ грамматиковъ, — методъ, который перешелъ къ послѣдующимъ толкователямъ Писанія и который донынѣ оказываетъ еще свое вліяніе. Мы разсмотримъ ближе этотъ методъ, тѣмъ болѣе, что самая философія Филона и его ученіе о Логосѣ стоятъ въ тѣсной связи съ этимъ методомъ

Аллегорическій методъ Филона[1]).

Мы знаемъ уже, что въ эпоху Филона не только священное Писаніе, но и самый переводъ его считался боговдохновеннымъ. Писаніе явилось нормой и выраженіемъ истины. Филонъ видитъ въ немъ „священное“, „правое слово“ или „божественное слово“, откровеніе Божіе, въ которомъ „пророкъ“ является лишь пассивнымъ, безсознательнымъ орудіемъ нашедшаго въ него духа: онъ ничего не говоритъ отъ себя, но Богъ говоритъ въ немъ[2]). Поэтому все Писаніе проникнуто Духомъ, и всякое слово, всякая буква или черта въ немъ священна, — взглядъ, общераспространенный среди современныхъ Филону евреевъ и выраженный имъ со всею силой и во всѣхъ своихъ послѣдствіяхъ[3]). Поэтому въ Писаніи не можетъ быть не только заблужденія или грубыхъ, ложныхъ представленій и какихъ-либо противорѣчій, но вообще ничего несовершеннаго или случайнаго, ничего чувственнаго и земного.

Отсюда ясно, что на ряду съ прямымъ и буквальнымъ смысломъ, составляющимъ какъ бы *тѣло* Писанія, онъ имѣетъ и *духъ* — сокровенный духовный смыслъ, и что оно должно быть понимаемо „духовно“, т.-е. иносказательно, аллегорически. Чѣмъ болѣе утрачивалось непосредственное пониманіе Ветхаго Завѣта, тѣмъ болѣе необходимо становилось такое иносказательное толкованіе. Можно сказать, что во времена Филона буквальное пониманіе было столь же немыслимо, какъ истинно-научное, критическое объясненіе, которое не могло зародиться. Буквальный смыслъ является Филону не только неразумнымъ и грубымъ, но противнымъ его нравственному чувству.

---

[1]) Срв. прекрасное изслѣдованіе Зигфрида, который подвергаетъ самому тщательному детальному изученію методъ Филона.

[2]) De spec. leg. IV, 8 (II, 343 M.); quis rer div. haer. 52 (III, 59 CW.); de monarch. I, 9 (II, 222 M.), vita Mos. II, 34 (II, 163 M.). Срв. посл. къ Евр. I, 1 и 2 Петра I, 21.

[3]) Вѣра въ магическую силу буквы характерно проявляется въ его разсказѣ о позорной смерти одного безбожника, глумившагося надъ измѣненіемъ именъ Авраама и Сарры (de mut. nom. 8. I, 587 M.).

Въ Книгѣ Чиселъ (XIII, 19) сказано, что „Богъ не человѣкъ"; а во Второзаконіи (I, 31), Богъ уподобляетъ себя человѣку. Не ясно ли, что истина абсолютная и сверхчувственная приспособляется здѣсь къ человѣческой немощи[1])? Но сознавъ это, мы должны стремиться отъ чувственнаго образа къ тому, что онъ символизируетъ, отъ буквальнаго смысла, открытаго всѣмъ, къ тайной божественной мудрости, къ „умнымъ" и „безтѣлеснымъ" вещамъ, доступнымъ лишь для немногихъ. Этотъ тайный смыслъ вложенъ въ Писаніе самимъ пророкомъ[2]) и можетъ быть открытъ толкователями лишь при помощи преданія и „каноновъ аллегоріи", либо посредствомъ особаго озаренія свыше[3]). Все Писаніе полно пророческимъ духомъ и пророческими образами, и оно само учитъ насъ искать ихъ объясненія. Разсмотримъ же въ общихъ чертахъ „каноны" или правила аллегоріи, отсылая за подробностями къ прекрасному изслѣдованію Зигфрида, о которомъ мы уже упоминали.

Буквальный смыслъ прямо исключается вездѣ, гдѣ онъ заключаетъ въ себѣ что-либо недостойное Божества, — тамъ, напр., гдѣ ему приписываются какія-либо ограниченія, чувственныя формы и свойства или страсти — антропоморфизмы и антропопатизмы. Этому правилу слѣдовали уже Аристобулъ и стоическіе толкователи греческихъ миѳовъ, видѣвшіе сплошную аллегорію въ поэмахъ Гомера[4]).

Онъ исключается тамъ, гдѣ само Писаніе употребляетъ аллегорическіе образы или выраженія (напр., древо познанія или жизни).

Онъ исключается тамъ, гдѣ онъ представляетъ неразрѣшимую трудность или противорѣчіе.

За отсутствіемъ критическаго метода трудно было найти иныя правила. Если въ IV гл. кн Бытія мы читаемъ, что Енохъ былъ сыномъ Каина и прадѣдомъ Маѳусаила, а въ V гл. узнаемъ, что онъ былъ потомкомъ Сиѳа (брата Каина) и отцомъ Маѳусаила, то подобное противорѣчіе объясняется современной критикой вмѣстѣ со многими другими — простымъ различіемъ основныхъ источниковъ Пятикнижія. Филону оно представляется явной загадкой, преднамѣренной притчей Писанія: оно заставляетъ его искать высшаго смысла, и онъ раскрываетъ его путемъ сложнаго этимологическаго

---

[1]) Quod Deus s. immutabilis, 11 и сл. (II, 68 CW).

[2]) *τὸ δὲ δόγμα Μωυσέως ἐστίν, οὐκ ἐμόν,* de opif. 6 (I, 7, 14 CW)

[3]) De cherub. 9 (I, 176 CW) или de somn. II, 38 (III, 298 CW) и de migr. Abr 7. (II, 275 CW).

[4]) *πάντῃ γὰρ ἠσέβησεν Ὅμηρος εἰ μὴ ἠλληγόρησεν.*

объясненія именъ допотопныхъ праотцевъ, которыя получаютъ различное значеніе, смотря по тому, принадлежатъ ли они потомкамъ Каина или Сиѳа[1]). Но нельзя сказать однако, чтобы Филонъ прибѣгалъ къ аллегоріи только въ случаѣ дѣйствительныхъ трудностей: онъ самъ съ неутомимой энергіей создаетъ себѣ такія трудности, отыскивая предлогъ для аллегористики во всякомъ варваризмѣ греческаго текста и въ противорѣчіяхъ совершенно мнимыхъ или искусственныхъ. Почему Авраамъ называется отцомъ Іакова, когда онъ ему дѣдъ? Почему Агарь беретъ мѣхъ тамъ, гдѣ Ревекка беретъ ведро? Почему Писаніе въ одномъ случаѣ говоритъ „всадникъ“, а въ другомъ — „наѣздникъ“, въ одномъ случаѣ „земледѣліе“, а въ другомъ — „насажденіе“? Все это не спроста, потому что въ Писаніи нѣтъ случайностей; все это — тайна и премудрость. И такимъ образомъ аллегорическій методъ Филона является обратною стороной его вѣры въ магическую вдохновенность его буквы. Несмотря на свою эллинскую культуру, Филонъ, подобно книжникамъ Палестины, проглатываетъ верблюдовъ и оцѣживаетъ комаровъ.

Исходя изъ вѣры въ магическія свойства своего текста, онъ признаетъ, что не одни видимыя противорѣчія, но повторенія плеоназмы, варваризмы, ебраизмы, лишнія слова и лишнія частицы служатъ божественнымъ указаніемъ „сокрытаго иносказанія“[2]). Талмудъ и палестинскій мидрашъ также проникнуты убѣжденіемъ въ божественности текста Писанія и представляютъ нѣкоторыя параллели съ методомъ Филона; но подобнаго развитія аллегористики мы здѣсь еще не находимъ: подъ руками Филона греческій текстъ испыталъ на себѣ каббалистическія операціи ранѣе еврейскаго. Не только отдѣльныя слова и формы словъ, оторванныя отъ контекста, объясняются иногда въ смыслѣ, противномъ этому контексту, но даже отдѣльныя части словъ, частицы, грамматическія формы и грамматическія ошибки получаютъ самостоятельное значеніе. Числа объясняются въ смыслѣ новопиѳагорейской символики[3]).

Поскольку все Писаніе имѣетъ нравственный смыслъ и отдѣльныя личности въ немъ служатъ лишь образами душевныхъ состояній (*τρόποι ψυχῆς*), — всѣ собственныя имена суть символы, значеніе которыхъ опредѣляется путемъ своеобразной этимологіи, какъ это

---

[1]) De poster. Caini, 12 и сл.

[2]) Напр. Leg. alleg. III, 67 (155. 5 CW). Срв. выраженія: „Умножая умножу“, „познать жену“ и т. д., примѣры могли бы быть умножены до безконечности.

[3]) Срв. Siegfried, 168—182, гдѣ всѣ эти „правила“ подробно перечислены и иллюстрированы множествомъ примѣровъ.

дѣлали стоики съ именами боговъ и героевъ. Само Писаніе объясняетъ иногда такимъ образомъ значеніе именъ: Ева — жизнь, Каинъ — пріобрѣтеніе, Іаковъ — запинатель. Палестинскій мидрашъ развилъ эту этимологію, а Филонъ, пользуясь толкованіями своихъ предшественниковъ, возвелъ ее въ систему, въ общее правило, не знающее исключеній[1]). Прежде всего онъ старается выяснить еврейское нарицательное значеніе даннаго имени; затѣмъ, обративъ имя собственное въ нарицательный эпитетъ или въ опредѣленіе, онъ подыскиваетъ ему подлежащее — какое-нибудь нравственное свойство, дѣятельность или состояніе. Иногда онъ оставляетъ этимологію и опредѣляетъ значеніе или смыслъ именъ по какимъ либо особенностямъ личностей, которыя имъ обладаютъ; иногда онъ даетъ двѣ еврейскія этимологіи вмѣсто одной, а иногда греческую этимологію параллельно еврейской, напр., тамъ гдѣ онъ производитъ Евфратъ отъ *εὐφραίνω* и Пасху отъ *πάσχω*.

Но дѣло не ограничивается одними именами собственными, именами лицъ, мѣстностей, временъ года и праздниковъ. Небесныя тѣла (напр., солнце), растенія, животныя, камни, краски, самая утварь также служатъ символами, при чемъ значеніе ихъ опредѣляется либо этимологіей, либо какимъ-нибудь признакомъ данной вещи, иногда чисто случайнымъ. Оселъ означаетъ „безсловесную природу“, тигръ — страсть, верблюдъ, сохраняющій въ себѣ воду, — память; овца, по своей кротости, символизируетъ нашъ разумъ, (de mut. 43), а по этимологическому происхожденію своего имени (*πρόβατον* отъ *προβαίνω* = progredior) — прогрессъ, нравственное преуспѣяніе духа (de somn. I, 34). Коза означаетъ и стремленіе къ правдѣ и *ощущеніе* — смотря по тому, производится ли *αἴξ* отъ *ἀίσσω* (двигаюсь, стремлюсь) или отъ *αἰσθησις*, ощущеніе.

Въ аллегорическомъ объясненіи жертвоприношенія Авраама (Б. XV) телица, баранъ и коза символизируютъ душу, разумъ (слово) и чувственность, а горлица и голубь — божественную и человѣческую мудрость[2]). По мнѣнію одного уважаемаго русскаго философа, телица, коза и баранъ обозначаютъ здѣсь Индію, Грецію и Римъ, а птицы имѣютъ то же значеніе, что у Филона, — съ тою разницей, что для нашего философа не горлица, а голубь символизируетъ пророческій духъ, и не голубь, а горлица символизируетъ

---

[1]) Объясненія именъ Лота, Нимрода, Хетуры, Сарры, Евфрата, Исава, заимствованы Филономъ изъ еврейскихъ источниковъ. См. Siegfried.

[2]) Quis rer. div. haeres, 22—25.

греческую философію. Такой примѣръ достаточно характеризуетъ значеніе и степень вліянія аллегорическаго метода!

Но съ насъ достаточно и одного Филона: всякій отрывокъ текста, всякое слово, всякая буква, очевидно, можетъ получить подъ его руками любое „иносказательное“ значеніе, и суевѣрное отношеніе къ буквѣ текста легко уживается съ произволомъ, который ограничивается или направляется либо субъективными философскими мнѣніями, либо положительными догматами вѣры, какъ мы наблюдаемъ это, напримѣръ, и у Оригена.

Отдѣльныя слова, отдѣльные оттѣнки выраженія даютъ нерѣдко поводъ цѣлымъ трактатамъ. Такъ, два трактата: „О земледѣліи“ и „О насажденіи Ноя“ вызваны краткимъ текстомъ: „Ной началъ воздѣлывать землю и насадилъ виноградникъ“ (Б. IX, 20). Одному „опьяненію“ Ноя было посвящено двѣ книги, вторая изъ которыхъ утрачена Что такое опьяненіе, каковъ его „духовный“ смыслъ, и сколько его различныхъ видовъ, начиная отъ простого хмеля и кончая духовнымъ упоеніемъ? Что такое „нагота“ Ноя, и сколько есть различныхъ видовъ обнаженія? По поводу изступленія Авраама (Б. XV, 12) разсматриваются всѣ возможные виды изступленія, и по поводу бѣгства Агари всѣ возможные виды бѣгства, которымъ посвященъ особый трактатъ (De fuga). Устанавливая значеніе какого-нибудь слова или образа, Филонъ часто приводитъ параллельныя мѣста, гдѣ встрѣчается то же слово или образъ, иногда въ совершенно другомъ смыслѣ, какъ, напр., тамъ, гдѣ, по поводу змія въ раю, онъ вспоминаетъ жезлъ Моисея, мѣднаго змія въ пустынѣ, пророчество Іакова о Данѣ и т. д. (Leg. alleg. III, 18 сл.). По поводу подобныхъ параллелей Филонъ вдается въ пространныя отступленія, нагромождаетъ аллегорію на аллегоріи, любуясь ихъ изобиліемъ и утомляя читателя своею пестрой риторикой, въ которой рвется или теряется нить его мысли.

Аллегорическій комментарій Филона послужилъ литературнымъ образцомъ цѣлаго множества подобныхъ комментаріевъ послѣдующихъ вѣковъ: назовемъ хотя бы одного Оригена. Поэтому мы считаемъ нелишнимъ дать о немъ нѣкоторое представленіе. Строго говоря, это рядъ отдѣльныхъ поученій на отдѣльные тексты, внутренняя связь которыхъ совершенно забывается. Самый текстъ служитъ лишь канвою для риторическихъ и аллегорическихъ образовъ: онъ освящаетъ своимъ авторитетомъ мысли толкователя, онъ служитъ имъ связующею нитью, но онъ не стѣсняетъ собою ихъ свободы, предоставляя имъ блуждать между строкъ.

Возьмемъ наудачу любой трактатъ Филона, — хотя бы трактатъ „О бѣгствѣ и нахожденіи“ [1]) — и разсмотримъ его построеніе, чтобы дать себѣ отчетъ въ пріемахъ мышленія Филона и другихъ комментаторовъ, слѣдовавшихъ по его стопамъ.

По поводу словъ: „и бѣжала (Агарь) отъ лица ея (Сарры)“, Филонъ различаетъ троякаго рода бѣгство — отъ вражды, отъ страха и отъ стыда, посвящая этому предмету пространное изслѣдованіе (1—9). Примѣромъ бѣгства перваго рода служитъ Іаковъ, — идеалистъ и спиритуалистъ, который бѣжитъ отъ Лавана, воплощеннаго матеріализма, отрицающаго „движущую причину“. Примѣромъ бѣгства второго рода служитъ тотъ же Іаковъ, бѣгущій отъ страха передъ Исавомъ, — лучшая часть души, спасающаяся изъ боязни нападенія на нее худшей части (4): совѣтницей такого бѣгства, внушительницей спасительнаго страха является Ревекка, олицетворяющая „правомыслящее постоянство“ и произносящая длинную, витіеватую хрію о пользѣ бѣгства отъ зла и порока (4—6). При этомъ Филонъ не смущается тѣмъ обстоятельствомъ, что Ревекка посылаетъ Іакова къ брату своему Лавану, только что очерненнаго столь черными красками: какъ „братъ Ревекки“, или добродѣтельнаго постоянства, Лаванъ мѣняетъ свою физіономію и оказывается „любителемъ воспитанія“; а если онъ и живетъ въ Харранѣ — символѣ чувственности, то это въ знакъ того, что истинное воспитаніе начинаетъ съ чувственнаго міра, восходя къ его духовной причинѣ. Лаванъ — сынъ Бетуила, отца Ревекки, а Бетуилъ есть *дочь Божія* или сама премудрость, по поводу чего Филонъ задается вопросомъ, какимъ образомъ *дочь* можетъ быть *отцомъ*: онъ находитъ, что мудрость, какъ и прочія добродѣтели, дщери Божія, обладаютъ мужеской природой и способностью оплодотворять души человѣческія (9). Здѣсь, повидимому, большой пропускъ, ибо бѣгство третьяго рода, бѣгство Агари передъ Саррой, низшей передъ высшей и господствующей частью души, — вовсе не разсматривается Филономъ. Вмѣсто этого Филонъ обращается безъ всякаго перехода къ бѣгству невольныхъ убійцъ (Исх. XXI). Указавъ, что истинная смерть, которою умираетъ человѣкъ, есть нравственная смерть духа въ чувственной жизни, онъ приводитъ слова Платона, призывавшаго къ бѣгству изъ такой жизни (10—12),

---

[1]) CW. III, 110 De fuga et inventione, ошибочно озаглавленный въ предшествовавшихъ изданіяхъ De profugis. Срв. многочисленныя выдержки изъ этого трактата у Амвросія въ изд. Вендланда.

и разсматриваетъ, что̀ есть невольный грѣхъ и гдѣ надо искать его причину; онъ припоминаетъ по этому поводу самое сотвореніе человѣка при участіи ангеловъ и показываетъ, что Богъ не есть и не можетъ быть виновникомъ никакого зла (15—16). Затѣмъ онъ останавливается на городахъ убѣжища. Онъ изслѣдуетъ во-первыхъ, почему эти города принадлежатъ одному колѣну Левія (17), во-вторыхъ, почему ихъ шесть (18); въ третьихъ, почему три изъ нихъ находятся по сю сторону Іордана, а три по ту сторону (19); въ-четвертыхъ, почему невольный убійца долженъ оставаться въ такихъ убѣжищахъ до смерти первосвященника (20). Истинное бѣгство есть бѣгство отъ міра къ Богу; истинныя убѣжища суть силы Божества; такихъ силъ Филонъ насчитываетъ шесть съ Логосомъ во главѣ, при чемъ три изъ нихъ — высшія и три — ближайшія къ намъ. Въ этихъ-то убѣжищахъ человѣкъ долженъ пребывать вѣчно вмѣстѣ съ истиннымъ первосвященникомъ — божественнымъ Логосомъ: пока онъ живетъ въ душѣ, она не можетъ вернуться туда, гдѣ царствуетъ вольный грѣхъ (21). „Сказавши такимъ образомъ то, что слѣдовало о бѣглецахъ“, Филонъ возвращается къ тексту объ Агари: „и нашелъ ее ангелъ Господень у источника воды въ пустынѣ“. Слѣдуетъ по поводу слова *нашелъ* длинный комментарій на „философствованія“ Моисея объ исканіи и нахожденіи. Разсматриваются безумные, которые не ищутъ и не находятъ, и мудрые, которые ищутъ и находятъ, какъ Авраамъ и Исаакъ, нашедшіе агнца — слово (24), или евреи, нашедшіе манну, небесную пищу — тоже слово (приводятся и другіе примѣры)[1]). Потомъ разсматриваются различные классы тѣхъ, которые ищутъ и не находятъ: Лаванъ, искавшій идоловъ; „ослѣпленные разумомъ“ содомиты, искавшіе входа въ домъ Лота; Фараонъ, искавшій убить Моисея за то, что онъ отвергалъ ученія Эпикура и Аристотеля (26); Іуда, пославшій искать Ѳамарь блудницу (27) и, наконецъ, самъ Моисей (27—28). Но если совершенное богопознаніе не дается въ удѣлъ и тѣмъ, кто его ищетъ, то существуютъ избранные, которые въ божественномъ изступленіи *(ἔνθεος μανία)*, озаренные свыше, находятъ то, чего они не искали: есть души, которыя, подобно бабамъ еврейскимъ, рожаютъ

---

[1]) Въ гл. 24 мы находимъ любопытное выраженіе мысли Филона о Божествѣ, какъ первой причинѣ, обусловливающей взаимодѣйствіе прочихъ причинъ — дѣятельныхъ и страдательныхъ, при чемъ эта мысль примѣняется къ объясненію познавательной дѣятельности нашихъ чувствъ и нашего разума.

безъ повитухъ — безъ науки и метода и пожинаютъ то, что самъ Богъ въ нихъ посѣялъ. Онъ вводитъ ихъ въ землю обѣтованную, гдѣ онѣ находятъ то, чего онѣ не строили, не сажали и не собирали (30—31). „Сказавши это о нахожденіи, перейдемъ по порядку къ слѣдующему“, продолжаетъ Филонъ: „нашелъ ее ангелъ при источникѣ воды“. Мы ожидали бы, что Филонъ займется ангеломъ и сообщитъ намъ свою ангелологію. Но онъ пропускаетъ ангела и останавливается на источникѣ, хотя мы еще не знаемъ ни того, что означаетъ *бѣгство* Агари, ни самое *нахожденіе* ея ангеломъ. Зато мы узнаемъ, что источникъ означаетъ: 1) нашъ духъ, который, подобно источнику, орошавшему лицо земли (Б. II, 6), напояетъ собою органы чувствъ, помѣщенные въ нашемъ лицѣ; 2) источники воспитанія — прежде всего среднее образованіе съ его различными полезными дисциплинами; 3) источники неразумія — ощущенія, которыя уподобляются то мѣсячнымъ очищеніямъ женщины (Лев. XX, 18), то „источникамъ бездны“ (Б. VII. 11), которые разверзаются и потопляютъ нашу душу; 4) источники разума, добродѣтели—благой нравъ, постоянство, мудрость, и 5) высшій источникъ и Отецъ всего, Богъ, источникъ жизни (32—36).— Ангелъ нашелъ Агарь *при* источникѣ (37). она не черпала изъ него, такъ какъ душа, находящаяся въ процессѣ развитія. еще не въ состояніи черпать изъ чистаго источника мудрости. Онъ отсылаетъ Агарь къ ея госпожѣ — учительницѣ, совершенной мудрости, свободной отъ чувственности, у которой „обыкновенное женское прекратилось“, и онъ предсказываетъ Агари, олицетворяющей среднее образованіе, что она родитъ Измаила — софиста, отличнаго отъ истиннаго мудреца, видящаго Бога[1]).

Мы опускаемъ много интересныхъ подробностей, имѣющихъ болѣе эпизодическое значеніе, хотя, строго говоря, въ разбираемомъ нами трактатѣ все состоитъ изъ эпизодовъ. Читатель видитъ, какую странную смѣсь мистицизма и эклектизма, теософіи и риторики даетъ намъ Филонъ въ своемъ комментаріи. Толкуемый текстъ связываетъ чисто внѣшнимъ образомъ пестрыя, разнообразныя мысли, которыя не вытекаютъ логически другъ изъ друга, а соединяются по случайнымъ психологическимъ ассоціаціямъ. Работа мысли замѣняется капризною игрой, и положенія обосновываются не логикой, а внѣшнимъ авторитетомъ, который даетъ имъ печать непогрѣшимости. Это — симптомъ тяжелаго недуга, который надолго

---

[1]) Срв. De poster. Caini 38 (II, 28 CW).

сковалъ человѣческую мысль. Но за видимою пестротой образовъ, представленій, понятій Филона скрывается однако одна идея, одно міросозерцаніе, цѣльное и законченное; онъ не придалъ ему логической, систематически-научной формы, но, несомнѣнно, именно та форма, въ которую онъ его облекъ, всего болѣе ему соотвѣтствуетъ. Жизнь человѣка есть сонъ; его разумъ и чувства безсильны въ познаніи истины; единственнымъ источникомъ безусловно достовѣрнаго познанія является откровеніе, единственно-достовѣрнымъ словомъ — божественное слово, которое облекается въ образы, приспособляясь къ немощи человѣка Это божественное Слово, въ которомъ заключается смыслъ Писанія, заключаетъ въ себѣ и смыслъ всего существующаго. Въ немъ и черезъ него все создано, въ немъ и черезъ него познается все. Самый міръ есть иносказаніе Божества, Его аллегорическое откровеніе. Но блаженъ тотъ, кто возвышается надъ аллегоріями, иносказаніями и образами слова, непосредственно озаренный вѣчнымъ свѣтомъ Сущаго!

Ученіе Филона о Богѣ и Его силахъ.

Ученіе Филона въ его собственныхъ глазахъ есть ученіе самого Моисея, самого Слова Божія, при чемъ роль философа состоитъ лишь въ подлинной эксегезѣ и передачѣ этого Слова. Риторика, логика, физика, греческая философія и наука суть лишь пособія толкователя, которыя безплодны безъ просвѣщенія благодати и даже вредны — тамъ, гдѣ мы принимаемъ ихъ за нѣчто самодовлѣющее, цѣнное само по себѣ, и вовлекаемся въ софистическое мудрствованіе. Вдохновеніе, непосредственное озареніе души, очистившейся отъ чувственности и питающейся манною Слова, — вотъ истинный ключъ ко всѣмъ притчамъ, загадкамъ и тайнамъ Писанія.

Писаніе есть истинное Слово Божіе, — истинная мудрость Божія и законъ Божій, открытый людямъ. Всѣ слова Писанія выражаютъ одно это содержаніе; всѣ они суть лишь различныя выраженія, одухотворенные образы, иносказанія единой, всеобъемлющей истины. Богъ въ своемъ существѣ недоступенъ и непознаваемъ человѣку; человѣкъ познаетъ Его лишь въ Его силахъ и свойствахъ, въ Его *благости,* являющейся въ Его творческой и промыслительной дѣятельности и въ Его *правдѣ,* открывающейся въ Его законѣ. Человѣкъ познаетъ Бога только въ Его истинномъ Словѣ, ибо Слово это не есть твореніе Моисея, а самъ Моисей есть лишь органъ Слова, которое глаголетъ въ немъ.

Во взглядѣ Филона на Писаніе выражается основная мысль его богословія. Съ одной стороны, Сущій — Божество въ себѣ — не выражается никакимъ словомъ, будучи неизреченнымъ и превышая всякую мысль, слово или образъ, понятіе или опредѣленіе. Мы знаемъ только, что Сущій *есть*, но мы не можемъ знать, *что такое* Онъ есть. Точнѣе, путемъ отрицанія всякихъ опредѣленій мы возвышаемся до сознанія Его абсолютной трансцендентности: все, что говорится о немъ, есть лишь *иносказаніе*. Онъ есть непостижимая монада Платона и пиѳагорейцевъ, абсолютно простое Существо, превыше всякаго существованія и всякаго познанія. Но, съ другой стороны, Божество есть абсолютное начало или причина существующаго, источникъ бытія, источникъ всѣхъ силъ и свойствъ, субъектъ и объектъ откровенія, Слова.

Въ Писаніи сказано, что Богъ не человѣкъ, и вмѣстѣ Онъ является въ немъ, какъ человѣкъ. Какъ существо абсолютное, Онъ безконечно далекъ отъ всего относительнаго, конечнаго, ограниченнаго; и въ то же время Писаніе приписываетъ Ему человѣческія чувства, свойства, органы. Мы уже знаемъ, что, съ точки зрѣнія Филона, такіе органы аллегорически обозначаютъ свойства Божества, Его всевѣдѣніе, могущество и т. д. Но въ какомъ смыслѣ Богу вообще могутъ быть приписаны какія-нибудь качества, свойства или опредѣленія? Всякое качество опредѣляетъ собою извѣстный классъ предметовъ, которые ему причастны: но Богъ не есть ограниченное существо на ряду съ другими относительнымм и конечными существами. Онъ не только не антропоморфенъ, но безкачественъ[1]). Не принадлежа ни къ какому классу существъ, Онъ не можетъ опредѣляться никакими качествами, хотя бы самыми превосходными. Онъ не причастенъ имъ и выше ихъ — выше благости, разумности, праведности и т. д А потому вездѣ, гдѣ Писаніе присвоиваетъ Богу такія качества, оно также говоритъ лишь иносказательно и приспособляется къ немощи нашего разума. Божество находится за предѣлами всякаго пониманія, а слѣдовательно и всякаго сомнѣнія. Здѣсь скептицизмъ находитъ свою границу. Его критика была справедливой, показывая внутреннее противорѣчіе всѣхъ частныхъ, ограниченныхъ опредѣленій Божества, обращавшихъ безусловное въ условное и безотносительное въ относительное. Ибо если все относительное и условное заставляетъ насъ предполагать абсолютное, то мы должны

[1]) Leg. alleg. I, 13 (I, 70, 10 CW.) *ἄποιος γὰρ ὁ θεὸς οὐ μόνον οὐκ ἀνθρωπόμορφος.*

прежде всего отрицать объ этомъ абсолютномъ всѣ частныя и ограниченныя опредѣленія. Карнеадъ доказывалъ противъ стоиковъ, что Божество нельзя мыслить ни ограниченнымъ, ни безграничнымъ: въ первомъ случаѣ оно обращается въ часть, которая меньше цѣлаго, а во-второмъ — теряетъ свою жизнь и индивидуальность, поскольку опредѣленное живое существо, имѣющее въ себѣ средоточіе жизни, нельзя мыслить безконечнымъ. Это послѣднее соображеніе прекрасно характеризуетъ греческое представленіе о божествѣ; и оно являлось настолько убѣдительнымъ, что подъ его явнымъ вліяніемъ Панеція и Посидонія признали ограниченность Божества, при чемъ, дабы не обращать Его въ часть болѣе обширнаго цѣлаго, они отрицали безконечность внѣшняго міру пространства. Филонъ возвышается надъ такимъ ограниченнымъ представленіемъ, приближаясь къ трансцендентному идеалу Платона. Божество познается путемъ совершеннаго отвлеченія, отрицанія всего тварнаго, и только тотъ находитъ Бога, кто оставилъ свои чувства и свой разумъ, кто оставилъ весь міръ и себя самого. Это путь отрицанія и отвлеченія, — отрицательное богословіе (*ἀποφατικὴ θεολογία*), какъ его называли впослѣдствіи.

Но Божество не есть безсодержательная отвлеченность. На самомъ дѣлѣ, Филонъ мыслитъ Его какъ вѣчную полноту бытія и приписываетъ Ему, вмѣстѣ съ Писаніемъ, аттрибуты благости, могущества, праведности, вѣдѣнія въ безконечной степени. Только эти аттрибуты суть не качества Божества, а Его *особенности*. Поскольку Оно есть существо *всереальное*, — конечныя, ограниченныя существа могутъ пріобщаться отдѣльнымъ Его силамъ и опредѣляться ими, какъ качествами. Самое же Божество, имѣя въ себѣ совершенную полноту, не можетъ быть причастно чему-либо, или обладать отдѣльными качествами и конечными опредѣленіями. Непричастное ничему, Оно всему даетъ изъ своей полноты. Такимъ образомъ, можно бы сказать, что, по Филону, Божество не безкачественно, а сверхкачественно, имѣя въ себѣ потенцію или силу всѣхъ качествъ, т.-е. *абсолютное всемогущество*.

Впервые въ философіи формулируется это новое понятіе о Божествѣ, которое залегло въ основаніе всего послѣдующаго богословія. Идея абсолютнаго монотеизма получаетъ здѣсь впервые свое философское выраженіе, до котораго не могло возвыситься умозрѣніе грековъ, не находившее въ своемъ религіозномъ опытѣ объекта, соотвѣтствующаго этой идеѣ. Отвлеченность греческой теологіи, колебавшаяся между пантеизмомъ и дуализмомъ, отразилась отчасти, впрочемъ, и

на Филонѣ, какъ это мы увидимъ ниже. Онъ самъ, подобно своимъ ближайшимъ предшественникамъ, подобно Посидонію и новопиѳагорейцамъ, пытается посредствовать между Богомъ и міромъ, религіей и философіей, платонизмомъ и стоицизмомъ. И если онъ не достигъ конечнаго рѣшенія этой задачи, то все же его ученіе есть первая попытка формулировать философски понятіе Бога Вседержителя, Господа Силъ, и вывести изъ этого понятія его логическія слѣдствія, которымъ предстояло широкое развитіе въ будущемъ.

Богъ Филона *трансцендентенъ*, безусловно отличенъ, безконечно далекъ отъ міра по своему *существу*, и въ то же время *въ Своихъ силахъ Онъ имманентенъ* міру, присущъ ему, какъ его животворящій духъ, какъ мироправящій разумъ [1]). Подобный взглядъ мы находимъ и у многихъ изъ предшественниковъ Филона, слѣдовавшихъ Посидонію — у неопиѳагорейцевъ и въ трактатѣ *π. κόσμου* [2]). По слѣдамъ Посидонія идетъ и Филонъ, хотя онъ дѣлаетъ еще одинъ шагъ въ направленіи къ платонизму и въ своемъ „отрицательномъ богословіи“ усиливаетъ мысль о трансцендентности, *запредѣльности* Божества [3]). Въ Своемъ существѣ Оно не покрывается никакимъ понятіемъ или представленіемъ; и вмѣстѣ Оно раскрывается въ Своихъ *силахъ* и въ Своемъ *словѣ*.

Какъ же мыслить отношеніе Божества къ міру, къ душѣ человѣка, къ Его собственнымъ силамъ? Очевидно, Оно отъ вѣка имѣетъ въ Себѣ самомъ основаніе Своихъ силъ, отъ вѣка обладаетъ ими. Оно заключаетъ въ себѣ самомъ источникъ Своего откровенія и творчества, какъ чистая дѣятельность или энергія: дѣйствіе присуще Ему съ такою же безусловной необходимостью, какъ тепло — огню, или холодъ — снѣгу. Но въ такомъ случаѣ, что же является объектомъ дѣйствія Божества, и почему все откровеніе Его есть лишь иносказаніе? Ясно, что дѣйствіе Его, точно такъ же какъ и Его откровеніе, предполагаютъ какую-то внѣшнюю и чуждую Ему среду, въ которой оно проявляется. Здѣсь граница міросозерцанія Филона: въ самой основѣ своей міръ является ему чуждымъ Богу и какъ бы противоположнымъ Ему. Міръ созданъ

---

[1]) Ср. Климента Алекс. Strom. II, 5 стр. 431 (Pötter) *πόρρω μὲν κατ᾽ οὐσίαν... ἐγγυτάτω δὲ δυνάμει, ᾗ τὰ πάντα ἐγκεκόλπισται.*

[2]) См. выше, 67.

[3]) Несмотря на свое приближеніе къ дуализму Платона, Посидоній не выходитъ изъ обще-стоическаго пантеизма. Въ этомъ отношеніи авторъ трактата *π. κόσμου* и нѣкоторые изъ новопиѳагорейцевъ идутъ значительно дальше его.

Творцомъ изъ предсуществующей матеріи, безформенной, безвидной, косной и пассивной.

Такимъ образомъ мы находимъ у Филона какъ бы простое возвращеніе къ прежнему философскому дуализму: Моисей, достигшій вершины философіи и вмѣстѣ наученный откровеніемъ многимъ и глубокимъ истинамъ естествовѣдѣнія, познаетъ, что необходимо различать въ сущемъ двѣ причины — *дѣятельную* и *страдательную*: первая *(τὸ δραστήριον αἴτιον)* есть разумъ *(νοῦς)* вселенной, чистѣйшій и высочайшій, превосходнѣйшій добродѣтели и знанія, блага и красоты; вторая страдательная причина *(τὸ παθητόν)* есть бездушное, то, что не имѣетъ самопроизвольнаго движенія, но движется, образуется и одушевляется дѣйствіемъ Разума (De opif. m. 2)[1]). Дѣятельное и страдательное начало, Богъ и матерія, образуютъ какъ бы два полюса міросозерцанія Филона. Мы уже видѣли, что, по ученію „Премудрости“, міръ созданъ изъ „аморфной матеріи“, и повидимому, въ еврейскихъ кругахъ эпохи Филона догматъ о созданіи міра изъ небытія еще далеко не получилъ общаго распространенія[2]). Слѣдуя Платону и Аристотелю, Филонъ могъ бы признать эту матерію чистымъ и относительнымъ небытіемъ; на дѣлѣ онъ вмѣстѣ съ эклектическими стоиками и платониками своей эпохи принимаетъ стоическое представленіе о матеріи, какъ о безформенной и безвидной, косной, хаотической *массѣ вещества*[3]). Благодаря этому, дуализмъ Филона представляется въ весьма рѣзкой формѣ; въ немъ несомнѣнно выражается мысль о безусловной трансцендентности Божества, но при такой постановкѣ самое вещество является какъ бы предѣломъ, внѣшнею границей Бога. Самъ Филонъ это чувствуетъ и, смягчая свою мысль говоритъ мѣстами о Богѣ, какъ Творцѣ матеріи; въ дѣйствительности, однако, какъ показываетъ тщательное изслѣдованіе *всѣхъ* мѣстъ, гдѣ Филонъ говоритъ о матеріи, творчество Бога относится лишь къ сообщенію ей опредѣленныхъ формъ, свойствъ и силъ[4]): матерія сама по себѣ есть тѣлесная сущность *(οὐσία)*, хотя лишенная всякихъ опредѣленныхъ качествъ. Создавая міръ, Богъ „вызываетъ къ бытію

---

[1]) Въ явной зависимости отъ Аристотеля Посидоній особенно рѣзко различаетъ между активнымъ и пассивнымъ началомъ въ природѣ; огню и воздуху какъ дѣятельнымъ стихіямъ, противополагаются страдательныя — вода и земля. Ср. Simpl. de caelo IV, 3, 309 a 43—63.

[2]) Ср. Weber, D. Lehren des Talmud, § 33.

[3]) Bäumker, Das Problem d. Materie 380—3 слѣд.

[4]) Drummond, I, 299 сл.

не существующее, содѣлывая стройное изъ нестройнаго, качество изъ безкачественнаго, сходство изъ несходнаго, тождества изъ различій, согласіе и общеніе изъ разобщеннаго и несогласнаго, равенство изъ неравенства, свѣтъ изъ мрака“ [1]). Творчество предполагаетъ, во-первыхъ, производящую причину вещи (*τὸ ὑφ᾽ οὗ*), во-вторыхъ, матерію, „изъ которой“ она создается, въ-третьихъ, ту цѣль, „для которой“ она создается, и наконецъ, въ-четвертыхъ, орудія, „при посредствѣ которыхъ“ она образуется [2]). Богъ есть производящая причина, и если *орудіе* творчества заключается въ Его Разумѣ или Словѣ, а *цѣль* или мотивъ—въ Его безконечной благости, то *матеріалъ* творчества есть внѣшнее Богу вещество.

Отсюда мы вполнѣ понимаемъ, почему съ такой точки зрѣнія откровеніе Бога въ мірѣ по необходимости должно явиться ограниченнымъ. Филонъ настаиваетъ на томъ, что вещество не имѣетъ положительнаго, самостоятельнаго значенія, и стремится показать, что оно, какъ чисто пассивное, не можетъ ограничивать Божественнаго дѣйствія. Съ одной стороны, онъ утверждаетъ совершенное ничтожество твари и признаетъ Бога *единственной* дѣйствующей причиной, производящею причиною всего существующаго. Онъ постоянно возвращается къ мысли, что ничто вообще не дѣйствуетъ, кромѣ Бога: къ Нему одному сводится всякое дѣйствіе, всякая дѣйствительность, и въ видимомъ взаимодѣйствіи эмпирическихъ причинъ сказывается актъ единаго Божества. Но, съ другой стороны, Филонъ замѣчаетъ, что ничтожество и несовершенство твари служитъ аргументомъ для атеистовъ, отрицающихъ Промыслъ и умаляющихъ мудрость и силу Творца. И онъ старается показать все совершенство творенія.

Отсюда получается результатъ довольно странный, но обычный въ подобныхъ ученіяхъ: Филонъ доказываетъ и ничтожество твари, и ея превосходство, и бренность міра, и его вѣчность. Бренность міра обусловливается именно его матеріальностью: это бренность чувственныхъ тварей, смѣняющихъ другъ друга въ порядкѣ времени.

---

[1]) De just. 7 (II, 367 M.). Ср. De op. m. 5. Божество не могло завидовать сущности, которая „сама по себѣ не имѣетъ ничего хорошаго, но только можетъ становиться всѣмъ. Ибо сама по себѣ она была безпорядочной, *безкачественной*, бездушной, исполненной нескладицы, различія, разлада; и она приняла измѣненіе, обратилась въ противоположное и лучшее — въ порядокъ, качество, одушевленность, подобіе, тождество, благоустройство, согласіе — „*πάντ᾽ ὅσα τῆς κρείττονος ἰδέας*“.

[2]) De Cherub. 35 (I, 199 сл. CW.).

Напротивъ того, совершенство міра обусловливается вѣчными силами Божества, вѣчнымъ планомъ мірозданія и вѣчной дѣятельностью Творца, не подчиненной никакимъ условіямъ времени и опредѣляющеюся лишь своей внутренней необходимостью. Самое время есть лишь результатъ всемірнаго движенія, продуктъ міра[1]), и по одному этому нельзя представить себѣ возникновеніе міра во времени. Тѣмъ не менѣе, мірозданіе, какъ такое, *создано* во всѣхъ своихъ частяхъ, свойствахъ и качествахъ, и только силами Божества оно держится и сохраняется вовѣкъ, будучи само по себѣ бреннымъ и удоборазрушимымъ. Божество вноситъ въ него свѣтъ и разумъ, законъ и порядокъ, и созидаетъ его изъ темнаго хаоса, который отъ вѣка побѣжденъ творчествомъ Божества, Его мудростью, благостью и правдой.

Ученіе о *силахъ* Божества дополняетъ собою ученіе о Его абсолютной трансцендентности. Поскольку Оно мыслится въ совершенной противоположности міру и не можетъ касаться его непосредственно, эти силы Божества являются особыми началами, посредствующими между Имъ и міромъ. Къ этимъ-то силамъ и относятся всѣ иносказанія откровенія, всѣ его конкретные образы. Въ нихъ *открывается* Богъ, черезъ нихъ Онъ *дѣйствуетъ* въ мірѣ, образуетъ міръ, черезъ нихъ, наконецъ, и самый міръ сносится съ Богомъ. Оттуда троякое отношеніе этихъ посредствующихъ началъ или божественныхъ силъ, верховною изъ которыхъ является Логосъ: 1) онѣ относятся къ Богу и, какъ проявленіе существа Божія, не обладаютъ никакой самобытной особенностью или личностью; 2) онѣ относятся къ міру, какъ силы, дѣйствующія въ мірѣ, проникающія его, образующія его вещество — подобно формамъ Аристотеля или „сперматическимъ логосамъ“ стоиковъ; 3) онѣ отличаются и отъ Бога, и отъ міра, являясь какъ бы тварноличными посредниками между Богомъ и міромъ — духами, которыхъ самъ Филонъ сравниваетъ съ демонами эллиновъ и ангелами евреевъ. Эти различныя опредѣленія плохо мирятся между собою, что ведетъ къ большой сбивчивости въ ученіи самого Филона и къ спорамъ среди его критиковъ[2]). Но если противорѣчія Филона не могутъ быть логически согласованы, то они прекрасно объясняются изъ самаго существа и изъ историческихъ условій его міросозерцанія.

---

[1]) Quod deus immut. 6, время есть сынъ чувственнаго міра, младшаго сына Божія и, слѣдовательно, какъ бы *внукъ* Божества — *ὥστε νἱωνοῦ τάξιν ἔχειν πρὸς θεὸν τὸν χρόνον*.

[2]) Drummond II, 106 сл., Zeller III, 2, 365 и др.

Здѣсь скрещиваются всѣ тѣ противоположныя вліянія, греческія и еврейскія, которыми опредѣляется ученіе нашего философа.

Ученіе объ аттрибутахъ, силахъ и свойствахъ Божества развивается среди раввиновъ, по мѣрѣ того какъ въ ихъ понятіяхъ самое Божество становится все болѣе и болѣе трансцендентнымъ; у нихъ, какъ и у Филона, это ученіе вызывается потребностью найти посредство между конечнымъ и безконечнымъ. Правда, первые письменные памятники Каббалы, разработавшей это ученіе, относятся къ болѣе позднему времени, чѣмъ занимающая насъ эпоха, но они, подобно талмудическимъ трактатамъ, служатъ выраженіемъ болѣе древнихъ устныхъ традицій. Отдѣльные раввины предавались теософскимъ умозрѣніямъ и посвящали въ нихъ своихъ учениковъ[1]). Такія умозрѣнія несомнѣнно проникли въ александрійскій мидрашъ еще и до Филона; слѣды олицетвореній и гипостазированія Божественныхъ силъ и свойствъ встрѣчаются намъ и помимо Филона, и онъ самъ говорилъ про это ученіе о силахъ Божества, составившее впослѣдствіи главную часть каббалы, какъ про великую *тайну*, о которой прилично говорить лишь въ присутствіи „старшихъ“ и которая сообщается только посвященнымъ[2]). Самыя различія въ утвержденіяхъ Филона объ этомъ таинственномъ предметѣ объясняются всего естественнѣе различіями въ самыхъ преданіяхъ синагоги.

Уже древнѣйшіе *мидрашим'* отличаютъ *Славу* Божію *(Шехина)* или явленіе Божества отъ Его сокровеннаго *Существа* и въ различіи именъ Божіихъ Елогимъ и Ягве видятъ указаніе на различіе свойствъ — *справедливости* и *благости* или милосердія. Филонъ усвоиваетъ это различіе, хотя по незнанію еврейскаго языка впадаетъ при этомъ въ ошибку, объясняя смыслъ названныхъ именъ Божества какъ разъ обратно толкованію палестинскихъ книжниковъ[3]). Но и независимо отъ подобныхъ недоразумѣній александрійское ученіе развивается у Филона своей дорогой.

---

[1]) Siegfried, Philo 211 слѣд. Ср. Weber, Die Lehren des Talmud c. XIII, §§ 36—40.

[2]) De sacr. Abelis 39 (I, 254, 20 CW.) *ᾤδεται δέ τις καὶ τοιοῦτος ἐν ἀπορρήτοις λόγος ὃν ἀκοαῖς πρεσβυτέρων παρακατίθεσθαι χρὴ νεωτέρων ὧτα ἐπιφράξαντας.*

[3]) Siegfried. 213. Въ греческомъ текстѣ Елогимъ передается какъ „Богъ“ *(θεός)*, а Ягве — какъ „Господь“ *(κύριος)*; Филонъ не знаетъ, что Ягве переводится такимъ образомъ и передаетъ смыслъ этого имени какъ „Сущій“. Въ палестинскихъ мидрашим'ахъ Ягве знаменуетъ милость, а Елогимъ — правду, тогда какъ у Филона наоборотъ „Господь“ (Ягве) есть богъ правды, а „Богъ“ (Елогимъ) — богъ милости.

Существо Божіе не имѣетъ имени. „Господь“ и „Богъ“ (или Ягве и Элогимъ еврейскаго текста) обозначаютъ верховныя силы или свойства Божества — начало правящей и судящей *власти* и начало творческой, промыслительной *благости*. „Благость“ проявляется въ творчествѣ и Промыслѣ (она называется иногда „Творческой силой“), а „господство“, „власть“ или „царство“ проявляется въ законѣ, въ міроправящей правдѣ съ ея „карательными“ силами. Эти два главныхъ аспекта Божества постоянно встрѣчаются въ комментаріяхъ Филона: вмѣстѣ съ Сущимъ они образуютъ ту Троицу, которую видѣлъ Авраамъ въ лицѣ явившихся ему ангеловъ. Божество является то какъ единое, то въ трехъ лицахъ. Оно является какъ единое — душѣ очистившейся отъ міра и возвысившейся надъ всякимъ множествомъ и раздвоеніемъ; и оно является ей въ трехъ лицахъ, когда она празднуетъ „малыя мистеріи“, еще не посвященная въ великія таинства[1]). Въ другихъ случаяхъ между Богомъ и Господомъ или Благостію и Царствомъ помѣщается Логосъ, третья верховная сила, связывающая ихъ между собою (De Cher. 9).

Какъ сказано, ученіе о силахъ излагается не всегда одинаковымъ образомъ. Обыкновенно говорится о двухъ силахъ, иногда о трехъ вмѣстѣ съ Логосомъ, а иногда о шести или семи верховныхъ силахъ, какъ мы видѣли это, напримѣръ, при изложеніи содержанія трактата „о бѣгствѣ“: „творческая“ сила выдѣляетъ изъ себя „милость“ или „благодѣтельную“ силу, а „царственная“ выдѣляетъ изъ себя „законодательную“ и „запретительную“ („карательную“); наконецъ на ряду съ этими силами признается еще безчисленное множество другихъ, которыя въ своей совокупности образуютъ умопостигаемый міръ, какъ особое *седьмое* начало[2]). Этотъ идеальный міръ состоитъ изъ безчисленнаго множества *частныхъ логосовъ*, которые суть вмѣстѣ *идеи* и *силы* и которые всѣ обнимаются единымъ божественнымъ Логосомъ или Разумомъ Божества.

Въ этой совокупности силъ Богъ присущъ вселенной, имманентенъ ей (какъ у стоиковъ); Онъ распростираетъ Свои силы сквозь

---

[1]) De Abr. 24, De sacr. Abelis. 15 и De somn. I. 40 (I, 665 M.).

[2]) Ср. De fuga 18—19 (справ. Амвросія De fuga saeculi, 2, 9 (CW. III, 130 ст.), и Quaest. et solut. in. Exod. II, 64, 66 и 68 ср. De sacr. Abelis, 39) quibus dinumeratis septenarius completur numerus... primo Dicens (Отецъ Слова) et secundo Verbum, tertio virtus creativa, quarto principativa, deinde, sub creativa, quinto benefica (*εὐεργετίς*) et sub regio sexto percussiva (*κολαστική*) septimus autem est mundus ex speciebus constans. Ср. Leg. Carum. 1.

небо и землю, воды и воздухъ, не оставляя ни одной части мірозданія не наполненной ими и связывая все невидимыми узами[1]). Вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ у платониковъ эти силы, невидимыя и сверхчувственныя по своему существу, даютъ видимое отображеніе *(ἀπεικόνισμα)* и отпечатокъ своей дѣятельности. „Подобно тому какъ ваши печати, говоритъ Богъ Моисею, отпечатлѣваютъ на воскѣ тысячи оттисковъ, не теряя ни малѣйшей части, но пребывая неизмѣнными, такъ же точно слѣдуетъ понимать и окружающія Меня силы, которыя сообщаютъ качества безкачественному и форму безформенному безъ всякаго преложенія или умаленія своей вѣчной природы. Нѣкоторые изъ васъ не напрасно называютъ ихъ идеями, поскольку онѣ сообщаютъ видъ *(εἰδοποιοῦσι)* или видовую форму всему существующему, устрояя, неустроенное, ограничивая, опредѣляя и оформливая неопредѣленное, неограниченное и безформенное и вообще перелагая худшее въ лучшее“. Въ этихъ типичныхъ словахъ, въ которыхъ само Божество объясняетъ у нашего философа Свою славу или *Шехину*, ясно выражается взглядъ Филона на твореніе и природу божественныхъ силъ[2]). Ясно, что мы имѣемъ здѣсь дѣло уже съ чисто греческой концепціей. Если понятія о „творческой“ или „царственной“ силѣ, о семи духовныхъ силахъ Божіихъ дѣйствительно имѣютъ свое начало въ синагогѣ, то здѣсь уже мы встрѣчаемся съ мыслью совершенно другого рода и характера — съ космологической теоріей, заимствованной отъ грековъ. И тѣмъ не менѣе Филонъ нерѣдко соединяетъ обѣ точки зрѣнія: законъ есть начало всемірнаго порядка, и потому всѣ силы, управляющія міромъ, могутъ разсматриваться какъ творческія и какъ царственныя, какъ благодѣтельныя и какъ карательныя[3]). И въ то же время въ космологіи Филона эти же силы играютъ роль невещественныхъ формъ аттической метафизики, которыя сближаются съ стоическими логосами. Онѣ сообщаютъ различныя „свойства“ камнямъ и неорганическому міру[4]), живую „природу“ — *(φύσις)* растеніямъ и душу, съ ея различными способностями — животнымъ видамъ. Филонъ постоянно отожествляетъ

---

[1]) Conf. lng. 27.

[2]) De monarch. I, 6 ср. De sacrificant. 13.

[3]) Legat. ad Caium, 1, гдѣ силы Божества дѣлятся на *εὐεργέτιδες* и *κολαστήριαι*

[4]) Quod Deus immut. 7 (II, 64 CW.), гдѣ свойство *(ἕξις)* опредѣляется въ чисто стоическомъ смыслѣ какъ *πνεῦμα ἀναστρέφον ἐφ' ἑαυτό*. См. дальнѣйшее вполнѣ стоическое объясненіе.

идеи съ „логосами“, хотя въ области физики избѣгаетъ употреблять терминъ *λόγος σπερματικός* („сѣменное слово“): онъ чувствуетъ грубость представленія, скрывающагося за этимъ терминомъ, и признаетъ безтѣлесный, идеальный характеръ тѣхъ логосовъ, которые исходятъ отъ Божества, какъ Его идеи или силы, — въ отличіе отъ вещественной матеріи, которую они образуютъ. Но это не мѣшаетъ Филону соединять въ своемъ эклектизмѣ платоническія и стоическія представленія — по слѣдамъ Посидонія, котораго онъ эксцерпируетъ въ своемъ трактатѣ о міротвореніи[1]). Мало того, съ чисто философскими понятіями онъ соединяетъ богословскія представленія, отожествляя идеальныя силы или творческіе логосы съ словомъ Божіимъ или словами откровенія.

Отсюда объясняется третій аспектъ ученія Филона о силахъ, какъ посредникахъ откровенія — ангелахъ или демонахъ. Въ этомъ качествѣ онѣ являются намъ прежде всего въ нравственной области, въ спеціальной области откровенія. Но въ извѣстномъ смыслѣ все твореніе можетъ разсматриваться какъ откровеніе, и грозныя стихійныя явленія на вершинѣ Синая при законодательствѣ показываютъ намъ, что однѣ и тѣ же силы дѣйствуютъ въ твореніи и въ откровеніи[2]). Филонъ прямо и непосредственно отожествляетъ силы Божества съ ангелами; въ образѣ ангеловъ олицетворяются верховные аспекты „божества“ и „господства“, явившіеся Аврааму; ангелами же признается и совокупность другихъ подчиненныхъ силъ — „идей“ или „словъ“, имѣющихъ служебное значеніе. Душа аскета, возносясь горѣ, „озаряется первообразными и безтѣлесными лучами умнаго источника всесовершеннаго Бога; когда же она спускается и отвращается, — она озаряется *образами* этихъ лучей, безсмертными словами (логосами), которыхъ принято называть ангелами[3]).

Здѣсь мы касаемся одного изъ спорныхъ пунктовъ ученія Филона. По мнѣнію нѣкоторыхъ изъ его критиковъ, Филонъ лишь въ отдѣльныхъ случаяхъ указываетъ въ ангелахъ олицетворенія божественныхъ силъ, какъ, напримѣръ, въ херувимахъ рая или въ видѣніи Авраама, а въ общемъ онъ видитъ въ ангелахъ лишь сотворен-

---

[1]) Срв. Schmekel, 430 см. Слѣды ученія о *λόγος σπερματικός* см. въ De op. mundi 13 (I, 13 CW.). Избѣгая этого термина въ физикѣ, Филонъ, какъ мы увидимъ, признаетъ однако нѣкоторую эфирную тѣлесность духовныхъ силъ. Самый *λ. σπ.* встрѣчается въ этикѣ Филона.

[2]) De dec. or. II (II, 188. M.).

[3]) De somn. I, 19, (I, 638. M.)

ныхъ „служебныхъ духовъ“, отчасти даже просто стихійныхъ духовъ, подобныхъ тѣмъ, существованіе которыхъ признавали всѣ его современники. Въ трактатѣ „Объ исполинахъ“, гдѣ Филонъ развиваетъ свою ангелологію, онъ говоритъ, что библейскіе ангелы, „которыхъ другіе философы называютъ демонами“, а греки — героями, суть „души, носящіяся въ воздухѣ“ и аналогичныя другимъ стихійнымъ духамъ: таковы, напримѣръ, огненные духи, обитающіе преимущественно въ Македоніи, или звѣзды небесныя: „ибо и эти послѣднія суть всецѣло пречистыя и божественныя души“, обладающія высочайшимъ разумомъ и потому движущіяся круговымъ движеніемъ, наиболѣе сроднымъ разуму[1]). Въ храмѣ вселенной эти ангелы суть служители божественныхъ силъ[2]). Нѣкоторые изъ нихъ остаются благими, другіе же, „подобно злымъ душамъ и демонамъ“, дѣлаются недостойными своего званія[3]). Такимъ образомъ здѣсь мы имѣемъ существа, совершенно отличныя отъ Бога, живущія въ воздухѣ и обладающія эѳирной тѣлесностью, подобно душѣ, или свѣтиламъ небеснымъ, между тѣмъ какъ силы Божества, вытекая изъ самаго существа Его, суть какъ бы Его аспекты, Его безсамостныя излученія и отображенія[4]).

Но, несмотря на такое очевидное различіе, мы думаемъ, что Целлеръ былъ правъ, указывая на неопредѣленность и сбивчивость воззрѣнія самого Филона, который несомнѣнно смѣшивалъ ангеловъ съ своими „силами“, идеями и логосами, то отличая ихъ отъ Божества, то соединяя ихъ въ Немъ, смотря по тому, какой тенденціи мысли онъ слѣдовалъ. Такое же смѣшеніе находимъ мы и у Плутарха и у другихъ мыслителей того времени. Можно сказать, что у Филона всѣ силы Божества едины и тождественны по существу, но различны въ лицахъ: одна энергія дѣйствуетъ во всѣхъ.

Правда онъ признавалъ, что ангелы суть души, живущія въ воздухѣ; но вѣдь самую душу, состоящую изъ эѳира, онъ признавалъ излученіемъ и частью Божества. Съ такой точки зрѣнія представленіе объ отпаденіи ангеловъ заключаетъ тѣ же затрудненія, что

---

[1]) De gig. 2 (II, 43 CW); ср. De somn. I, 22 (I, 641 м.): въ обоихъ трактатахъ воздухъ является какъ бы стихіей душъ; въ De somn. онъ есть лѣствица Іакова. Аналогичныя представленія мы увидимъ однако у Плутарха, Апулея и Максима Тирскаго. Ср. также славянскую книгу тайнъ Еноха объ огненной природѣ ангеловъ и воинства небеснаго.

[2]) De mon. II, 1.

[3]) De gig. 4; Ср. De sacr. Abelis, 2 (I, 204, 6 CW.).

[4]) Ср. Drummond, 146—153.

и представленіе о грѣхопаденіи человѣческихъ душъ, и въ сущности сводится въ обоихъ случаяхъ къ одному и тому же акту — погруженію въ матерію[1]). Правда, Филонъ иногда говоритъ объ ангелахъ, какъ служебныхъ силахъ, подчиненныхъ верховнымъ силамъ *(ὑποδιάκονοι τῶν αὐτοῦ δυνάμεων)*; но это означаетъ лишь то, что онъ признавалъ нѣсколько разрядовъ или чиновъ небесной іерархіи, подобно всѣмъ своимъ современникамъ и соплеменникамъ.

Если мы обратимся къ еврейской ангелологіи эпохи Филона, то найдемъ въ ней много сродныхъ чертъ. Отдѣльные ангелы ставятся надъ всѣми частями природы: есть ангелы вѣтровъ, свѣтилъ небесныхъ, дождя, грома, ангелы животныхъ, ангелы источниковъ, ангелы отдѣльныхъ людей, народовъ, мѣстностей, ангелы, обладающіе вполнѣ опредѣленными функціями и вполнѣ обособленные. Но въ то же время есть ангелы, духи Божіи, которые находятся въ тѣснѣйшемъ отношеніи къ самому существу Божію или къ божественной Шехинѣ, — престолу Славы Божества; наконецъ, есть ангелы, индивидуальность которыхъ служитъ лишь прозрачнымъ олицетвореніемъ, какъ, напримѣръ, ангелъ, олицетворяющій всемогущее слово Божіе въ Прем. Сол. (18, 15 сл.). Въ представленіяхъ Талмуда ангелы являются „отчасти лишь истеченіями божественной славы, образуя какъ бы ея периферію и не имѣя самостоятельнаго, пребывающаго существа; съ другой стороны, какъ ангелы служенія они пребываютъ постоянно въ своемъ безчисленномъ множествѣ“[2]). Согласно нѣкоторымъ преданіямъ, есть хоры ангеловъ, которые творятся Богомъ ежедневно; они поютъ Богу каждый день новую хвалу и затѣмъ исчезаютъ туда, откуда они возникли, — въ огненную рѣку, вытекающую изъ-подъ престола Славы. Такимъ образомъ и самыя представленія объ ангелахъ, находимыя Филономъ въ современномъ еврействѣ, были различны и легко поддавались противоположнымъ требованіямъ его мысли: онъ могъ отожествлять верховныя силы *(τὰς ἀνωτάτω καὶ πρώτας δυνάμεις)* съ херувимами[3]) и отличать отъ нихъ простыхъ „ангеловъ служенія“, какъ низшія подчиненныя силы.

---

[1]) De somn. I, 22. Однѣ души *(ὅσαι προσγειώτατοι καὶ φιλοσώματοι)* спускаются по воздуху и погружаются въ матерію; другія служатъ „какъ бы очами и ушами великаго царя, все разсматривая и все слыша (ср. семь очей у Зах. 4, 2—10); ихъ прочіе философы называютъ демонами, а священное слово — ангелами“.

[2]) Weber, Die Lehren d. Talmud 161; ср. Edersheim, II, 748.

[3]) De cherub., 9 (I, 176, 19 CW.).

Филонъ отвергаетъ мнѣніе тѣхъ, кто вовсе отрицаетъ существованіе безплотныхъ силъ, именуемыхъ идеями, безъ посредства которыхъ Божество не могло бы касаться безпредѣльнаго матеріальнаго хаоса; но онъ осуждаетъ и противоположное заблужденіе тѣхъ, кто, вмѣстѣ съ политеистами, вводитъ множество божественныхъ началъ обоего пола, наполняя міръ „многоначаліемъ логосовъ“, дабы уничтожить въ человѣческомъ разумѣ воспріятіе единаго истинно-сущаго[1]). Заблужденіе политеистовъ состоитъ не столько въ томъ, что они обожествляютъ стихіи, солнце, луну, звѣзды, сколько въ томъ, что они принимаютъ тварь за самое верховное божество, за безначальнаго, истиннаго Бога, „Который есть не только Богъ всѣхъ боговъ, умопостигаемыхъ и чувственныхъ, но и Создатель всего“. Поэтому мы не должны считать „самодержцами“ тѣхъ чувственныхъ боговъ, которыхъ мы видимъ на небесахъ, точно также какъ и вообще никакую часть вселенной и даже самую вселенную мы не должны считать автономной и самодержавной[2]).

Но, по правдѣ, ни стоики, ни платоники, ни перипатетики временъ Филона не держались иного взгляда: обожествляя свѣтила и демоновъ, они видѣли въ нихъ не „самодержавныхъ“ боговъ, а подчиненныя служебныя силы. Филонъ сходится съ большинствомъ современныхъ ему философовъ въ своемъ философскомъ монотеизмѣ, не только не исключающемъ, но даже предполагающемъ множество подчиненныхъ боговъ.

Такимъ образомъ подъ единою „монархіей“ Сущаго мы имѣемъ лѣствицу силъ — умныхъ и чувственныхъ, обладающихъ эѳирной тѣлесностью и вовсе безплотныхъ — отъ горнихъ херувимовъ до ангеловъ — „ὑποδιακόνους“, демоновъ или душъ, носящихся въ воздухѣ и вселяющихся въ человѣка. И эти силы суть въ одно и то же время и органы Божества, и Его творческія энергіи, и Его посредники[3]).

---

[1]) De sacrificant., 13.

[2]) De dec. or. 12—13 и De mon. I, 1.

[3]) Съ особою ясностью эта мысль высказывается въ De conf. ling. 34 (II 262 CW.); будучи единымъ, Богъ обладаетъ безчисленнымъ множествомъ силъ, и „черезъ эти-то силы построенъ безтѣлесный и умный міръ, первообразъ сего являющагося міра, состоящій изъ невидимыхъ идей, подобно тому, какъ являющійся міръ состоитъ изъ тѣлъ. Нѣкоторые люди, пораженные природой этихъ обоихъ міровъ, обожествляли ихъ не только въ цѣломъ, но и въ частяхъ, напр., обоготворяли солнце, луну и все небо... Взирая на ихъ безуміе, Моисей гово-

Ученіе о Логосѣ.

Здѣсь мы приходимъ къ ученію Филона о Логосѣ, который какъ бы обнимаетъ въ себѣ эти божественныя силы. Ученіе о силахъ и ученіе о Логосѣ взаимно объясняютъ и дополняютъ другъ друга.

1) Подобно силамъ, Логосъ есть энергія Божества или сумма Его энергій, не имѣющая по отношенію къ своему первоисточнику никакой особности или самобытности. 2) Онъ есть связь міра, его внутренній законъ и вмѣстѣ какъ бы его душа, которая проницаетъ всѣ вещи, различаетъ и раздѣляетъ ихъ (*λ. τομεύς*) и образуетъ конкретные виды существъ, взирая на ихъ вѣчные, идеальные первообразы[1]). Онъ наполняетъ міръ, но не заключается въ немъ, и скорѣе самъ заключаетъ его въ себѣ[2]). 3) Наконецъ, Логосъ есть тварно-личный посредникъ между Богомъ и міромъ, между нерожденнымъ и сотвореннымъ *οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς οὔτε γεννητὸς ὡς ἡμεῖς* (quis rer. div. haer. 42); онъ есть „органъ творенія и откровенія“, „первородный Сынъ Божій“, верховный архангелъ, великій Первосвященникъ Божій, Мельхиседекъ — царственный священникъ.

Такимъ образомъ, благодѣтельныя“ и правящія, или господствующія силы Божества, которыя Филонъ признаетъ въ неисчислимомъ множествѣ *(ἀμύθητοι δυνάμεις)*, обнимаются въ единомъ Логосѣ, какъ ихъ общемъ *мѣстѣ (τόπος)*. Онѣ образуютъ собою умопостигаемый міръ, первообразъ міра чувственнаго, состоящій изъ невидимыхъ идей: и этотъ идеальный планъ творенія, этотъ сверхчувственный, невидимый градъ Божій есть не что иное, какъ Логосъ, творческій Разумъ Божій[3]). Въ Божествѣ всѣ силы нераздѣльны въ этомъ единомъ Логосѣ; внѣ Его, въ своемъ отношеніи

рить: „Господи, Господи, царь боговъ“ (Втор. X, 17), — въ указаніе на различія господствующаго отъ подчиненныхъ. Есть и священнѣйшій хоръ населяющихъ воздухъ безплотныхъ душъ, сопутствующій небеснымъ существамъ; такія *души* Писаніе *(ὁ θεσπιῳδὸς λόγος)*, обыкновенно называетъ ангелами; все воинство, устроенное въ соотвѣтствующихъ чинахъ, должно служить устроившему ихъ вождю“ и т. д.

[1]) Ib. 14 (II, 241 20 CW.); Quis rer. Div. haeres. 26 и слѣд.; De fuga 20.

[2]) Fragm. II. 655 M., гдѣ самъ Богъ опредѣляется какъ всеобъемлющее мѣсто. Ср. Weber, 144 и 159.

[3]) De conf. ling. 34 и De op. m. 5 и 6. Ср. De mut. nom. 11: подъ „мѣстомъ“ разумѣется „божественное слово, которое самъ Богъ исполнилъ всецѣло безплотными силами“.

къ міру, онѣ являются въ безконечномъ многообразіи и сознаются нами какъ благодѣтельныя или карательныя, творческія или правящія; единый Логосъ дробится какъ бы на множество творческихъ мыслей или силъ, на множество логосовъ, проникающихъ міръ, — множество „словъ“ Божіихъ, которыя суть вмѣстѣ и „дѣла“ [1]). И если отдѣльныя силы Божества понимаются Филономъ одновременно и въ смыслѣ „идей“ Платона и въ смыслѣ стоическихъ „логосовъ“, то и самый верховный Логосъ опредѣляется имъ какъ „идея всѣхъ идей“ и вмѣстѣ какъ душа міра, какъ внутреннее начало міровой связи, мірового устройства, подобное Логосу стоиковъ [2]). Далѣе, онъ имѣетъ двойственный характеръ, соотвѣтственно тому, разсматривается ли онъ по отношенію къ своему внутреннему содержанію, по отношенію къ тѣмъ безплотнымъ первообразамъ, которые въ немъ заключаются, или же по отношенію къ видимымъ предметамъ — чувственнымъ отраженіямъ идей. Если стоики различали высказанное, „произнесенное слово“ *(λ. προφορικός)* человѣка отъ мысленнаго, „внутренняго слова“ *(λ. ἐνδιάθετος)*, то, повидимому, аналогичное различіе Филонъ склоняется признать и здѣсь, въ области божественнаго слова, хотя онъ и не рѣшается формулировать его въ этихъ терминахъ стоической психологіи [3]).

Въ отличіе отъ Платона и отъ стоиковъ, Филонъ не видитъ въ своей „идеѣ всѣхъ идей“ или въ своемъ Логосѣ абсолютнаго и самобытнаго начала: Логосъ есть прежде всего способность Божества, Его энергія, сила или разумъ, между тѣмъ какъ оно само — превыше всякой энергіи, силы, разума или способности. Можно сказать, что именно въ своемъ Логосѣ, какъ всеобщемъ мѣстѣ или всеобщей потенціи всѣхъ идей, Божество возвышается надъ всѣми ими.

Если бы въ область абсолютнаго дозволено было вносить наши относительныя понятія, то можно было бы сказать, что субъективно Логосъ есть способность Божества, его разумъ или премудрость *(σοφία)*, и объективно — его идея или первообразъ Сущаго, заключающій въ себѣ всю полноту идей или возможныхъ образовъ Сущаго. На дѣлѣ, однако, оба эти момента совпадаютъ, какъ на

---

[1]) *ὅσα ἂν λέγῃ θεὸς οὐ ῥήματά ἐστιν, ἀλλ, ἔργα* (De dec. or. 11, II, 188 M.).

[2]) Opif. m. 6 (I, 8, 4 CW.). Какъ мы видѣли, этотъ трактатъ особенно ярко отражаетъ вліяніе Посидонія. *ἰδέα τῶν ἰδεῶν* и Mut. nom. 23.

[3]) Ср. Vita Mosis III, 13 о двойственномъ характерѣ Слова во вселенной и въ человѣкѣ.

это указываетъ и самъ Филонъ [1]); иногда онъ какъ будто отличаетъ Логосъ, въ качествѣ идеи (объекта), отъ Премудрости и видитъ въ немъ сына премудрости отъ Бога [2]); иногда онъ отождествляетъ ихъ, а чаще всего не различаетъ ихъ вовсе [3]).

Логосъ есть непосредственный предметъ дѣйствія Божія, первое „дѣло“ Творца, Который создаетъ умный міръ прежде чувственнаго. Онъ есть *созданіе* Божіе, хотя и непосредственное, чисто духовное созданіе или произведеніе Его — какъ бы Его отраженіе, тѣнь или образъ [4]). Отсюда Логосъ опредѣляется какъ „старшій“ или „первобытный Сынъ Божій“, какъ „богъ“ или „второй“ богъ въ отличіе отъ „перваго“ Бога [5]), хотя, во избѣжаніе ошибочнаго пониманія этихъ опредѣленій, надо замѣтить, что Филонъ называетъ Логосъ „старшимъ“ Сыномъ Божіимъ въ отличіе отъ „младшаго“ или видимаго бога, т.-е. чувственнаго міра, созданнаго по образу перваго, такъ какъ первый сынъ самъ является образомъ Отца.

Логосъ есть „второй богъ“, какъ образъ Отца; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ есть и первообразъ міра и „небесный человѣкъ“, — первообразъ человѣка. Онъ отдѣляетъ Творца отъ твари, посредствуя между ними: въ отличіе отъ Сущаго, Онъ имѣетъ происхожденіе въ своемъ Отцѣ или первоисточникѣ; въ отличіе отъ твари, онъ не имѣетъ происхожденія во времени. Какъ совокупность божественныхъ силъ, соединяющій въ себѣ и „правду“ и „милость“, и „господство“ и „божество“, онъ есть „многоименный архангелъ“; онъ нарицается богомъ *(Θεός)*, хотя и не есть Богъ въ собственномъ смыслѣ *(ὁ Θεός)*; онъ есть богъ лишь для несовершенныхъ, для тѣхъ, кто безъ его посредства не можетъ видѣть Божества, истиннаго Бога, и принимаетъ за солнце отдѣльные лучи или отраженія солнца [6]).

Но и міръ есть также образъ Божій, видимый богъ, или, точнѣе, видимый Логосъ. Подобно тому, какъ отдѣльныя души обле-

---

[1]) De op. mundi 6.

[2]) De fuga 20.

[3]) См. отожествленіе въ Leg. alleg. I, 19 (I, 78,2 CW.); Quis rer. div. haeres 41 сл.

[4]) Leg. alleg. III, 31—3, Quis rer. div. haer. 48, Quod det. pot. ins. 23.

[5]) Agric. Noe, 12 (II, 106, I CW.); Conf. ling. 14 и 28 (II, 241, 18 и 257, 3 CW.). Fragm. (II 625 M.) и Quaest. et. sol. in. Gen. II, 62, secundus deus, qui est ejusdem verbum.

[6]) *Θεός* въ отличіе отъ *ὁ Θεός* см. De somn. I, 39 и 41 (I, 655—6 м.). Ср. Оригена In. Johan. II, с. 2—3.

каются тѣлами, такъ и универсальный Логосъ облеченъ міромъ, какъ ризою; онъ одѣвается въ стихіи — землю, воду, воздухъ и огонь и во всѣ тѣ вещи, которыя состоятъ изъ этихъ стихій; и какъ душа содержитъ всѣ части живого тѣла въ неразрывной цѣльности, согласіи и единствѣ, такъ и Логосъ есть связь міра, соединяющая всѣ его части и охраняющая ее отъ разложенія, распаденія (De fuga, 20). Міръ есть видимая оболочка, одежда Логоса; или міръ есть храмъ Божій, а Логосъ — первосвященникъ, священнодѣйствующій въ этомъ храмѣ при помощи „уподіаконовъ“ — служебныхъ силъ, подчиненныхъ логосовъ или ангеловъ. Безъ Логоса, безъ невещественныхъ идей-силъ, связывающихъ міръ и наполняющихъ его собою, міръ обращается въ ничто — въ пустой хаосъ, въ „безвидную“ и „безкачественную“ матерію. Божественные первообразы отражаются въ мірѣ и отпечатлѣваются въ его преходящихъ явленіяхъ; они образуютъ вещество, какъ формы Аристотеля или логосы стоиковъ, сообщая вещамъ ихъ качества — „свойства“ неорганическому міру, живую природу растеніямъ и душу животнымъ. Только въ одномъ человѣкѣ, созданномъ по „образу“ Божію, который есть самый верховный Логосъ, живетъ часть божественнаго разума — какъ бы его отщепленіе или излученіе [1]). „По своей разумной душѣ человѣкъ уподобляется Логосу“; по своему тѣлу, состоящему изъ всѣхъ стихій, онъ уподобляется вселенной, жилищу Логоса. Онъ есть поэтому микрокосмъ, малый міръ, точно такъ же какъ и вся вселенная въ своемъ цѣломъ есть подобіе человѣка — „большой человѣкъ“ [2]). Поэтому все, что говорится въ Писаніи о сотвореніи неба и земли, можетъ быть иносказательно относимо къ человѣку; и наоборотъ, все, что мы знаемъ объ отношеніи нашего духа къ нашему тѣлу, можетъ быть иносказательно относимо къ міру. Ибо міръ есть видимая оболочка того же Логоса, который человѣкъ находитъ въ себѣ самомъ, и онъ управляется тѣмъ же разумнымъ, божественнымъ закономъ. Человѣкъ, точно такъ же какъ и міръ, есть *образъ Логоса и подобіе невидимаго, идеальнаго небеснаго человѣка, который вмѣщаетъ въ себѣ небо и землю, Адама и Еву, разумъ и чувственность.* Можно сказать, что въ немъ и для него создано все. И какъ чувственность (Ева) происходитъ отъ духа (Адама) и немыслима

---

[1]) De op. m. 51; Leg. alleg. III, 55 (I, 148, 7 CW.).

[2]) De migr. Abr. 39 (II, 123, 16); человѣкъ есть *βραχὺς κόσμος* (Quis rer. div. haeres 31 и 48), *βραχὺς οὐρανός* m. opif. 27.

безъ него, такъ и все чувственное (земля) происходитъ черезъ сверхчувственное, идеальное (небо)[1]).

Все видимое, все земное есть лишь образъ и подобіе. Отъ созерцанія этихъ образовъ, отъ изученія чувственнаго міра человѣкъ долженъ приходить къ созерцанію и познанію первыхъ причинъ и началъ. Онъ познаетъ стройную связность, закономѣрную математическую необходимость явленій, разумную цѣлесообразность строенія міра — въ школѣ греческой физики. Онъ познаетъ нравственный законъ въ собственномъ духѣ, и мало-по-малу его естественный разумъ убѣждаетъ его въ истинѣ откровенія Моисея: онъ находитъ всюду одинъ разумный и универсальный законъ, одинъ Логосъ. Но истинно-мудрый не останавливается и на этой ступени: Ягве, Елогимъ, самый Логосъ суть лишь аспекты, безсамостныя формы откровенія, божество которыхъ слѣдуетъ понимать лишь въ переносномъ смыслѣ. Душа мудраго стремится возвыситься надъ всякими образами и подобіями, надъ всякими посредствами, чтобы тѣснѣйшимъ образомъ соединиться съ Сущимъ — своимъ первоисточникомъ, который превыше всѣхъ своихъ проявленій. Въ самыхъ образахъ и отраженіяхъ своихъ, въ мыслимомъ Словѣ и въ чувственномъ храмѣ вселенной, Онъ одинъ истинно *есть*, и въ одной полнотѣ Его бытія душа можетъ найти вѣчный покой и блаженство.

Такимъ образомъ рѣшается высшая проблема теоретической философіи. Міръ и человѣкъ, макрокосмъ и микрокосмъ соотносятся, соотвѣтствуютъ другъ другу, будучи подобіями одного и того же образа, черты котораго всего яснѣе запечатлѣны въ нашемъ разумѣ. Отсюда — возможность объективнаго познанія. Самая чувственность есть какъ бы истеченіе разума (Ева, происходящая отъ Адама), какъ все чувственное есть лишь воплощеніе мысли, идеи[2]). Наивный реализмъ античнаго міросозерцанія находитъ въ этомъ свое оправданіе. Міръ сотворенъ, хотя и внѣ времени, которое само представляется продуктомъ мірового движенія; міръ преходящъ, какъ явленіе, во всѣхъ частяхъ своихъ; но онъ вѣченъ, какъ воплощеніе Логоса, какъ откровеніе Сущаго. Одинъ и тотъ же разумъ открывается въ мірѣ и сознается въ человѣкѣ; но самый этотъ разумъ, самый Логосъ, многочастный и многообразный въ своихъ проявленіяхъ, есть только „тѣнь“ Сущаго; и онъ имѣетъ свою полноту не въ видимомъ множествѣ, не во внѣшнемъ явленіи,

---

[1]) Leg. all. I, 8—10, 12.

[2]) Leg. alleg. II, 7.

а въ томъ Сущемъ, которое одно истинно есть, одно мыслитъ въ своемъ неизреченномъ Разумѣ, одно дѣйствуетъ въ своемъ видимомъ твореніи.

Отсюда философское міросозерцаніе Филона получаетъ какъ бы двоякое освѣщеніе. Оно несомнѣнно исходитъ изъ общихъ всей древности предположеній наивнаго реализма — дѣйствительности внѣшняго, тѣлеснаго міра и соотвѣтствія этого міра нашимъ представленіямъ. И въ то же время эти реалистическія предположенія оказываются шаткими: на ряду съ реалистическими представленіями о природѣ нашего познанія, сложившимися подъ вліяніями эклектическаго стоицизма, Филонъ иногда приближается къ крайнему идеализму. Міръ есть сновидѣніе; онъ есть образъ образа и является какъ бы лѣствицей подобій, которыя постепенно тускнѣютъ по мѣрѣ удаленія отъ своего перваго подлинника. И тамъ, гдѣ мы думаемъ усмотрѣть въ вещахъ нѣчто субстанціальное и самобытное, гдѣ мы хотимъ видѣть въ явленіи нѣчто большее, чѣмъ тѣнь или подобіе, отожествляя его съ сущимъ, мы впадаемъ въ рядъ заблужденій. Всѣ эти образы, подобія, явленія раскрываются въ свѣтѣ разума или Логоса, который какъ *царь* управляетъ истиннымъ Израилемъ, какъ *пророкъ* открываетъ ему божественную истину, какъ *первосвященникъ* — искупаетъ, освобождаетъ его отъ лжи и неразумныхъ страстей. Но и самый этотъ Логосъ, этотъ ангелъ-посредникъ оказывается только „тѣнью“, только покровомъ, скрывающимъ ослѣпительные, всерасплавляющіе лучи единаго Сущаго.

Психологія Филона.

Ученіе Филона о Логосѣ, столь важное по своимъ историческимъ послѣдствіямъ, не было однимъ положеніемъ его богословія и метафизики: оно составляло существенную часть его нравственной психологіи. Здѣсь Логосъ является намъ въ его внутреннемъ, имманентномъ отношеніи къ душѣ человѣка, какъ божественное начало, просвѣщающее ее внутри, оплодотворяющее ее сѣменами истины и добра и какъ бы воплощающееся въ праведныхъ душахъ.

Мы уже видѣли, что Логосъ есть первообразъ не только міра, но и человѣка.

Въ книгѣ Бытія мы находимъ два разсказа о сотвореніи человѣка: согласно первому „сотворилъ Богъ (Elohim) человѣка по образу Своему, по образу Божію сотворилъ его; мужчиной и женщиной сотворилъ ихъ“ (1,27); согласно второму — „образовалъ Господь (Ягве) Богъ человѣка изъ праха земного и вду-

нулъ въ ноздри его дыханіе жизни“ (2, 7). Этотъ двойной разсказъ, объясняемый новѣйшею критикой различіемъ источниковъ Пятикнижія („Елогиста“ и „Ягвиста“), знаменуетъ для Филона „великое различіе“ между небеснымъ и земнымъ Адамомъ (De op. m. 46 и Leg. alleg. I, 12): первый, небесный человѣкъ есть „идея“, „родъ“ или „печать“ *(σφραγίς)*, нетлѣнное, безтѣлесное, умопостигаемое начало, ни мужъ ни жена (?); онъ есть непричастное земного естества чистое отображеніе или порожденіе Божіе *(γέννημα)*. Второй человѣкъ есть тварь, образованная художникомъ *(πλάσμα τεχνίτου)* по этому творческому первообразу и состоящая изъ бреннаго тѣла и безсмертной души, — части божественнаго естества. Въ трактатѣ „О смѣшеніи языковъ“ (De conf. 28) небесный человѣкъ непосредственно отожествляется съ „первороднымъ словомъ Божіимъ“, съ „многоименнымъ архангеломъ“, который зовется и „началомъ“, и „именемъ Божіимъ“, и „Логосомъ“, и „человѣкомъ по образу“ (т.-е. небеснымъ человѣкомъ), и „Израилемъ“. Слова Писанія: „мы всѣ сыновья одного человѣка“ (Б. 42, 11) относятся именно къ этому небесному человѣку: если люди недостойны считаться сынами Божіими, то они суть порожденія его невидимаго образа, его „священнѣйшаго Логоса“, сообразно которому они должны устроять свои души.

Нравственная жизнь человѣческаго духа есть область, на которой сосредоточивается весь интересъ Филона: весь внѣшній міръ есть въ извѣстномъ смыслѣ лишь ея отраженіе, и въ ней заключается основаніе, объясненіе и конечный смыслъ откровенія. Добро есть цѣль и норма творенія, его начало, его конецъ и его законъ; оно осуществляется въ мірѣ черезъ разумную дѣятельность души, откуда вся философія Филона получаетъ характеръ этики и нравственной психологіи. Но тѣмъ не менѣе теоретическая психологія, т.-е. ученіе о способностяхъ души, о душевныхъ процессахъ и даже о самой природѣ нашего духа, представляется у Филона лишь безпорядочной амальгамой стоическихъ, академическихъ и перипатетическихъ мнѣній.

Классификація душевныхъ способностей не разработана и совершенно неопредѣленна. Филонъ то дѣлитъ душу на двѣ части — разумную и неразумную [1]) или чувственную, которую онъ вмѣстѣ съ стоиками подраздѣляетъ на семь частей [2]); то онъ вмѣстѣ съ

---

[1]) Quaest. in Gen. I, 53; Leg. alleg. II, 7—12.

[2]) De op. m. 40; Leg. alleg. 4.

Посидоніемъ придерживается трехчастнаго дѣленія, предложеннаго Платономъ [1]); то присоединяетъ сюда еще и „питательную“ и „чувственную“ способность Аристотеля [2]). Всѣ эти воззрѣнія чередуются или скрещиваются, и нашъ философъ предоставляетъ „свѣдущимъ“ рѣшить психологическіе вопросы о подраздѣленіи этихъ способностей или ихъ локализаціи. Для него важна только практическая *расцѣнка* способностей, ихъ дѣленіе по ихъ достоинству: здѣсь сомнѣній быть не можетъ, — однѣ изъ этихъ способностей разумны, словесны, а другія неразумны и безсловесны, хотя могутъ и должны быть орудіями, органами разума, какъ его потенціи.

Но если спеціальные вопросы психологіи отступаютъ на второй планъ для нашего мыслителя, то и самое основное воззрѣніе его на природу нашей души не отличается должною опредѣленностью. Благодаря смѣшенію различныхъ философскихъ понятій, въ особенности же стоическаго представленія о пневмѣ съ еврейскимъ представленіемъ о духѣ (*руахъ*), Филонъ нерѣдко возбуждаетъ наше недоумѣніе по вопросу о томъ, какимъ образомъ понимаетъ онъ самое существо духа. Онъ самъ указываетъ, что вопросъ о природѣ души есть предметъ безконечныхъ споровъ между „софистами“: подобно тому, какъ глазъ видитъ все прочее и не видитъ себя самого, такъ и нашъ разумъ мыслитъ все прочее и не постигаетъ себя самого; пусть онъ скажетъ, что̀ онъ такое и каковъ онъ есть, пневма или кровь, или огонь, или воздухъ, или иное что; или пусть онъ отвѣтитъ, тѣло ли онъ, или же нѣчто безтѣлесное [3]). Въ другихъ мѣстахъ Филонъ выражаетъ подобныя же сомнѣнія. Иногда кажется, что для него несомнѣнно только одно — безплотность нашей разумной души, ея духовность. Но самое понятіе духа, или пневмы, находимое нами у Филона, представляется двусмысленнымъ: въ цѣломъ рядѣ мѣстъ онъ говоритъ объ эфирной природѣ этой пневмы, — даже тамъ, гдѣ душа является ему „отщепленіемъ“, частью или излученіемъ самого божественнаго естества [4]). Правда, въ нѣкоторыхъ случаяхъ „эѳирность“ служитъ ему какъ бы синонимомъ чего-то невѣсомаго, безплотнаго; но это

---

[1]) Leg. alleg. III, 38.

[2]) Напр., Quaest. in Gen. II, 59 и Fragm. II, 668 M.; срв. о Посидоніи Schmekel, 260.

[3]) Leg. alleg. I, 29 (I, 85 CW.); срв. De somn, I, 6 и De mut. nom. 2.

[4]) Op. mundi, 51.

только увеличиваетъ сбивчивость другихъ мѣстъ, гдѣ подъ эѳиромъ разумѣется какъ бы особая небесная матерія или стихія [1]).

Но несмотря на эту очевидную сбивчивость представленій о естествѣ нашего духа, мы находимъ у Филона довольно своеобразный психологическій дуализмъ, въ которомъ онъ соединяетъ греческія и еврейскія представленія. Онъ ссылается на библейскіе тексты, въ которыхъ духъ (дыханіе жизни) отличается отъ души живой, чтобъ оправдать свое дѣленіе души на высшую и низшую часть, заимствованное изъ греческой философіи. Писаніе учитъ насъ, что кровь есть душа тѣла (или что въ крови душа тѣла), и это положеніе находитъ себѣ подтвержденіе во мнѣніяхъ нѣкоторыхъ греческихъ философовъ, физіологовъ и медиковъ, которые думали, что главная функція артерій состоитъ въ распространеніи живой пневмы по нашему тѣлу [2]). Но кровь есть субстанція *(οὐσία)* или, точнѣе, субстратъ только низшей, животной и чувственной части нашей души, общей намъ съ безсловесными; сущность же разумной души есть духъ или эѳирная пневма, — „не движущійся воздухъ, а оттискъ или отпечатокъ божественной силы, которую Моисей именуетъ собственнымъ именемъ Образа, указывая, что Богъ есть первообразъ разумной словесной природы, а человѣкъ (въ своемъ разумѣ или лучшей господствующей части духа) — подражаніе и подобіе“ [3]). Этотъ Образъ, по подобію котораго создана наша разумная душа, эта печать *(σφραγίς)*, запечатлѣвающаяся въ ней, есть, какъ мы уже знаемъ, самый божественный Логосъ.

Въ этомъ, какъ намъ кажется, и состоитъ объясненіе мысли Филона. Большинство изъ его критиковъ указываютъ на сбивчивость его представленій, колеблющихся между тѣлесностью и безплотностью духа [4]); другіе стремятся доказать, что онъ склонялся въ пользу перваго или второго взгляда [5]), чтó нисколько не освобождало бы его отъ противорѣчій. На самомъ дѣлѣ слѣдуетъ обратить вниманіе на два обстоятельства: во-первыхъ, на то, что самъ Филонъ всегда

---

[1]) „Эѳирная мудрость“, De prof. 25, науки, какъ „эѳирная“ пища; съ другой стороны см., напр., De plant. 5, De gig. 2 (воздушная и огненная природа душъ).

[2]) Срв. *Siebeck*, Gesch. d. Psychologie, II, 139. Срв. De op. m. 22 и Quaest. in gen. II, 59.

[3]) Quod det. pot. insid. 23 (I, 277 CW.).

[4]) Zeller III, 2.

[5]) По Гфрёреру и Сулье, Филонъ признаетъ душу тѣлесной, по Дрюмонду (I, 333 сл.), наоборотъ, безплотной.

различаетъ между высшей и низшей душою, а во-вторыхъ, что подобіе или отпечатокъ слѣдуетъ отличать отъ самой печати, которая даетъ ему свою форму или начертаніе. Такимъ путемъ, можетъ-быть, разрѣшается вопросъ о томъ, признавалъ ли Филонъ человѣческую душу созданіемъ *(δημιούργημα θεοειδές)* или же чистой эманаціей Божества[1]). Разумная душа образована изъ тончайшей эѳирной пневмы, изъ которой состоятъ и другія божественныя существа, и эта пневма является здѣсь сущностью души[2]); но, съ другой стороны, въ отличіе отъ тѣхъ, кто относитъ душу къ эѳиру, „великій Моисей не уподобилъ видъ ея никакой твари, но опредѣлилъ ее какъ подлинную монету божественнаго и невидимаго духа, ознаменованную и запечатлѣнную печатью Бога, *начертаніе* которой есть вѣчное Слово“[3]). Для Филона естественнымъ образомъ на первомъ мѣстѣ стоитъ это *начертаніе*, этотъ божественный образъ, который живетъ въ нашей душѣ, оплодотворяетъ ее, содѣлываетъ ее разумной. Этотъ образъ, разумѣется, вполнѣ безплотенъ и есть „отпечатокъ или отщепленіе или отблескъ“ божественной природы (opif. m. 51): онъ есть въ прямомъ смыслѣ эманація Божества, поскольку онъ тождественъ съ Логосомъ — „печатью“. Но это еще нисколько не исключаетъ мысли о томъ, что подобное „начертаніе“ или образъ имѣетъ особый субстратъ, *составленный* изъ пневмы. Поскольку душа наша имѣетъ свое происхожденіе въ самомъ „источникѣ словеснаго естества“, она можетъ разсматриваться какъ его эманація; но она не есть частица, матеріально отдѣленная отъ божества. Божественное не можетъ дробиться или разрываться на части; Оно лишь распространяется, Оно сообщается динамически. На самомъ дѣлѣ Логосъ или „образъ“ Божій играетъ здѣсь роль формы; поэтому онъ не измѣняется, подобно тому какъ не измѣняется печать, оставляя оттиски въ воскѣ; онъ не измѣняется и не оскудѣваетъ въ своемъ источникѣ, сообщаясь разумнымъ душамъ, какъ не оскудѣваетъ знаніе, которое имъ сообщается, или какъ не оскудѣваетъ огонь, сколько бы факеловъ онъ собою ни зажегъ.— чрезвычайно важное представленіе, получившее большое распространеніе и развитіе въ послѣдующемъ богословіи[4]).

---

[1]) Quod det pot. ins. 23 (I, 277, 14 CW.) и Op. mundi 51.

[2]) Quod deus immut. 10.

[3]) De plant. 5. Срв. De anim. sacr. idon. 3 и Leg. alleg. III, 31 (I, 134 CW.); Spec. leg. III, 37; De exsecr. 8.

[4]) Quod. det. pot. insid. sol. 24 (I, 278, 28 CW.). Срв. De gig. 6 (II, 46, 21 сл. CW.) и Оригена Contra Cels. VI, 70, Homilia in Numeros VI, 2, срв. блаж. Августина Quaest. l. IV, 55.

По замѣчанію одного изъ критиковъ Филона, онъ не различаетъ между понятіемъ о подобіи души нашей Логосу и понятіемъ объ эманаціи или происхожденіи изъ него, точно такъ же какъ, напримѣръ, платоники не различали между уподобленіемъ идеямъ и пріобщеніемъ къ нимъ[1]). По въ дѣйствительности это и есть одно и то же, поскольку образъ сказывается въ чертахъ своего подобія, запечатлѣваетъ ихъ собою. Филонъ нигдѣ не отожествляетъ Логоса со *всею* душою человѣка и даже не признаетъ его первообразомъ *всего* человѣка: онъ есть лишь первообразъ нашего разума, который есть какъ бы душа души, зѣница ея ока, богъ нашего тѣла[2]) и его неразумной природы. Въ этомъ нашемъ разумѣ мы уподобляемся Богу и усыновляемся Ему: въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что всѣ разумныя души суть сыны Логоса, такъ какъ онѣ происходятъ отъ него[3]).

Въ этомъ отношеніи ученіе Филона вполнѣ опредѣленно: существенно въ душѣ то, что даетъ ей ея форму, что дѣлаетъ ее душою, т.-е. ея образъ, который есть образъ Божій: на немъ и сосредоточивается нравственный и религіозный интересъ Филона. Какова матерія души и что она такое — это вопросъ, который не занимаетъ его почти вовсе, является ему несущественнымъ и сомнительнымъ[4]). Скорѣе всего онъ представляетъ себѣ душу эѳирнымъ, свѣтовымъ или пламенѣющимъ духомъ, подобно ангеламъ[5]); но для него важно не то, состоитъ ли она изъ воздуха, пламени или эѳира, а то что она есть божественный духъ. Можно спросить себя, какъ представлялъ онъ себѣ самое отношеніе Логоса къ душѣ — „печати“ къ ея „оттиску“, — не представлялось ли оно ему въ формѣ какого-то реальнаго присутствія тончайшей божественной пневмы въ пневмѣ менѣе тонкой[6]). Весьма возможно, что, несмотря на всѣ заявленія о безплотности Логоса, „чистѣйшая и божественная сущность“ представлялась нашему мыслителю въ видѣ тончайшаго эѳира. Самая идея Логоса въ его философіи заключаетъ въ себѣ столько элементовъ стоицизма и выработана подъ столь замѣтнымъ

---

[1]) Drummond, I, 329.

[2]) Quis rer. div. haer. 11; De conf. ling. 14; De op. m. 23.

[3]) Op. m. 51; Conf. ling. 28; De exsecr. 8.

[4]) Leg. alleg. I, 29, см. выше.

[5]) *ἔνθερμον καὶ πεπυρωμένον πνεῦμα*, De fuga 24, срв. Пс. 103 (104) 4.

[6]) Въ одномъ изъ трактатовъ „Гермеса Трисмегиста“ мы читаемъ, что тончайшее и легчайшее въ матеріи есть воздухъ, въ воздухѣ душа, въ душѣ разумъ, а въ разумѣ—Богъ. *Siebeck*, Gesch. d. Psych. II, 154, 1, ср.

вліяніемъ Посидонія, что подобное предположеніе является въ высшей степени вѣроятнымъ. Но, повторяемъ, не въ матеріальной оболочкѣ Логоса лежалъ интересъ Филона.

Психологія Филона получаетъ существенное дополненіе въ его ученіи *о силахъ души*, которое вполнѣ соотвѣтствуетъ вышеизложеннымъ его воззрѣніямъ. Подобно Логосу, онѣ не суть свойства, особенности или индивидуальныя способности духа, а особыя идеальныя сущности, которымъ онъ „пріобщается“ въ извѣстной степени и которыя сами по себѣ отъ него совершенно независимы: это — идеи или „печати“, которыя нисколько не измѣняются отъ того, что онѣ отпечатывались на воскѣ, или отъ того, что запечатлѣнный ими воскъ можетъ таять и терять свою форму[1]); подобно харитамъ древнихъ, онѣ одаряютъ человѣка; точнѣе, это дары благодати, дщери Божіи, которыя сообщаютъ человѣку его добродѣтели, точно такъ же, впрочемъ, какъ и всѣ его психическія энергіи, способности или формы; самъ по себѣ, безъ этихъ способностей, или формъ, сообщаемыхъ ему „печатями“ идей или горнихъ силъ, человѣческій духъ совершенно „нагъ“, т.-е. безкачественъ, лишенъ всякихъ свойствъ и даже вовсе не можетъ существовать. Ибо не одинъ разумъ, но и низшія неразумныя способности души сообщаются ей идеями-силами; слова: „сотворимъ человѣка по образу и подобію нашему“ — указываютъ на участіе этихъ силъ въ его сотвореніи[2]).

Подобно тому какъ всѣ божественныя силы заключаются въ Логосѣ, ихъ общемъ „мѣстѣ“ и „средоточіи“, такъ точно и въ нашей душѣ всѣ силы имѣютъ своимъ источникомъ и средоточіемъ „господствующую часть“, т.-е. разумный духъ, и являются какъ бы его лучами и энергіями[3]), которыя наполняютъ и оживляютъ собою различные органы нашего тѣла. Если разумъ одушевляется Богомъ, то неразумная часть нашей природы одушевляется разумомъ[4]). Какъ уже указано, мы не находимъ у Филона классификаціи душевныхъ способностей и послѣдовательно разработаннаго ученія объ ихъ функціяхъ. Ясна только общая мысль его психологіи, которая сводитъ къ Божеству источникъ всей дѣятельности, всей дѣйствительности и бытія нашего духа: при всемъ развитіи нашихъ силъ и

---

[1]) De agric. 38.

[2]) Leg. alleg. II, 20; III, 16 (I, 124, I, CW.); De fuga 13 и 14; De conf. ling. 35.

[3]) De somn. I, 14; De migr. Abr. 1.

[4]) Leg. alleg. I, 13 (I, 71 CW.) и II, 7 слѣд. и 13.

способностей изъ Него одного производится все ихъ дѣйствіе и согласное взаимодѣйствіе. Безъ Него мы не могли бы ничего познавать, ничего чувствовать, ибо Ему одному принадлежитъ всяческое дѣйствіе; нѣтъ ничего столь нечестиваго, какъ видѣть въ разумѣ производящую причину познанія, или въ чувствѣ — производящую причину воспріятія и ощущенія, ибо не нашъ духъ или разумъ есть причина чего бы то ни было, а Богъ, который предшествуетъ разуму и порождаетъ его, — Богъ всяческихъ силъ и всякаго блага, о Немъ же мы живемъ и движемся и существуемъ[1]).

Такая теорія, повидимому, должна вести къ пантеизму и абсолютному фатализму. Но Филонъ уклоняется отъ такого вывода: если его ученіе объ отношеніи нашего духа къ Богу, объ имманентности Божества нашему духу обусловливается основнымъ религіознымъ мотивомъ его міросозерцанія, то тотъ же религіозный мотивъ заставляетъ его противополагать Бога міру и чувственной, плотской жизни человѣка. Богъ не можетъ быть виновникомъ зла, и причину зла слѣдуетъ искать въ свободной волѣ нашего духа. Какъ вяжется допущеніе такой свободы съ вышеизложеннымъ ученіемъ, на это мы не находимъ отвѣта у Филона; оба противоположныя воззрѣнія имманентности и независимости составляютъ религіозно-нравственныя требованія нашего философа; но мы не находимъ у него попытки посредствовать между ними. Съ одной стороны, человѣческая воля представляется освобожденной самимъ Богомъ отъ внѣшней, слѣпой необходимости, при чемъ такое освобожденіе обусловливается какъ *разумностью* души, такъ и тою божественной сущностью, изъ которой она составлена и которая не подчинена законамъ низшихъ стихій. Свобода души есть ея превосходство. Съ другой стороны, душа наша помѣщена посреди нѣ между смертнымъ и безсмертнымъ, разумнымъ и неразумнымъ, божественнымъ и чувственнымъ, плотскимъ міромъ, и ей предоставленъ выборъ между закономъ свободы и закономъ необходимости, Богомъ и плотью: стало-быть, она не только независима отъ низшихъ стихій, но отчасти и отъ высшихъ силъ, поскольку выборъ ея произволенъ. Какимъ образомъ онъ можетъ быть произволенъ, Филонъ не объясняетъ; онъ только констатируетъ то, что онъ

---

[1]) Leg. alleg., II, 13 и 17; De prof. 24; De conf. 25. — Freudenthal (die Erkenntnislehre Philos, 1891) совершенно напрасно принимаетъ это воззрѣніе за „окказіонализмъ“ и сравниваетъ Филона съ Гейлинксомъ и Мальбраншемъ; такое мнѣніе несостоятельно уже по одному тому, что у Филона Богъ есть самый источникъ дѣятельности душевныхъ силъ.

признаетъ фактомъ нравственнаго сознанія. Въ самой душѣ нашей сказывается основная двойственность неба и земли, разума и чувственности, между которыми она обитаетъ. Но не заключается ли причина зла въ самомъ ограниченіи нашего духа, въ самой связи его съ матеріальной природой, въ самомъ тѣлѣ человѣка? Дуализмъ Филона, повидимому, соотвѣтствуетъ такому представленію, и дѣйствительно въ цѣломъ рядѣ мѣстъ Филонъ говоритъ о тѣлѣ, какъ о чемъ-то дурномъ и душевредномъ по существу[1]).

Здѣсь мы сталкиваемся опять съ основнымъ противорѣчіемъ, которое присуще міросозерцанію Филона и которое сказывается въ его этикѣ и психологіи, такъ же какъ и въ его метафизикѣ. Если зло есть результатъ воплощенія души, то, съ одной стороны, такое воплощеніе представляется необходимымъ и обусловливается творческимъ дѣйствіемъ Бога, Который создаетъ и землю, и небо, и плоть, и духъ, оживляетъ Адама и изъ ребра его создаетъ Еву: Ева, или чувственность, есть кость отъ костей Адама — разума, то-есть сила отъ силъ его. Самое чувственное наслажденіе, обусловливающее ихъ союзъ и олицетворяемое змѣемъ-обольстителемъ. представляется въ одномъ мѣстѣ (Leg. all. II, 18) какъ необходимый моментъ Богомъ установленнаго порядка: безъ чувственности разумъ не могъ бы воспринимать чувственные предметы, безъ разума чувственность не могла бы отправлять своихъ функцій, а безъ наслажденія, безъ узъ эроса и желанія, расторгся бы союзъ между духомъ и чувственностью. Но въ другихъ мѣстахъ Филонъ прямо указываетъ на то, что змѣй проклятъ Богомъ и притомъ безъ всякой надежды искупленія: если чувственность можетъ быть сама по себѣ безразлична и служитъ дурнымъ или благимъ цѣлямъ, смотря по нравственному характеру человѣка, то чувственное наслажденіе грѣховно по существу, такъ какъ оно именно призываетъ безсмертное къ тлѣнному, духъ къ плоти.

Но въ такомъ случаѣ самое воплощеніе духа является чѣмъ-то недолжнымъ и требуетъ объясненія въ интересахъ теодицеи. Филонъ даетъ нѣсколько такихъ объясненій: во-первыхъ, то, что человѣкъ является непосредственнымъ созданіемъ Божьимъ лишь въ высшей своей природѣ, въ своемъ духѣ, между тѣмъ какъ другіе элементы его существа образованы низшими служебными силами — ангелами, къ которымъ обращены слова: „сотворимъ человѣка по образу и подобію нашему“. На нихъ, слѣдовательно, падаетъ отвѣтственность

[1]) Leg. alleg. III, 22; De gig. 7 и слѣд.

за несовершенства нашей природы[1]). Несостоятельность подобнаго объясненія дѣлается однако совершенно очевидной, если мы вспомнимъ ученіе Филона о силахъ, которыя суть непосредственныя эманаціи Божества. Правда, подъ ангелами Филонъ разумѣетъ и индивдуальныхъ духовъ и здѣсь мы переходимъ ко второму объясненію, согласно которому виновниками воплощенія являются самыя человѣческія души.

Вмѣстѣ съ Посидоніемъ Филонъ заимствуетъ у Платона представленіе о предсуществованіи душъ[2]) — идея, которая въ его эпоху проникла въ еврейство и притомъ повидимому не только изъ греческихъ источниковъ, какъ мы это увидимъ ниже. У Филона еврейскія представленія естественно сближаются съ греческими. Всѣ души первоначально населяютъ воздухъ, который „одушевляетъ“ всѣ прочія твари. Однѣ изъ такихъ душъ всегда пребываютъ безсмертными и нетлѣнными обитателями этой стихіи: это — „демоны и герои“ грековъ или ангелы Моисея, которые образуютъ блаженный хоръ служителей Божіихъ, посредниковъ Творца; другія души спускаются въ человѣческія тѣла и погружаются болѣе или менѣе глубоко въ матерію — въ волны чувственнаго бытія, увлеченныя любовью къ плоти и земнымъ желаніемъ. Прельщаясь наслажденіями — „дщерями человѣческими“, онѣ забываютъ дщерей истиннаго Слова и теряютъ свое ангельское достоинство. Лѣствица Іакова между землей и небомъ символизируетъ путь, которымъ сходятъ и восходятъ души. Но ту же лѣствицу мы находимъ и внутри каждой человѣческой души: въ основаніи ея находится чувственность, на вершинѣ — чистѣйшій, небесный разумъ; и божественные логосы, умныя силы движутся непрестанно по этой лѣстницѣ вверхъ и внизъ, то поднимаясь вверхъ и увлекая съ собою душу, отрывая ее отъ бреннаго и возводя къ созерцанію достойнаго, то нисходя къ нашей душѣ и не отвергая ея; ибо ни Богъ, ни божественное Слово не суть виновники ея ущерба, но нисходятъ по человѣколюбію и милосердію къ нашему роду для попеченія и помощи, чтобъ оживить нашу душу, влекомую потокомъ похоти, и чтобы вдохнуть въ нее спасеніе[3]).

Такимъ образомъ съ этой точки зрѣнія процессъ грѣхопаденія и процессъ очищенія, восхожденія души происходитъ не гдѣ-то въ воздухѣ, а внутри самой человѣческой души: о нисшествіи душъ

---

[1]) De fuga. 13 и 14; Conf. ling. 35.

[2]) De gig. 3, 4; De somn. I, 22 сл.

[3]) De somn. I, 23 (I, 642—3 M.).

въ человѣческія тѣла Филонъ говоритъ мало и какъ бы предполагая въ читателяхъ извѣстное представленіе на этотъ счетъ. Внутреннія паденія и возвышенія, внутренняя нравственная жизнь человѣческой души, напротивъ того, поглощаютъ всецѣло его интересъ.

Этика Филона.

Этика не отдѣлима отъ психологіи Филона. Какъ мы видѣли уже, и въ этой области онъ собираетъ свой медъ отовсюду — отъ стоиковъ, киниковъ, платониковъ, пиѳагорейцевъ и отъ Моисея. Отъ греческихъ философовъ онъ заимствуетъ не только общія идеи, но и отдѣльныя готовыя декламаціи и цѣлые параграфы нравственной казуистики. Изъ Ветхаго Завѣта онъ заимствуетъ не только рядъ отдѣльныхъ положеній прикладной морали, но и нѣкоторые основные религіозные мотивы, чуждые грекамъ. У стоиковъ онъ беретъ золотое правило — „пиѳійское изреченіе“ — жить сообразно природѣ, сообразно универсальному закону, правящему вселенной; какъ для Зенона, это требованіе равносильно для него требованію жить сообразно Богу, слѣдовать Ему, стремиться къ полному освобожденію отъ противоразумныхъ страстей и полному подчиненію „правому Логосу“, начертавшему свой нетлѣнный законъ на скрижаляхъ нашего сердца. Отсюда стоическій идеалъ совершеннаго мудреца, единаго истиннаго царя, священника и пророка, единаго свободнаго, благороднаго, блаженнаго друга Божія, который достигаетъ богоподобія и становится истиннымъ гражданиномъ вселенной. Съ другой стороны, Филонъ даетъ своей этикѣ аскетическую и дуалистическую окраску, заимствованную отчасти у платонизирующихъ стоиковъ, у платониковъ и новопиѳагорейцевъ: наше тѣло есть трупъ, который мы на себѣ носимъ; оно есть темница нашего духа, его могила, изъ которой насъ избавляетъ одна смерть и аскетическое самоумерщвленіе. Ибо плоть противоборствуетъ духу, и умерщвленіе ея есть даръ Божій[1]).

Мы знаемъ, что уже Посидоній рѣзко противополагалъ духъ и тѣло въ платоническомъ смыслѣ и что среди стоиковъ императорской эпохи растетъ сознаніе нравственнаго зла и грѣховности человѣческой природы. Но, во-первыхъ, этика Посидонія не имѣла аскетической окраски[2]), а стоики императорской эпохи не могли вліять на

[1]) Leg. alleg. III, 22—23.

[2]) Подъ вліяніемъ критики Карнеада онъ, напротивъ того, подобно Панецію, отказывается отъ строгости стоической морали и приближается къ ученію академиковъ и Аристотеля.

Филона, который имъ предшествовалъ; во-вторыхъ, сознаніе грѣха обусловливается въ немъ религіознымъ мотивомъ и въ корнѣ подкапываетъ ту непоколебимую вѣру въ нравственныя силы человѣка, которой дышалъ стоицизмъ. Здѣсь сказываются ветхозавѣтныя вліянія: „кто чистъ отъ скверны, хотя бы жизнь его длилась одинъ день?“ спрашиваетъ Филонъ вмѣстѣ съ Іовомъ[1]). Самое вступленіе души въ міръ, ея воплощеніе обусловливается ея грѣховнымъ влеченіемъ къ наслажденію. Поэтому нѣтъ ни одного человѣка, свободнаго отъ грѣха, — грѣхъ свойственъ человѣку, какъ таковому *(διὰ τὸ ἄνθρωπος εἶναι)*, тѣмъ самымъ, что онъ родился *(ᾗ γεννητός)*. Никто не могъ бы спастись отъ суда безъ Божественнаго милосердія, и всѣ нуждаются въ милости, на что указываетъ законъ о жертвахъ, обязательный для всѣхъ[2]). Одинъ Богъ безгрѣшенъ: но зато, если нравственное зло предшествуетъ добродѣтели, то и милость предшествуетъ суду[3]).

Здѣсь мораль Филона явно выходитъ за предѣлы стоицизма да и всей греческой философіи. Если онъ и говоритъ о четырехъ кардинальныхъ добродѣтеляхъ стоиковъ, то затѣмъ, чтобы показать, что онѣ вытекаютъ изъ Божественной мудрости[4]), что онѣ суть дщери Божіи и дары благодати *(χάριτες* и *χάρισμα)*, оплодотворяющей наши души. Сознанію собственнаго совершеннаго ничтожества соотвѣтствуетъ сознаніе преизбыточествующей силы и благодати Божіей, избирающей себѣ свои сосуды[5]). Филонъ не ограничивается тѣмъ, что признаетъ ничтожество внѣшнихъ благъ вмѣстѣ со стоиками: онъ признаетъ совершенное ничтожество всего, что принадлежитъ человѣку[6]). Строго говоря, ничто ему не принадлежитъ: ни міръ, ни мірскія блага, ни тѣло, ни самая жизнь, которою онъ лишь *пользуется*; точно также ему не принадлежитъ и его душа, его способности, добродѣтели, разумъ: все это также находится лишь въ его *пользованіи*, не въ его собственности; всего этого онъ

---

[1]) De mut. nom. 6 (I, 585 M.).

[2]) De sacrif. Abelis 4; De congr. erud. gratia 15; De vita Mos. III, 17: De victimis 14

[3]) Quod deus s. immut. 16 (II, 73 CW.). Если въ De poenit. 1 на ряду съ Богомъ допускается возможность быть безъ грѣха и для „божественнаго мужа“, то, по замѣчанію Целлера (III, 2, 401, 3), это лишь одна изъ многочисленныхъ непослѣдовательностей Филона, обусловленная стоическимъ идеаломъ „мудреца“.

[4]) Leg. all. I, 19.

[5]) Leg. all. III, 24; De mutat. nom. 7.

[6]) De cherub. 17, 21—24; 31—34. Срв. Quis rer. div. haeres 21.

можетъ быть лишенъ, и за все это онъ долженъ благодарить Бога, единаго собственника и подателя благъ. Поэтому всѣ люди должны считаться по отношенію другъ къ другу равно благородными, равно одаренными Богомъ и въ равной степени полноправными гражданами міра, ибо по отношенію къ Богу всѣ они должны считаться пришельцами и странниками, пришедшими какъ бы въ чуждое государство, въ которомъ ихъ нѣкогда не было. Въ мірѣ нѣтъ ни одного частнаго ограниченнаго созданія, которое могло бы обладать совершенствомъ; всякое такое созданіе есть лишь часть цѣлаго и, какъ такая часть, *нуждается* во всѣхъ прочихъ частяхъ и *нужна* всѣмъ имъ[1]). Ничто сотворенное не довлѣетъ себѣ; и тамъ, гдѣ тварь отвращается отъ Бога, изливающаго вѣчные источники благодати, и высокомѣрно приписываетъ себѣ что-либо доброе или цѣнное, какую-либо добродѣтель, или познаніе, какую-либо силу, или способность, тамъ она неминуемо обрекается на заблужденіе и на гибель[2]).

Если истинная подлинная дѣйствительность принадлежитъ единому Богу, по отношенію къ Которому тварь играетъ чисто страдательную роль, то нормальное отношеніе человѣческой воли къ Богу состоитъ въ полномъ самоотреченіи и подчиненіи. Разумѣется, можно спросить Филона, какимъ образомъ онъ вообще можетъ объяснить возможность самопроизвольнаго дѣйствія и ослушанія со стороны сотворенной воли: признаніе ея произвола есть не объясненіе, а развѣ лишь констатированіе факта. Но разъ существуетъ злая, порочная, своекорыстная воля, слѣдующая внушенію неразумныхъ влеченій и страстей, то передъ человѣкомъ ставится уже не теоретическая, а практическая задача — просвѣтить и перевоспитать эту волю, подчинить ее разумному, божественному закону. Человѣкъ возвышается къ совершенству путемъ надежды и покаянія, путемъ изученія, аскеза, божественнаго озаренія. Наслѣдникомъ божественныхъ благъ является тотъ, кто оставляетъ всѣ мнимыя блага, кто отрекается отъ всего, что онъ считаетъ своимъ, и отъ себя самого[3]). *Нужно очистить и украсить свою душу, чтобы сдѣлать ее достойнымъ чертогомъ для Царя царей, который по милости и человѣколюбію удостоиваетъ призрѣть ея*

---

[1]) Напр., Sacr. Abel. 14. Выше (стр. 112) мы показали уже, что Филонъ принимаетъ обязанности человѣка не только по отношенію къ Богу и къ ближнимъ, но и по отношенію ко всей матеріальной природѣ.

[2]) De congr. er. gr. 23.

[3]) Quis. rer. div. haeres 14.

созданіе свое и снизойти съ предѣловъ неба до края земли для облагодѣтельствованія нашего рода. Вся земля недостойна быть подножіемъ ногъ Его, хотя бы она обратилась въ золото, или даже нѣчто, еще болѣе цѣнное. Душа же, украшенная добродѣтелью, образованіемъ, науками, есть достойное жилище Его[1]). Но самыя эти добродѣтели въ свою очередь суть лишь „небесныя“ или „божественныя насажденія“; Богъ, а не человѣкъ разверзаетъ утробу нашей души, оплодотворяетъ ее нетлѣннымъ сѣменемъ слова (или „сѣменнымъ словомъ“), дѣлаетъ ее чреватой духовными плодами; человѣкъ не можетъ дать истинныхъ чадъ своей душѣ, но душа, воспринявъ въ себя божественное сѣмя, рождаетъ человѣку плодъ добрыхъ дѣлъ[2]). Душа должна очиститься отъ страстей, чтобы вступить въ союзъ съ законнымъ супругомъ своимъ — Словомъ и понести истинный плодъ мудрости, праведности и всяческой добродѣтели. Ибо Отецъ всяческихъ и супругъ премудрости сѣетъ сѣмя свое лишь въ дѣвственную землю и обращается лишь къ истинной дѣвѣ. И если человѣкъ, вступая въ союзъ съ дѣвой, содѣлываетъ ее женою, то Богъ, наоборотъ, вступая въ общеніе съ нашею душой, вновь дѣлаетъ ее дѣвой изъ жены, уничтожаетъ въ ней всѣ тѣ низкія желанія, которыя оскверняютъ ее[3]): Онъ является мужемъ не измѣнчивой дѣвы, а неизмѣннаго вѣчнаго дѣвства. Выражаясь словами одного позднѣйшаго мистика,

Дѣва земли погибаетъ въ объятіяхъ мужа,
Дѣвство небесъ возникаетъ въ небесномъ зачатьи.

Здѣсь, очевидно, мы ушли далеко отъ греческой философіи и находимся у порога христіанской мистики. Отъ халдейской и эллинской премудрости, отъ познанія неба и земли человѣкъ долженъ перейти къ самопознанію, чтобы познать все свое ничтожество и пасть ницъ передъ Божествомъ[4]). Подражать Богу, уподобляться Ему, жить съ Нимъ, питаться Имъ и соединяться съ Нимъ — вотъ цѣль человѣческой жизни, достигнуть которой мы можемъ только при помощи Его благодати. Несовершенные питаются „каждымъ словомъ, исходящимъ изъ устъ Божіихъ“, т.-е. частями

---

[1]) De Cherub. 29 и слѣд., слова, чрезвычайно важныя по своей связи съ послѣдующимъ развитіемъ христіанскихъ религіозныхъ идей.

[2]) Leg. alleg. III, 51 (I, 146 CW.). De congr. erud. gratia 2; Quis rer. div. haeres 24.

[3]) De Cher. 14—15 (I, 182 CW.).

[4]) De somn. I, 10, De mut. nom. 7.

слова; души болѣе совершенныхъ питаются всецѣлымъ словомъ *(ὅλῳ τῷ λόγῳ)*: но истинный подвижникъ, какъ Іаковъ, достигшій цѣли, уже не молится о томъ, чтобы питаться Его манной; „возвышаясь надъ Словомъ, онъ питается самимъ Богомъ: „Богъ, предъ которымъ ходили отцы мои Авраамъ и Исаакъ, Богъ, питающій *(τρέφων)* меня отъ юности моей до сего дня, ангелъ, избавляющій меня отъ всякихъ золъ“... (Б. XLVIII, 15, 16). Іаковъ признаетъ здѣсь питателемъ своимъ Бога, а не Слово; ангела же, который есть Слово, считаетъ лишь врачевателемъ золъ... по его мнѣнію, величайшія блага подаются отъ лица самого Сущаго, вторичныя же блага, дающія лишь освобожденіе отъ золъ,— посредствуются его ангелами и логосами[1]). Несовершенные питаются отдѣльными заповѣдями слова; затѣмъ это внѣшнее слово становится внутреннимъ, и, наконецъ, душа освобождается отъ всякаго закона, дѣлаясь сама воплощеннымъ закономъ и пріобщаясь самому источнику Слова. Богъ подаетъ свои милости ищущимъ благъ; величайшая же молитва состоитъ въ томъ, чтобы видѣть въ Немъ единственнаго виновника и подателя всѣхъ благъ[2]). Впрочемъ, Онъ не дожидается нашихъ молитвъ, источая вѣчные источники своей благодати. И хотя Филонъ придаетъ самое главное значеніе въ нравственномъ строеніи души этой благодати, смиренно принимаемой человѣкомъ, онъ не знаетъ никакихъ внѣшнихъ ея средствъ: самыя жертвы, обязательныя для всѣхъ, являются ея символами, а не ея орудіями. Также молитва въ истинномъ существѣ своемъ сводится къ установленію нормальнаго отношенія души нашей къ Богу, хотя въ одномъ мѣстѣ, говоря объ обѣтованіяхъ народа израильскаго, Филонъ придаетъ большое значеніе *молитвамъ и заступничеству усопшихъ святыхъ* — явный слѣдъ современныхъ ему еврейскихъ вѣрованій[3]). Святое святыхъ заключается въ Богѣ и только въ Немъ. Поэтому, какъ не велико то значеніе, которое Филонъ придаетъ покаянію, ученію, умственному просвѣщенію при посредствѣ наукъ и философіи, или аскетическому подвигу и очищенію воли,—

---

[1]) Leg. all. III, 61—2 (I, 152 CW.).

[2]) Quod deus s. immut. 19.

[3]) De exsecrat. 9. Срв. представленія о мученикахъ въ IV кн. Маккав. 6, 29 и 17, 21 и Weber, l. c. стр. 287, 314. О заступничествѣ усопшихъ святыхъ въ еврействѣ см. книгу Еноха XXII, 12; XCVII, 3, 5; XCIX, 16— фарисейское вѣрованіе, установившееся со II в., если не раньше (Исаія LXIII, 16); срв II Макк. 15, 14; Ios. Antiqu. I, 13, 3; Orac. Sibyl II, 330—333; Assumptio Mosis, XII, 6 (ed. Charles) и примѣчаніе Чарльса къ LIII гл. „Тайнъ Еноха“.

онъ видитъ во всемъ этомъ лишь подготовленіе души, которое отчасти уже само обусловлено дѣйствіемъ даровъ благодати, умныхъ силъ и словесныхъ сѣмянъ Божіихъ. Блаженнѣе подвижника, ищущаго Бога, является тотъ, кто, не искавъ, находитъ Его, — вдохновенный автодидактъ, который получаетъ Его совершенное вѣдѣніе путемъ внезапнаго озаренія[1]). Ибо конецъ вѣдѣнія все-таки лежитъ въ этомъ непосредственномъ озареніи, въ мистическомъ экстазѣ или изступленіи, въ которомъ Божество открывается созерцающему духу, по мѣрѣ силы его и содѣлываетъ такой духъ равнымъ своему Слову,— органомъ, проявленіемъ своего откровенія. Поэтому, хотя Филонъ и признаетъ практическую добродѣтель на ряду съ созерцательной, ясно, что первая служитъ лишь низшею ступенью второй или ея отблескомъ.

Оцѣнка ученія Филона.

Таково въ общихъ чертахъ ученіе Филона; изложеніе наше по необходимости вышло нѣсколько длиннѣе, чѣмъ мы бы этого желали, отчасти, впрочемъ, вслѣдствіе литературныхъ особенностей самого Филона, его безсистемности, эклектизма и противорѣчій. Многія изъ этихъ противорѣчій только кажущіяся; другія представляются характерными для его эпохи и для его міросозерцанія, и обходить ихъ значило бы дать невѣрное изображеніе его мысли.

Не меньшія трудности, чѣмъ изложеніе Филонова ученія, представляетъ его объективная и безпристрастная оцѣнка, какъ философская, такъ и историческая, въ особенности по отношенію къ послѣдующему развитію христіанской мысли.

Чисто философская оцѣнка Филона затрудняется тѣмъ, что ни его руководящій интересъ, ни его методъ, ни вся его мысль не имѣютъ не только научнаго, но и умозрительнаго характера. Филонъ не даетъ систематическаго изложенія своей философіи и не претендуетъ на философскую оригинальность; онъ стремится лишь къ тому, чтобы выяснить „божественную философію“ Моисея путемъ своей аллегорической эксегезы Пятикнижія, вполнѣ убѣжденный въ томъ, что вся положительная истина, заключающаяся въ ученіи греческихъ философовъ, была несравненно раньше и полнѣе высказана Моисеемъ, хотя и въ иносказательной формѣ. Несмотря на такой нефилософскій пріемъ и на господствующій

[1]) Срв. выше изложеніе трактата De fuga.

религіозно-практическій интересъ Филона, его міросозерцанію не только нельзя отказать въ своеобразной цѣльности, но надо признать, что онъ сумѣлъ придать этому міросозерцанію наиболѣе соотвѣтственную форму и въ его рамкахъ глубже подойти къ философскимъ проблемамъ, стоявшимъ на очереди.

Философія Филона, подобно ученію многихъ его современниковъ, есть философія откровенія. Среди скептической критики и общаго разложенія предшествовавшихъ доктринъ явилось требованіе безусловно-достовѣрнаго знанія, имѣющаго свое начало въ самомъ безусловно-сущемъ. Но если религіозные мыслители эпохи Филона ограничивались внѣшнимъ посредствомъ между религіозными вѣрованіями и ученіями философовъ, то Филонъ идетъ дальше и глубже ихъ, указывая внутреннее основаніе для такого посредства и сводя философію и откровеніе къ общему началу,—къ объективному универсальному Разуму и Логосу, который есть источникъ откровенія и вмѣстѣ норма, высшій идеалъ познающей мысли. Отсюда объясняется и методъ Филона: задача субъективнаго человѣческаго разсудка сводится къ истолкованію объективнаго Логоса, въ экзегезѣ божественнаго откровенія. Далѣе, Логосъ Филона не есть лишь формальный принципъ познанія сущаго, онъ есть начало самооткровенія въ самомъ абсолютномъ сущемъ; иначе, Логосъ, начало откровенія, есть въ то же время космическое начало.

Философы, современные Филону, стремились разрѣшить двѣ основныхъ задачи теоретической философіи: во-первыхъ, найти источникъ безусловно достовѣрнаго познанія, а во-вторыхъ, примирить монизмъ стоиковъ съ платоническимъ дуализмомъ, т.-е., различая между абсолютнымъ и относительнымъ, найти посредство между ними. Логосъ Филона разрѣшалъ собою обѣ проблемы, какъ начало, посредствующее отношеніе сущаго къ его другому и самооткровеніе сущаго въ этомъ другомъ. Въ этомъ смыслѣ ученіе Филона занимаетъ важное мѣсто въ исторіи понятія абсолютнаго, въ исторіи умозрѣнія вообще. Тѣмъ не менѣе ученіе Филона заключаетъ въ себѣ скорѣе требованіе примиренія философіи и религіи, чѣмъ дѣйствительное ихъ примиреніе. Религія теряетъ свой позитивный характеръ, совпадая съ философскимъ теизмомъ греческихъ эклектиковъ, а философія перестаетъ быть раціональнымъ умозрѣніемъ, основываясь на внѣшнемъ авторитетѣ откровенія. Какъ ни знаменательна была подобная сдѣлка для всего развитія средневѣковой мысли, ее нельзя признать удовлетворительной ни въ философскомъ, ни въ религіозномъ отношеніи. И равнымъ образомъ Логосъ Филона

есть скорѣе попытка возвыситься надъ отвлеченнымъ монизмомъ и отвлеченнымъ дуализмомъ, чѣмъ дѣйствительное разрѣшеніе спора между ними. Противорѣчіе остается въ самомъ понятіи Логоса, которое Филонъ заимствуетъ у платонизирующихъ стоиковъ — главнымъ образомъ у Посидонія, при чемъ этотъ Логосъ относится то къ Богу, то къ міру, то является третьимъ тварно-личнымъ посредникомъ между ними. Отчетливой разработки понятій мы у Филона не находимъ, и самый Логосъ не дедуцируется, а только предполагается имъ, какъ общій принципъ ветхозавѣтнаго откровенія и греческой философіи. Чтобы доказать истинность откровенія, онъ прибѣгаетъ къ аллегорической экзегезѣ, путемъ которой онъ показываетъ согласіе слова Божія съ популярной философіей, своего времени; а чтобы доказать и обосновать эту философію, онъ ссылается на откровеніе. Такимъ образомъ ученіе Филона представляетъ собою логическій кругъ. Исходною точкой для самого Филона была разумѣется вѣра въ слово Божіе, въ универсальный смыслъ или разумъ откровенія Бога Израилева. Проникнутый этой вѣрой, онъ стремился доказать ея общую разумность и постольку — ея согласіе съ современной ему раціональной философіей: откровеніе не только не противорѣчитъ ей, но обосновываетъ ее и разрѣшаетъ всѣ ея затрудненія и противорѣчія. На дѣлѣ однако и эклектическій стоицизмъ эпохи Филона не представляетъ собою истинно раціональной системы, и религіозное міросозерцаніе Ветхаго Завѣта не согласовалось ни съ этимъ ученіемъ, ни съ какимъ-либо другимъ отвлеченнымъ ученіемъ греческой философіи.

Чтобы доказать Логосъ въ качествѣ принципа раціональной философіи, надо было вернуться къ Платону и Аристотелю и дать чисто умозрительное построеніе, какого у Филона нѣтъ и слѣдовъ. А чтобы создать дѣйствительную философію ветхозавѣтнаго откровенія, нужно было понять Ветхій Завѣтъ изъ него самого, а не изъ ученія греческихъ философовъ. Наконецъ чтобы выполнить ту главную религіозную, миссіонерскую цѣль, которою задавался Филонъ, чтобы доказать истину „Слова Божія“ въ его универсальномъ значеніи, нужно было раскрыть это слово въ его подлинномъ, реальномъ, конкретномъ и вмѣстѣ всеобщемъ значеніи. Нужно было новое евангеліе слова Божія и, конечно, нельзя ставить въ вину Филону, что онъ не далъ такого евангелія. Достаточно и того, что онъ, по-своему, хотѣлъ такого евангелія.

Здѣсь мы переходимъ къ вопросу объ отношеніи Филона къ христіанской мысли и христіанскому богословію. Въ частности мы

не можемъ разбирать здѣсь отношеніе его Логоса къ ученію четвертаго евангелиста, такъ какъ это потребовало бы тщательнаго анализа этого ученія, о которомъ мы еще не говорили. Мы можемъ говорить пока лишь объ общемъ отношеніи Филона къ христіанству.

Прежде всего нельзя видѣть въ Филонѣ *только* предшественника христіанскаго богословія — чуть ли не перваго христіанскаго богослова, какъ это дѣлалъ отчасти уже бл. Іеронимъ, занесшій его по ошибкѣ въ свой каталогъ святыхъ[1]). Филонъ представляетъ собою очень сложное литературное явленіе, въ которомъ, какъ мы уже указывали, перекрещивается нѣсколько умственныхъ теченій, которыя послѣ него то обособлялись, то вступали въ новыя сочетанія: если въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ Филонъ есть предшественникъ патристической литературы, то въ другихъ — онъ предшественникъ каббалы и талмуда, гностицизма и неоплатонизма. Онъ былъ типическимъ представителемъ эллинистическаго синкретизма, который впослѣдствіи разлагался на свои составные элементы, но послужилъ въ одно и то же время и почвой и низшею ступенью для болѣе широкихъ попытокъ религіознаго и философскаго синтеза.

Поэтому мы не видимъ основанія расширять бездну, отдѣляющую Филона отъ христіанства или, наоборотъ, стушевывать различія между ними. Несмотря на видимыя точки совпаденія, между Филономъ и христіанствомъ стоитъ прежде всего самый Ветхій Завѣтъ, который Христосъ принималъ въ совершенно другомъ, реальномъ и конкретномъ смыслѣ, чѣмъ Филонъ; а во-вторыхъ, между ними стоитъ самъ Христосъ, въ Которомъ мы видимъ новое отношеніе къ Богу, новое сознаніе живого и реальнаго единства съ живымъ Отцомъ, проникающее всю Его личность. Въ христіанствѣ мы находимъ такимъ образомъ иное отношеніе къ Богу, чѣмъ у Филона и иное отношеніе къ закону, который принимается въ буквальномъ смыслѣ, „исполняется“ и вмѣстѣ упраздняется въ Новомъ Завѣтѣ — идея, отъ которой Филонъ отстоитъ безконечно далеко съ своей аллегористикой, морализаціей и раціонализаціей закона, съ своими компромиссами между вѣрой Моисея и греческой философіей. Евангеліе Христа есть евангеліе царства и въ Ветхомъ Завѣтѣ Онъ видитъ *исторію* этого царства и его *пророчество*. Въ ученіи Филона самая идея царства и идея завѣта, въ связи съ мессіаническими чаяніями, улетучиваются въ индивидуалистическомъ нравственномъ идеалѣ философской „мудрости“. Такимъ образомъ

---

[1]) Hier. de viris illustribus (ed. Bernulli), гл. XI.

различіе между раннимъ христіанствомъ и религіей Филона было весьма значительнымъ, болѣе значительнымъ даже, чѣмъ различіе между христіанствомъ и ортодоксальнымъ палестинскимъ іудействомъ, которое стояло съ нимъ на одинаковой почвѣ въ своемъ положительномъ отношеніи къ Ветхому Завѣту.

Но дѣло представляется въ иномъ свѣтѣ, когда ставится вопросъ объ отношеніи Филона къ христіанскому богословію и, въ частности къ богословію александрійской школы. Раннее христіанское богословіе заключало въ себѣ попытку новообращеннаго эллинизированнаго міра понять новое ученіе, уяснить себѣ универсальное значеніе Христа и доказать невѣрнымъ правду и разумность христіанства. Его задача была во многомъ аналогична задачѣ Филона. Филонъ стремился показать слово Божіе въ законѣ; апологеты проповѣдовали эллинамъ Христа, какъ разумъ Божій, воплощенное Слово Божіе, явившееся людямъ и составляющее конечную цѣль правды Божіей и смыслъ творенія. Формулированное въ этомъ смыслѣ, ученіе о Логосѣ, начиная со второго вѣка, развивается и получаетъ господствующее значеніе въ Церкви, при чемъ александрійская богословская школа всего болѣе содѣйствуетъ ея развитію. Въ какой мѣрѣ творенія Филона повліяли на христіанскую мысль?

Любятъ указывать вліяніе Филона на гностиковъ, какъ это дѣлаетъ у насъ, напр., г. Муретовъ въ вышеупомянутомъ прекрасномъ изслѣдованіи. Но если ученія объ эманаціяхъ, о предвѣчной матеріи, о различіи Бога правды отъ Бога милости получаютъ своеобразное развитіе въ отдѣльныхъ гностическихъ сектахъ, то вѣдь названныя черты, какъ мы указывали, не составляютъ особенности философіи Филона. Эти и тому подобныя умозрѣнія, главнымъ образомъ фантастическая ангелологія, сказывающаяся въ нѣкоторыхъ еврейскихъ апокрифахъ, суть черты несомнѣнно еврейскія, которыя отразились въ гностицизмѣ. Но мы имѣемъ въ виду нѣчто болѣе важное — экзегетическій методъ Филона и его ученіе о Логосѣ.

Христова истина предстала человѣческой мысли на опредѣленной стадіи ея развитія, — стадіи, которую, конечно, никто не признаетъ окончательной. Тотъ, кто признаетъ истину Христову абсолютной, уже по одному этому не можетъ допустить, чтобы новообращенные эллины сразу нашли ей абсолютно-совершенное теоретическое выраженіе, чтобы они поняли во всемъ его объемѣ и глубинѣ все содержаніе своей вѣры. Они сдѣлали добросовѣстное усиліе, чтобы его понять; но именно потому, что это усиліе было добросовѣстно, они не могли отречься отъ результатовъ многовѣкового развитія

мысли. Вѣдь въ числѣ такихъ результатовъ несомнѣнно были начала, согласныя съ христіанствомъ: монотеизмъ, признаніе духовности человѣка и универсальности нравственнаго закона. Они должны были, разумѣется, научиться многому новому, прежде всего Ветхому Завѣту. Но у кого же было имъ научиться о немъ, какъ не у еврейскихъ эллинистовъ и у Филона, которые давали христіанамъ изъ языковъ не только переводъ Священнаго Писанія, но и единственно понятный для нихъ комментарій и методъ для его истолкованія, при помощи котораго все временное, историческое и вся ритуальная часть закона безъ околичностей обращалась въ символъ и аллегорію нравственныхъ истинъ? Правда, въ христіанскомъ богословіи нашелся извѣстный коррективъ: аллегористика историческая, т.-е. аллегорическое истолкованіе Ветхаго Завѣта въ смыслѣ пророческаго предвосхищенія и предобразованія Новаго Завѣта смѣнила, или, точнѣе, дополнила собою аллегористику отвлеченно-моральную. Тутъ былъ своего рода прогрессъ, поскольку Новый Завѣтъ дѣйствительно является исполненіемъ Ветхаго. Но и здѣсь было много искусственнаго, и кромѣ того, оба метода, и старый и новый, уживались рядомъ, нерѣдко соперничая въ затемненіи подлиннаго смысла. Филонъ остался на цѣлые вѣка учителемъ экзегезы, и какъ отдѣльныя его мысли и толкованія, такъ и цѣлыя части его произведеній во множествѣ перешли въ свято-отеческую литературу, отдѣльные памятники которой до сихъ поръ служатъ цѣннымъ источникомъ для критики текста Филона, а иногда и для ознакомленія съ отрывками нѣкоторыхъ утраченныхъ его сочиненій[1]). Не мудрено, что многіе, какъ блаженный Іеронимъ, прямо считали его христіанскимъ писателемъ (De viris ill., XI).

Кромѣ аллегорическаго истолкованія Ветхаго Завѣта, въ твореніяхъ эллинистовъ заключался богатый апологетическій арсеналъ, о которомъ мы уже говорили, и особое религіозно-философское міросозерцаніе, нашедшее свое выраженіе въ ученіи о Логосѣ. Понятіе Логоса составляетъ средній терминъ всей философіи Филона — его онтологіи, физики, психологіи, этики. Логосъ связываетъ собою рѣшительно все — Бога съ міромъ и человѣкомъ, точно такъ же какъ и отдѣльныя части міра между собою; онъ посредствуетъ и твореніе и откровеніе, онъ осуществляетъ волю Божію въ мірѣ и нисходитъ въ человѣческую душу, питаетъ ее какъ манна не-

[1]) Срв. Siegfried, 330—399, Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos 1891 и Prolegomena къ изданію Кона и Вендланда I, LX—LXX (также т. II и III), а равно и подстрочныя параллели, приводимыя издателями.

бесная и возводитъ ее къ Божеству. Онъ есть единородный Сынъ Божій, отблескъ божественнаго свѣта, образъ Отца, въ которомъ и для котораго все создано. Не странно ли было бы, если бы христіанская проповѣдь, обращаясь къ евреямъ и эллинамъ, игнорировала это ученіе и это понятіе, которое черпало свои основанія не только въ философіи, но и въ еврейскихъ толкованіяхъ Ветхаго Завѣта? Проповѣдники христіанства узпали Бога во Христѣ Іисусѣ; въ Немъ открылся имъ Отецъ; въ Немъ увидѣли они осуществленіе того царства Божія въ людяхъ, въ которомъ они видѣли нравственный смыслъ человѣчества, конечную цѣль мирового процесса, предзаложенную отъ начала, обѣтованную отцамъ. Это царство есть совершенный союзъ Бога съ человѣкомъ, откровеніе, воплощеніе Божества въ человѣчествѣ. Богъ говорившій отцамъ во пророкахъ, напослѣдокъ говорилъ людямъ въ Сынѣ, Іисусѣ Христѣ, въ которомъ вѣрующіе признали совершеннаго носителя живого слова Божія или воплощенное слово Божіе: оно составляло самое интимное духовное существо Его. Въ слѣдующихъ частяхъ нашего труда мы разсмотримъ, какимъ образомъ возникло такое ученіе и что послужило ему основаніемъ, т.-е. какимъ образомъ возникло христіанство на почвѣ вѣтхозавѣтной вѣры. Но разъ оно возникло, разъ во Христѣ открылся вѣрующимъ смыслъ Бога и смыслъ мира, и они узрѣли въ Немъ образъ Бога и живое слово Его, они естественно обратились въ своемъ богословіи именно къ понятію Логоса, образа Божія и смысла творенія. Это понятіе было распространено въ эллинистической синагогѣ и проникало въ палестинскіе таргумы[1]); къ нему же могла примкнуть и христіанская проповѣдь, обращенная къ эллинамъ, при чемъ она не только не поступалась основными своими религіозными идеями, но находила вполнѣ соотвѣтственный терминъ для выраженія ихъ универсальнаго содержанія. Правда, что у Филона и у отдѣльныхъ греческихъ философовъ съ этимъ терминомъ, соединялись различныя философскія понятія, не соотвѣтствовавшія основной христіанской идеѣ. Отсюда объясняется судьба ученія о Логосѣ въ самомъ христіанствѣ, въ которомъ оно утвердилось не безъ борьбы: многіе изъ раннихъ христіанскихъ мыслителей и апологетовъ продолжали соединять съ идеей Логоса стоическія и платоническія предста-

[1]) Извѣстные намъ таргумы или арамейскія-парафразы Библіи относятся, правда, къ болѣе позднему времени, но во всякомъ случаѣ важенъ самый фактъ усвоенія и переработки понятія Логоса въ чисто-еврейскихъ кругахъ и въ связи съ традиціоннымъ толкованіемъ В. З.

вленія; но въ обще-христіанскомъ сознаніи эти чуждые элементы отпадали сами собою въ процессѣ роста и развитія религіозной мысли: оставалось лишь религіозное значеніе Логоса, которое опредѣлялось мыслью о Христѣ и Его дѣлѣ, образомъ Христовымъ и сознаніемъ божественнаго содержанія этого образа. Какъ мы постараемся показать впослѣдствіи, высказываемое здѣсь положеніе справедливо прежде всего уже съ чисто исторической точки зрѣнія, независимо отъ своей богословской или религіозной истинности: ученіе о Логосѣ въ ранней Церкви опредѣлялось не зараженіемъ христіанства греческимъ умозрѣніемъ, не синкретизмомъ христіанскихъ и греческихъ идей, а нормальнымъ развитіемъ христіанскаго сознанія въ его исторической средѣ. Не ученіе о Логосѣ повело къ признанію божественнаго содержанія (божественной *сути*) личности Христа; такое признаніе мы находимъ, безспорно, гораздо ранѣе, съ первыхъ шаговъ христіанской проповѣди. Напротивъ того, сознаніе этого божественнаго содержанія, признаніе Бога во Христѣ, повело къ необходимости формулировать такое ученіе о Его божествѣ, при которомъ истина абсолютнаго монотеизма оставалась бы неприкосновенной и являлась бы во всей своей силѣ. Не языческое стремленіе найти посредствующаго демона или средняго бога между міромъ и отвлеченнымъ Божествомъ, не стремленіе обратить Христа въ особаго бога, отличнаго отъ Бога отцовъ, сказалось въ христіанскомъ ученіи о Логосѣ; наоборотъ, въ немъ выразилось сознаніе единства Бога въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ, сознаніе единства Христа съ Его Отцомъ въ Его дѣйствительномъ различіи отъ Отца.

„Въ началѣ было Слово“ — эти слова предполагаютъ понятіе Логоса непосредственно извѣстнымъ той средѣ, къ которой обращалось четвертое евангеліе. Церковное преданіе, чрезвычайно авторитетное, указываетъ, что это евангеліе написано въ Ефесѣ[1]), гдѣ первые начатки христіанства были насаждены ученымъ *александріецемъ* Апполосомъ (Д. 18 25). Но мы знаемъ, что понятіе Логоса было распространено не только въ Ефесѣ или Александріи и что

[1]) Такой осторожный и строгій критикъ, какъ Weizsäcker (das Apostolische Zeitalter. 2. Aufl. 1892, стран. 480 сл. и 513 сл.) признаетъ несомнѣнною достовѣрность этого преданія, которое основывается на показаніяхъ св. Иринея (III, 1, 1 ср. Евсев. Ист. Ц. V 20, 4 сл.), ссылающагося на Поликарпа, отъ котораго онъ лично слышалъ подробности о его сношеніяхъ съ Іоанномъ. Ефесское происхожденіе четвертаго евангелія не отрицается даже и такими критиками, которые не приписываютъ его апостолу ср. Harnack, Chronologie d. altchr Litteratur (1897), I, 679.

такимъ распространеніемъ оно было обязано греческимъ философамъ и александрійскимъ іудеямъ, главнымъ образомъ Филону.

Всѣ эти соображенія, которыя мы надѣемся подробнѣе развить и обосновать впослѣдствіи, позволяютъ намъ уже теперь оцѣнить историческое значеніе до-христіанскаго ученія о Логосѣ и вмѣстѣ понять его дѣйствительное отличіе отъ христіанскаго ученія. Такого отличія нерѣдко искали тамъ, гдѣ его не было, упуская изъ виду главное, указанное нами религіозное различіе.

Нерѣдко указывали, напр., что Слово Евангелія „плоть бысть“, между тѣмъ какъ Логосъ греческой философіи и даже Логосъ Филона можетъ лишь отчасти воплощаться въ мірѣ, который онъ собою одушевляетъ, будучи неспособнымъ вочеловѣчиться, или найти совершенное воплощеніе въ человѣкѣ. Но въ такомъ случаѣ самое понятіе Логоса было бы непригоднымъ для выраженія христіанской идеи, какъ это и пытались доказать нѣкоторые критики. Однако данное нами изложеніе ученія Филона и цѣлый рядъ мѣстъ изъ его произведеній позволяютъ предполагать противное. Человѣкъ есть малый міръ, онъ „равночестенъ“ всей вселенной, и если земля недостойна быть подножіемъ ногъ Божества, то душа можетъ быть достойной обителью Его. Человѣческая душа, по Филону, можетъ не только воспріять въ себя Логосъ, но даже возвыситься надъ нимъ. Слѣдовательно, нисходя въ человѣческую душу, Логосъ можетъ черезъ ея посредство наполнять и одушевлять собою всего человѣка: онъ можетъ родиться въ человѣкѣ, если Богъ разверзнетъ утробу его души. Стало-быть, различіе заключается не въ этомъ, а въ христіанскомъ содержаніи ученія о Логосѣ. котораго не могло быть въ александрійской философіи, развивавшейся безъ всякаго отношенія ко Христу и Евангелію. Представленіе о Христѣ, образъ Христа, *духъ Христа* несомнѣнно долженъ былъ повліять и на самое понятіе о Логосѣ, которое съ нимъ соединилось, вложивъ въ *это* понятіе новый смыслъ и содержаніе.

Если мѣрить Филона мѣркою позднѣйшаго богословія, его ученіе о Логосѣ подпало бы обвиненію въ монархіанствѣ и крайнемъ субординаціонизмѣ. Иногда онъ даже видитъ въ Логосѣ простую тварь Отца; онъ не только не признаетъ его особою и самостоятельною ипостасью Божества, нераздѣльною и несліянною съ первой, но считаетъ его Богомъ лишь въ переносномъ смыслѣ (*ἐν καταχρήσει*), т.-е. вторымъ богомъ, образомъ перваго, какъ міръ есть „третій богъ“ или младшій образъ божественнаго. Въ христіанскомъ богословіи религіозное отношеніе ко Христу измѣнило и самое отно-

шеніе къ Логосу, исправило собою его первоначальную концепцію. Опредѣливъ абсолютное, божественное существо Христа какъ Слово Божіе, Церковь, отъ начала чтившая во Христѣ истиннаго Бога, признала это Слово истиннымъ Богомъ, и она отвергла вполнѣ понятіе о второмъ богѣ, или о подчиненномъ богѣ-архангелѣ, очевидно, усматривая ограниченіе Божества въ подобной концепціи Не признавая на ряду съ Богомъ никакой несотворенной матеріи, упразднивъ въ своемъ абсолютномъ единобожіи всякій остатокъ греческаго или обще-языческаго дуализма, христіанская церковь не искала въ самомъ божественномъ Словѣ низшую, подчиненную потенцію, представляющую какъ бы первый шагъ къ матеріальному бытію и вмѣстѣ первое удаленіе отъ Божества. Такимъ образомъ понятіе о Логосѣ впервые получило въ христіанствѣ абсолютное содержаніе, которое въ то же время явилось и чрезвычайно конкретнымъ, благодаря религіозному отношенію ко Христу.

Ясно, что христіанское содержаніе не укладывалось само собою въ ту концепцію о Логосѣ, какую мы находимъ у Филона или вообще въ греческой философіи. Отсюда въ предѣлахъ самаго ученія о Логосѣ явилась борьба противоположныхъ элементовъ христіанскихъ и нехристіанскихъ, окончившаяся торжествомъ христіанской идеи въ православной ея формѣ. Но какъ извѣстно, торжество это наступило не сразу. И тамъ, гдѣ слабѣла христіанская идея, гдѣ греческая философія или александрійскій гнозисъ бралъ верхъ надъ христіанскою вѣрой, и представленіе о Мессіи-Искупителѣ терялось въ абстракціи Логоса, тамъ мы замѣчаемъ нерѣдко болѣе или менѣе ясно выраженное возвращеніе къ Филону, мало того, иногда даже къ ученію несравненно болѣе далекому отъ христіанской догматики, чѣмъ философія этого благочестиваго еврея. Концепція Логоса, находимая нами у Оригена есть почти что чистый филонизмъ. А концепція Арія, напримѣръ, представляетъ шагъ назадъ въ сравненіи съ Филономъ, такъ какъ представляетъ болѣе рѣзкое уклоненіе отъ нормы абсолютнаго монотеизма.

ГЛАВА VI.

Греческая теософія до неоплатонизма.

Плутархъ.

Дохристіанская исторія ученія о Логосѣ кончается Филономъ. Въ христіанствѣ оно получаетъ религіозный характеръ, а въ неоплатонизмѣ, который впослѣдствіи повліялъ и на христіанскую мысль, оно подвергается дальнѣйшему умозрительному развитію. Но прежде, чѣмъ приступить къ анализу религіозныхъ идей, нашедшихъ себѣ выраженіе въ христіанскомъ богословіи, желательно разсмотрѣть еще нѣкоторыя проявленія греческой религіозной мысли, относящіяся къ эпохѣ возникновенія христіанства и христіанскаго богословія. Это богословіе возникло на эллинистической почвѣ, и постольку намъ необходимо отдать себѣ отчетъ объ его отношеніи къ греческой мысли. Филонъ, несмотря на всю свою философскую культуру, на все свое проникновеніе духовной атмосферой эллинизма, все же былъ не грекомъ, а евреемъ, для котораго Слово Божіе было откровеніемъ и единый Богъ — не отвлеченнымъ понятіемъ, а конкретной величиною — Богомъ отцовъ и пророковъ. Филонъ представляетъ собою чрезвычайно рѣдкій по яркости примѣръ переходнаго типа: онъ не язычникъ и не христіанинъ, и въ немъ совершается переходъ отъ философіи къ богословію. Такой переходъ не могъ совершиться на почвѣ греческой религіи, которая не имѣла священнаго писанія, не имѣла догмата и закона, не имѣла „откровенія“ въ тѣсномъ смыслѣ слова. Тѣмъ не менѣе, и на этой почвѣ мы наблюдаемъ аналогичныя тенденціи — стремленіе къ посредству между философіей и религіей, стремленіе къ универсальной философской религіи и къ положительному достовѣрному религіозному гнозису. Здѣсь была и своя спеціальная задача — согласованіе философскаго теизма съ народнымъ политеизмомъ и полидемонизмомъ, — задача, которую греческіе философы стремились разрѣшить, переходя отъ отвлеченнаго монизма къ монизму конкретному.

Къ такому монизму тяготѣла эпоха. Но на чисто греческой почвѣ трудно было выработать подобный монизмъ. Понятіе единаго Божества по необходимости оставалось безличнымъ, отвлеченнымъ понятіемъ, которому въ дѣйствительности не соотвѣтствовало никакого реальнаго представленія, никакого дѣйствительнаго начала религіозной жизни; если для монотеиста-еврея понятіе Бога вызываетъ представленіе о цѣломъ рядѣ конкретныхъ духовныхъ отношеній, и если оно вызываетъ вмѣстѣ съ собою цѣлый міръ нравственной жизни, нравственнаго опыта, выражающагося въ опредѣленныхъ и ясныхъ чертахъ, то для грека Божество вообще, Божество, которое не есть ни Зевсъ, ни Аполлонъ, ни какой бы то ни было богъ и не имѣетъ никакихъ конкретныхъ опредѣленій или отношеній, есть лишь абстракція, предметъ отвлеченнаго умозрѣнія.

Исконною отвлеченностью понятія о Божествѣ опредѣляется тотъ характерный дуализмъ, отъ котораго греческое міросозерцаніе никогда не могло отрѣшиться. Его Божество всегда носило свою границу въ самой своей отвлеченности. Тамъ, гдѣ оно не сливалось съ міромъ, не растворялось въ немъ, какъ въ пантеизмѣ стоиковъ, оно противополагалось ему. Мало того, однимъ изъ наиболѣе существенныхъ возраженій противъ стоицизма являлась именно невозможность свести все многообразіе сущаго къ отвлеченному единству субстанціи. Сами стоики признавали дуализмъ дѣятельнаго и страдательнаго, разумнаго и неразумнаго начала, Бога и коснаго вещества. Правда, они объединяли эти два начала въ концепціи одного всемірнаго тѣла, но было ясно, что въ самой идеѣ единой тѣлесной субстанціи не заключалось основанія для различенія этихъ противоположныхъ началъ. Противоположность была дана; противоположность между единствомъ и множествомъ, между активнымъ и пассивнымъ, между духовнымъ и матеріальнымъ началомъ, являлась исконной, какъ въ аттической метафизикѣ. Ее нельзя было свести къ единству субстанціи, и невозможно было отрицать одинъ изъ ея моментовъ въ пользу другого. Можно было признавать одинъ изъ нихъ положительнымъ, а другой отрицательнымъ, какъ это дѣлали платоники въ своемъ ученіи о матеріи: но это не спасало отъ дуализма, а только обостряло его, поскольку отрицательное нельзя свести къ положительному.

Мы не находимъ въ греческой философіи *конкретнаго* понятія абсолютнаго. Согласно конкретному понятію о немъ, абсолютное не отрицаетъ относительнаго, но обосновываетъ относительное въ самомъ его отличіи отъ себя; абсолютное не есть безотноси-

тельное, а сверхъ-относительное начало, которое не отрицаетъ отличное отъ себя бытіе, но наоборотъ заключаетъ въ себѣ самомъ основаніе, потенцію своего другого. Отвлеченное понятіе объ абсолютномъ, наоборотъ, ограничивается лишь противоположеніемъ его всему относительному, т.-е. попросту отрицаніемъ отношеній. Такое понятіе противорѣчиво, ибо, отличая относительное отъ абсолютнаго и противополагая ихъ, мы все же по необходимости устанавливаемъ отношеніе между ними; мало того, такое понятіе ложно поскольку абсолютное, которое противополагается чему-либо внѣшнему, что не имѣетъ въ немъ основанія, есть мнимое абсолютное. А между тѣмъ, надъ такимъ отвлеченнымъ абсолютомъ греческая философія не возвышается — въ этомъ граница ея умозрѣнія. Есть, правда, попытки возвыситься до болѣе конкретнаго понятія. Въ діалектикѣ Платона, напримѣръ, развивается мысль, что моментъ инобытія, отрицанія, различія, присущъ высшимъ опредѣленіямъ абсолютнаго, какъ Сущаго или Единаго, которое, благодаря этому, раскрывается какъ всеединое (*τὸ ἓν καὶ πᾶν* или *τὸ ἓν καὶ πολλά*). Но это опредѣленія чисто діалектическія, получающіяся путемъ анализа отдѣльныхъ отвлеченныхъ понятій. Они соединяются другъ съ другомъ и прилагаются къ идеѣ, къ предмету мысли; но они не являются внутренними самоопредѣленіями абсолютнаго, которое понимается лишь какъ высшій предметъ, идея или идеалъ мысли. Поэтому Платонъ, въ послѣдній періодъ своего творчества, ограничивается признаніемъ, что въ самомъ идеальномъ мірѣ существуетъ не только начало единства, но и начало различія, раздвоенія, множества. Діалектика показываетъ *соотносительность* этихъ понятій, но она не возвышается надъ отношеніями понятій. Отсюда понятно, что Платонъ не выходитъ изъ дуализма, который ближайшіе ученики его развиваютъ въ еще болѣе рѣзкой формѣ. Не выходитъ изъ дуализма и вся греческая философія въ ея цѣломъ, несмотря на неудавшіяся попытки эпикурейскаго матеріализма и стоическаго пантеизма. Дуализмъ соотвѣтствовалъ религіозному міросозерцанію грековъ, ихъ ограниченному божеству. И не мудрено, что, при пробужденіи религіозной мысли, дуализмъ развивается съ новой силой среди пиѳагорейцевъ и платониковъ. Божество расплывалось въ монизмѣ стоиковъ; возникла потребность вновь обособить его отъ міра и раздвинуть мѣсто между нимъ и міромъ для множества подчиненныхъ боговъ, демоновъ и духовъ.

Наиболѣе типичнымъ представителемъ религіозно-философскаго міросозерцанія этого рода является Плутархъ херонейскій (род.

приблиз. въ 48, умеръ приблиз. 125 г.). Плутархъ — одинъ изъ самыхъ плодовитыхъ и популярныхъ писателей древности, съ большимъ литературнымъ дарованіемъ, оригинальный платоникъ, тонкій психологъ и моралистъ, посвятившій свою литературную дѣятельность религіозно-нравственной проповѣди. Мало произведеній всемірной литературы пользовались такимъ успѣхомъ, такой широкой, неувядающей извѣстностью, какъ его „Жизнеописанія“, эти „Четьи-минеи“ языческой древности. Весь образованный міръ на нихъ учился и назидался этимъ похвальнымъ словомъ античной доблести, этимъ собраніемъ живыхъ нравственныхъ образовъ, увѣковѣченныхъ Плутархомъ. Онъ не скрываетъ, что онъ преслѣдуетъ не историческую а нравственную цѣль — улучшенія и воспитанія людей посредствомъ воспроизведенія передъ ними великихъ благородныхъ личностей прошлаго. Индивидуальный примѣръ дѣйствительнѣе отвлеченныхъ правилъ; нравственное добро должно воплощаться въ человѣкѣ, чтобы дѣйствовать на другихъ людей силою живого личнаго вліянія[1]). Великіе люди прошлаго возбуждаютъ благоговѣйное почтеніе; они живутъ въ вѣчной памяти человѣчества, обогащаютъ его нравственное сознаніе, и въ духовномъ общеніи съ ними, въ благочестіи по отношенію къ нимъ — залогъ нравственнаго преуспѣянія. Такое благочестіе соотвѣтствуетъ всему религіозному настроенію Плутарха. Нравственное ученіе основывается на нравственномъ преданіи; это преданіе имѣетъ религіозный, божественный источникъ. Все доброе исходитъ отъ единаго высшаго источника добра.

Подобно большинству философовъ своей эпохи и большинству своихъ предшественниковъ, начиная съ Сократа, Плутархъ исповѣдуетъ философскій монотеизмъ, который онъ примиряетъ съ народнымъ многобожіемъ. Есть одинъ Богъ, одинъ духовный міръ, одно добро, одна истина и правда, открывающаяся во всѣхъ народахъ, сознаваемая законодателями, учителями, мудрецами. Во множествѣ боговъ царствуетъ единый Богъ, во множествѣ религій — скрывается единая религія. Боги не различествуютъ у эллиновъ и варваровъ, у жителей, сѣвера и юга. Но подобно тому какъ солнце, луна, небо, земля, море общи всѣмъ, хотя у различныхъ народовъ именуются различно, такъ точно у различныхъ народовъ различествуютъ и узаконенныя имена боговъ и формы культа, при единствѣ Логоса, устрояющаго вселенную, при единствѣ управляющаго ею Промысла и единствѣ служебныхъ подчиненныхъ силъ, поста-

[1]) Ср. Сенеку, Epist. IX, 9.

вленныхъ надъ всѣми вещами (De Iside, 67). Въ основаніи множества боговъ лежитъ единое божество или, какъ выражался Максимъ Тирскій, боги имѣютъ одно естество при множествѣ именъ (... ὧν μία μὲν φύσις, πολλὰ δὲ τὰ ὀνόματα). Поскольку въ самомъ множествѣ боговъ есть нѣчто реальное, они отличаются отъ божества: это демоны, подчиненные боги или божественныя силы, присущія вещественнымъ стихіямъ; поскольку они божественны — ихъ естество едино. И такимъ образомъ единобожіе мирится съ полидемонизмомъ. Откуда является однако различіе боговъ отъ божества? Откуда боги на ряду съ богомъ? Это вопросъ, который имѣетъ для Плутарха такой же смыслъ, какъ вопросъ о томъ, откуда міръ на ряду съ Богомъ, или откуда множество на ряду съ единствомъ? Въ своемъ отвлеченномъ понятіи о единомъ началѣ онъ не находитъ основанія для такого различія, для такого множества. И онъ даетъ намъ одно изъ наиболѣе характерныхъ выраженій греческаго дуализма.

Плутархъ считаетъ себя безусловнымъ платоникомъ или академикомъ. Онъ не различаетъ между древней, средней и новой академіей[1]) и утверждаетъ, что есть лишь одна академія — академія самого Платона и его ближайшаго ученика Ксенократа. Творенія Платона являются ему источникомъ истинной философіи, и онъ понимаетъ ихъ въ духѣ Ксенократа, вмѣстѣ съ которымъ онъ усиливаетъ пиѳагорейскіе элементы платонизма и его дуализмъ, и у котораго онъ заимствуетъ многія богословскія и этическія положенія[2]).

Иногда Плутархъ выражаетъ свое ученіе непосредственно въ неопиѳагорейской формѣ, сводя все сущее къ двумъ началамъ — единицѣ и неопредѣленной двоицѣ[3]). Но въ самомъ этомъ неопиѳагорействѣ онъ видитъ чистое выраженіе платоническаго дуализма.

„Не слѣдуетъ полагать начала всего въ бездушныхъ вещахъ, какъ это дѣлаютъ Демокритъ и Эпикуръ; не слѣдуетъ также предполагать вмѣстѣ со стоиками единый Логосъ, создавшій безкаче-

---

[1]) Ср. отзывы Плутарха объ Аркесилаѣ adv. Colot. 26 и объ Антіохѣ.

[2]) Ср. Volkmann, Leben, Schriften und Philosophie d. Plutarch von Chaeronea (1869) II, 14 слѣд. и R. Heinze, Xenocrates (1892) Гейнце можетъ быть даже преувеличиваетъ отчасти количество заимствованій. Напр. онъ думаетъ (с. 34), что самая философская аллегоризація миѳа Озириса и Изиды заимствована Плутархомъ — если не въ подробностяхъ то въ общемъ — предположеніе, едва ли имѣющее уважительныя основанія.

[3]) De def. orac. 35 срв. de E 8.

ственную матерію, единый Промыслъ, господствующій во всей вселенной. Невозможно существованіе чего-либо дурного тамъ, гдѣ Богъ есть причина всего, и невозможно существованіе чего либо добраго тамъ, гдѣ Богъ не есть причина ничего" (De Is. 45). Плутархъ ссылается на старинное преданіе, перешедшее къ философамъ и поэтамъ отъ древнихъ богослововъ и законодателей, преданіе, нашедшее себѣ выраженіе какъ въ человѣческомъ, такъ и въ божескомъ словѣ и въ мистическихъ символахъ и обрядахъ грековъ и варваровъ. Согласно этому преданію, міръ не есть игралище неразумнаго, безсмысленнаго случая, но вмѣстѣ съ тѣмъ не существуетъ и такого единаго разума, который управлялъ бы имъ, какъ кормчій судномъ или всадникъ конемъ. Ничто въ этомъ мірѣ не свободно отъ смѣшенія добра и зла: существуютъ два противоположныхъ начала и двѣ противоборствующія силы, и отсюда вытекаетъ смѣшеніе, господствующее въ нашей жизни и въ подлунномъ мірѣ, измѣнчивомъ и полномъ неправильностей. Если ничто не бываетъ безъ причины и благо не можетъ быть причиной зла, то необходимо допустить въ природѣ особое начало для зла, какъ и особое начало для блага (ib.).

Такое начало Плутархъ ищетъ въ матеріи, обладающей самостоятельнымъ бытіемъ на ряду съ идеей. Въ отличіе отъ Платона, матерія не есть для него чистое небытіе *(μὴ ὄν)* или отвлеченная потенція происхожденія. Плутархъ принимаетъ миѳологическое изображеніе матеріи въ „Тимеѣ" Платона за философское опредѣленіе: по его мнѣнію, нельзя признать происхожденіе міра изъ ничего; онъ созданъ изъ даннаго „строительнаго матеріала": греч. *ὕλη* — матерія и обозначаетъ собственно „строительный матеріалъ". Особенностями этого матеріала, его сопротивленіемъ, его самостоятельнымъ движеніемъ и объясняется противоборство природы идеѣ, противорѣчіе обоихъ началъ, опредѣляющихъ мірозданіе. Плутархъ прямо утверждаетъ, что міръ не произошелъ изъ небытія, а изъ состоянія неустройства и безобразія *(ἐκ τοῦ μὴ καλῶς μηδ' ἱκανῶς ἔχοντος)*. Созданію міра предшествовало состояніе хаотическаго безпорядка *(ἀκοσμία)*, при чемъ этотъ хаосъ не былъ *ни безтѣлеснымъ, ни неподвижнымъ*, а слѣдовательно и *не бездушнымъ*, такъ какъ онъ, очевидно, имѣлъ въ себѣ самомъ начало своихъ движеній; но до образованія міра тѣло хаотической матеріи было безформенно, безобразно, неустойчиво, а его движущее начало было безпорядочно и неразумно. Богъ не сдѣлалъ тѣломъ нѣчто безтѣлесное, или душою — нѣчто бездушное; но, подобно

тому какъ музыкантъ не создаетъ голоса, а только согласуетъ ихъ, такъ и Богъ не далъ тѣламъ ихъ тѣлесныя свойства, или душѣ ея способности воображенія и движенія *(τὸ φανταστικὸν καὶ τὸ κινητικόν)*, а только внесъ правильность, порядокъ и гармонію въ тѣло и душу, которыя прежде были лишены свѣта и находились въ состояніи неразумнаго, безпорядочнаго хаоса (De anim procr. in Tim. 5 сл.)[1]).

Такимъ образомъ Плутархъ признаетъ матеріалъ міра особаго рода существомъ или сущностью *(οὐσία)*, обладающей тѣломъ и душою. Какъ существо тѣлесное, матерія обладаетъ не только геометрическими свойствами протяженности, величины, фигуры, но и физическими свойствами пяти стихій, которыя двигались, каждая по своей природѣ, въ хаотическомъ смѣшеніи, предшествовавшемъ образованію міра (De def. orac. 37). Какъ существо одушевленное, матеріалъ мірового процесса имѣетъ самъ въ себѣ свое начало движенія: изъ чисто пассивной матеріи, образуемой благимъ деміургомъ, нельзя было бы объяснить ни безпорядочныхъ хаотическихъ движеній, ни дѣйствительнаго мірозданія съ его несовершенствами. Нельзя также прибѣгать къ помощи случая, что равносильно отказу отъ объясненія. По мнѣнію Плутарха, его ученіе есть единственно правильное истолкованіе теоріи Платона, который въ своемъ Политикѣ самъ признавалъ, что изначальное хаотическое состояніе міра обусловливается особою неразумною душою[2]). Если движеніе имѣетъ свою причину въ душѣ, какъ началѣ движущемъ, то порядокъ и гармонія движенія имѣетъ свое начало и причину въ разумѣ, который вноситъ въ душу свѣтъ, мѣру, стройность и цѣлесообразность. Не Богъ распредѣлилъ и раздѣлилъ матерію; она сама собою раздѣлилась и въ безпорядочномъ состояніи носилась въ разныя стороны, когда Богъ, заставъ ее въ столь великомъ неустройствѣ, упорядочилъ и устроилъ ее разумною закономѣрностью и соразмѣрностью[3]). Затѣмъ каждой части ея, каждой стихіи, онъ далъ особое разумное начало, особый „логосъ“ въ качествѣ образующаго и охраняющаго начала и такимъ образомъ создалъ столько міровъ, сколько было первичныхъ тѣлъ (5 міровъ по числу 5 стихій)[4]).

---

[1]) Ср. Quaest. plat. IV.

[2]) De animae procr. 7.

[3]) De an procr. 6, 7, 21, 23—6, 33.

[4]) „Что касается до числа міровъ, продолжаетъ Плутархъ, то я не сталъ бы настаивать, что ихъ именно столько (т.-е. 5). Но то мнѣніе, согласно которому число міровъ полагается большимъ одного и вмѣстѣ признается ограни-

Такимъ образомъ Богъ, по Плутарху, не есть начало движенія: наоборотъ, онъ есть скорѣе начало, удерживающее безпорядочное движеніе, регулирующее его, вносящее въ него правильность и закономѣрность. Если въ акосмическомъ безпорядочномъ состояніи частицы пяти стихій стремятся разъединиться между собою и все же не могутъ выйти изъ своего хаотическаго смѣшенія, то въ космосѣ, Богъ раздѣляетъ и соединяетъ стихіи въ правильной пропорціи и согласно законамъ разумной гармоніи.

Начало движенія, присущее матеріи, Плутархъ называетъ душою, при чемъ онъ различаетъ устроенную, разумную душу, просвѣщенную высшимъ идеальнымъ началомъ, отъ неразумной, хаотической души, — первоначальной движущей силы вещества, которая является ему началомъ неразумнаго желанія и вожделѣнія и первой причиною *зла (αἰτία κακοῦ)*. Однако, взятая сама по себѣ и въ своемъ отношеніи къ божественному началу, Платонова матерія не есть только начало зла: въ ней есть сила, противоборствующая добру, есть хаотическое влеченіе, но вмѣстѣ съ тѣмъ есть и воспріимчивость къ идеальному началу, къ божественному сѣмени, точно такъ же, впрочемъ, какъ и къ противоположному влеченію. Матерія есть „матерь“ и „кормилица“ всего существующаго, *μήτηρ, τιθήνη, ὑποδοχή*. Она даетъ матеріалъ деміургу, она воплощаетъ въ себѣ идею и постольку она стремится къ идеѣ; но вмѣстѣ она и разрушаетъ въ себѣ созданія деміурга, постоянно переходя отъ состоянія дезорганизаціи къ организаціи и, наоборотъ, отъ организаціи къ дезорганизаціи. Она есть мѣсто рожденія и мѣсто смерти, она есть мѣсто борьбы Ормузда и Аримана, Озириса и Тифона т.-е. созидательнаго и разрушительнаго, благого и злого начала. Она есть Изида, супруга Озириса или Логоса[1]), оплодотворяемая его сѣменемъ и вѣчно стремящаяся къ своему не-

---

ченнымъ, а не безпредѣльнымъ, представляется мнѣ не менѣе разумнымъ, чѣмъ оба эти мнѣнія, съ одной стороны въ виду того, что матерія, дѣлимая и разсѣивающаяся по своей природѣ, не есть нѣчто пребывающее въ единствѣ; а съ другой стороны, въ виду того, что разумное начало (логосъ) не допускаетъ ее разсѣиваться въ безконечность. Впрочемъ здѣсь умѣстнѣе чѣмъ гдѣ-либо воздержаться отъ излишней увѣренности и, припомнивъ Академію, удержаться на скользкой почвѣ вопроса о безконечности міровъ“ (De def. orac. 37).

[1]) De Iside 53 *ἡ γὰρ Ἶσίς ἐστι τὸ τῆς φύσεως θῆλυ, καὶ δεκτικὸν ἁπάσης γενέσεως καθὸ τιθήνη καὶ πανδεχὴς ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος ὑπὸ δὲ πολλῶν μυριώνυμος κέκληται, διὰ τὸ πάσας ὑπὸ τοῦ λόγου τρεπομένη μορφὰς δέχεσθαι καὶ ἰδέας.*

бесному супругу, и она есть Нефтисъ, богиня смерти, супруга Тифона[1]).

Въ космогоніи Плутарха мы имѣемъ такимъ образомъ нѣсколько началъ. Божественное идеальное начало понимается какъ отвлеченное абсолютное: оно замкнуто въ себѣ, оно противоположно міру и въ самомъ себѣ не заключаетъ ни потенціи міра, ни основанія для творчества. Оно неподвижно, вѣчно тожественно въ своемъ самодовлѣющемъ покоѣ. Созданіе міра не является актомъ его творческой дѣятельности, а скорѣе *реакціей* божественнаго разума — Зевса или Озириса — противъ титаническихъ покушеній какого-то противоборствующаго начала — Тифона. Въ самомъ себѣ этотъ разумъ *(ὁ τοῦ θεοῦ νοῦς καὶ λόγος)* пребываетъ неподвижнымъ, скрытымъ; „Изида“ освобождаетъ связанные члены Озириса, приводитъ его въ движеніе. „Единица“ оставалась бы неподвижною, если бы не „двоица“: эта двоица приноситъ съ собою начало инобытія и тѣмъ самымъ возбуждаетъ реакцію единицы, которая осуществляетъ себя въ своемъ противоположномъ. Придать такому дуализму строго логическую форму представляется не только труднымъ, но даже невозможнымъ. Чтобы объяснить взаимодѣйствіе противоположностей, надо признать надъ ними нѣчто третье, надо указать основаніе для ихъ соотношенія (fundamentum relationis). Но Плутархъ этого не дѣлаетъ; дуализмъ началъ является ему результатомъ анализа дѣйствительности, которую нельзя, по его мнѣнію, свести ни къ матеріалу, ни къ формѣ, ни къ идеѣ, ни къ веществу, ни къ добру, ни къ злу. Два начала даны, и ихъ основное соотношеніе представляется ему также въ видѣ какого-то изначальнаго факта, который онъ мыслитъ либо при помощи ариѳметическаго пиѳагорейскаго символа либо же въ формѣ миѳа — о бракѣ Логоса съ матеріей, или Озириса съ Изидой. Матерія, какъ ее мыслитъ Плутархъ, тоже является конкретнымъ представленіемъ, а не понятіемъ, и самъ философъ различаетъ въ ней нѣсколько моментовъ: 1) матерія, какъ среда воплощенія формъ, какъ „матерь“ міра, воспринимающая сѣмя идеи и стремящаяся къ идеѣ, — „Изида“; 2) противоборствующая, неразумная сила, одушевляющая матерію, чуждая и враждебная идеѣ, и составляющая исконное начало движенія вещества — „Тифонъ“; 3) та часть

---

[1]) Ib. 49. Тифонъ есть злая неразумная душа міра — *τῆς ψυχῆς τὸ παθητικὸν καὶ τιτανικὸν καὶ ἄλογον καὶ ἔμπληκτον τοῦ δὲ σωματικοῦ τὸ ἐπίκηρον καὶ νοσῶδες καὶ ταρακτικὸν ἀωρίαις καὶ δυσκρασίαις* и т. д.

матеріи, которая находится во власти Тифона и безсильна удержать въ себѣ сѣмя Озириса — царство смерти — Нефтисъ. Наконецъ міръ, какъ организованный космосъ, какъ порожденіе Изиды и Озириса, какъ воплощенная идея, есть *Горосъ*.

Такимъ образомъ миѳъ Озириса и Изиды является Плутарху откровеніемъ изначальныхъ божественныхъ потенцій, дѣйствующихъ въ міровомъ процессѣ. Изида „имѣетъ въ себѣ врожденное влеченіе („эросъ“) къ первому и высшему началу, тожественному съ Благомъ; она желаетъ, ищетъ его и вмѣстѣ бѣжитъ отъ части Зла, отстраняя его... она стремится къ лучшему, къ Озирису и отдается ему, чтобы онъ оплодотворялъ ее и сѣялъ въ нее свои истеченія и подобія. И она радуется и ликуетъ, чреватая его порожденіями“ (de Is. 53). Но, съ другой стороны, въ низшей части одушевленной матеріи, олицетворяемой богиней Нефтисъ, господствуетъ Тифонъ, который не даетъ развиться сѣмени Озириса, проникающему и въ эту область; онъ обезсиливаетъ это сѣмя, умерщвляетъ и разстерзываетъ тѣло Озириса. Здѣсь Изида является въ образѣ скорбной богини, которая ищетъ и собираетъ останки божественнаго тѣла, чтобы оживить и возродить ихъ. На небесахъ въ надлунной области, въ звѣздахъ сіяютъ нетлѣнныя сѣмена Озириса, нетлѣнныя воплощенія „видовъ“, „идей“ или „логосовъ“; наоборотъ, тѣ виды, идеи или логосы, которые разсѣяны въ подверженныхъ измѣненію существахъ, въ землѣ, морѣ, растеніяхъ и животныхъ, — разлагаются, уничтожаются, погребаются, чтобы вновь воскреснуть къ жизни, возродиться въ новыхъ рожденіяхъ. Согласно миѳу, Озирисъ не только супругъ Изиды, но имѣетъ тайные сношенія и съ Нефтисъ, хотя „рождающее и сохраняющее начало“ изливаетъ въ нее лишь немощное, безсильное сѣмя, погубляемое Тифономъ: сохраняется лишь то, которое спасаетъ Изида (ib. 59).

Согласно миѳу, душа Озириса вѣчна и нетлѣнна; его тѣло разрывается Тифономъ на части, которыя Изида собираетъ вновь, чтобы возстановить и возродить его. Это значитъ, что Сущее, умопостигаемое и благое, выше всякаго измѣненія, но его воплощеніе, его плоть подвержена генезису; тѣ чувственныя формы, которыя, на подобіе воска, получаютъ отпечатки умопостигаемаго Логоса, не пребываютъ вѣчно[1]). Эти формы, эти образцы божественнаго захватываются тѣмъ безпорядочнымъ, мятущимся, тревожнымъ началомъ, которое свергнуто съ горней части міра въ низшую, подлун-

[1]) Ср. de E apud Delphos, 18.

ную его сферу: Тифонъ борется въ ней противъ Гороса, сына Озириса и Изиды; т.-е. противъ чувственнаго воплощенія божества, какимъ является міръ нашему платонику.

Этотъ Горосъ не есть чистый и безпримѣсный Логосъ, подобно Озирису, своему отцу, хотя онъ есть вѣчно юный, вѣчно возрождающійся богъ. Согласно мнѣнію, Тифонъ оспариваетъ законность рожденія Гороса, но Гермесъ доказываетъ его происхожденіе отъ Озириса: это означаетъ, что, хотя соединеніе съ матеріей и вноситъ нечистоту въ рожденіе міра, но Логосъ или разумъ доказываетъ, что природа дѣйствительно образовала чувственный міръ по образу міра умопостигаемаго (ib. 54).

Союзъ Озириса и Изиды представляется какъ нѣчто вѣковѣчное, необходимое, изначальное; еще во чревѣ своей матери Реи они соединились и породили во мракѣ „старшаго Гороса“ — несовершеннаго, увѣчнаго бога: еще до созданія видимаго міра и до устроенія матеріи зодческимъ разумомъ природа породила какъ бы призрачный образъ (εἴδωλον) грядущаго міра (ib. 54). Когда же явился настоящій міръ или дѣйствительный Горосъ, онъ не уничтожилъ Тифона, а только отнялъ у него его дѣятельное начало и силу. Отсюда объясняется изображеніе Гороса, держащаго въ рукѣ отрѣзанныя genitalia Тифона, или сказаніе о томъ, что Гермесъ сдѣлалъ лиру изъ его мышцъ: это показываетъ, что Логосъ сладилъ вселенную въ стройное, согласное цѣлое изъ разногласія противоположныхъ началъ и что онъ ослабилъ, уравновѣсилъ, но не упразднилъ разрушительную силу, вслѣдствіе чего она еще продолжаетъ дѣйствовать въ подлунной (ib. 55).

Такимъ образомъ философія Плутарха представляетъ собою платоническій дуализмъ въ миѳологической формѣ. Эта форма является здѣсь не простою случайностью и не объясняется однимъ стремленіемъ посредствовать между религіей и философіей. Если Озирисъ отожествляется съ идеальнымъ міромъ, Платоновой идеей или съ божественнымъ разумомъ, то Изидѣ или Тифону не соотвѣтствуютъ опредѣленныя отвлеченныя понятія — подъ ними разумѣются конкретныя начала. Равнымъ образомъ самый процессъ міротворенія, не сводимый къ одному началу, понимается какъ сложное событіе, въ которомъ участвуютъ нѣсколько дѣятелей. Теософія или богословіе, исходившія изъ ограниченнаго понятія о божествѣ, какъ отвлеченномъ абсолютномъ, необходимо должны были прійти къ миѳологическому дуализму. Въ этомъ отношеніи система Плутарха, по своему строю, близко напоминаетъ намъ тѣ гностическія ученія, которыя

развились приблизительно въ его эпоху на почвѣ эллинизированнаго христіанства и точно такъ же исходившія изъ дуалистическаго противоположенія отвлеченнаго Божества матеріальному началу — матеріи или міровой душѣ.

Дуализмъ вызываетъ потребность въ посредствующихъ началахъ; но тамъ, гдѣ онъ проводится строго, какъ у Плутарха, тамъ, гдѣ противоположность признается изначальной, тамъ не можетъ быть и дѣйствительнаго посредства, поскольку такое посредство предполагаетъ высшее единство подъ противоположностями. Поэтому у Плутарха мы находимъ множество посредниковъ между міромъ и Божествомъ, — каковы его „демоны“, — но, какъ мы уже сказали, мы не видимъ у него основанія для отношенія между міромъ и абстрактнымъ Божествомъ. При множествѣ посредниковъ, которыхъ ему даетъ миѳологія и народный культъ, онъ не имѣетъ *посредствующаго начала*. Какъ сказано, только въ конкретномъ понятіи абсолютнаго можно найти основаніе для такого посредства; отвлеченное понятіе объ абсолютномъ, напротивъ того, не обосновываетъ, а исключаетъ всякое посредство.

Повидимому въ системѣ Плутарха заключаются представленія о началахъ, которыя могли бы посредствовать между міромъ и Божествомъ — таковы его представленія объ идеяхъ, объ умопостигаемомъ мірѣ, о Логосѣ; казалось бы въ нихъ можно было бы искать основанія для творческой дѣятельности Божества; но, какъ мы уже знаемъ, Плутархъ не признаетъ творчества; онъ признаетъ только зодчество, т.-е. работу надъ даннымъ матеріаломъ, и, при томъ, основаніемъ, побужденіемъ для такого зодчества является ему не внутреннее движеніе или самоопредѣленіе Сущаго, а наоборотъ, движеніе хаоса, влеченіе Изиды къ горнему міру и вражда Тифона. Далѣе, въ умопостигаемой области, внѣ отношенія ея къ дѣйствительному міру, всѣ различія исчезаютъ въ единствѣ: умопостигаемый міръ, Отецъ, Логосъ, Идея, Благо, Озирисъ, Зевсъ, Діонисъ, Сераписъ, Аполлонъ совпадаютъ и не различаются другъ отъ друга. „Платонъ, говоритъ Плутархъ, называетъ Умопостигаемое Идеей, Первообразомъ, Отцомъ, а матерію — Матерью, Кормилицей, Основой и мѣстомъ рожденія“ (ib. 56). Логосъ олицетворяется и въ лицѣ Озириса (оплодотвореніе Изиды Озирисомъ есть „устроеніе матеріи Логосомъ“), и въ лицѣ Гермеса, но между Гермесомъ и Сущимъ никакого различія не устанавливается. Если другіе платоники, какъ напр. Апулей или Алкиной, отличаютъ идеи отъ Бога (какъ и отъ матеріи), то Плутархъ не устанавливаетъ никакого имма-

нентнаго различія внутри самого Сущаго. Точнѣе, начало различія, инобытія привносится извнѣ и не имѣетъ никакого основанія въ „Отцѣ“ или „Идеѣ“. *Постольку, въ отличіе отъ Филона, мы не находимъ у Плутарха какого-либо ученія о Логосѣ, какъ особомъ самостоятельномъ началѣ самооткровенія, присущемъ Божеству.*

Тѣмъ не менѣе Божество раскрывается въ мірѣ — въ своихъ „сѣменахъ“, „истеченіяхъ“, „логосахъ“, въ своихъ „подобіяхъ“ и „отпечаткахъ“, которые оно даетъ веществу. Замѣчательно, что идеи теряютъ здѣсь даже то самобытное существованіе, какое онѣ имѣли у Платона: превращаясь въ „сѣмена“ и „истеченія“, онѣ уподобляются „сперматическимъ логосамъ“ стоиковъ. Но съ другой стороны, поскольку сама матерія Плутарха обладаетъ большею реальностью, чѣмъ матерія Платона, воздѣйствіе идей на матерію становится *реальнымъ* воплощеніемъ идей: логосъ дѣйствительно становится сѣменемъ, тѣломъ. Въ этомъ смыслѣ міръ разсматривается не только какъ произведеніе божества, отличное отъ него, но и какъ его часть, его тѣло (тѣло Озириса)[1]). „Такъ точно и душа (міра) причастная разума, разсудка и гармоніи не есть только созданіе Бога, но и его часть; она происходитъ не только отъ него, но изъ него“ (Quaest. Pl. II, 2). Эта „часть“ Божества не отдѣляется отъ него, но находится въ неразрывной внутренней связи съ Нимъ. Такимъ образомъ Божество какъ бы *расчленяется* въ мірѣ: Озирисъ расчленяется Изидой[2]).

Съ этимъ представленіемъ связано воззрѣніе Плутарха на боговъ. Строго говоря, это воззрѣніе довольно слабо разработано и страдаетъ неопредѣленностью. Съ одной стороны, Плутархъ вмѣстѣ

---

[1]) Quaest. plat. II, 1. 1001 A сл.: *ἡ δ' ἀπὸ γεννήσαντος ἀρχὴ καὶ δύναμις ἐγκέκραται τῷ τεκνωθέντι καὶ συνέχει τὴν φύσιν ἀπόσπασμα καὶ μόριον οὖσαν τοῦ τεκνώσαντος. ἐπεὶ τοίνυν οὐ πεπλασμένοις ὁ κόσμος οὐδὲ συνηρμοσμένοις ποιήμασι ἔοικεν, ἀλλ' ἔνεστι αὐτῷ μοῖρα πολλὴ ζωότητος καὶ θειότητος, ἣν ὁ θεὸς ἐγκατέσπειρεν ἀφ' ἑαυτοῦ τῇ ὕλῃ καὶ κατέμιξεν, εἰκότως ἅμα πατήρ τε τοῦ κόσμου, ζώου γεγονότος καὶ ποιητὴς ἐπονομάζεται.*

[2]) De Is. 62. „Евдоксъ сообщаетъ, что, согласно египетской миѳологіи, Зевсъ (Озирисъ) не могъ ходить, родившись съ сросшимися голенями, и отъ стыда пребывалъ въ уединеніи. Изида же, разрѣзавъ и раздѣливъ эти члены его тѣла, дала ему способность ходить, правильно переступая ногами. Этимъ миѳъ указываетъ, что божественный разумъ и логосъ, самъ по себѣ углубленный въ невидимую и сокровенную область, перешелъ къ генезису въ силу движенія“.

съ Ксенократомъ признаетъ боговъ за божественныя силы, присущія стихіямъ; съ другой — онъ вооружается противъ стоиковъ, отождествляющихъ боговъ съ стихійными силами, и настаиваетъ на индивидуальности боговъ[1]). На самомъ дѣлѣ, однако, Божество въ собственномъ смыслѣ только едино; боги, какъ „разумныя начала“ или „логосы“ — сводятся къ одному Божеству и одному Разуму — Логосу; это не мѣшаетъ однако нашему философу признавать множество боговъ во множествѣ міровъ: ибо Богъ, заключенный въ одиночествѣ одного міра „безъ друзей и сосѣдей“ не могъ бы обладать соціальными добродѣтелями и постольку былъ бы несовершеннымъ (De def. or. 24). Это оригинальное мнѣніе чрезвычайно ярко иллюстрируетъ ограниченность представленія о Богѣ у нашего философа и вмѣстѣ указываетъ и на то, что исходною точкою его теоріи являлось политеистическое міросозерцаніе. На самомъ дѣлѣ, Плутарху трудно вывести дѣйствительныхъ боговъ народнаго политеизма изъ своего отвлеченнаго монотеизма: его боги суть либо безличныя силы Божества, либо демоны, т.-е. твари, превышающія человѣка, но все же природныя, естественныя существа. Вмѣстѣ съ большинствомъ своихъ современниковъ Плутархъ видитъ боговъ въ небесныхъ тѣлахъ[2]): это нетлѣнные „логосы, истеченія и виды“ Божества (De Is. 36); но въ то же время онъ самъ настаиваетъ на томъ, что небесныя тѣла суть лишь „подобія“ боговъ, что солнце напр., вопреки общераспространенному мнѣнію, есть не Аполлонъ, а только образъ и порожденіе Аполлона (*ἔκγονον ἀεὶ γιγνόμενον*), отраженіе высшей идеи, какъ-у Платона[3]). Въ концѣ концовъ единственнымъ основаніемъ для признанія отечественныхъ боговъ является отечественное преданіе (*ἡ πάτριος καὶ παλαιὰ πίστις*, Amatorius, 13) и оракулы; очевидно, что нельзя доказывать существованіе каждаго бога въ отдѣльности. Но на ряду съ отечественной вѣрой есть и другой источникъ признанія боговъ на который, въ эпоху Плутарха ссылались съ особеннымъ удовольствіемъ и стоики и эклектическіе академики, — это вообще вѣра народовъ, consensus gentium, къ которому прибѣгаетъ и самъ Плутархъ. Между этими двумя источниками существуетъ однако противорѣчіе, съ которымъ тщетно борется религіозный синкретизмъ.

---

[1]) Def. orac. 29 (426 BC), de Is. 66.

[2]) Adv. Colot. 27.

[3]) De E, 4 и 21; Pyth. or. 12; Def. or. 7 и 42. Срв. однако объ Артемидѣ которая отожествляется съ луною quaest. conv. III, 10, 3.

На космополитической почвѣ боги либо утрачиваютъ свою индивидуальную физіономію, обращаясь въ абстракціи, въ гипостазированныя силы универсальнаго божества, либо же обращаются въ простыхъ помѣстныхъ демоновъ, какими въ сущности они и были вначалѣ. Этотъ процессъ совершился въ дѣйствительности въ римской имперіи; философія служила его выраженіемъ и вмѣстѣ однимъ изъ факторовъ разложенія политеизма.

Демонологія Плутарха въ существенныхъ чертахъ своихъ встрѣчается намъ у множества его современниковъ и преемниковъ, напр., у Апулея, у Максима Тирскаго, у Ѳеона Смирнскаго, у Альбина и другихъ. Но съ насъ достаточно и одного Плутарха, какъ наиболѣе выдающагося представителя этого вѣрованія и связаннаго съ нимъ міросозерцанія.

Плутархъ, правда, признаетъ различіе между „рожденными“ и „нерожденными“ богами, но, строго говоря, за исключеніемъ тѣхъ космическихъ потенцій, которыя мы перечислили (Озирисъ и Изида въ ихъ различныхъ аспектахъ, Тифонъ и Нефтисъ), всѣ прочіе боги, поскольку они различаются, обособляются отъ божества, должны почитаться демонами. На демоновъ переносятся мѳы, аттрибуты, функціи прежнихъ боговъ. Въ нихъ — послѣднее прибѣжище политеизма и оправданіе всѣхъ мѣстныхъ преданій, всѣхъ жестокихъ и развратныхъ культовъ, всѣхъ суевѣрій различныхъ языческихъ народовъ. Нельзя допустить чтобы боги были причастны всѣмъ человѣческимъ страстямъ и порокамъ, какіе имъ приписываютъ мѳы, или чтобы они страдали, любили, умирали и оживали, какъ изображается это въ мистеріяхъ: *οὐ θεῶν εἰσι ἀλλὰ δαιμόνων παθήματα καὶ τύχαι.* Нельзя допустить чтобы боги требовали кровавыхъ жертвъ, или чтобы совершавшіяся встарину человѣческія жертвоприношенія требовались или принимались ими. „Но, съ другой стороны, невѣроятно, чтобы цари и вожди напрасно предавали своихъ дѣтей на закланіе: они дѣлали это для отвращенія и умилостивленія гнѣва и мстительности злыхъ духовъ, иногда же для удовлетворенія тиранической и безумной страсти демоновъ, не способныхъ къ плотскому общенію съ ихъ дѣтьми или не желавшихъ такого общенія; но подобно тому, какъ Геракль осаждалъ городъ Эхалію изъ-за дѣвицы, такъ точно могущественные и свирѣпые демоны, требуя себѣ какую-либо человѣческую душу, находящуюся въ тѣлѣ, наводятъ язвы на города и безплодіе на земли и возбуждаютъ войны и усобицы, доколѣ не возьмутъ или не получатъ предметъ своего вожделѣнія. Съ другими демонами случа-

лось однако и обратное: такъ, проведя довольно долгое время въ Критѣ, я видѣлъ тамъ странное празднество, на которомъ показываютъ безглавый образъ человѣка и говорятъ, что то былъ Молонъ, отецъ Меріона, который изнасловалъ нимфу и былъ найденъ обезглавленнымъ“ (De def. or. 14).

Одна эта выдержка даетъ намъ понятіе о грубомъ легковѣріи Плутарха, многочисленные примѣры котораго находятся и въ его жизнеописаніяхъ и въ его нравственныхъ трактатахъ[1]). Подобно своимъ предшественникамъ, онъ полемизируетъ противъ поэтовъ и миѳологовъ, силясь очистить боговъ отъ антропопатизма и антропоморфизма. Но онъ не отвергаетъ миѳовъ и преданій, какъ бы ни были они нелѣпы[2]), а объясняетъ ихъ какъ символы философскихъ истинъ[3]) или же попросту приписываетъ демонамъ все то, что недостойно боговъ. Не забудемъ, что въ демоновъ вѣрили рѣшительно всѣ, не только платоники и пиѳагорейцы, но и стоики и даже матеріалисты, какъ Демокритъ. Для Плутарха эта вѣра имѣетъ значеніе важнаго философскаго открытія: „справедливо утверждаютъ“, говоритъ онъ, „что Платонъ, открывши стихію, лежащую въ основаніи происходящихъ качествъ и называемую нынѣ матеріей или естествомъ, избавилъ философовъ отъ многихъ и великихъ затрудненій; мнѣ же кажется, что еще большія и величайшія затрудненія разрѣшили тѣ, которые признали между людьми и богами родъ демоновъ, посредствующій и связующій ихъ воедино, и такимъ образомъ открыли общеніе между людьми и богами“ (De def. or. 10). Если бы можно было уничтожить воздухъ между землей и луною, распалась бы связь всей вселенной; такъ точно тѣ, которые не признаютъ существованія демоновъ, уничтожаютъ всякое общеніе

---

[1]) См. особенно De Def. orac., De Pythiae oraculis, De Iside, passim.

[2]) Въ жизнеописаніи Коріолана (гл. 38) мы находимъ попытку критики: идолы могутъ потѣть, источать кровь и слезы (ср. De Pyth. orac. 8), могутъ издавать стоны, знаменуя волю боговъ, но говорить членораздѣльною рѣчью они не могутъ, поскольку надлежащихъ органовъ для сего они не имѣютъ! Если же и о такихъ событіяхъ мы имѣемъ неопровержимыя историческія свидѣтельства, то подобныя явленія слѣдуетъ объяснять галлюцинаціями, вызваннымъ свыше.

[3]) Ср. напр., de Is. passim, гдѣ мы находимъ, между прочимъ, слѣдующее опредѣленіе миѳа (20) *ὁ μῦθος... λόγου τινὸς ἔμφασίς* (отраженіе) *ἐστιν ἀνακλῶντος ἐπ' ἄλλα τὴν διάνοιαν*. Примѣры см. у Zeller'a III, 2, 198, ср. такимъ образомъ, напр., объясняется звѣропоклонство египтянъ: животныя суть символы боговъ (Is. 72); такъ крокодилъ есть *μίμημα θεοῦ* (Is. 75).

и сношеніе между божественнымъ и человѣческимъ, упраздняя посредствующее и служебное естество и вмѣстѣ внося безпорядочное смѣшеніе, заставляя насъ приписывать богамъ человѣческія страсти и нужды... Что касается до насъ, то мы не признаемъ ни оракуловъ безъ боговдохновенія, ни священнодѣйствій, ни празднествъ безъ участія боговъ; но, съ другой стороны, мы также не полагаемъ, чтобы Богъ вмѣшивался въ эти дѣйствія, присутствовалъ бы и участвовалъ въ нихъ: мы приписываемъ это, кому оно приличествуетъ, — слугамъ боговъ, признавая демоновъ епископами и священнослужителями боговъ (ib. 13). Демоны поставлены надъ оракулами, ибо боги чужды земнымъ дѣламъ и удалены отъ нихъ (16).

Плутархъ признаетъ многочисленные классы такихъ демоновъ, высшихъ и низшихъ, обладающихъ разнообразными функціями. Одни изъ нихъ, движимые чувственностью, воплощаются въ человѣческія тѣла; другіе, наоборотъ, могутъ возвышаться и становиться богами, какъ Геракл или Діонисъ[1]). Вмѣстѣ съ Ксенократомъ Плутархъ на ряду съ добрыми демонами признаетъ и множество злыхъ демоновъ[2]). Наконецъ, въ каждомъ человѣкѣ онъ указываетъ особаго демона: если согласно вѣрованіямъ, распространеннымъ въ его эпоху, человѣческая душа становится демономъ или героемъ послѣ смерти, то, по его мнѣнію, каждый имѣетъ своего демона еще при жизни, какъ это видно изъ особаго діалога „О демонѣ Сократа“. Всякая душа причастна разуму, хотя та часть ея, которая погружена въ тѣло и страсти, становится неразумною; есть души, всецѣло погружающіяся въ тѣло, другія же сохраняютъ внѣ его то, что въ нихъ есть наиболѣе чистаго *(τὸ καθαρώτατον)*, и это высшее начало носится надъ головою человѣка, какъ поплавокъ надъ тѣломъ, погруженнымъ въ глубину; поскольку душа повинуется ему и не порабощается страстямъ, оно поддерживаетъ, выпрямляетъ ее. То, что погружено въ тѣло и въ движеніе, называется душою; то же, что не доступно тлѣнію, люди называютъ умомъ и принимаютъ за нѣчто находящееся внутри ихъ, какъ предметы, отраженные въ зеркалѣ, кажутся находящимися внутри его; но тѣ, которые разумѣютъ правильно, называютъ это начало демономъ, какъ нѣчто, сущее внѣ насъ (22). Такимъ образомъ, если по ученію

---

[1]) De Is. 25, 27, 30; Def. or. 10, 16 и 20; Gen. Socr. 16, 22; Romul. 28.

[2]) De def. or. 13, de Is. 26. Ср. „жизнеописанія“ Діона 2. 54, Брута 36, Цезаря 69 и др. Zeller, II, 2, 177, 6.

стоиковъ лишь разумъ человѣка есть его демонъ (*ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων*), то для Плутарха, наоборотъ, лишь демонъ есть разумное въ человѣкѣ[1]). Совершенно такое же воззрѣніе мы находимъ и у Апулея[2]). Съ нимъ естественно связывались особыя представленія о загробной жизни[3]): цѣль духа состоитъ въ совершенномъ очищеніи, въ совершенномъ уподобленіи божеству. Духъ относится къ душѣ, какъ душа къ тѣлу, и Плутархъ допускаетъ даже, что за тѣлесною смертью слѣдуетъ вторая смерть, которая состоитъ въ раздѣленіи демона (духа) отъ души, или, что то же, въ совершенномъ очищеніи души отъ миазмовъ тѣла, отъ того, что отличаетъ ее отъ демона. Строго говоря, и демоны не безплотны, но обладаютъ воздушными тѣлами[4]) большей или меньшей плотности; поэтому они и доступны чувственности, страданіямъ и даже смерти[5]). Мы не будемъ вдаваться въ подробности фантастическаго ученія Плутарха о душѣ и духѣ. Многое нарочно высказывается имъ въ миѳологической формѣ, какъ напр., тѣ фантастическіе апокалипсисы загробнаго міра, которые онъ вставляетъ въ иные свои діалоги въ явное подражаніе Платону. Многія подробности здѣсь сбивчивы и противорѣчивы, что, впрочемъ, едва ли имѣетъ существенное значеніе: гдѣ нѣтъ строгой логики и научной мысли, гдѣ фантазіи предоставляется неограниченная свобода, тамъ очертанія идей и очертанія предметовъ легко сливаются между собою. Какъ сказано, демоны могутъ вочеловѣчиваться и даже умирать, и вмѣстѣ, они могутъ достигать апоѳеозы; человѣческія души могутъ достигать той же высшей цѣли, и вмѣстѣ, онѣ же могутъ падать еще ниже, перевоплощаясь въ тѣлахъ животныхъ.

Въ общемъ психологія Плутарха носитъ отпечатокъ его дуализма. Противоположеніе души и духа соотвѣтствуетъ противоположенію Міровой Души и Бога: человѣческій духъ (*νοῦς*) есть божественное, демоническое начало въ насъ, „истеченіе“ Божества или Логоса — частичный логосъ; а человѣческая душа есть часть міровой души. Сообразно этому и этика Плутарха носитъ двойственный ха-

---

[1]) Ср. Zeller III, 2, 178.

[2]) Apulei, De deo Socr. 15 nam quodam significatu et animus humanus etiam nunc in corpore situs *daimon* nuncupatur и т. д.

[3]) Ср. Plut., De genio Socr. 22 и De facie lunae 28.

[4]) Ср. Apul., De deo Socr. 9 и 13.

[5]) Plut. def. or. 11; 13 (*ἡ δαιμόνων φύσις ἔχουσα καὶ πάθος θνητοῦ καὶ θεοῦ δύναμιν*); 16; 17 сл.

рактеръ: ея конечною цѣлью является либо разумное устроеніе, просвѣщеніе и украшеніе души тѣмъ божественнымъ началомъ, которое въ ней живетъ, либо же наоборотъ, очищеніе духа отъ всего плотскаго и душевнаго и его возвращеніе къ его божественному міру[1]). Первый взглядъ проводится во всей морали Плутарха, второй высказывается въ нѣкоторыхъ религіозныхъ его сочиненіяхъ, при чемъ Плутархъ, повидимому, не отдаетъ себѣ отчета въ этой двойственности, которую отчасти можно найти и у Платона. Несмотря на свои религіозныя воззрѣнія, Плутархъ не является сторонникомъ аскетической морали. Мало того, онъ постоянно полемизируетъ со стоиками за ихъ проповѣдь безстрастія или „апатіи“, а ихъ презрѣніе къ внѣшнимъ благамъ является ему даже нечестивымъ пренебреженіемъ къ дару боговъ и, по его мнѣнію, противорѣчитъ ихъ требованію жить согласно природѣ. Конечною цѣлью человѣка онъ признаетъ не уничтоженіе страстей, а только укрощеніе ихъ необузданности и подчиненіе ихъ разуму; какъ Логосъ не убиваетъ Тифона, а только отнимаетъ у него его безмѣрное влеченіе и могущество и „дѣлаетъ лиру изъ его мышцъ“, такъ и человѣческій разумъ, представляющій собою частичный логосъ, не долженъ уничтожить „страстное начало“ души, а только укротить его гармоніей, внести въ него свѣтъ и разумную мѣрность[2]). Онъ долженъ давать душѣ не смерть, а разумную жизнь и красоту въ гармоніи ея различныхъ силъ. Страсти даютъ „матеріалъ“, логосъ даетъ „форму“ той нравственной пластикѣ, результатомъ которой является „добрая и прекрасная“ человѣческая личность. Отвлеченной „мудрости“ стоиковъ Плутархъ противополагаетъ конкретную добродѣтель и сокровищницу живого нравственнаго опыта, которую онъ раскрываетъ въ исторіи, въ жизни великихъ людей прошлаго и въ

---

[1]) Въ діалогѣ о демонѣ Сократа душа является демономъ или частью демона, погрязшаго въ тѣлѣ, а самый демонъ — душою, свободной отъ всего тѣлеснаго. Въ De facie quae in orbe lunae apparet самыя субстанціи души и духа представляются различными: одна имѣетъ лунную, другая — солнечную природу.

[2]) De virt. moral. 4. ἦθος, нравственность, есть свойство неразумной части души, образованной разумомъ (*τὸ ἄλογον ὑπὸ τοῦ λόγου πλαττόμενον*), „при чемъ разумъ вовсе не желаетъ совершенно уничтожить страсть (*τό πάθος*), что и невозможно и не желательно, а только положить ей извѣстный предѣлъ и порядокъ; нравственныя добродѣтели, образованныя разумомъ, не суть виды апатіи или безстрастія, а результатъ соразмѣренія противоположныхъ страстей“ (*συμμετρίαι καὶ μεσότητες παθῶν*).

литературѣ, въ поэзіи и философіи грековъ. Его нравственный идеалъ, приближающійся къ этическому ученію Платона и въ особенности Аристотеля, проникнутъ тонко развитою гуманностью и глубокимъ чувствомъ человѣческаго достоинства, во имя котораго онъ протестуетъ противъ положенія рабовъ, противъ игръ гладіаторовъ, противъ педерастіи. Множество тонкихъ нравственныхъ наблюденій и оцѣнокъ, разсѣянныхъ въ его трактатахъ, его постоянная чуткая заботливость о душѣ человѣческой, его искренній культъ древней доблести и возвышающее уваженіе къ нравственному превосходству благородной личности, все это дѣлаетъ Плутарха выдающимся моралистомъ и даетъ ему право на ту громадную популярность, которою онъ пользовался. Но было бы ошибочнымъ сближать его мораль съ христіанской моралью, какъ это дѣлали нѣкоторые изъ его почитателей. Въ своей основѣ это мораль чисто греческая и цѣль ея — доблесть, а не святость. Правда, есть и другая сторона нравственнаго ученія Плутарха, съ которой она представляется намъ въ другомъ, религіозномъ свѣтѣ. Цѣль человѣка — уподобленіе Богу, которое достигается совершеннымъ очищеніемъ и отрѣшеніемъ отъ всего плотскаго; чтобы стать демономъ и богомъ, вернуться къ своему первоисточнику, духъ долженъ испытать не только „первую смерть“ въ разлукѣ съ тѣломъ, но и „вторую смерть“ въ разлукѣ съ призракомъ тѣла — душою. Это также отголосокъ платонизма, а можетъ-быть отчасти и тѣхъ восточныхъ идей, которыми проникнуты гностики, современные Плутарху, различающіе столь рѣзко между пневматиками и психиками. Во всякомъ случаѣ полумиѳическій апокалипсисъ Плутарха, изображающій возвращеніе безплотнаго духа къ своему божественному отечеству послѣ очистительныхъ мытарствъ въ подлунной и на лунѣ, соотвѣтствуетъ гностическимъ апокалипсисамъ. Но страннымъ образомъ эти трансцендентныя воззрѣнія мало вліяютъ на жизненную мораль Плутарха. Онъ признаетъ возможность экстаза, внезапнаго, подобно молніи, озаренія человѣческой души Божествомъ. Но онъ далекъ отъ неоплатониковъ, которые видѣли въ такомъ озареніи мистическое общеніе души съ Божествомъ, составляющее краеугольный камень всего ихъ міросозерцанія. Какъ бы то ни было, на ряду съ стариннымъ идеаломъ гармонической индивидуальности, въ которой разумъ, какъ мудрый деміургъ, укрощаетъ хаосъ неразумныхъ страстей и, соразмѣряя, уравновѣшивая ихъ другъ другомъ, осуществляетъ въ нихъ мѣру, красоту и пропорціональность, мы находимъ другой идеалъ — чистаго, отвлеченнаго и безплотнаго Ума, — духа, чуждаго и непричастнаго міру.

Но и такой дуализмъ, такое отвлеченное представленіе о духѣ едва ли соотвѣтствуетъ требованіямъ христіанской морали. У Платона мы также видимъ обѣ эти тенденціи — нравственно-эстетическую и аскетическую; у Аристотеля тоже существуетъ извѣстная противоположность между идеаломъ созерцательной, теоретической и практической добродѣтелями; у стоиковъ, правда, мы находимъ попытку нравственнаго монизма, подобно тому какъ аналогичную попытку монизма мы находимъ и въ ихъ физикѣ и онтологіи. Но, какъ мы видѣли, эта попытка не была удачной и окончательной: эклектики, платоники, мистики вновь возвращаются къ псконному дуализму, на которомъ, впрочемъ, человѣческая мысль также остановиться не могла. Повидимому, если разумъ человѣка имѣетъ высшее происхожденіе, то ему естественно стремиться къ тому горнему міру, къ которому онъ принадлежитъ. Подражая премудрому Деміургу, онъ, разумѣется, долженъ участвовать въ его работѣ и прежде всего воздѣлывать и украшать собственную душу, подобно тому какъ Деміургъ воздѣлываетъ и украшаетъ душу цѣлаго. Если же этотъ міръ, хотя бы въ подлунной сферѣ, не только не есть, но и не можетъ быть никогда его царствомъ, если онъ есть сфера Смерти и Зла, которыя кладутъ вѣчный предѣлъ могуществу Духа и Разума, то какой же смыслъ имѣетъ борьба съ Тифономъ, вѣчно кончающаяся пораженіемъ, и къ чему жертвы погибающему, терзаемому Озирису? Если онъ богъ, то зачѣмъ о немъ плакать, а если онъ не богъ, зачѣмъ ему служить, — какъ спрашивалъ старый Ксенофанъ. Это было роковое противорѣчіе, выйти изъ котораго было не легко. Чтобы служить Озирису, нужна была теодицея, оправданіе бога въ мірѣ, а это оправданіе находили въ томъ, что міръ отъ него не зависитъ, что онъ не есть только продуктъ Логоса, а произведеніе слѣпой и непреодолимой силы, отъ него совершенно независимой. Ясно, что ограниченность и отвлеченность божества не могутъ служить ему достаточнымъ оправданіемъ, что разумъ и вѣра человѣка могутъ удовлетвориться лишь абсолютнымъ, всесильнымъ Богомъ. Въ основаніи дуализма лежитъ неразрѣшенное противорѣчіе — невозможное отношеніе между двумя безотносительными. Мы видѣли, что миѳологическіе образы, въ которыхъ Плутархъ стремится выразить и развить свое міросозерцаніе, не только не разрѣшаютъ это противорѣчіе, но дѣлаютъ его наглядпымъ, поскольку оба противоположныя начала представляются соотносительными и ограниченными. При такомъ условіи „Озирисъ“ явно перестаетъ быть абсолютнымъ божествомъ, и его трансцендентность

является результатомъ не превосходства, а немощи и безпомощности, какъ въ вышеприведенномъ миѳѣ[1]). Поэтому на ряду съ нимъ, между имъ и природой остается мѣсто для многихъ боговъ, которые однако столь же мало разрѣшаютъ собою противорѣчія философской мысли и религіознаго сознанія. Въ философіи Плутарха они сами разрѣшаются то въ божество, какъ его истеченія, то въ природу, какъ ея части и порожденія.

Мы отмѣтили важное культурно-историческое значеніе богословія Плутарха, какъ философскаго выраженія религіознаго синкретизма его эпохи и въ особенности значеніе его демонологіи, въ которой отражается совершившійся процессъ разложенія политеизма. Аналогичныя представленія о демонахъ, какъ реальныхъ индивидуальныхъ существахъ, посредствующихъ собою весь языческій культъ и религію и замѣняющихъ собою боговъ въ этомъ качествѣ, мы находимъ среди стоиковъ и платониковъ, среди философовъ, литераторовъ, среди простыхъ вѣрующихъ, мало того — среди христіанъ, которые, къ удивленію Кельса, отказывались воздавать почитаніе демонамъ, признавая въ то же время ихъ существованіе и реальное присутствіе въ капищахъ. На дѣлѣ философы не видѣли, что ихъ демоны, замѣнявшіе боговъ, обличали собою не только ничтожество этихъ боговъ, но и безсодержательную отвлеченность и немощь ихъ верховнаго божества, которое было безсильно избавить человѣчество отъ суевѣрія, отъ духовнаго рабства призраковъ, отъ повальной одержимости демономаническимъ бредомъ, заражавшимъ не только толпу, но и наиболѣе просвѣщенные, утонченные и глубокіе умы. Плутархъ думалъ бороться съ суевѣріемъ и даже написалъ специальный трактатъ въ его обличеніе (*π. δεισιδαιμονίας*), но мы видѣли до какой степени самъ онъ былъ въ него погруженъ и какимъ образомъ его мысль несмотря на всю его культурность и литературную утонченность знаменуетъ собою возрастающій гнетъ суевѣрія.

Политеизмъ зародился среди полидемонизма и кончилъ культомъ демоновъ. Въ борьбѣ съ неопредѣленнымъ множествомъ духовъ, бѣсовъ и призраковъ первобытнаго анимизма человѣкъ избиралъ себѣ отдѣльныхъ демоновъ или духовъ, съ которыми онъ вступалъ

---

[1]) См. выше стран. 178, 2.

въ религіозный союзъ, и которыхъ онъ дѣлалъ своими богами. Отдѣльныя племена и роды имѣли своихъ боговъ, и въ этихъ богахъ они видѣли своихъ союзниковъ, покровителей, духовныхъ владыкъ и вождей. Такіе боги были заступниками отъ видимыхъ и невидимыхъ враговъ, *искупителями и спасителями отъ демоновъ*. Въ стремленіи къ счастью и благу, къ блаженной, лучшей жизни, ихъ поклонники видѣли въ нихъ подателей благъ, подателей жизни. И боги росли вмѣстѣ съ тѣми общественными союзами, которые ими объединялись и имъ служили; они цивилизовались вмѣстѣ съ ними и вмѣстѣ съ ними получали нравственный характеръ, какъ блюстители права, устоевъ общежитія. Образованіе народовъ и государствъ послужило началомъ образованія сложныхъ политеистическихъ религій путемъ политическаго объединенія и сліянія культовъ. Когда же античныя государства утратили свою національную замкнутость и независимость, когда общество вступило къ процессъ разложенія, боги вновь перестали быть самодержавными духовными князьями народовъ; ихъ языческая ограниченность, ихъ мѣстный, частный характеръ выказался вновь въ пантеонѣ универсальной имперіи: они вновь стали демонами, какими были прежде. Надъ ними возвышалось одно неопредѣленное представленіе о божествѣ вообще или о верховномъ божествѣ, — представленіе, распространенное и среди философовъ, и въ широкихъ народныхъ кругахъ, но по необходимости остававшееся отвлеченнымъ: реальными богами религіи были демоны. Верховное божество было безсильно искупить людей отъ демоновъ или упразднить ихъ собою, а демоны претендовали на божественный санъ безъ всякаго на то права, безсильные другъ противъ друга, безсильные удовлетворить высшимъ духовнымъ запросамъ человѣка. Истиннаго Бога, Бога абсолютнаго *не было вовсе*.

Однимъ изъ двигателей религіознаго развитія, начиная отъ первобытнаго анимизма, является *положительное* отношеніе къ предмету почитанія, т.-е. благочестіе, нравственное уваженіе къ божеству, которое налагаетъ на человѣка извѣстныя нравственныя обязанности. Это благочестіе предъявляетъ однако извѣстныя требованія и къ самому божеству: оно должно быть *достойнымъ* поклоненія и притомъ достойнымъ въ высшей, превосходной степени, — нравственное требованіе, которое ведетъ религію къ монотеизму. Другимъ двигателемъ религіознаго развитія является *отрицательное* отношеніе человѣка — сначала къ демонамъ, а затѣмъ и къ богамъ, за которыми скрываются прежніе демоны и которые порабощаютъ

человѣка Человѣкъ не можетъ не тяготиться своимъ духовнымъ рабствомъ передъ призраками; съ самаго начала своей религіозной жизни онъ вступаетъ на путь борьбы съ ними, стремясь къ духовному освобожденію, къ искупленію отъ духовныхъ силъ, его угнетающихъ. Онъ вступаетъ въ единоборство съ демонами, какъ колдунъ, шаманъ или аскетъ — посредствомъ магіи или подвижничества; онъ борется съ ними въ союзѣ съ богами и ищетъ новаго, сильнаго истиннаго бога, который помогъ бы ему побѣдить остальныхъ; наконецъ онъ борется съ ними путемъ философіи, стремясь достигнуть познанія природы, познать сокровенный разумъ вещей — то „слово, которымъ правится все во всемъ“ [1]).

Къ исходу своего до-христіанскаго существованія древній міръ не достигъ никакого положительнаго результата въ своемъ религіозномъ развитіи: онъ не нашелъ бога, безусловно достойнаго поклоненія, который могъ бы вступить въ совершенный союзъ съ человѣкомъ и дать ему въ такомъ союзѣ начало совершенной жизни и увѣренность въ искупленіи; и вмѣстѣ, онъ не поборолъ боговъ и демоновъ, ни путемъ аскетизма и отреченія отъ міра, ни путемъ культа, при помощи новыхъ боговъ, ни наконецъ путемъ философіи. Антитеизмъ индійскаго подвижничества, завершившійся въ буддизмѣ, привелъ въ результатѣ къ цѣлому пандемоніуму восточныхъ религій, точно такъ же какъ всѣ попытки реформы и восполненія римскаго или греческаго политеизма дали въ результатѣ такой же пандемоніумъ на западѣ; сама философія съ своимъ отвлеченнымъ божествомъ капитулировала передъ демонами, пытаясь дать раціональное оправданіе суевѣрію. Ясно, что раціональное начало, лежавшее въ ея основаніи было безсильно и недостаточно для побѣды надъ міромъ и надъ его богами. А между тѣмъ религіозное сознаніе требовало такой побѣды, требовало совершеннаго Бога, въ Которомъ заключается жизнь, искупленіе, свобода и разумъ. Такого Бога проповѣдовало христіанство.

Какого бы мы ни были убѣжденія относительно истинности христіанства, мы должны признать, что оно заключало въ себѣ единственное исцѣленіе отъ той демономаніи, которою были одержимы народы; оно несло съ собою единственный *дѣйствительный* экзорцизмъ, избавлявшій міръ отъ „легіона демоновъ“, которому онъ поклонялся. Такого экзорцизма не заключалось ни въ аскетизмѣ и магіи, которые лишь сгущали тьму суевѣрія, ни въ культѣ госу-

---

[1]) См. мою статью „Религія“ въ Энц. Словарѣ Брокгауза и Ефрона.

дарственныхъ боговъ, представлявшихъ собою какъ бы аристократію демоновъ, ни наконецъ въ философіи: такого экзорцизма не было ни въ дуализмѣ аттической метафизики, съ ея множествомъ идей и съ ея отвлеченнымъ логосомъ, ни въ просвѣтительной философіи стоиковъ, съ ихъ безличнымъ пантеизмомъ. Столь же безуспѣшнымъ былъ агностицизмъ скептиковъ, который велъ къ самоотрицанію разума, и мистицизмъ новыхъ платониковъ и пиѳагорейцевъ. Наконецъ безсиленъ былъ и самый матеріализмъ Эпикура; въ своей замѣчательной поэмѣ Лукреція стремится избавить человѣка отъ ига религіознаго рабства богамъ посредствомъ проповѣди этого матеріализма, не сознавая, что такое ученіе всего менѣе пригодно для освобожденія человѣка отъ рабства матеріальному міру, которое служитъ *нравственнымъ* корнемъ политеизма.

Христіанство уничтожило внутреннее, духовное основаніе язычества и религіозной вѣры въ демоновъ. И каково бы ни было наше мнѣніе относительно евангельскаго сказанія о первомъ явленіи Христа языческому міру — въ странѣ Гадаринской — мы должны признать, что Онъ одинъ дѣйствительно изгналъ боговъ-демоновъ изъ тѣхъ странъ и народовъ, въ которые Онъ проникъ. И такъ изгнаніе совершилось не путемъ какихъ-либо магическихъ заклинаній или новыхъ суевѣрій, не силою какого-либо новаго бога или особо могущественнаго демона и не проповѣдью какой-либо раціональной научной философіи, а „силою Божіей“ или откровеніемъ живого и совершеннаго Бога. Мы можемъ относиться къ этому откровенію положительно или отрицательно, — вѣрить ему или не вѣрить; во всякомъ случаѣ мы не можемъ отрицать его, какъ историческій фактъ нравственнаго порядка, какъ нравственную силу, явившуюся въ исторіи и измѣнившую духовное состояніе человѣчества. Видимъ ли мы въ этой силѣ Бога или же только идею, мы невольно чтимъ ее какъ разумную, свѣтлую и благую силу; она исцѣлила человѣчество отъ демонолатріи, составлявшей настоящую душевную болѣзнь, и она дала ему несокрушимую нравственную вѣру въ Благо и Разумъ; она вселила въ него сознаніе превосходства человѣка надъ міромъ, который пересталъ быть капищемъ демоновъ и боговъ. Сила, сдѣлавшая это, не есть призракъ или простое человѣческое мнѣніе; она восторжествовала надъ призраками и мнѣніями.

На этомъ мы кончаемъ нашъ обзоръ ученія о Логосѣ или высшемъ Разумѣ въ древней философіи.

Мы видѣли, что эта философія въ различныхъ своихъ школахъ пришла къ признанію необходимости высшаго универсальнаго разумнаго начала во вселенной, отличнаго отъ несовершеннаго субъективнаго разсудка человѣка и въ то же время сообразнаго ему. Лишь путемъ признанія такого начала разрѣшается основная проблема гносеологіи, космологіи и этики. Основная проблема гносеологіи есть проблема оправданія познающаго разума, — вопросъ о его достовѣрности, о возможности опытнаго и раціональнаго познанія дѣйствительности. Основная проблема космологіи есть вопросъ о существѣ и происхожденіи вселенной, какъ предмета нашего опыта, какъ реальнаго явленія, независимаго отъ нашего субъективнаго разсудка и чувственности и вмѣстѣ сообразнаго имъ. Наконецъ, основная проблема этики есть вопросъ объ объективномъ добрѣ, о безусловной правдѣ нравственныхъ нормъ, независимой отъ нашихъ субъективныхъ мнѣній, или хотѣній и о согласіи *добра* съ безусловнымъ *благомъ*. Всѣ эти проблемы разрѣшались допущеніемъ или предложеніемъ универсальнаго разумнаго начала, обусловливающаго познающій субъектъ и познаваемый объектъ въ ихъ сообразности и взаимоотношеніи другъ съ другомъ.

Это умозрительное предположеніе основывалось на философскомъ анализѣ субъекта и объекта въ ихъ взаимномъ отношеніи, т.-е. на анализѣ познанія и познаваемаго міра. Анализъ познанія приводилъ къ логическимъ понятіямъ или къ отвлеченному общему понятію, которое Платонъ и Аристотель гипостазировали въ общее начало всего познаваемаго. Анализъ познаваемой дѣйствительности съ своей стороны приводилъ также къ общимъ *понятіямъ* сущаго, причины и дѣйствія, или къ *категоріямъ* субстанціи, качества, количества, отношенія, дѣйствія и страданія, причемъ подобныя категоріи или понятія служили предметомъ метафизики или общей онтологіи. Ясно, что онтологія и гносеологія были связаны между собою: понятіе или логосъ, какъ начало познанія, являлось въ результатѣ философскаго анализа, какъ объективное начало всего познаваемаго, какъ начало, объективно опредѣляющее собою дѣйствительность. Такимъ образомъ и античная метафизика, по-своему, утверждается на критическомъ основаніи и не была чисто догматическимъ построеніемъ, вопреки мнѣнію Канта. Разумѣется, ея гносеологическій анализъ былъ еще весьма несовершеннымъ. Открытіе логической универсальности и объективности разума составляетъ

пребывающую вѣчную заслугу этой философіи; это было величайшимъ успѣхомъ не только логики и гносеологіи, но и онтологіи, поскольку такое открытіе несомнѣнно вело къ признанію онтологическаго значенія разума или разумнаго начала. Но, открывъ универсальное начало въ логическомъ понятіи, греческіе мыслители впали въ естественную двойную ошибку: во-первыхъ, они не достаточно различали между субъективнымъ отвлеченнымъ понятіемъ и тѣмъ всеобщимъ, объективнымъ началомъ, которое они въ немъ открыли; а во-вторыхъ, они гипостазировали отвлеченное понятіе, какъ особое безотносительное, самодовлѣющее начало, какъ „субстанцію“ или „первую причину“ сущаго. Универсальность нашихъ логическихъ понятій, а вмѣстѣ съ ними и всего нашего субъективнаго „логоса“ или логическаго разума, есть чисто-формальная универсальность, сама по себѣ совершенно безсодержательная. Понятія наши универсальны лишь въ возможности, поскольку они *могутъ* прилагаться къ неопредѣленному множеству конкретныхъ предметовъ или представленій; ихъ объемъ обратно пропорціоналенъ ихъ содержанію, и чѣмъ шире объемъ понятія, чѣмъ оно общее, отвлеченнѣе, тѣмъ оно безсодержательнѣе: самое общее понятіе, понятіе *бытія*, приложимое ко всему, настолько безсодержательно, что оно равняется чистому ничто. Поэтому, возводя логосъ (понятіе), въ абсолютное начало, греческіе мыслители гипостазировали отвлеченность, чистую *форму* или схему, которая въ сущности все свое конкретное содержаніе получала извнѣ. Платонъ и Аристотель сознавали это и именно потому допускали множество формъ — соотвѣтственно множеству человѣческихъ понятій; надъ этими формами Аристотель признавалъ одну всеобщую форму, или одно всеобщее понятіе всѣхъ понятій (*νόησις τῆς νοήσεως*) — божественный разумъ, какъ безусловное *формальное* начало сущаго, которое онъ вмѣстѣ съ тѣмъ считалъ и *производящей* причиной дѣйствительности и ея *конечной* причиной, ея идеаломъ или цѣлью. Но поскольку это начало было лишь отвлеченнымъ понятіемъ, оно по необходимости противополагалось всему конкретному — конкретнымъ вещамъ и конкретнымъ понятіямъ. Форма противополагалась своему содержанію, своему матеріалу или матеріи.

Отсюда, изъ этого отвлеченнаго дуализма, опредѣляется весь дальнѣйшій ходъ греческой философіи. Во-первыхъ, неудавшіяся попытки монизма: съ одной стороны матеріализмъ эпикурейцевъ, которые сводили форму къ матеріи и отвергали универсальный логосъ, отрекаясь отъ основного открытія греческой философіи; съ другой сто-

роны — пантеизмъ стоиковъ, которые сводили самую матерію къ логосу: разъ Логосъ есть безотносительная субстанція и безотносительная причина, онъ долженъ заключать въ себѣ не только формальное, но и матеріальное начало сущаго. Какъ мы видѣли однако, діалектическій скептицизмъ академиковъ, исходившихъ изъ философіи понятія, разрушилъ своей критикой эти построенія отвлеченнаго догматизма. Философская мысль, которая не могла успокоиться на скептицизмѣ, то вновь обращается къ платоническому дуализму,— иногда въ крайне грубой формѣ, какъ напримѣръ у Плутарха, то, наоборотъ, пытается посредствовать между монизмомъ и дуализмомъ. Она ищетъ выхода изъ этого дуализма, который составлялъ роковую границу греческой мысли; она стремится подняться надъ его противоположностями, найти сверхлогическое начало ихъ единства — стремленіе, наблюдаемое и въ неоплатонизмѣ и въ предшествовавшихъ ему попыткахъ. Выходъ изъ дуализма заключался въ новомъ конкретномъ идеалѣ абсолютнаго, какого не знала греческая мысль, и въ новой конкретной идеѣ Логоса, которая могла бы замѣнить собою прежнія шаткія системы отвлеченныхъ понятій, разлагавшихся въ своей діалектикѣ. Первую попытку философскаго построенія конкретной идеи абсолютнаго и конкретной идеи Логоса мы нашли у *еврея* Филона, исходившаго изъ религіознаго монотеизма Ветхаго Завѣта и искавшаго въ словѣ Божіемъ доказательства универсальнаго Логоса. Но и эта попытка была неудачной и не вышла изъ противорѣчій стоицизма и платонизма: логосъ Филона означаетъ раціонализацію закона Моисея въ смыслѣ греческой философіи и остался такимъ же отвлеченнымъ предположеніемъ, какъ и его понятіе абсолютнаго. Требовалось болѣе чѣмъ понятіе, болѣе чѣмъ отвлеченный логосъ: *требовалось доказательство абсолютнаго* — и, какъ единственно-возможное доказательство, требовалось самораскрытіе, *откровеніе* абсолютнаго И это было не только требованіемъ философской мысли, разлагавшейся въ своихъ діалектическихъ противорѣчіяхъ, но и требованіемъ нравственнаго и религіознаго сознанія,— требованіемъ совершеннаго союза съ совершеннымъ Богомъ. Греческая мысль пыталась удовлетворить этому требованію и искала откровеній въ своихъ старыхъ суевѣріяхъ, въ своихъ оракулахъ и богахъ, не замѣчая, что ни одинъ изъ нихъ не могъ претендовать на абсолютность, и что всѣ они теряли свое прежнее значеніе вмѣстѣ съ разложеніемъ національно-государственной основы политеизма.

Разсмотрѣвъ такимъ образомъ исторію идеи разумнаго начала въ умозрительной философіи грековъ, мы перейдемъ къ религіозному

сознанію или „богосознанію“ еврейскаго народа, чтобы выяснить, какимъ образомъ сложилась въ немъ, независимо отъ всякаго отвлеченнаго умозрѣнія, идея Бога Вседержителя и Отца, открывающагося человѣку и въ человѣкѣ, въ Своемъ царствѣ, силѣ и славѣ. Исторіи философскаго отвлеченнаго логоса противополагается исторія „слова Божія“. Но мы не думаемъ исчерпать исторію этого „слова“ или хотя бы представить полный очеркъ историческаго развитія богосознанія евреевъ. Для нашей цѣли достаточно отмѣтить его основные моменты.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ИСТОРИЧЕСКІЯ ОСНОВЫ ХРИСТІАНСКАГО БОГОСОЗНАНІЯ.

Прологъ четвертаго евангелія есть прологъ всего послѣдующаго церковнаго богословія. Ученіе о Логосѣ, которое формулируется въ немъ, заключаетъ въ себѣ исходную точку развитія всей христіанской философіи и вмѣстѣ представляетъ одну изъ самыхъ трудныхъ проблемъ для историка христіанской мысли. Какимъ образомъ эта мысль, въ которой ликъ Христовъ запечатлѣлся столь ярко, отожествила Его съ предвѣчнымъ Логосомъ — однимъ изъ самыхъ отвлеченныхъ умозрѣній греческой метафизики? Что значитъ такое отожествленіе, съ какою цѣлью оно сдѣлано, каковъ его смыслъ и происхожденіе?

Быть можетъ впервые въ Новомъ Завѣтѣ терминъ Логосъ появляется въ апокалипсисѣ (19, 11—13): „и я увидѣлъ небо отверстое, и вотъ бѣлый конь и Сидящій на немъ, называемый вѣрный и истинный, Который по правдѣ судитъ и воинствуетъ. Очи Его — пламень огненный и на главѣ Его множество діадемъ, а имя имѣетъ написанное, котораго никто не знаетъ, кромѣ Его самого; и Онъ облеченъ въ одежду, обагренную кровью, имя же ему — Слово Божіе *(ὁ λόγος τοῦ θεοῦ)*“. Но если даже терминъ *логос* или Слово есть здѣсь лишь апокалиптическое выраженіе, то все же этотъ терминъ имѣетъ свой опредѣленный смыслъ и свою многовѣковую предшествовавшую исторію. Онъ несомнѣнно вступаетъ здѣсь въ новый фазисъ своего существованія: предвѣчный Логосъ, являвшійся лишь идеей, предметомъ мысли или отвлеченнаго умозрѣнія, признается въ Новомъ Завѣтѣ предметомъ опыта: „то, что было отъ начала, что мы *слышали*, что мы *видѣли* своими глазами, что *осязали* руки наши, о Словѣ жизни — ибо жизнь явилась и мы видѣли и свидѣтельствуемъ и возвѣщаемъ вамъ жизнь вѣчную, которая была у Отца и явилась намъ, — что мы *видѣли* и *слышали* возвѣщаемъ вамъ, дабы и вы имѣли общеніе съ нами“ (1 Іоан. 1, 1, сл.). „Слово“, которое отъ начала было у Бога и было Богомъ, Слово, которымъ создано все, „стало плотью“.

Для всей исторіи послѣдующей христіанской мысли эти положенія представляютъ первостепенную важность. Но мы можемъ должнымъ образомъ понять и оцѣнить ихъ значеніе не иначе какъ въ связи со всѣми другими представленіями о личности Іисуса Христа, господствовавшими въ первоначальномъ христіанствѣ. Анализъ этихъ представленій заключаетъ величайшій интересъ и вмѣстѣ величайшія трудности, частью благодаря скудости матеріала, частью вслѣдствіе безконечной глубины содержанія, какую христіанство отъ начала влагало въ свою вѣру. Мы и не помышляемъ о томъ, чтобы исчерпать все богатство религіозныхъ идей и представленій, которое оно связывало съ образомъ Христа, и мы поневолѣ должны ограничиться лишь общими чертами и нормами этихъ идей и представленій. Такими нормами были, во-первыхъ, Ветхій Завѣтъ, мессіаническія чаянія Израиля и вся его вѣра, въ которой были воспитаны Самъ Іисусъ и Его апостолы; а во-вторыхъ, личность и ученіе Іисуса, въ томъ впечатлѣніи, какое Онъ произвелъ на Своихъ учениковъ, въ томъ духѣ, который Онъ въ нихъ вселилъ.

Изслѣдуя исторію ученія о Логосѣ, мы должны отвѣтить на вопросъ, опредѣляется ли оно этими нормами, соотвѣтствуетъ ли оно имъ, или же оно имѣетъ свое основаніе въ міросозерцаніи эллинизированнаго общества того времени, воспитаннаго въ греческой философіи, какъ это полагаютъ многіе новѣйшіе ученые? Мы уже дали очеркъ этого міросозерцанія въ историческомъ обзорѣ греческаго ученія о Логосѣ. Теперь намъ предстоитъ разсмотрѣть, имѣетъ ли христіанское ученіе о Логосѣ свои внутреннія основанія въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ. Сначала мы разсмотримъ мессіаническія чаянія Израиля и его идею о Богѣ, поскольку христіанство несомнѣнно имѣетъ свое историческое основаніе въ вѣрѣ Израиля; затѣмъ, чтобы выяснить отношеніе первоначальнаго христіанства къ его средѣ, мы разсмотримъ представленія о Мессіи въ позднѣйшей еврейской апокалиптикѣ, а равно и начатки гностицизма, съ которыми пришлось столкнуться христіанской мысли. Наконецъ мы перейдемъ къ самому источнику христіанства, къ Христу и Новому Завѣту.

ГЛАВА I.

Религіозный идеалъ евреевъ.

Проповѣдь Христа есть „евангеліе царствія“, благая вѣсть объ исполненіи обѣтованій и пророчествъ Ветхаго Завѣта; это евангеліе возвѣщаетъ о наступленіи „лѣта Господня благопріятнаго“, объ искупленіи, освобожденіи вѣрныхъ, о пришествіи Господнемъ, о новомъ и совершенномъ откровеніи Бога въ духѣ и силѣ.

Царство Божіе — царство истины и добра, правды и блага есть конечная цѣль Бога въ исторіи, конечная цѣль міра, заключающая въ себѣ весь смыслъ мірового процесса, его разумное основаніе. Это царство, которое предвозвѣщали пророки, какъ божественную необходимость, приблизилось и наступаетъ дѣйствительно въ новомъ откровеніи. „Богъ, многократно и многообразно говорившій издревле отцамъ въ пророкахъ, въ эти послѣдніе дни говорилъ намъ въ Сынѣ, котораго поставилъ наслѣдникомъ всего“ (Евр. I, 1) — такъ связывалось въ представленіи апостольской церкви ветхозавѣтное откровеніе съ новозавѣтнымъ въ единствѣ слова Божія. Богъ, говорившій встарину черезъ пророковъ, высказывается въ Сынѣ — Своемъ подлинномъ духовномъ образѣ. Въ этомъ Сынѣ, въ этомъ совершенномъ, интимномъ откровеніи сердца Отчаго, Слово Божіе исполняется, вочеловѣчивается, становится плотью: это уже не внѣшняя заповѣдь или обѣтованіе, не законъ или пророчество, а полное осуществленіе, полное воплощеніе Слова Божія, видимое и осязаемое, живое. Такое откровеніе и осуществленіе Божества въ мірѣ и есть конечная цѣль, ради которой созданъ міръ; эта истинная цѣль міра есть его „логосъ“ — его смыслъ и разумное основаніе. „Сынъ Божій“ есть альфа и омега, первое и послѣднее, Логосъ для эллиновъ и конечное откровеніе Божіе, Мессія для іудеевъ.

Какимъ же образомъ развивалось такое представленіе? Какимъ образомъ мессіанническій идеалъ царства Божія соединился съ идеей предвѣчнаго Логоса въ лицѣ Іисуса Христа? Проповѣдь Христа примыкаетъ къ ветхозавѣтному ожиданію царства Божія и возвѣщаетъ его наступленіе. Поэтому намъ надлежитъ прежде всего уяснить себѣ хотя бы въ самыхъ общихъ чертахъ ветхозавѣтныя представленія объ этомъ царствѣ, поскольку они отразились и на ученіи Новаго Завѣта.

I.

Въ нашу задачу не входитъ подробная исторія мессіаническихъ вѣрованій или мессіаническихъ пророчествъ о грядущемъ судѣ, царствѣ и спасеніи въ Ветхомъ Завѣтѣ. Мы ограничимся общей характеристикой мессіанизма евреевъ, въ связи съ ихъ общимъ религіознымъ идеаломъ, сущность котораго уясняется въ проповѣди ихъ пророковъ. При этомъ, говоря о евреяхъ, намъ слѣдуетъ, очевидно, касаться лишь тѣхъ пророчествъ, которыя имѣли мессіаническое значеніе для нихъ, а не тѣхъ, которыя могли получить такое значеніе лишь въ христіанскомъ истолкованіи.

Мессіаническія вѣрованія, исходя изъ основной идеи осуществляющагося союза съ живымъ Богомъ, растутъ и развиваются въ теченіи исторіи евреевъ и вмѣстѣ съ ихъ религіознымъ сознаніемъ. Богъ говорилъ отцамъ „многократно и многообразно“. Представленіе о завѣтѣ или союзѣ Господа съ праотцами Израиля, о благословеніи Авраама и сѣмени его, слѣдуетъ считать исконнымъ. Представленіе о завѣтѣ съ народомъ израильскимъ, заключенномъ въ пустынѣ, несомнѣнно восходитъ ко временамъ Моисея. Но представленіе о „*царствѣ* Ягве“ естественно не могло сложиться до основанія національнаго царства, мало того, до завѣта съ царемъ Давидомъ, (2 Ц. 7), который сумѣлъ соединить въ своемъ лицѣ новую политическую форму монархическаго строя съ религіозной идеей Израиля, представляемой пророками. Съ тѣхъ поръ идеалъ мессіаническаго царства развивается, измѣняется и растетъ, съ одной стороны, подъ вліяніемъ великихъ историческихъ катастрофъ, въ которыхъ рушатся земныя надежды Израиля, а съ другой стороны подъ вліяніемъ проповѣди пророковъ, которые обличаютъ національно-языческія стремленія царей и народа, очищаютъ, исправляютъ его идеалъ и пробуждаютъ въ Израилѣ сознаніе религіозной стороны, универсально-религіознаго, божественнаго содержанія этого идеала. Мессіанизмъ ветхозавѣтныхъ евреевъ нельзя назвать неподвижнымъ

догматомъ ихъ вѣры. Но, тѣмъ не менѣе, отъ начала пророческой проповѣди о грядущемъ судѣ и спасеніи, мы находимъ въ ней нѣкоторыя общія и неизмѣнныя черты, развитіе одной основной идеи.

Уже въ *ассирійскій періодъ* мы находимъ ту пророческую проповѣдь *суда* и *спасенія*, которою характеризуется все ветхозавѣтное ученіе о царствѣ Божіемъ. Амосъ и Осія обращаются преимущественно къ царству Израильскому, Михей и Исаія къ Іудѣ, при чемъ Амосъ и Исаія возвѣщаютъ также судъ надъ другими народами. Осія предсказываетъ, что между судомъ и спасеніемъ пройдетъ „долгое время“ испытанія, Исаія, — что только „остатокъ спасется“. Но за испытаніемъ слѣдуетъ время спасенія, мира и благоденствія, приближающееся къ райскому состоянію (Ис. 11); земля наполнится вѣденіемъ Господа, какъ воды наполняютъ море; раздѣлившіеся сыны Израиля объединятся подъ державою дома Давида (Ам. 9, 11), которому обѣщано вѣчное царство [2 Ц. 7, 8—16 ср. Б. 49, 10 (=Е)], при чемъ Михей и Исаія изображаютъ *личность* будущаго Помазанника, исполненнаго духа и силы Ягве, блюстителя мира и правды. При этомъ уже въ ту раннюю эпоху, о которой мы говоримъ, мессіаническія чаянія не ограничиваются однимъ Израилемъ: если судъ ждетъ и другіе народы, то слава Израиля осіяетъ и ихъ, и они обратятся къ Богу его: Израиль будетъ общимъ благословеніемъ для всей земли, „которую благословитъ Господь Саваоѳъ говоря: благословенъ народъ Мой египтяне, и дѣло рукъ Моихъ ассирійцы, и наслѣдіе мое Израиль“ (Ис. 19, 25)[1]).

Приближеніе *халдейскаго* періода возвѣщается пророками Наумомъ, Софоніей, Аввакумомъ, а Іеремія и Іезекіиль пережили паденіе Іерусалима. Наумъ говоритъ о судѣ надъ Ассуромъ и другіе пророки говорятъ о судѣ Божіемъ надъ языческими народами на ряду съ судомъ надъ Израилемъ. Точно такъ же мы находимъ у нихъ и пророчество объ универсальномъ значеніи грядущаго спасенія Израиля (Іер. 12, 15): всѣ народы будутъ служить единому

---

[1]) Радикальная критика отвергаетъ подлинность Ис. 19 (особ. ст. 16—25), хотя та интерполяція, посредствомъ которой она предлагаетъ объяснить происхожденіе этого текста (въ 170 г., т.-е. *послѣ* составленія каноническаго собранія пророковъ!), во всякомъ случаѣ менѣе вѣроятна, чѣмъ простое признаніе подлинности, которая защищается такими компетентными критиками какъ Кюненъ, Вильдбоэръ, Die Litteratur des A. T. 1895 (170), Корниль, Einleitung in das A. T. стран. 145 и другіе, — чтобы не называть критиковъ болѣе консервативныхъ. Ср. Cornill 146, объ Ис. 11 и 138 сл. объ Ис. 2, 3 (Мих. 4, 1—3).

Ягве и вся земля исполнится познаніемъ славы Его[1]) Іеремія и Іезекіиль, подобно Осіи, предрекаютъ долгій промежутокъ испытанія и плѣна между судомъ и спасеніемъ[2]). Затѣмъ послѣдуетъ возстановленіе Израиля, болѣе чудесное, чѣмъ исходъ его изъ Египта (Іер. 23, 7, 8). То будетъ, во-первыхъ, внутреннее обновленіе: Господь вынетъ каменное сердце Израиля и дастъ ему новое сердце и новый духъ (Іез. 11, 9 и 36, 23—7); Онъ заключитъ *новый завѣтъ* съ Своимъ народомъ, давъ ему совершенное богопознаніе и написавъ законъ въ его сердцѣ (Іер. 31, 31). Онъ проститъ грѣхи Израиля и очиститъ его, и такому внутреннему освященію будетъ соотвѣтствовать и внѣшнее оправданіе передъ лицомъ всѣхъ народовъ. Господь воскреситъ домъ Израиля, выведетъ изъ гробовъ его сыновъ (Іез. 37) и Онъ объединитъ ихъ въ одинъ народъ, подъ главою одного царя „Давида“: „Я буду ихъ Богомъ, а рабъ мой Давидъ будетъ царемъ надъ ними и пастыремъ всѣхъ ихъ“; они будутъ жить въ землѣ ханаанской вовѣки — они, ихъ дѣти и внуки, и „Давидъ“, т.-е. домъ Давида „будетъ княземъ у нихъ вѣчно“ (ib.). „Праведная отрасль Давида“ „будетъ поступать мудро и творить судъ и правду на землѣ. Во дни его Іуда спасется, и Израиль будетъ жить безопасно, и вотъ имя, которымъ будутъ называть его: Ягве наша праведность“ (Іеремія 23, 5 сл.). Іезекіиль проповѣдуетъ *святость* Ягве, которая должна явиться передъ всѣми народами въ великолѣпіи новаго Іерусалима, въ праведности Израиля и во всей теократической организаціи новаго царства, средоточіемъ котораго является новый храмъ священнаго города съ его чудотворнымъ источникомъ (40—48).

Персидскій періодъ открывается вдохновенною проповѣдью Второисаіи, проповѣдью утѣшенія, спасенія, прощенія грѣховъ, благою вѣстью искупленія (61). Здѣсь описывается и духовное обновленіе Израиля и чудесная слава, благоденствіе, преображеніе новаго Іерусалима. Ягве возобновитъ во вѣкъ неизмѣнныя милости, *дарованныя Давиду* (55, 3) Домъ Господень станетъ домомъ молитвы для всѣхъ народовъ (56, 7), и передъ Богомъ Израиля преклонится всякое колѣно (45, 23), а сыны Израиля нарекутся священниками Ягве, и имъ будутъ служить цари и народы. Но на ряду съ этими образами грядущей славы мы находимъ и пророческій образъ стра-

[1]) О Соф. 2, 11 и 3, 9 и объ Авв. 2, 14 ср. Budde, въ Studien u. Kritiken 66, 383 сл. (1893) и Cornill, 195, 197.

[2]) По Іереміи (25, 11, 29, 10) 70 лѣтъ, по Іезекіилю сорокъ (4, 6); самое плѣненіе продолжалось 48 лѣтъ.

дающаго Отрока Божія (52, 13—53, 12) въ его искупительномъ служеніи — образъ, въ которомъ свѣтятся новозавѣтныя черты Искупителя. У Аггея и Захаріи, наоборотъ, въ связи съ возвращеніемъ изъ плѣна и построеніемъ новаго храма при Зерубабелѣ, возобновляются пророчества объ избранной „Отрасли“, — о славномъ Сынѣ Давида.

Но земныя надежды, связанныя съ возвращеніемъ изъ плѣна, не сбываются. Вмѣсто царства Давида наступаетъ суровая дисциплина закона и господство священниковъ и книжниковъ подъ игомъ иноземнаго владычества. Персовъ смѣняютъ греки, грековъ — римляне.

Начиная отъ временъ маккавейскихъ (кн. Даніила), мессіанизмъ получаетъ апокалиптическую окраску и порождаетъ цѣлую апокрифическую литературу, которая быстро разрастается подъ гнетомъ римскаго владычества, утѣшая сыновъ Израиля образами грядущей славы. Вмѣстѣ съ тѣмъ, представленія о Мессіи становятся предметомъ богословской разработки со стороны книжниковъ, и въ талмудической литературѣ мы находимъ о Мессіи цѣлое разработанное ученіе, въ которомъ древнія преданія соединяются съ позднѣйшими, послѣхристіанскими наслоеніями. Во всякомъ случаѣ уже среди современниковъ Христа существуютъ весьма опредѣленныя представленія объ ожидаемомъ Мессіи, — представленія, которыя нерѣдко служатъ противникамъ Христа оружіемъ противъ Него, а ученикамъ Его являются поводомъ соблазна.

Этотъ позднѣйшій мессіанизмъ, развивающійся со временъ Маккавеевъ, значительно отличается отъ мессіанизма Ветхаго Завѣта, къ которому онъ примыкаетъ. Новозавѣтная проповѣдь царства во многихъ отношеніяхъ заключаетъ въ себѣ реформу современнаго ей мессіанизма. Какъ всякая истинная реформа, она не есть простое разрушеніе стараго, а его „исполненіе“. Въ извѣстномъ смыслѣ она есть *возвращеніе* къ религіозному источнику закона — къ тому богосознанію, которое было вѣрою отцовъ и пророковъ и которое терялось въ мертвенной ортодоксіи книжниковъ и учителей закона; и въ то же время эта реформа есть *обновленіе*, поскольку Христосъ не ограничивается однимъ возвращеніемъ къ пророкамъ или однимъ пророческимъ служеніемъ, но, въ полнотѣ своего Богосознанія, признаетъ Себя истиннымъ Сыномъ Божіимъ, въ которомъ царство Божіе не только предвидится и не только полагается, какъ обѣтованіе или заповѣдь, но исполняется, осуществляется, приходитъ дѣйствительно въ своей правдѣ и силѣ.

II.

Такова внѣшняя общая схема исторіи еврейскаго мессіанизма, схема, по необходимости скудная и отвлеченная. Попытаемся выяснить себѣ дѣйствительный историческій смыслъ этого мессіанизма, его религіозный смыслъ — насколько мы будемъ въ состояніи это сдѣлать, не выходя изъ узкихъ предѣловъ, намѣченныхъ для настоящаго разсужденія.

Мессіаническія чаянія евреевъ тѣсно связаны съ ихъ представленіемъ о *царствѣ Божіемъ*. Сначала это царство не отличалось отъ національнаго царства: народъ Божій образовалъ царство Божіе, царство Ягве, и его царь есть „Мессія", т.-е. *помазанникъ* (по-гречески — *Христос*) Божій, посаженный на престолъ избраннаго народа. Постольку онъ есть представитель божественной власти, и особа его священна и неприкосновенна. Черезъ него осуществляется на землѣ Божія правда и сила — сила и слава Израиля; онъ праведенъ, благочестивъ и могущественъ по своему сану и званію, по своему помазанію. И чѣмъ болѣе выказывается несоотвѣтствіе отдѣльныхъ царей этому помазанію — сначала въ раздѣленіи царствъ, а затѣмъ въ ихъ паденіи, тѣмъ болѣе идеальное значеніе получаетъ образъ „истиннаго" Мессіи, освободителя народа, царя правды и мира, котораго ожидаютъ всѣ плѣненные и угнетенные, всѣ плачущіе и обиженные, вдовы и сироты, притѣсняемые сильными, вѣрные, томящіеся подъ игомъ язычниковъ. Помазанникъ Божій, наслѣдникъ Давида, есть Сынъ Ягве согласно обѣтованію: „Я буду ему отцемъ и онъ будетъ мнѣ сыномъ, (2 Ц. 7, 15); онъ рожденъ въ своемъ достоинствѣ въ день своего восшествія на престолъ и посаженъ одесную Бога (Пс. 2): онъ самъ есть *Елогимъ* [Пс. 45 (44, 8)]. Это опять-таки относится не къ лицу, а къ сану, или помазанію. Если до паденія Іерусалима грядущій сынъ Давидовъ долженъ былъ утвердить лишь Іудейское царство на святой горѣ Господней (Ис. 9, 6 и сл. и 11, 1—9)[1]), то послѣ паденія этого царства

[1]) Правда, нѣкоторые критики, какъ Stade (Gesch. d. V. Isr. II, 209 сл.). Hakmann (Zukunftserwartung d. Iesaia 1893, 125—6), Cheyne (Introd. to the book of Isaiah 1895), Marti (Gesch. der isr. Religion 1897, 191) и др. признаютъ позднѣйшее происхожденіе этихъ пророчествъ; но, по справедливому замѣчанію Cornill'я (Einleitungen d. A. T., 1896, 14, 6 сл.), именно эти мѣста характерно отличаются отъ позднѣйшихъ пророчествъ о Мессіи, и все развитіе еврейскаго мессіанизма становится непонятнымъ, если не видѣть начала его до плѣненія. Подлинность означенныхъ мѣстъ признаютъ также Smend (Lehrb. d. Alttest. Religionsgesch. 1893, 218 сл.), Wellhausen (Israel. u. Jüd. Gesch., 126) и

и, еще болѣе, послѣ возстановленія Іерусалима, которое такъ не соотвѣтствовало религіознымъ и политическимъ чаяніямъ іудеевъ, представленіе о грядущемъ царствѣ получаетъ болѣе универсальный характеръ и дѣлается апокалиптическимъ. Царство Божіе дѣлается небеснымъ царствомъ и противополагается земнымъ монархіямъ; оно должно прійти съ неба на землю, и его пришествіе сопровождается знаменіями и чудеснымъ измѣненіемъ всей земной природы. Но помазанникъ Божій, который представляется въ видѣніяхъ позднѣйшей апокалиптики какъ предвѣчное существо, все же остается царемъ іудейскимъ. Онъ будетъ „судить“ 12 колѣнъ Израилевыхъ, т.-е. править ими, хотя вмѣстѣ съ ними онъ будетъ судить и всѣ народы. Черезъ него должно прійти царство правды, царство Бога Израилева, но въ этомъ царствѣ и другіе народы познаютъ истиннаго Бога.

Какъ бы то ни было, религіозный интересъ сосредоточивается не на человѣческой личности этого будущаго царя, а на его помазаніи, на его Божествѣ и на царствѣ Божіемъ, которое черезъ него приходитъ. Какъ человѣкъ, онъ представитель народа, который освящается въ его помазаніи; какъ помазанникъ, онъ представитель Бога, „какъ бы ангелъ Божій“ (Малак' Ягве, 2 Ц. 14, 17—20; ср. позднѣйшее пророчество Зах. 12, 8). Какъ мы видѣли, одни изъ пророковъ указываютъ на индивидуальную личность грядущаго царя, а другіе ограничиваются вѣчнымъ царствомъ „Давида“ или дома Давида (напр. Ос. 3, 5 или Іезекіиль). Въ цѣломъ рядѣ памятниковъ — многихъ пророческихъ писаніяхъ, псалмахъ и даже позднѣйшихъ апокалипсисахъ (напримѣръ, Assumptio Mosis и др.), мы не находимъ никакихъ указаній на мессіаническаго царя при чрезвычайно яркомъ представленіи о грядущемъ страшномъ „днѣ Господнемъ“, о близкомъ возстановленіи Израиля и осуществленіи его надеждъ: Самъ Богъ будетъ судить народы и уничтожитъ враговъ Своихъ; Самъ Богъ воцарится во Израилѣ. Въ другихъ памятникахъ, гдѣ говорится о грядущемъ царствѣ, образъ мессіаническаго царя нераздѣльно соединяется съ представленіемъ о народѣ Божіемъ,

---

Robertson Smith (The prophets of Israel, 302 сл.). Ср. также Dillmann, D. Proph. Iesaia 1890 и Mangold, Iesaia u. seine Zeit., 1898, 41). Крайнимъ представителемъ „гиперкритики“ является Volz (die vorexil. Jahweprophetie u. d. Messias 1897), который путемъ смѣлыхъ диссекцій отрицаетъ подлинность всѣхъ мессіаническихъ текстовъ до плѣненія и видитъ въ Мессіи исключительно политическій идеалъ, искажая смыслъ не только религіозной исторіи, но и политическаго самосознанія евреевъ.

который какъ бы олицетворяется въ немъ (Дан. 7, 27): если Израиль есть вѣрный рабъ Ягве, Его пророкъ, то онъ же — Его помазанникъ, которому завѣщано царство Давида[1]).

Во всякомъ случаѣ намъ чрезвычайно важно отмѣтить, во-первыхъ, что представленіе о Мессіи неразрывно связано съ представленіемъ о царствѣ Божіемъ и народѣ Божіемъ, а во-вторыхъ, что божественная сторона мессіаническаго царя, его „помазаніе“ Духомъ Божіимъ (Ис. 11), не могла подлежать никакому сомнѣнію: на эту божественность Мессіи указывалъ и Самъ Іисусъ Христосъ Своимъ противникамъ (Мѳ. 22, 41). Обѣ эти черты имѣютъ самое существенное значеніе для всего послѣдующаго мессіанизма. „Духъ Господень“ пребываетъ на „помазанникѣ“; онъ — орудіе божественной воли, вершитель дѣла Божія на землѣ и съ *царственнымъ* служеніемъ истиннаго сына Давидова соединяется *пророческое* и *священническое* служеніе.

Строго говоря, мессіанизмъ въ тѣсномъ смыслѣ слова, какъ опредѣленное ожиданіе освободителя Израилева, божественнаго помазанника изъ дома Давидова, возникаетъ лишь тогда, когда является потребность въ національномъ освобожденіи — въ эпоху распаденія и разрушенія „дома Давидова“. Пока царство было цѣло и независимо, и пока во главѣ его стоялъ живой царь, — народъ видѣлъ въ немъ помазанника Божія и уповалъ на его коней и на его колесницы. Пророки проповѣдывали не славу, а разрушеніе такого царства. Въ самомъ плѣненіи вавилонскомъ и послѣ него, мессіаническія вѣрованія въ тѣсномъ смыслѣ развиваются не сразу и не сразу дѣлаются общимъ достояніемъ. Многіе видѣли въ прежнихъ царяхъ главныхъ виновниковъ бѣдствій народныхъ, и въ самомъ основаніи царской власти усматривали узурпацію царственныхъ правъ Ягве — отпаденіе народа отъ его единаго истиннаго Царя (1 Ц. 8). Но, съ другой стороны, по своему религіозному содержанію, мессіанизмъ былъ безконечно шире идеала земного царства „сына Давидова“: политическій мессіанизмъ, получившій впослѣдствіи одностороннее развитіе, былъ легко способенъ питать національныя страсти и вести не только къ конечному разоренію „дома Іакова“, но и къ затемненію идеала религіознаго.

---

[1]) Пс. 27, 8; 79, 18; 83, 10; 88, 39; 104, 15; Авв. 3, 13 и др. Смендъ и Вельгаузенъ (207) указываютъ, что уже Климентъ Александрійскій обратилъ вниманіе на эту черту въ толкованіи на Пс. 19, 10: „Господи, спаси царя“ — *τούτεστι τὸν εἰς βασιλέα κεχρισμένον λαόν. οὐ γὰρ μόνον τὸν Δαυὶδ· διὸ καὶ ἐπάγει· καὶ ἐπάκουσον ἡμῶν.*

Истинный религіозный идеалъ Израиля есть *идеалъ царства Божія, осуществляющагося на землѣ черезъ избранный народъ и предзаложеннаго въ союзѣ живого Бога съ этимъ народомъ.* Въ такомъ союзѣ Богъ открывается Израилю, сообщаетъ ему Себя; самъ Израиль „помазанъ“ Богомъ на царство, и Духъ Божій почіетъ на немъ, наставляетъ его въ его путяхъ, учитъ его богопознанію и ведетъ его къ высшей цѣли. Это идеалъ чисто религіозный, проникающій собою всю вѣру Израиля: въ минуты величайшаго національно-религіознаго одушевленія Израиль находитъ его въ своей вѣрѣ и стремится провести его въ жизнь; въ своихъ праотцахъ, въ своихъ геройхъ и вождяхъ, въ своихъ царяхъ и пророкахъ, въ своемъ первосвященникѣ — онъ видитъ „помазаніе“ свыше[1]), воплощеніе или залогъ своего союза съ Богомъ, отъ котораго онъ ждетъ полноты благъ Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что все священное Писаніе проникнуто мессіанической вѣрой. Вся исторія Израиля изображается въ немъ, какъ исторія союза Божія съ праотцами и народомъ еврейскимъ. Старинный методъ истолкованія отдѣльныхъ священныхъ текстовъ Ветхаго Завѣта въ смыслѣ мессіаническихъ предсказаній и прообразовъ является намъ искусственнымъ и неправильнымъ не потому, чтобы Ветхій Завѣтъ не былъ проникнутъ вѣрою въ царство Божіе, но именно потому, что онъ проникнутъ ею весь, въ своемъ цѣломъ, а не въ отдѣльныхъ текстахъ. Отрывая ихъ произвольно отъ цѣлаго и вкладывая въ нихъ чуждый имъ смыслъ путемъ всевозможныхъ ухищреній и натяжекъ раввинническаго или александрійскаго толкованія, средневѣковая экзегеза всего болѣе способствовала затемненію смысла и ложной оцѣнкѣ Ветхаго Завѣта; и эта ложная оцѣнка и предубѣжденія, съ нею связанныя, нерѣдко препятствуютъ для многихъ правильному историческому и нравственному пониманію великой книги. Чтобы понять мессіанническій смыслъ Ветхаго Завѣта и его отношеніе къ христіанству — новозавѣтному мессіанизму, выросшему на его почвѣ, необходимо разсматривать религіозную исторію Израиля въ ея цѣломъ.

---

[1]) Помимо царей Израиля „помазанникомъ“ именуется Киръ, Іс. 45, 1, первосвященникъ Лев. 4, 35, израильская община Авв. 3, 13. Пс. 84, 10; 89, 39, 52 и праотцы во множ. ч. 1 Парал. 16, 22. Пс 105, 15. Помимо царей помазывались священники Исх. 28, 41; 30, 30; 40, 15 и пророки 3 Ц. 19, 16. Hühn, Die messianischen Weissagungen d. israelitisch-jüdischen Volkes (1899), 2, 2.

III.

Есть основныя религіозныя понятія, которыя встрѣчаются въ большинствѣ религій: таковы понятія божества, загробной жизни, искупленія, жертвы и т. д., хотя, конечно, все зависитъ отъ содержанія, которое влагается въ эти общія формы. Понятіе *союза Бога съ людьми*, съ народомъ или государствомъ, ему поклоняющимися, составляетъ обычное явленіе въ теократическихъ государствахъ древности. Общество можетъ преуспѣвать и совершенствоваться лишь въ союзѣ съ тѣмъ, что оно признаетъ нормой совершенства. Общественный строй, право и нравственность утверждаются на религіозномъ основаніи, и всѣ отправленія государственной жизни освящаются религіей. Національные боги суть *отцы* и *цари* своихъ народовъ, *хозяева* ихъ земли, ихъ стадъ, ихъ имущества, ихъ городовъ и селъ. Они связаны съ своими людьми исключительными союзами, поддерживаемыми *жертвами* и *культомъ;* они ратуютъ за своихъ подданныхъ противъ другихъ боговъ и народовъ, помогаютъ своимъ, хотя и наказываютъ ихъ за невѣрность и преступленія. Слава и побѣда, сила и могущество князей есть сила и слава ихъ боговъ, а пораженія и бѣдствія народовъ — небесная кара. Цари въ древнихъ теократіяхъ суть помазанники боговъ, ихъ представители, ихъ сыны. Мѣстами, какъ въ Египтѣ, они сами поклонялись собственному изображенію. Санъ ихъ былъ всюду священнымъ. Какъ видимое воплощеніе той духовной, нравственной силы, которая связываетъ народъ въ одно солидарное цѣлое, царь относится къ божественному порядку, представляетъ боговъ передъ своимъ народомъ, и вмѣстѣ онъ представляетъ народъ въ его единствѣ передъ его богами. Онъ есть и *священное лицо* и *священникъ*. Въ царяхъ олицетворяется союзъ боговъ съ царствами и народами: они суть сыны неба, сыны солнца, сыны боговъ по преимуществу.

У семитовъ съ ихъ интенсивной религіозностью, съ ихъ тенденціей къ монолатріи, союзъ Бога съ человѣческимъ обществомъ понимался особенно тѣснымъ образомъ, и религія становилась формою національнаго самосознанія. Древнесемитскій родъ или кланъ сознавалъ себя единымъ физическимъ и нравственнымъ цѣлымъ единымъ *тѣломъ:* единство крови, въ которой видѣли физическую основу жизни, соединяло родичей между собою, и этому единству крови соотвѣтствовало единство духа, единство боговъ, съ которыми люди соединялись посредствомъ жертвъ и посредствомъ жертвен-

ной, евхаристической трапезы. Всякій чувствовалъ себя членомъ высшаго организма, къ которому онъ принадлежалъ черезъ семью, родъ, кланъ, племя, или народъ: и всѣ эти союзы, входившіе въ составъ одной общественной системы, являлись какъ бы естественными единицами, соподчиненными и связанными между собою, при чемъ онѣ олицетворялись какъ реальныя существа и носили собственныя имена: Моавъ, Амонъ, Едомъ или Израиль, Іуда, Гадъ — суть имена собственныя. Собирательное сознаніе въ этихъ племенахъ и колѣнахъ такъ интенсивно, что получаетъ личную форму[1]).

Всякій членъ какого-либо изъ этихъ общественныхъ организмовъ по самому рожденію своему поставленъ въ опредѣленныя отношенія родства ко всѣмъ другимъ членамъ, и этимъ положеніемъ человѣка въ естественной системѣ опредѣляется все его *право*. Онъ сознаетъ себя не иначе, какъ въ этой системѣ, и только въ ней онъ сознаетъ себя вполнѣ, находя въ ней восполненіе своей индивидуальной жизни: въ ней заключается то цѣлое, которому онъ принадлежитъ, къ ней относится онъ самъ и все то, что ему принадлежитъ и что черезъ него также относится къ цѣлому — его семья, его рабы, самый его скотъ и имущество. Къ этому же цѣлому относятся и самые боги его семьи, рода и племени. А потому лишь въ этой системѣ человѣкъ находитъ свою религію,— сознаніе той высшей духовной реальности, которая состоитъ съ нимъ въ естественномъ союзѣ черезъ его родъ и племя: истинный союзъ есть союзъ кровной, родовой солидарности. Между свѣтской и религіозной общиной, разумѣется, нѣтъ и не можетъ быть различія. Въ самомъ Израилѣ подобное различіе намѣчается развѣ лишь при иноземномъ владычествѣ, послѣ паденія національнаго царства. Но и впослѣдствіи сохраняются черты прежняго строя, гдѣ церковь есть народъ Божій, а народъ — естественная церковь, священный и вмѣстѣ кровный союзъ. Культъ есть прежде всего общее дѣло, первая изъ функцій организованнаго общества; индивидуальное отношеніе къ Ягве, Богу Израилеву, немыслимо внѣ отношенія соціальнаго, вслѣдствіе самой солидарности членовъ даннаго естественнаго общества. Грѣхъ одного можетъ навлечь кару на всѣхъ, если онъ не очищенъ, не искупленъ или не прощенъ; наоборотъ, одна жертва или заслуга одного передъ Богомъ можетъ имѣть общее, всенародное значеніе.

---

[1]) S. Guthe, Gesch. d. Volckes Israels 1899, § 1.

Богъ — глава общественнаго строя, невидимый начальникъ рода и племени, его вождь, его судья, его отецъ. И тамъ, гдѣ изъ союза родовъ образуются народы, боги остаются ихъ *князьями* и *отцами*; если Израиль есть *сынъ* Ягве, то иноплеменники суть „сыны“ и „дщери“ другихъ боговъ, какъ, напримѣръ, Моавъ есть сынъ Хемоша. Въ лицѣ боговъ народы, какъ Едомъ или Ассуръ, сознаютъ свое единство, свое единое существо, единую душу; они отожествляютъ свое дѣло съ дѣломъ Божіимъ и видятъ знаменія въ событіяхъ народной жизни, въ обильной жатвѣ или неурожаѣ, эпидеміяхъ, нашествіяхъ враговъ, побѣдахъ и пораженіяхъ. Многобожіе не было первоначальной формой культа боговъ, ибо хотя семиты и признавали существованіе многихъ боговъ и демоновъ, но въ каждомъ родѣ и племени культъ естественно сосредоточивался на *немногихъ* изъ нихъ, иногда на двухъ: богѣ и богинѣ. Государство, какъ *союзъ* родовъ и колѣнъ, могло имѣть болѣе сложный пантеонъ, въ которомъ богъ господствующаго племени либо возвышался надъ другими богами, либо сливался съ ними. Въ государствѣ богъ дѣлается *царемъ* (*мелек'* — Молохъ), а въ связи съ переходомъ отъ кочевого состоянія къ осѣдлости становится собственникомъ, хозяиномъ земли, ея господиномъ или *баал'*омъ, при чемъ владычество его имѣетъ опредѣленныя мѣстныя границы. Богиня мать отожествляется съ производящими силами земли, и ея союзъ съ богомъ освящаетъ и олицетворяетъ собою союзъ бога съ его землей и народомъ. Въ другихъ странахъ и народахъ господствуютъ „чужіе“ боги и хозяева, а безводная пустыня съ ея хищными звѣрями, съ ея оборотнями и призраками остается во власти бѣсовъ, *джинн'*овъ или „волосатыхъ“ демоновъ, какъ Азазель и Лилитъ[1]). Богъ есть богъ своего народа, его царь, его домовладыка, и народъ есть народъ своего бога, его *домъ* и наслѣдіе, его *сынъ* и служитель. Національное царство есть божье царство, т.-е. царство національныхъ боговъ, и цари суть сыны и ставленники боговъ. Отсюда вѣра въ *вѣчное* царство Богомъ поставленнаго царя т.-е. въ вѣчность его династіи.

IV.

Такимъ образомъ среди семитовъ богъ народа понимается какъ его отецъ, его царь, хозяинъ его земли, иногда даже какъ супругъ своей общины: во всѣхъ этихъ представленіяхъ сказывается идея тѣснаго, интимнаго союза. Особенность Израиля, въ отличіе отъ

[1]) См. Robertson Smith, The religion of the Semites (изд. 1894), одна изъ лучшихъ монографій по религіозной исторіи.

другихъ семитскихъ народовъ, отъ всѣхъ народовъ вообще, состояла не въ томъ, что онъ чтилъ Бога, какъ отца, царя или владыку, и считалъ себя его народомъ, а въ его этическомъ монотеизмѣ, т.-е. въ томъ, *какого* Бога онъ чтилъ. Особенность Израиля заключалась въ его *единобожіи и въ самомъ существѣ его Бога*, который раскрылся въ сознаніи его пророковъ, какъ единый Духъ истины, Создатель неба и земли, всесильный и всеправедный.

Вѣра въ грядущую славу Израиля была столь же исконной, какъ вѣра въ Ягве. Религія и патріотизмъ имѣли одинъ источникъ, въ которомъ черпали и пророки и національные герои Израиля, вдохновлявшіеся духомъ Ягве на свои подвиги. Ручательствомъ грядущаго торжества служилъ завѣтъ Бога съ праотцами и само святое имя Ягве, открытое народу со временъ Моисея (Исх. 6, 1), и живущее во Израилѣ; матеріальными залогами союза съ нимъ служили сперва скинія и ковчегъ, въ которомъ хранились священные камни завѣта, затѣмъ, въ эпоху царей, — храмъ и престолъ Давида, а впослѣдствіи — законъ и пророки. Слава Израиля есть слава Ягве: Его небесная слава, какъ облако осѣнившая скинію, должна наполнить видимымъ образомъ храмъ; Его силою должны быть покорены Израилю всѣ народы, и земля должна принести вѣрнымъ избраннымъ Его чудесное изобиліе и благоденствіе; Его закономъ и разумомъ долженъ править царь, Его державный помазанникъ, Его сынъ. Ягве прославится въ своемъ народѣ. Повидимому, между этимъ національно-религіознымъ идеаломъ царства Давида и евангелической проповѣдью царства Божія лежитъ цѣлая бездна: но эта бездна заполняется духовнымъ существомъ единаго вѣчнаго Бога Израиля, которое уясняется ему по мѣрѣ его нравственнаго роста.

Однобожіе въ религіи Ягве слѣдуетъ признать изначальнымъ. Характерно, что самаго слова „богиня“ нѣтъ въ еврейскомъ языкѣ[1]). Правда, сохранилась память о тѣхъ отдаленныхъ временахъ, когда самая вѣра Ягве еще не господствовала среди сыновъ Израиля (напр. Іис. Н. 24, 14 или Іез. 20, 7 сл., 23, 7) и самое имя Его не святилось среди нихъ (Исх. 3, 13 и особенно 6, 2). Но съ самаго рожденія своего, съ тѣхъ поръ какъ Моисей собралъ его изъ родственныхъ колѣнъ, Израиль не зналъ другого Бога, кромѣ Ягве, и чтилъ Его какъ своего Бога и Бога своихъ отцовъ. Правда, и въ историческія времена мы находимъ въ Израилѣ слѣды двоевѣрія,

---

[1]) Bäthgen, Beiträge z. semit. Religionsgesch. (1888), 265.

т.-е. остатки языческихъ вѣрованій, сохранившихся въ частныхъ и семейныхъ культахъ на ряду съ вѣрой Моисея: таковы культы семейныхъ терафимовъ, культы мертвыхъ и другихъ *елохимовъ*, „которымъ отцы служили за Евфратомъ и въ Египтѣ“. Это двоевѣріе было побѣждено лишь очень поздно, когда религія Ягве посредствомъ своей *торы* (закона) подчинила себѣ не только общественную, но и частную жизнь Израиля; но все же, въ своемъ цѣломъ, Израиль никогда не имѣлъ другого національнаго Бога, кромѣ Ягве. „Я есмь Ягве, Богъ твой, который вывелъ тебя изъ Египта, да не будутъ тебѣ боги другіе, кромѣ Меня“, — такова первая древняя заповѣдь, данная Господомъ на Синаѣ, заповѣдь, которую исполнилъ Израиль, несмотря на свои многочисленныя отступничества. Древне-семитскіе *елохим'* (множ.) обратились въ *бене елохим'*, „сыновъ“ и служителей, ангеловъ Божіихъ, и прежнее собирательное имя ихъ сдѣлалось именемъ единаго Бога.

На ряду съ единствомъ Ягве, отличительную особенность вѣры Израилевой составляетъ и самое духовное существо Его, какъ Оно раскрылось въ сознаніи пророковъ. Соотвѣтственно Ему и всѣ религіозныя отношенія Израиля къ Богу получаютъ въ его исторіи новый нравственный смыслъ, новое, единственное и своеобразное значеніе.

Мы не можемъ останавливаться на разсмотрѣніи того сложнаго историческаго процесса, путемъ котораго развилось религіозное сознаніе еврейскаго народа. Во всякомъ случаѣ, основное начало этого процесса, несомнѣнно, представляется именно такъ, какъ оно изображено въ священномъ Писаніи евреевъ: *ихъ религіозная исторія опредѣляется откровеніемъ Божества чрезъ пророковъ.* Какова бы ни была наша личная оцѣнка этого откровенія, будемъ ли мы видѣть въ немъ иллюзію или дѣйствительное явленіе Божества, мы должны признать въ такомъ откровеніи *реальный психологическій фактъ:* пророки переживали его, испытывали его, — въ этомъ убѣдится всякій, кто знаетъ ихъ писанія, какъ бы онъ ни объяснялъ себѣ ихъ душевное состояніе. Пророки сознавали Бога, слышали, ощущали Его, и это необычайно живое, конкретное, интенсивное *богосознаніе* составляетъ ихъ отличительную особенность, безъ которой нельзя понять религіозную исторію Израиля. Богъ не былъ для нихъ предметомъ умозрѣнія; Онъ былъ предметомъ религіознаго опыта, предметомъ непосредственнаго сознанія. Они видѣли и слышали Его, ощущали въ себѣ Его духъ, Его слово, Его силу. Для нихъ Онъ былъ безконечно реальнѣе,

сильнѣе міра и ихъ собственной души; проникнутые Имъ, они словомъ и дѣломъ являли, открывали, показывали Его другимъ, убѣждая этимъ другихъ въ Его силѣ и правдѣ, сообщая другимъ то сознаніе, которое ихъ переполняло. Слово Божіе слышалось въ ихъ устахъ, „подобное огню и подобное молоту, разбивающему скалу“ (Іер. 23, 29); сила этого слова не изнемогла въ теченіе вѣковъ и чувствуется и теперь.

Но, замѣчательное дѣло, это богосознаніе, эта глубокая интенсивная религіозность не только не парализовала развитія человѣческой личности и личнаго человѣческаго самосознанія, но наоборотъ, способствовала этому развитію, которое совершилось въ Израилѣ ранѣе, чѣмъ гдѣ-либо. Богъ, сознаваемый въ Его превозмогающей реальности, правдѣ и силѣ, и человѣкъ, въ его самоутверждающейся личности, составляютъ какъ бы два полюса ветхозавѣтной религіозной жизни. Израиль, борющійся съ Богомъ и выходящій изъ этой борьбы хромымъ, но не побѣжденнымъ, — вотъ величавый образъ еврейской исторіи (Б. 32, 28, 30). Въ Израилѣ Богъ говорилъ съ человѣкомъ лицомъ къ лицу; *сознаніе* Божества становилось *видѣніемъ*, и притомъ видѣніемъ до такой степени живымъ и реальнымъ, что человѣкъ не зналъ, куда уйти отъ лица Божія, — лица, передъ которымъ „горы таяли“ какъ воскъ и тряслись основанія вселенной. Пророкъ видѣлъ Бога въ природѣ и въ исторіи. И съ этимъ Богомъ боролся и состязался человѣкъ!

Для внѣшняго поверхностнаго взгляда такія видѣнія суть иллюзіи и галлюцинаціи, а борьба съ ними — борьба съ призракомъ. Но кто вчитается внимательно въ писанія пророковъ, кто отдастъ себѣ ясный отчетъ въ душевномъ состояніи, выражающемся въ нихъ съ такою яркостью и силой, тотъ почувствуетъ полноту потенцированнаго сознанія, въ которомъ говоритъ пророкъ, и ту высшую степень нравственной реальности, какую имѣетъ для него то, о чемъ онъ говоритъ. Откровеніе, которое онъ испытываетъ, не есть умозрѣніе созерцательнаго мистицизма; видѣнія, которыя ему являются, не суть грезы распаленной чувственности. Это — непосредственныя выраженія того духа, который его переполняетъ, выраженія единственно соотвѣтственныя и вѣрныя. Поэтому образы, въ которыхъ онъ говоритъ, такъ прекрасны и вмѣстѣ такъ реальны. Сознаніе дѣйствительности и личное самосознаніе не только не подавляется въ пророкѣ его богосознаніемъ, а наоборотъ проясняется и потенцируется имъ, усиливается въ своей яркости. Отсюда — изумительный реализмъ пророковъ, реализмъ психологическій и прак-

тическій, который такъ поражаетъ читателя въ Ветхомъ Завѣтѣ, особенно въ сравненіи съ священными книгами другихъ народовъ.

Живое сознаніе родовой, а затѣмъ и національной солидарности, столь свойственное Израилю, имѣетъ въ религіи свое средоточіе. Субъектъ религіи есть народъ Божій въ его цѣломъ, и съ теченіемъ исторіи соціально-религіозныя связи не только не слабѣютъ, но укрѣпляются, во-первыхъ, постепеннымъ объединеніемъ культа при разрушеніи всѣхъ мѣстныхъ святилищъ и всѣхъ частныхъ культовъ, а во-вторыхъ — постепеннымъ объединеніемъ религіозной жизни посредствомъ закона, которому она подчиняется. Внѣ Израиля нѣтъ организованнаго общенія съ Богомъ, и дѣло Божіе на землѣ есть дѣло Израиля. Къ нему поэтому относится откровеніе; и потому пророкъ въ своемъ личномъ отношеніи къ Богу является лишь *посредникомъ* между Богомъ и народомъ. Въ этомъ его соціальная миссія, которою онъ проникнутъ. Правда, богосознаніе пророка имѣетъ *сверхнародное* содержаніе и значеніе: „прежде нежели Я образовалъ тебя во чревѣ, говоритъ ему Богъ, Я позналъ тебя; и прежде чѣмъ ты вышелъ изъ утробы, Я освятилъ тебя, пророкомъ для *народовъ* Я поставилъ тебя... Смотри, Я поставилъ тебя въ сей день надъ народами и царствами, чтобы искоренять и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать“ (Іер. 1, 5 и 10). Пророкъ сознаетъ свою универсальную миссію, потому что Самъ Богъ влагаетъ въ его уста Свои слова; онъ — носитель слова. Богъ говоритъ въ немъ. Но если это слово имѣетъ значеніе для „народовъ“, то прежде всего оно обращено къ народу Божію, къ народу пророковъ — какъ это было впослѣдствіи и съ ранней христіанскою проповѣдью. Даже тамъ, гдѣ „человѣкъ Божій“ переполненъ духомъ Божіимъ, сознаніемъ Божества, онъ не теряетъ своей нравственной солидарности съ народомъ; иногда онъ какъ бы отожествляетъ себя со своимъ народомъ, не различаетъ себя отъ него. Народное бѣдствіе — его горе, и въ его личной судьбѣ, въ томъ что онъ переживаетъ, открывается судьба народа (напр. Ос. 1—3). Онъ говоритъ изъ сердца Израиля, и Израиль молится его устами и его сердцемъ; онъ страждетъ за народъ, или народъ въ немъ страждетъ, плачетъ и молится. Народъ олицетворяется пророкомъ и въ пророкѣ, и вмѣстѣ онъ отличается отъ него, такъ что мѣстами не ясно, за кого и про кого говоритъ пророкъ — отъ себя и за себя, или отъ всѣхъ и за вся. Такъ тѣсно, интимно связано богосознаніе пророка съ сознаніемъ соціальной, народной солидар-

ности[1]). Эта черта безконечно отдѣляетъ пророковъ отъ индивидуалистической, монашеской мистики среднихъ вѣковъ съ ея отрѣшеніемъ отъ земли, отъ человѣчества, а иногда и отъ церкви. А между тѣмъ именно эта черта даетъ намъ ключъ къ объясненію позднѣйшихъ новозавѣтныхъ идей искупленія и заступленія всѣхъ въ лицѣ одного.

Пророкъ борется съ своимъ народомъ за Бога, и эта борьба происходитъ на общественномъ поприщѣ проповѣди обличенія, учительства; но въ своемъ сердцѣ онъ борется также и съ Богомъ за свой народъ: Богъ превозмогаетъ и заставляетъ его говорить, когда онъ не хочетъ; внутренній огонь жжетъ его сердце, и онъ не можетъ его удержать. Но и тамъ, гдѣ онъ всецѣло отдается Богу и предаетъ свой народъ смерти и осужденію въ сознаніи его грѣха — нечестія и соціальной неправды, — тамъ спускается онъ, какъ Іеремія, до глубины человѣческой скорби, горя и отчаянія, проклиная день и часъ своего рожденія (Іер. 20). Тамъ, гдѣ нѣтъ у пророка слова утѣшенія, тамъ онъ приноситъ свой плачъ. Въ разрушеніи дома Израилева, въ паденіи всѣхъ земныхъ надеждъ его, Богъ не оставляетъ пророка, является ему во всемъ Своемъ величіи и черезъ него продолжаетъ говорить Израилю: Богъ одинъ остается его утѣшеніемъ, его оплотомъ. Но не въ этомъ ли и есть начало спасенія и не въ этомъ ли всецѣломъ обращеніи Израиля къ истинному Богу — путь Промысла?

Въ Богѣ — единственное высшее благо пророка и благо Израиля, его царство, его слава, его крѣпость и сила. Въ Богѣ его *жизнь*, жизнь праведныхъ. Подъ этой жизнью разумѣется не безсмертіе отдѣльныхъ лицъ и не загробное существованіе. Соціальный характеръ религіи Ягве всего лучше характеризуется именно тѣмъ, что загробныя чаянія такъ долго не имѣли для нея никакого значенія: Богъ праотцевъ не есть Богъ мертвыхъ, Онъ — Богъ живыхъ. Подъ „жизнью“ же разумѣется полнота личнаго и націо-

[1]) Аналогичное явленіе наблюдается въ Псалтири, какъ на это указалъ Смендъ (R. Smend, Das Ich in den Psalmen въ Zeitschr. f. alttest. Wissensch. 1888. 1): въ этомъ сборникѣ священныхъ пѣснопѣній второго храма устами псалмопѣвца молится община въ полномъ сознаніи своей солидарности. „Я“ въ псалмахъ есть вѣрный Израиль; въ большинствѣ случаевъ это явствуетъ изъ содержанія псалмовъ, изъ ихъ внутренней связи, изъ самой смѣны единственнаго числа множественнымъ; въ другихъ случаяхъ, гдѣ отдѣльные Псалмы могли первоначально служить выраженіемъ личнаго чувства, они вошли въ псалтирь, поскольку самое это чувство имѣло общее значеніе. См. также Stade, Die messianische Hoffnung im Psalter, Zeitschrift f. Theologie u. Kirche, 2, 1892.

нальнаго существованія. Эту полноту вѣрный Израиль находитъ только въ Богѣ, въ общеніи съ Богомъ, въ которомъ онъ черпаетъ свою непоколебимую крѣпость, свое утѣшеніе не только въ будущемъ, но и въ настоящемъ: „Онъ взираетъ на лицо Божее и насыщается Его образомъ“ (Пс. 26, 15). Онъ вѣритъ и сознаетъ, что Богъ ведетъ его за руку и просвѣщаетъ его Своимъ совѣтомъ и словомъ. Въ Богѣ все, правда, сила, и спасеніе; въ Немъ сокрыта будущая слава и настоящая, вѣчная жизнь: „Кто мнѣ на небѣ? и съ Тобою ничего не хочу на землѣ. Изнемогаетъ плоть моя и сердце мое: Богъ твердыня сердца моего и часть моя вовѣкъ. Ибо вотъ удаляющіеся отъ Тебя гибнутъ; Ты истребляешь всякаго отступающаго отъ Тебя. *А мнѣ благо приближаться къ Богу*“ (Пс. 72).

Въ этомъ вся суть религіи и нравственности Израиля: его благо въ томъ, чтобы „приближаться къ Богу“, наполняться Его сознаніемъ, насыщаться Его образомъ, въ этомъ „жизнь“. И потому высшая молитва каждаго вѣрнаго есть молитва о томъ, чтобы Богъ наставилъ и просвѣтилъ его въ его „путяхъ“, а молитва всего Израиля — о томъ, чтобы имя Божіе прославилось, чтобы Богъ пришелъ, чтобы царство Божіе пришло. Вмѣстѣ съ нимъ придетъ и *оправданіе* Израиля, вѣчное оправданіе его вѣры и надежды, которое „праведные“ и „мудрые“ предвкушаютъ уже въ настоящемъ, въ общеніи съ Богомъ, въ сознаніи его *близости*.

Сознаніемъ этой *близости* проникнуты псалмы и пророки. Оно дано вѣрному Израилю въ ихъ словѣ, въ *словѣ Божіемъ*, которымъ живетъ Израиль. Оно вселяетъ въ сердце *„страхъ Божій“* и мужество, мудрость и смиреніе, силу и надежду.

Мы не можемъ въ достаточной мѣрѣ останавливаться на этой основной особенности ветхозавѣтной религіи. Въ греческой философіи мы имѣли дѣло съ умозрѣніями о Богѣ, о духѣ въ его отношеніи къ матеріи, о первыхъ причинахъ міра. Мы видѣли, какъ постепенно складывалось философское ученіе о всемірномъ божественномъ разумѣ, какъ оно разлагалось и слагалось вновь путемъ чисто умозрительнымъ. У евреевъ Богъ есть предметъ сознанія,— Существо, съ Которымъ духъ человѣка находится въ общеніи и въ Которомъ онъ находитъ полноту жизни. Историкъ можетъ и не вѣрить въ этого Бога, но онъ несомнѣнно признаетъ, что только этотъ Богъ — та духовная сила, которою полна вѣра Израиля и которою дышетъ слово его пророковъ, спасла и сохранила Израиль среди волнъ всемірной исторіи, когда рухнули всѣ земныя государ-

ственныя основанія его національной жизни и когда самый языкъ его умеръ. Духовная сила, родившая слово пророковъ, оправдала себя передъ міромъ и родила религію Слова—христіанство.

V.

Вѣра Израиля не была мертвою вѣрой; она ищетъ своего оправданія отъ Бога, въ Котораго она вѣритъ, и она показываетъ себя изъ своихъ дѣлъ. Осуществленное „царство Божіе“ есть „оправданіе“, котораго она ждетъ, и вмѣстѣ то дѣло, которому она служитъ. Представленіе объ этомъ царствѣ опредѣляется богосознаніемъ Израиля и растетъ вмѣстѣ съ нимъ.

Оно сложилось не сразу и не сразу отдѣлилось отъ представленія о земномъ царствѣ Израиля, сохранивъ до конца свой національный элементъ, отъ котораго оно отрѣшилось лишь въ христіанствѣ. Правда, религія Израиля и его національность установились задолго до его государственности. Это и помогло ему пережить свое царство.

Ранѣе „царства Божія“ былъ „народъ Божій“. Когда не было другихъ царей, Ягве былъ однимъ царемъ и вождемъ надъ Іерусалемъ, а Израиль — народомъ Ягве. Въ этомъ единомъ Богѣ — залогъ народнаго единства, крѣпости и силы, источникъ его внутренней дисциплины и его необычайнаго національно-религіознаго одушевленія, которое доставляло ему побѣды. Ягве „вывелъ Израиля изъ Египта“, сплотивъ его въ одинъ народъ; Ягве „водилъ и кормилъ его въ пустынѣ“, разсѣялъ передъ нимъ аморитянъ и ввелъ его въ Ханаанъ. Онъ помогалъ ему противъ всѣхъ народовъ, ополчавшихся на него въ эпоху судей, Онъ былъ прежде всего „Господомъ воинствъ“, дававшимъ побѣду своему народу. Израиль видѣлъ Его Духъ въ мужествѣ своихъ героевъ, въ вдохновенномъ изступленьи божьихъ людей, наводившихъ ужасъ на непріятеля, — изступленіи, напоминающемъ иногда скандинавскихъ берсерговъ. Онъ слышалъ Его въ бранномъ кликѣ и звукѣ трубномъ. Ягве былъ Богомъ брани, сильнымъ ратоборцемъ, повергающимъ въ море коня и всадника. И, выступая на священную брань, вождь обрекалъ въ жертву Ягве города враговъ, ихъ царей, часть добычи или всю добычу. Такимъ образомъ война была Божьимъ дѣломъ и богослуженіемъ; воины соблюдали ритуальную чистоту, воздерживались отъ общенія съ женщинами въ военное время[1]),

[1]) См. Числа, гл. 5, стих. 2—4. Второзаконіе, гл. 23, ст. 10—15: „Ибо Господь Богъ твой ходитъ среди стана твоего, чтобы избавлять тебя и чтобы низла-

воинскій станъ былъ освященъ присутствіемъ Господа и всякая нечистота была изъ него удаляема. Богосознаніе Израиля пробуждалось и мужало на полѣ битвы.

Ягве „пробуждался“ въ минуту опасности — вмѣстѣ съ энтузіазмомъ своихъ героевъ и своего народа. Но не однихъ внѣшнихъ враговъ поборалъ Онъ: въ мирное время Онъ творилъ судъ и правду въ лицѣ судей и священниковъ, освящая и скрѣпляя внутреннюю солидарность Израиля. Онъ былъ источникомъ этой солидарности и постольку источникомъ закона и права. Онъ былъ мужествомъ вождей и мудростью судей Израиля. Когда условія національной жизни потребовали учрежденія царской власти, когда власть эта стала необходимой;— Онъ „помазалъ“ царя Израилю черезъ Своего пророка и утвердилъ престолъ Давида: съ тѣхъ поръ мысль о грядущей славѣ Израиля связывалась съ мыслью о домѣ Давида или о грядущемъ сынѣ Давида, котораго прославитъ Господь и въ которомъ Онъ прославится.

Подобный строй представляется какою-то непосредственной теократіей, поскольку всякія спеціально-теократическія учрежденія отсутствуютъ и являются излишними въ этомъ единствѣ національнаго и религіознаго. Царь есть Мессія, т.-е. помазанникъ Божій; но не всѣ цари вѣрны своему помазанію, не всѣ соотвѣтствуютъ тому религіозному идеалу, который въ немъ заключается. Самые совершенные изъ нихъ, царь-пророкъ Давидъ и премудрый Соломонъ, ниже этого идеала. Но они признаютъ его и по-своему, до извѣстной степени, воплощаютъ его въ своемъ патріотическомъ благочестіи и въ своемъ благочестивомъ патріотизмѣ. Давиду не было суждено построить храмъ въ жилище Господу — „мѣсто, чтобы пребывать Ему во вѣки“. Но и храмъ Соломона не оказался вѣчнымъ, точно такъ же, какъ и второй храмъ, воздвигнутый впослѣдствіи Зерубабелемъ, другимъ „сыномъ Давида“, временно возбудившимъ пламенныя надежды. Тѣмъ не менѣе Давидъ и Соломонъ навѣкъ запечатлѣли свой религіозный идеалъ помазанника Божія въ душѣ Израиля и связали надежды Израиля съ своимъ родомъ и съ храмомъ, осѣненнымъ славою Господа. Послѣ нихъ дѣло мѣняется, и естественная гармонія между благочестіемъ и патріотизмомъ разрушается вмѣстѣ съ первоначальными патріархальными нравами и отношеніями при новыхъ осложнившихся условіяхъ на-

---

гать враговъ твоихъ предъ тобою; пусть же будетъ станъ твой *святъ*, чтобы не увидѣлъ Онъ у тебя срамнаго дѣла (עִירֹת דָּבָר) и не отступилъ отъ тебя“.

родно-государственной жизни. Возрастающее соціальное неравенство и политическіе раздоры, возникающіе среди сыновъ Израиля, пріобрѣтшихъ осѣдлость въ землѣ Ханаанской, а также и вліяніе тѣхъ болѣе культурныхъ народностей, среди которыхъ они селились, неизбѣжно вели и къ духовной розни. Мѣстныя святилища получаютъ новое политическое значеніе, которое лишь отчасти парализуется центральной народной святыней; и вмѣстѣ они ведутъ отчасти и къ помутненію религіознаго сознанія, сообщая религіи мѣстный, языческій характеръ. Съ понятіемъ Бога начинаетъ связываться понятіе Ваала, или, точнѣе, евреи, среди другихъ хананейскихъ, сродныхъ имъ народностей, начинаютъ понимать Ягве, какъ своего мѣстнаго Ваала, какъ бы своего божественнаго помѣщика; сообразно этому и культъ Его получаетъ языческую окраску въ рядѣ мѣстныхъ святилищъ (культъ высотъ, священныхъ камней, деревьевъ, тельцовъ и т. д.), а затѣмъ даже въ самомъ храмѣ Іерусалимскомъ (см. напр. IV Ц. 23 и Іез. 8 и др.). Но, повидимому, эти новыя формы культа были чужды Ягве, противны Его существу, „ненавистны“ Ему. Въ лучшей части Израиля жило сознаніе о томъ, что Ягве есть нѣчто иное и большее, чѣмъ хананейскій божокъ. Онъ далъ Своему народу ту землю, куда Онъ привелъ странниками еще его праотцевъ; но самые праотцы эти не были сынами земли Ханаанской, и союзъ Ягве съ народомъ не зависитъ отъ мѣстныхъ условій. Уже одно это обстоятельство имѣетъ чрезвычайную важность для успѣха послѣдующей проповѣди пророковъ съ ихъ духовнымъ монотеизмомъ. А затѣмъ рядъ великихъ потрясеній и войнъ, паденіе Самаріи, разрушеніе Іерусалима и храма, подтвердили и оправдали эту проповѣдь, показавъ Израилю все ничтожество мѣстныхъ національныхъ культовъ и все различіе его Бога отъ хананейскаго Ваала. Проповѣдь пророковъ и вдохновленныя ею реформы подготовили Израиля къ его испытанію, и дѣятельность ихъ во время плѣненія подготовила послѣдующій строй еврейскаго общества.

VI.

Въ еврейскомъ представленіи о царствѣ Божіемъ мы находимъ своеобразное соединеніе національнаго идеала съ универсальнымъ, народно-политической тенденціи съ духовно-нравственнымъ откровеніемъ единаго Божества. Сначала такое соединеніе является непосредственнымъ: Израиль есть народъ Божій и царство его есть царство Ягве. Затѣмъ сквозь образъ національнаго бога просвѣчи-

ваетъ образъ единаго Бога неба и земли (Ис. 6). Онъ уясняется въ сознаніи пророковъ, открывается имъ, и въ проповѣди ихъ противополагается языческимъ тенденціямъ народа; высшій религіозный идеалъ царства Божія, какъ абсолютнаго осуществленія истины и добра, блага и правды, открывается пророкамъ Израиля, которые выступаютъ обличителями своего народа и борются противъ его вождей и „лжепророковъ“, ослѣпленныхъ національнымъ самомнѣніемъ и преслѣдующихъ чисто земныя, языческія цѣли. Въ своемъ языческомъ патріотизмѣ эти послѣдніе принимаютъ Ягве за Ваала Израилева и понимаютъ Его связь съ народомъ по аналогіи союза другихъ народовъ съ ихъ мѣстными національными богами. Для пророковъ Ягве есть единый истинный Богъ, и Израиль — Его пророкъ. Союзъ Бога съ Израилемъ основывается на Его откровеніи праотцамъ и Моисею и на Его свободномъ избраніи. Но именно вслѣдствіе такого избранія судъ Божій начинается съ дома Божія: „только васъ позналъ Я изъ всѣхъ племенъ земли поэтому я взыщу съ васъ за всѣ беззаконія ваши“, такъ говоритъ Господь устами Амоса (3, 2),— поистинѣ новое и неслыханное слово! Господь Богъ Саваоѳъ есть Богъ неба и земли,— „коснется земли и, она растаетъ“. Онъ вывелъ Израиля изъ Египта, но Онъ же вывелъ и филистимлянъ изъ Кафтора и арамейцевъ изъ Кира (ibid. 9, 7): „не таковы ли какъ сыны ѳіоплянъ (кушиты), и вы для Меня, сыны Израилевы, говоритъ Господь“. Такъ обличается и разрушается впервые національно-языческій идеалъ: „Вотъ очи Господа Бога на грѣшное царство и Я истреблю его съ лица земли“ — слова пророка, которыя смущаютъ народъ, какъ хула и кощунство: „но домъ Іакова не совсѣмъ истреблю, говоритъ Господь. Ибо вотъ Я повелю и разсыплю домъ Израилевъ по всѣмъ народамъ, какъ разсыпаютъ зерна въ рѣшетѣ, и ни одно не падаетъ на землю (ibid. 8, 9).

Царство истиннаго Бога есть прежде всего идеалъ религіозный — идеалъ *правды* и *блага*. Носителемъ этого идеала, вершителемъ дѣла Божія на землѣ является истинный, вѣрный Израиль. Народъ Божій есть *отрокъ* или *рабъ* Божій, избранникъ, помазанникъ, сынъ Божій, Его возлюбленный; благочестивые цари, священники, пророки суть представители народа въ этомъ истинномъ его существѣ и значеніи. Израиль призванъ осуществить царство Божіе на землѣ; оно ему завѣщано и потому со спасеніемъ дома Іакова связано дѣло Божіе на землѣ и спасеніе міра. Разрушивъ „грѣшное“ языческое царство и просѣявъ, какъ въ рѣшетѣ, сыновъ Израилевыхъ, Ягве не истребитъ домъ Іакова до конца: праведный „остатокъ“ не пре-

клонитъ колѣни предъ Вааломъ, онъ „обратится“ и спасется. Ягве „не оставитъ душу его въ адѣ и не дастъ праведнику Своему видѣть истлѣніе“. Онъ вновь покроетъ плотью изсохшія кости дома Израилева, Онъ воскреситъ его (Іез. 37) и дастъ ему Помазанника по сердцу Своему. И это не ради Израиля, а ради Своего великаго имени, котораго святость должна явиться на Израилѣ передъ глазами народовъ (Іез. 37). Ибо черезъ Израиль должна осуществиться правда Божія — высшая, нравственная и религіозная правда. Черезъ Израиль должно осуществиться на землѣ совершенное познаніе Божіе, — познаніе въ томъ смыслѣ, какъ его понимали евреи, — какъ близкое, интимное общеніе. Черезъ Израиль слово Божіе должно открыться міру.

Таковъ общій смыслъ проповѣди пророковъ. Судъ и спасеніе — такова внѣшняя схема всей пророческой проповѣди. Одни преимущественно проповѣдуютъ судъ; другіе, вслѣдъ за судомъ возвѣщаютъ „утѣшеніе“. Спасеніе и воскресеніе Израиля, его искупленіе и „оправданіе“ — оправданіе его истинной вѣры и надежды — столь же несомнѣнны для пророковъ, какъ сама правда Божія; оно составляетъ такую же божественную необходимость, какъ и разрушеніе языческихъ царствъ или разрушеніе „грѣшныхъ“ царствъ Израиля и Іуды, преслѣдующихъ языческія цѣли и почитающихъ Ягве за національное, языческое божество.

Въ энергіи своего богосознанія пророки понимаютъ въ Богѣ судьбу своего народа и вмѣстѣ они сознаютъ Бога въ дѣйствительности, въ природѣ и въ исторіи. Въ ея событіяхъ они видятъ знаменія Божіи, исторію Его царствованія. Навуходоносоръ, разрушающій Іерусалимъ, есть Его служитель, и Киръ, возстановляющій іудеевъ,— Его помазанникъ. Но все же народъ-мессія, народъ-помазанникъ, которому ввѣрено слово Божіе и дѣло Божіе, есть Израиль. Въ Богѣ пророки читаютъ его судьбу, въ Богѣ истолковываютъ ее и учатъ своихъ братьевъ „путямъ“ Божіимъ. Ихъ проповѣдь мѣняется сообразно времени и теченію событій, оставаясь неизмѣнной по своему религіозному существу, по своему средоточію. Самарія должна погибнуть; Іуда долженъ уцѣлѣть; а если затѣмъ и онъ обрекается на гибель, то „остатокъ“ спасется и обратитъ всѣ народы. Проповѣдь разрушенія и проповѣдь спасенія внушена однимъ и тѣмъ же духомъ; въ ней нѣтъ политическаго расчета, въ ней нѣтъ оппортунизма, приспособляющагося къ обстоятельствамъ, — есть только живое сознаніе *близости* Божества и отсюда убѣжденіе въ неизбѣжномъ и близкомъ *судѣ* Божіемъ и въ конечномъ

торжествъ Его правды, Его слова. Отдѣльныя пророчества могутъ и не сбываться, какъ учитъ объ этомъ притча пророка Іоны[1]), но это не измѣняетъ убѣжденія въ истинѣ этого слова. Все погибнетъ, народы работаютъ для огня, и черезъ этотъ огонь пройдетъ и домъ Израилевъ, но „остатокъ спасется“. „Святое сѣмя“ непремѣнно сохранится, чтобы дать благодатный отпрыскъ, и народы не растопчутъ его; оно сохранится и оживетъ, а они разсѣются и исчезнутъ какъ дымъ, потому что Богъ — сила и крѣпость Израиля.

Богъ, Котораго знаютъ пророки, есть *судъ* и *спасеніе*, судъ грѣшныхъ, противящихся Ему, и спасеніе праведныхъ. То, что построено на ложномъ основаніи, должно рухнуть — это нравственный и физическій законъ; государство, основанное на соціальной неправдѣ, царство, держащееся насиліемъ и служащее ложнымъ богамъ, — должно пасть неизбѣжно. Это такъ же вѣрно, какъ и Самъ Богъ. И съ другой стороны, правда должна осуществиться, истина не можетъ не торжествовать. Поэтому тѣ, кто отступаютъ отъ „путей“ Божіихъ, сами работаютъ на свою гибель, собираютъ горящіе угли надъ своею головою, а тѣхъ, кто живетъ въ правдѣ, ждетъ спасеніе и оправданіе.

Это вѣрно относительно царствъ и народовъ, это должно быть вѣрно и относительно отдѣльныхъ лицъ. Какъ, однако, объяснить съ такой точки зрѣнія видимое торжество насилія, зла и неправды, какъ понять страданіе праведныхъ? Вопросъ роковой, который ставится тѣмъ настоятельнѣе, что загробная жизнь является только тѣнью и не имѣетъ реальнаго значенія. Какъ объяснить и понять страданія невиннаго „святого сѣмени“, которое терпитъ вмѣстѣ съ своимъ народомъ и за свой народъ? Это вопросъ религіозный, затрогивающій не только одни личные интересы, а самую вѣру въ правду Божію.

Прежде всего въ связи съ сознаніемъ Божества растетъ сознаніе грѣха, немощи, глубокой нечистоты, въ которую погруженъ человѣкъ: „всѣ согрѣшили и нѣтъ никого чистаго отъ грѣха, хотя бы онъ прожилъ всего одинъ день“. Это не уловка богословія, это прямой отвѣтъ совѣсти, которая судитъ себя передъ Богомъ. Но гдѣ же тогда „святое сѣмя“, залогъ спасенія и оправданія Израиля? Оно таится, живетъ въ немъ. Прежде всего оно живетъ въ вѣрѣ пророковъ, въ пророческомъ богосознаніи. Такое богосознаніе истинно,

---

[1]) Ср. Іез. 3 16—21, 33 7—9.

благо и праведно. Это „праведность отъ Бога“, „мудрость отъ Господа“, — въ ней прямой ощутимый начатокъ „жизни“ и „спасенія“. Оно живетъ въ пророкахъ, оно живетъ въ вѣрномъ Израилѣ, освящаетъ его, покрываетъ его грѣхи. Богосознаніе дано въ словѣ Божіемъ черезъ пророковъ; *оно дается Богомъ въ вѣрѣ человѣка.* Это и есть начатокъ жизни. Святъ одинъ Богъ, но въ общеніи Своемъ съ людьми Онъ освящаетъ ихъ Своимъ присутствіемъ въ ихъ сознаніи, присутствіемъ Своего Духа въ ихъ духѣ; Онъ изглаживаетъ ихъ грѣхи ради Себя Самого (Ис. 43, 25) и Самъ Собою. Замѣчателенъ нравственный процессъ, путемъ котораго сознаніе грѣха и осужденія сочетается съ сознаніемъ Божества, освященія и примиренія въ нѣкоторыхъ избранныхъ религіозныхъ геніяхъ. Апостолъ Павелъ, истинный сынъ своего народа, а послѣ него и другіе христіанскіе вѣроучители даютъ намъ объясненіе этого духовнаго явленія, испытаннаго ими съ такою силой. Противорѣчія тутъ нѣтъ: это — отрицательная и положительная сторона одного и того же богосознанія въ человѣкѣ. Самое познаніе грѣха и его осужденіе есть результатъ сознанія Божества, а гдѣ есть Богъ и переживаемое общеніе съ Нимъ, тамъ есть благо и „жизнь“. Вся горечь осужденія растворяется въ этомъ общеніи. Свитокъ Іезекіиля, на которомъ написано: „плачъ и стонъ и горе“ — дѣлается сладкимъ, какъ медъ, на устахъ пророка (Іез. 3, 1).

Внутреннее освященіе не есть внѣшнее оправданіе, хотя заключаетъ въ себѣ условіе и залогъ такого оправданія. И то и другое — отъ Бога. Полное освященіе, прощеніе грѣховъ, совершенная праведность, вышедшая изъ зачаточнаго состоянія сѣмени, обновленіе сердецъ и совершенное познаніе Бога или насыщеніе Имъ — есть высшее изъ обѣтованій. Это возстановленіе общенія съ Богомъ, „новый завѣтъ“ съ Нимъ (Іер. 31, 31—34). Самъ Богъ служитъ залогомъ этого обѣтованія, которое предвкушается пророкомъ. И это предвкушеніе утѣшаетъ его въ скорби и тѣснотѣ, въ настоящемъ поношеніи, осужденіи и страданіи сѣмени Іакова и сѣмени Давида. Въ самомъ освященіи своемъ онъ еще не оправданъ, но терпитъ вмѣстѣ съ народомъ за грѣхи народа; въ самой святынѣ своей, въ своей вѣрѣ, онъ терпитъ поношеніе и поруганіе. Его богосознаніе есть поэтому страдающее богосознаніе, и онъ есть *страдающій отрокъ* (или рабъ) *Божій*, который носитъ въ себѣ слово Божіе и вмѣстѣ несетъ на себѣ язвы своего народа, казнь за грѣхи его *(ебед Ягве* Второисаіи) и освящаетъ въ себѣ свой народъ.

Въ этомъ смыслѣ мы понимаемъ таинственный образъ страдающаго „отрока Божія“ во второй части книги пр. Исаіи (т. н. Второисаіи), о которомъ много спорятъ ученые критики и въ которомъ христіанскіе писатели со временъ евангелистовъ видѣли пророческій образъ Искупителя.

Одни признаютъ въ немъ олицетвореніе Израиля или, точнѣе, „вѣрнаго“ Израиля, не отступившаго отъ Бога и страдающаго за братьевъ; другіе указываютъ въ немъ индивидуальныя черты и видятъ въ немъ образъ дѣйствительнаго или идеальнаго мученика-пророка[1]). *На самомъ дѣлѣ, идеалъ и дѣйствительность, образъ отрока Божія* (53) *и образъ вѣрнаго мессіаническаго Израиля* (41 и 42; 44, 21) *совпадаютъ въ страдающемъ богосознаніи пророка.* Израиль представляется въ „отрокѣ Божіемъ“ и освящается въ немъ, въ его общеніи съ Богомъ. Въ страданіи этого праведника заключается сугубое обличеніе коллективнаго грѣха, вину котораго онъ несетъ, и въ немъ же — чаемое спасеніе, залогъ „прощенія“ и „оправданія“ Израиля, за котораго онъ терпитъ. Этого мало: оправданіе вѣры Израиля имѣетъ универсальное значеніе; отрокъ Божій „не изнеможетъ“, доколѣ не утвердитъ правды Божіей на землѣ, и Господь поставитъ его „въ завѣтъ“ для народовъ, во свѣтъ язычникамъ, чтобы узниковъ вывести изъ заключенія и сидящихъ во тьмѣ изъ темницы“. Черезъ Израиля, черезъ сына Давидова (55, 3) воцарится Богъ и будетъ „судить“ народы, т.-е. править ими, и съ этимъ царствомъ придетъ новое небо и новая земля, въ которой живетъ правда (60 и 65; ср. 2 Петр. 3, 13), и гдѣ Господь будетъ вѣчнымъ свѣтомъ (60, 20). Съ идеей грядущаго торжества связывается идея искупленія.

Замѣчательно, что аналогичныя обѣтованія царства правды и обращенія язычниковъ соединяются у самого пророка Исаіи (гл. 11)

---

[1]) Въ индивидуальныхъ чертахъ отрока Божія указывали то Іеремію (Duhm, Theologie d. Propheten, 1875, 289), то какого-то неизвѣстнаго законоучителя (онъ же, Das Buch Iesaia, 1892 и Bertholet, Zu Iesaia, 53, 1899), то, наконецъ, Зерубабеля (Sellin, Serubabel, ein Beitrag zur Gesch. d. messianischen Erwartung 1898). Допуская, что въ гл 40—48 имѣется въ виду коллективный образъ страждущаго Израиля, въ гл. 50 и особливо 53 большинство новѣйшихъ изслѣдователей признаетъ индивидуальныя черты. Но такіе изслѣдователи, какъ Вельгаузенъ (Isr. u. jüd. Gesch., 155, сл.), Смендъ (нов. изд. Alttestam. Religionsgesch., 352) и Будде (Die sogenannten Ebed-Iahwe Lieder u. d. Bedeutung des Knechtes-Iahwe, 1900), убѣдительно доказываютъ, что во всей кн. Второисаіи имѣется въ виду одинъ образъ, имѣющій собирательное значеніе. О новѣйшихъ изслѣдованіяхъ см. указанную монографію Будде.

съ грядущимъ воцареніемъ „отрасли отъ корня Іесеева“, когда „не будетъ болѣе зла на святой горѣ Господней“, „и земля будетъ наполнена вѣдѣніемъ Господа, какъ воды наполняютъ море“.

Итакъ, образъ народа Божія въ его духовномъ существѣ, образъ истиннаго Израиля есть образъ страждущаго праведника, пророка, мученика, „отрока Ягве“ (Второисаія) и вмѣстѣ онъ же есть образъ грядущаго славнаго сына Давидова, Судіи и Спасителя (Исаія). Здѣсь нѣтъ противорѣчія, но нѣтъ и богословской системы. Этотъ образъ воспѣтъ псалмами и пророками, какъ онъ предносится духовнымъ очамъ Израиля: онъ составляетъ, если можно такъ выразиться, предметъ его религіозной дѣйствительности, религіознаго вѣдѣнія. Въ различные моменты исторіи онъ представляется съ различныхъ сторонъ: страсти и поношенія, смерть и позоръ праведника, исполненнаго духомъ Божіимъ, являются столь же необходимыми въ мірѣ зла, какъ и окончательное, не только внутреннее и нравственное, но и полное, всецѣлое торжество надъ этимъ зломъ, его осужденіе и упраздненіе. Пророчество не есть эмпирическое предсказаніе: оно есть сознаніе религіозной, божественной необходимости, какъ въ будущемъ и прошедшемъ, такъ и прежде всего въ настоящемъ. Образъ страдающаго отрока Божія служитъ переходомъ отъ ветхозавѣтнаго мессіанизма къ новозавѣтному. И каково бы ни было историческое происхожденіе этого образа, каковъ бы ни былъ смыслъ, который придавали ему іудеи, возвращавшіеся изъ плѣненія вавилонскаго, христіанская Церковь по праву узнала черты его въ Искупителѣ. То былъ пророческій образъ въ истинномъ смыслѣ слова, образъ вдохновленный тѣмъ же Духомъ, Который исполнилъ Христа.

VII.

Грядущее царство представляется Израилю съ его человѣческой и божеской стороны. Одни ждутъ простого возстановленія дома Израилева. Разсѣянные сыны его соберутся отъ четырехъ концовъ земли, побѣдятъ язычниковъ и покорятъ всѣ народы. Храмъ Господень возстановится въ новомъ великолѣпіи и наполнится Славою Господа. И надъ объединеннымъ народомъ вновь воцарится Давидъ — царь отъ корня Іесеева, праведный могущественный, благословенный, Господомъ: Помазанникъ Божій утвердитъ судъ и правду, защититъ сиротъ и вдовъ, поразитъ враговъ Израиля и всѣхъ, дѣлающихъ беззаконіе; онъ упразднитъ всякую неправду и насиліе, отретъ слезы плачущихъ и угнетенныхъ. При немъ праведные будутъ благоденствовать и умирать безболѣзненно и мирно въ глубокой

старости, насыщенные благами земными и свободные отъ страха. Сама природа преобразится: солнце заблистаетъ безконечно ярче, земля принесетъ плоды въ сверхъестественномъ изобиліи, всякое зло и скорбь исчезнетъ со святой горы Господней, и народы будутъ служить Израилю и обратятся къ Богу его.

Уже этотъ идеалъ имѣетъ свою божественную сторону: грядущее царство есть реальное присутствіе среди народа того Бога, Котораго небо и небо небесъ не могутъ вмѣстить (3 Ц. 8, 27), и Которому онъ построилъ храмъ въ жилище, въ „вѣчное мѣстопребываніе“ на землѣ. Богъ будетъ вѣнцомъ для остатка народа и духомъ правосудія для сидящаго въ судилищѣ, и мужествомъ для отражающихъ непріятеля до воротъ (Ис. 28, 5,6). Богъ святится въ своемъ народѣ и въ немъ является міру. „Духъ Господень“ пребываетъ, *почіетъ* на своемъ помазанникѣ — „духъ премудрости и разума, духъ совѣта и крѣпости, духъ вѣдѣнія и благочестія“; „жезломъ устъ своихъ онъ поразитъ землю и духомъ устъ своихъ убьетъ нечестиваго“. — Не отрицая земной стороны національнаго мессіанизма, пророки естественно проникаются его религіознымъ содержаніемъ, по мѣрѣ того какъ національныя бѣдствія, наносятъ ударъ земнымъ надеждамъ Израиля. Благо грядущаго царства состоитъ прежде всего въ Самомъ Богѣ, — въ томъ, что Онъ будетъ жить среди Своего народа болѣе полнымъ и реальнымъ образомъ, чѣмъ въ прежней скиніи или разрушенномъ храмѣ, оскверненномъ нечестіемъ. Онъ обновитъ сердце Израиля, поселится въ немъ навсегда и заключитъ „новый завѣтъ“ съ Своимъ народомъ. Онъ изліетъ на него Свой Духъ, наполнитъ землю Своимъ вѣдѣніемъ, какъ воды наполняютъ море, и народъ Божій станетъ народомъ пророковъ (Іоиль). Богъ освятитъ Свой народъ, сдѣлаетъ его мудрымъ и праведнымъ и дастъ ему „жизнь“, которая состоитъ въ общеніи съ Нимъ. Онъ будетъ его незаходимымъ „свѣтомъ“, изгладитъ его грѣхи и „оправдаетъ“ его навсегда передъ всѣми народами. Такой идеалъ не можетъ быть уже исключительно національнымъ, и пророки понимаютъ его въ его вселенскомъ значеніи. Свѣтъ Господень просвѣтитъ язычниковъ. „И будетъ въ послѣдніи дни: гора дома Господня будетъ поставлена во главу горъ и возвысится надъ холмами, и потекутъ къ ней всѣ народы. И пойдутъ многіе народы и скажутъ: прійдите и взойдемъ на гору Господню, въ домъ Бога Іаковлева, и научитъ Онъ насъ своимъ путямъ; и будемъ ходить по стезямъ Его. *Ибо отъ Сіона выйдетъ законъ, и слово Господне отъ Іерусалима.* И будетъ Онъ су-

дить народы и обличитъ многія племена; и перекуютъ мечи свои на орала и копья свои на серпы и не будутъ болѣе учиться воевать“ (Ис. 2, 2—4)[1]). Мессіанническій пиръ изъ чистыхъ винъ и тука костей готовится на Сіонѣ для всѣхъ народовъ: на немъ уничтожитъ Господь „покрывало, лежащее на всѣхъ племенахъ“, и самая смерть будетъ поглощена навѣки (Ис. 25, 6—9).

Въ дѣйствительности этой грядущей славѣ соотвѣтствуетъ образъ страдающаго народа, страдающаго пророка, отрока Божія; въ его искупительныхъ страстяхъ, язвахъ и поношеніи скрывается спасеніе міра. Но „пришествіе“ царства, его полное раскрытіе и осуществленіе, составляющее конечную цѣль Бога въ исторіи, зависитъ всецѣло отъ одного Бога. Онъ носитъ его въ Себѣ, въ Немъ видятъ его пророки, и оно должно оправдаться въ дѣйствительности, стать на землѣ, какъ на небѣ. Сознаніе близости Божества порождаетъ сознаніе близости этого царства съ его судомъ и спасеніемъ: Господь у дверей. Представленія эти естественно получаютъ эсхатологическій характеръ Чѣмъ болѣе разрушаются земныя надежды Израиля, чѣмъ болѣе тѣснятъ его враги, чѣмъ могущественнѣе тѣ земныя царства, которыя угнетаютъ его и оспариваютъ другъ у друга власть надъ вселенною,— тѣмъ живѣе въ Израилѣ ожиданіе конца, тѣмъ глубже покаяніе его псалмовъ и тѣмъ пламеннѣе молитва о скоромъ пришествіи Господа. Въ этихъ молитвахъ, какъ и у пророковъ, образъ Мессіи иногда какъ бы не различается отъ образа духовнаго Израиля: Израиль не отдѣляетъ его отъ себя. Но онъ не отдѣляетъ его и отъ Бога: нерѣдко образъ мессіаническаго царя исчезаетъ вовсе, остается одинъ Богъ, Царь Израилевъ. Но въ Богѣ заключается все — и Мессія, и царство, и свѣтъ и жизнь, новый Іерусалимъ, новое небо и новая земля. Все это видятъ въ немъ вѣрные. Остается только молиться и ждать, бдѣть и готовиться, поступать по правдѣ Божіей. Чтобы избѣжать близкаго суда и видѣть спасеніе, надо святить въ себѣ имя Божіе, познавать Бога и ходить Его путями, т.-е. дѣлать „добро“ (Мих. 6, 8). „Святы будьте, потому что святъ Я, Господь Богъ вашъ“ (Л. 19, 2). Всѣ должны освятиться, чтобы спастись. Святость должна стать закономъ, нормой національной жизни.

VIII.

Разсматривая религію Израиля, религію пророковъ, безконечно возвышенную и духовную, съ ея безмѣрными требованіями, не-

[1]) Ср. Мих. 4, 1—4.

вольно спрашиваешь себя, какимъ образомъ она могла овладѣть отдѣльными личностями и цѣлымъ народомъ, дисциплинировать его и стать въ немъ реальной, практической силой. Личности она не давала ничего, кромѣ Бога, передъ Которымъ самая мысль о загробномъ существованіи обращалась въ тѣнь. Конечно, вѣра Израилева учила видѣть въ Богѣ судію, Бога правды, воздающаго людямъ по ихъ дѣламъ. Но земная дѣйствительность противорѣчила этой вѣрѣ на каждомъ шагу, противополагая ей видимое торжество зла и страданія праведника. Вѣра побѣждаетъ и это испытаніемъ въ сознаніи близости Божіей, которое есть „страхъ Божій“— въ сознаніи безмѣрнаго величія, силы и правды Божіей (Іовъ) и глубокой суеты всѣхъ дѣлъ человѣческихъ (Екклезіастъ): „кто мнѣ на небѣ? и съ Тобою ничего не хочу на землѣ... изнемогаетъ плоть моя и сердце мое. Богъ твердыня сердца моего и часть моя вовѣкъ“ (Пс. 72, 25—26). Такою вѣрой могла жить личность; но какимъ образомъ стала она положительной религіей цѣлаго народа, потопляемаго со всѣхъ сторонъ волнами языческаго міра и притомъ изнутри зараженнаго суевѣріемъ и язычествомъ? Въ этомъ свидѣтельство ея духовной силы, которая движетъ горы. Вѣра Моисея стала *закономъ* Израиля, закономъ національной жизни, который все тѣснѣе и тѣснѣе охватывалъ личность и общество, подчиняя ихъ религіозно-нравственнымъ предписаніямъ и обрядамъ, дабы организовать самую внѣшнюю жизнь въ непрестанный культъ и непрестанно поддерживать богосознаніе этимъ культомъ. Мы не можемъ останавливаться здѣсь на разсмотрѣніи послѣдовательныхъ реформъ, реформъ царей, пророковъ, священниковъ и книжниковъ, путемъ которыхъ разработывалось и проводилось въ жизнь національно-религіозное законодательство Израиля. Эти реформы постепенно объединили и очистили религію, уничтожая языческое двоевѣріе въ народѣ; онѣ оградили его отъ той языческой стихіи, которою онъ былъ окруженъ, и сосредоточивали его жизнь вокругъ культа духовнаго единаго Бога. Когда всѣ матеріальные залоги союза Израиля съ Богомъ, ковчегъ и храмъ и самое царство, были разрушены, когда внѣшній культъ прекратился,— законъ остался оплотомъ, стѣною Израиля, которую уже ничто не могло разрушить и которая только укрѣплялась внѣшними бѣдствіями. Эти бѣдствія и паденіе Іерусалима оправдали вѣру пророковъ, поразили народное язычество и показали все различіе между Ягве, въ Его универсальномъ значеніи, и Вааломъ. Но благочестіе Израиля

не могло оставаться внутреннимъ и субъективнымъ, ибо и самая вѣра пророковъ выросла на почвѣ объективной, національной религіи. Эту религію, этотъ союзъ Израиля съ Ягве надлежало сохранить при совершенно измѣнившихся условіяхъ народнаго существованія. И съ этою цѣлью потребовалась реформа народнаго благочестія, болѣе глубокая, чѣмъ всѣ предшествовавшія; потребовалось систематическое воспитаніе народа въ отечественныхъ преданіяхъ и обычаяхъ, которые стали святымъ закономъ Израиля. Этотъ законъ закрѣпилъ навсегда результаты долгаго и мучительнаго процесса исторіи Израиля и проповѣди его пророковъ; онъ оградилъ его вѣру и національность отъ всякой внѣшней примѣси, организовалъ его благочестіе и далъ окончательную форму религіозной жизни и самосознанію позднѣйшаго юдаизма.

Реформа закона совершилась постепенно. Еще до паденія Іерусалима въ 621 г. при благочестивомъ царѣ Іосіи священникъ Хелкія „нашелъ“ книгу закона (Второзаконіе), а въ эпоху плѣненія и послѣ него отыскалось и остальное. Учители народа, трудившіеся надъ разработкой преданія, его сохраненіемъ, кодификаціей и толкованіемъ, выносили изъ сокровищницы своей старое и новое. Они создали религіозную общину, которая жила закономъ Божіимъ и питала свою вѣру воспоминаніями прошлаго, упованіями будущаго и словомъ Божіимъ въ настоящемъ. Эпоха великихъ пророковъ, живыхъ носителей слова, миновала, но слово ихъ осталось; прошло время бывшей національной славы, но сохранилась память о ней и сохранились древніе обычаи, ставшіе вдвойнѣ священными. Съ Ездрой, „писцомъ“ или „учителемъ закона“, наступила пора книжниковъ и учителей закона, которые сѣли на сѣдалище Моисея. Священники замѣнили собою царей и пророковъ. Хранители древняго обычая, древней *торы* или закона, они были призваны святить Израиль. Внутреннему освященію вѣры и откровенія, освященію духа, которое, завѣщали пророки, соотвѣтствовало внѣшнее очищеніе, внѣшнее освященіе, состоявшее въ соблюденіи закона и обряда. На этой почвѣ развивается фарисейское ученіе объ оправданіи — посредствомъ *дѣлъ* закона и *заслугъ*, своихъ и чужихъ, заслугъ праотцевъ и святыхъ, которыя могутъ покрывать грѣхи человѣка или его вину. Между грѣхами и заслугами устанавливается балансъ, и прощеніе грѣховъ является уже не тѣмъ возстановленіемъ общенія съ Богомъ, о которомъ молились прежде, а простымъ освобожденіемъ отъ внѣшняго наказанія за извѣстное удовлетвореніе или уплату — ученіе, имѣвшее такое громадное зна-

ченіе въ будущемъ. Благочестіе стало внѣшнимъ, наружнымъ. Такое наружное благочестіе было лишь отблескомъ вѣры пророковъ, но и этотъ отблескъ спасъ и сохранилъ Израиля среди народовъ. Христосъ раскрылъ всѣ недостатки фарисейства съ его суевѣрнымъ ритуализмомъ, его гордою нетерпимостью, лицемѣріемъ и мнимой праведностью, — мало того, съ тѣмъ закономъ, который свидѣтельствовалъ о „жестокосердіи“ народа (Мк. 10, 6; Мѳ. 19, 8). Но это не должно заставлять насъ умалять положительное и воспитательное значеніе этого закона, который самъ Христосъ пришелъ „исполнить“ и въ которомъ Онъ видѣлъ слово Божіе. Глубокая религіозность жила въ Израилѣ и при нераздѣльномъ господствѣ закона и поддерживалась закономъ — тотъ „страхъ Божій“, который чувствуется лишь вблизи Бога, и та пламенная вѣра, которою дышатъ псалмы. Сознаніе грѣха и нечистоты личной жизни и неправды общественной не упраздняется самымъ строгимъ соблюденіемъ внѣшняго благочестія, а напротивъ, постоянно стимулируется закономъ. Его царство не упраздняетъ ожидаемаго царства свободы и славы, а только служитъ къ нему подготовленіемъ. Настоящее Израиля, теперешній его „вѣкъ“, представляется состояніемъ униженія, скорби и тѣсноты, не только по отношенію къ „будущему вѣку“, но и по отношенію къ прошлому, къ золотому вѣку Давида. Праведность побуждаетъ къ посту, молитвѣ и покаянію. Жажда полной правды и освященія, жажда „жизни“ и „свѣта“, жажда Бога выражается сильнѣе чѣмъ когда-либо, въ пѣснопѣніяхъ левитовъ второго храма. Мессіаническія чаянія, не довольствуясь залогомъ прошлаго и религіозными благами настоящаго, питаются апокалиптикой — откровеніями будущаго. Въ апокалиптикѣ еврейская мысль стремится найти свою теодицею — разрѣшить вѣковѣчный вопросъ о согласованіи правды Божіей съ земной неправдой, съ страданіями праведныхъ — какъ народа, такъ и въ особенности личности, которая все сильнѣе заявляетъ свои права. Въ ней же ставится вопросъ о происхожденіи и объ упраздненіи зла, составляющій предметъ послѣдующаго гнозиса.

IX.

Мы попытались такимъ образомъ воспроизвести основныя черты религіи Ветхаго Завѣта. Основаніе вѣры Израиля крайне просто: оно исчерпывается познаніемъ Бога и союзомъ съ Нимъ; идеальныя требованія, предъявляемыя этой вѣрой къ человѣку, даны

въ тѣхъ двухъ наибольшихъ заповѣдяхъ, о которыхъ говоритъ Христосъ, — заповѣдяхъ любви къ Богу (Вт. 6, 4—5) и полной солидарности съ ближними (Л. 19, 18). Но внутреннее содержаніе этой вѣры безконечно, и, разумѣется, въ настоящемъ очеркѣ мы были далеки отъ мысли его исчерпать. Думаемъ однако, что и сказаннаго достаточно для уясненія отношенія Ветхаго Завѣта къ Новому, который есть его „исполненіе". Мессіанническія вѣрованія Израиля не являются отдѣльнымъ догматомъ его вѣры: союзъ съ Богомъ предполагаетъ царство Божіе, которое и *есть*, и *становится*, и *будетъ;* это царство и есть союзъ, полное общеніе и соединеніе съ Богомъ, которое осуществляется въ Израилѣ лишь отчасти, но имѣетъ осуществиться въ немъ вполнѣ во славу избраннаго народа и въ просвѣщеніе всѣхъ народовъ. Цѣль этого царства есть пришествіе, раскрытіе славы Божіей или *реализація Бога на землѣ*. Если религія Израиля есть жажда Бога, которая утоляется въ сознаніи Его, то Христосъ есть оправданіе этой религіи, ея Мессія, — прежде всего, какъ *воплощенное богосознаніе:* на немъ „почилъ духъ Господень", духъ вѣдѣнія и благочестія. Если для Израиля этотъ духъ открывался въ словѣ Божіемъ, въ словѣ пророковъ, то Христосъ, для тѣхъ, кто увѣровалъ въ Него, явился *воплощеннымъ Словомъ Божіимъ*. Въ этомъ смыслѣ религіозное содержаніе новозавѣтнаго ученія о Логосѣ, Словѣ, несомнѣнно имѣетъ свое основаніе въ религіи пророковъ и въ мессіанической вѣрѣ Израиля. Но въ связи съ этимъ ученіемъ о Словѣ находится рядъ богословскихъ представленій о предвѣчномъ существованіи Слова, объ его отношеніи къ Богу, къ міру, къ исторіи, — представленій, имѣющихъ апокалиптическій характеръ. Разсмотримъ, каково происхожденіе этихъ представленій и гдѣ слѣдуетъ искать ихъ элементовъ, — въ религіозномъ сознаніи Израиля, въ умозрѣніяхъ греческой метафизики, или же въ спеціально христіанскомъ соединеніи іудейскаго съ эллинскимъ?

ГЛАВА II.

Идея Бога.

Христіанское богословіе заключаетъ въ себѣ ученіе о Богѣ, открывшемся въ Іисусѣ Христѣ. Оно сложилось въ борьбѣ съ юдаизмомъ, съ язычествомъ и съ тѣми сектами, которыя возникли въ христіанской средѣ подъ вліяніемъ юдаизма и язычества. Ветхозавѣтная религіозная мысль имѣла иное основаніе, иную точку отправленія, иныя задачи, и потому мы не можемъ искать въ ней спеціально-христіанскихъ понятій и представленій. Ученіе о Логосѣ, какъ оно формулируется въ четвертомъ евангеліи, является именно такимъ спеціально-христіанскимъ ученіемъ, полагающимъ грань между прежнимъ еврейскимъ мессіанизмомъ, завершившимся въ проповѣди Крестителя, и вселенскимъ евангеліемъ Христа: въ отличіе отъ всякаго временнаго и мѣстнаго національнаго откровенія, Логосъ понимается какъ универсальное, вѣчное откровеніе Отца — „свѣтъ“, просвѣщающій не однихъ евреевъ, а „всякаго человѣка, приходящаго въ міръ“. Еврейство, несмотря на свой универсальный монотеизмъ, заключало религію въ національныя рамки, и то „слово“, котораго оно ждало отъ Ягве, въ сущности до конца сохраняло, въ его упованіяхъ, ограниченное, національное значеніе. Христіанство, наоборотъ, съ самаго начала должно было обратиться въ универсальную религію: какъ еврейская секта (ебіонеи), оно не имѣло никакого будущаго. Національныя чаянія потерпѣли полное пораженіе въ самой смерти Христа: какъ „царь іудейскій“, Онъ умеръ на крестѣ; и для тѣхъ, кто увѣровалъ въ Его воскресеніе, Онъ воскресъ, какъ универсальное откровеніе Отца, какъ Господь, Спаситель міра.

Что въ монотеизмѣ Израиля было основаніе для всемірнаго мессіанизма, мы уже видѣли въ предыдущемъ. Но на дѣлѣ на этомъ основаніи строилась лишь національная религія. Въ націо-

нализмѣ Израиля былъ элементъ, противный христіанству, враждебный ему; и если Израиль далъ Христу первыхъ Его апостоловъ, то онъ же породилъ и Его первыхъ враговъ, первое антихристіанское движеніе. Самые апостолы стали христіанами лишь послѣ смерти Христа, когда имъ уяснился смыслъ Его ученія и Его личности. Евангельское ученіе о Логосѣ есть именно богословское объясненіе смысла этой личности, какъ онъ сознавался евангелистомъ. А потому всякая попытка найти въ Ветхомъ Завѣтѣ это ученіе основывается на недоразумѣніи.

Правда, мы знаемъ, что еще до христіанства Филонъ пытался показать въ Ветхомъ Завѣтѣ ученіе объ универсальномъ Логосѣ, и, по мнѣнію нѣкоторыхъ критиковъ, богословіе четвертаго евангелія заключаетъ въ себѣ первую попытку понять и откровеніе Новаго Завѣта при свѣтѣ философіи Филона. Но каково бы ни было отношеніе четвертаго евангелія къ эллинистической философіи, самое толкованіе Ветхаго Завѣта у Филона является намъ явно произвольнымъ и одинаково чуждымъ и буквѣ, и духу Писанія. Филонъ хотѣлъ объяснить образованному греко-римскому міру всеобщій разумный смыслъ Ветхаго Завѣта, и съ этою цѣлью онъ раціонализировалъ его въ духѣ популярной эклектической философіи своего времени. Понятіе Логоса, какъ универсальнаго разума, является у него принципомъ естественнаго откровенія, и такое откровеніе безъ остатка отожествляется имъ со спеціальнымъ откровеніемъ Израиля. Результатомъ было то, что Ветхій Завѣтъ утратилъ свой реальный смыслъ и обратился въ аллегорическую басню съ моралью, заимствованною у философовъ. Филонъ вѣрно понялъ, что монотеизмъ Ветхаго Завѣта и нравственное ученіе, имъ проникнутое, имѣютъ общее универсальное значеніе, но онъ не понялъ самой сути этого монотеизма и этого ученія, обративъ и то и другое въ отвлеченности. Стараясь показать общую разумность каждой буквы, каждаго слова, и каждаго образа Писанія, онъ отрицалъ его конкретный, спеціальный смыслъ, не понимая, что въ самой жизненности богосознанія Израиля, въ самомъ реализмѣ, въ самой исторической дѣйствительности переживаемаго имъ откровенія заключается его религіозное значеніе. Чтобы убѣдить людей въ истинности философскаго ученія, достаточно показать его разумность и нѣтъ нужды прибѣгать къ откровенію; но для того, чтобы убѣдить людей въ дѣйствительномъ откровеніи, надо дать имъ его испытать. Надо было „показать имъ Отца“ такъ, какъ Христосъ Его „показывалъ“ въ Себѣ и училъ апостоловъ Его показывать

(Мѳ. 5, 16). Чтобы убѣдить людей въ дѣйствительномъ существованіи „Слова“, нужно было показать имъ Его такъ, чтобы они „видѣли Его своими глазами и осязали своими руками“ (1 Іоан., 1, 1). А Филонъ, напротивъ того, думалъ убѣдить міръ въ истинности вѣры отцовъ и въ дѣйствительности ихъ откровенія, обезличивая ихъ Бога, упраздняя ихъ „союзъ“ съ Нимъ и фактически отрицая въ религіи все, кромѣ естественнаго откровенія, тожественнаго съ ученіемъ современной ему философіи.

Мы нисколько не умаляемъ ни философскаго, ни историческаго значенія Филона. Даже въ религіозномъ смыслѣ его попытка объяснить Ветхій Завѣтъ въ смыслѣ универсальнаго откровенія, была въ высшей степени знаменательна и плодотворна, но она была ему не по силамъ и оказалась несостоятельной. Во всякомъ случаѣ его руководящая философская мысль и самое его понятіе Логоса были почерпнуты имъ не изъ Ветхаго Завѣта, и онъ вносилъ ихъ въ его истолкованіе извнѣ, путемъ ложной, искусственной эксегезы, какъ это мы показали выше. Ту же ошибку совершали послѣ Филона и всѣ тѣ эксегеты, которые ему слѣдовали.

Тѣмъ не менѣе, если Ветхій Завѣтъ заключаетъ въ себѣ основаніе для вселенскаго мессіанизма евангельской проповѣди, то онъ заключаетъ въ себѣ основаніе и для того ученія объ универсальномъ откровеніи, которое выразилось въ христіанскомъ ученіи о Логосѣ. Но для того, чтобы найти это основаніе, мы должны искать его не въ отдѣльныхъ текстахъ Писанія, а въ самомъ средоточіи его религіозной мысли — въ его представленіи о Богѣ.

I.

Если можно говорить о Богословіи Ветхаго Завѣта, то, какъ мы уже видѣли, все оно сводится въ сущности къ одной истинѣ монотеизма. Этотъ монотеизмъ однако заключаетъ въ себѣ безконечно больше, чѣмъ простое отвлеченное признаніе единства Божества. Гегель и многіе изъ его послѣдователей, разсуждая о Богѣ Ветхаго Завѣта, нерѣдко указывали въ Немъ такое отвлеченное единство и противополагали его, какъ отвлеченнаго Бога, Богу христіанства, — живому, абсолютному и вмѣстѣ конкретному Духу, открывающемуся во Христѣ и Его Церкви. На самомъ дѣлѣ въ богосознаніи Израиля Ягве раскрывается именно какъ „конкретный и абсолютный“; *и въ этомъ-то сознаніи живого Бога и состоитъ ветхозавѣтное основаніе всего христіанскаго ученія о*

Богъ. Богъ отцовъ, Богъ Израиля, есть, въ противоположность ученію многихъ гностиковъ, подлинный *Отецъ* Іисуса Христа: такимъ Онъ Самъ сознаетъ Его въ глубинѣ Своего духа.

Въ ветхозавѣтномъ откровеніи Богъ является въ такой жизни, въ образахъ такой конкретной реальности, какой не знали Гегель и его послѣдователи; и вмѣстѣ, въ этихъ образахъ, столь массивныхъ и антропоморфныхъ, столь тѣлесныхъ, если можно такъ выразиться, Онъ дѣйствительно сознается, какъ всеединый и абсолютный. Онъ воплощается, открывается въ этихъ образахъ, какъ въ своей „славѣ“, но онъ не уходитъ въ нихъ, не исчерпывается ими. Онъ является какъ живое лицо, какъ дѣйствительная личность, и вмѣстѣ Онъ не ограничивается, не исчерпывается Своею личностью, обнимая все.

Существо абсолютное и вмѣстѣ конкретное, личное и вмѣстѣ сверхличное — это совершенное противорѣчіе, антиномія для разсудочнаго мышленія. Въ нашъ вѣкъ, какъ и въ древности, не мало философовъ и богослововъ жертвовали личностью, конкретностью Божества, въ пользу Его абсолютнаго существа, Его субстанціи; другіе, какъ А. Ричль, готовы отречься отъ понятія абсолютнаго, чтобы сохранить личнаго Бога. Въ обоихъ случаяхъ однако упраздняется самое понятіе о Немъ: ни безличная отвлеченная субстанція стоиковъ или Спинозы, ни ограниченная личность не соотвѣтствуютъ тому понятію о Немъ, которое живетъ въ религіозномъ сознаніи. Философская мысль издавна сознавала это противорѣчіе и приходила либо къ діалектическому разложенію самаго понятія о Богѣ (какъ, напримѣръ, въ скептицизмѣ Карнеада), либо же къ тому или другому умозрительному разрѣшенію проблемы, заключающейся въ этомъ противорѣчіи: мы знаемъ, что умозрительное ученіе о Логосѣ послужило именно этой цѣли. Но ветхозавѣтная мысль не предается умозрѣніямъ и довольствуется непосредственной вѣрой, для которой всѣ сомнѣнія и проблемы разрѣшаются испытываемой, переживаемой реальностью откровенія, какъ дѣйствительнаго факта опыта. Въ живомъ сознаніи безмѣрнаго величія Божества и совершенной зависимости отъ Него дана Его абсолютность, а въ сознаніи Его близости, Его постояннаго общенія — дана Его личность. Въ этомъ непосредственномъ *сознаніи* и слѣдуетъ искать основанія для послѣдующихъ, позднѣйшихъ *понятій* о внутренней жизни Божества и Его конкретномъ единствѣ.

Единство Божіе понималось конкретно уже въ Ветхомъ Завѣтѣ. Оно не отрицаетъ множества, а побѣждаетъ его въ себѣ, и самое

имя Божіе „Елогим“ (plur.) отражаетъ въ себѣ, быть можетъ, слѣды этой побѣды [1]). Ягве есть Богъ Саваоѳъ, *Господь воинствъ*,—понятіе, всего болѣе чуждое отвлеченной философіи, *Господь воинствъ*—земныхъ воинствъ Израиля и небесныхъ полчищъ, которыя сражаются съ Нимъ противъ Его враговъ и враговъ Его народа. Въ позднѣйшій періодъ это понятіе очищается, одухотворяется, не теряя однако своего исконнаго смысла; Господь воинствъ Jahwe Zabaoth дѣлается *Господомъ силъ (κύριος τ. δυνάμεων)*. Въ этихъ „силахъ раскрывается всемогущество Божіе и Его вездѣприсутствіе, которыя понимаются не въ смыслѣ отвлеченныхъ истинъ катехизиса, а въ смыслѣ непрестаннаго живого и разнообразнаго дѣйствія божественныхъ энергій. Ягве есть дѣйствительно тотъ Богъ, безъ произволенія Котораго воробей не свалится на землю и волосъ не упадетъ съ человѣческой головы,—Богъ, одѣвающій лиліи полей и дающій пищу птенцамъ. Его образъ въ Его царствѣ, силѣ и славѣ не менѣе далекъ отъ деизма, чѣмъ христіанская Троица. Ягве царствуетъ на небѣ „во святыхъ“ Своихъ, царствуетъ на землѣ, въ природѣ и въ исторіи, и одно имя Его заключаетъ въ себѣ для Израиля апокалипсисъ, откровеніе Его настоящаго и грядущаго вѣчнаго царства.

Еврейскій теизмъ не сразу достигъ своего высшаго выраженія; подчиняясь общему закону духовнаго роста, и вѣра Израиля выросла изъ „зерна горчичнаго“. Мы не можемъ разсматривать здѣсь различные фазисы этого роста отъ первоначальной монолатріи, зародившейся среди общесемитской почвы, до расцвѣта пророческой проповѣди. Не всѣ фазисы и доступны нашему изученію съ желательной ясностью и полнотою,—въ особенности ранніе, первоначальные фазисы. Равнымъ образомъ и тѣ внѣшнія вліянія, которымъ подвергался Израиль, трудно поддаются учету, откуда легко объясняются частныя разногласія среди ученыхъ, пытающихся разобраться въ оцѣнкѣ такихъ вліяній и опредѣлить ихъ относительное значеніе.

Мы знаемъ, какъ сильны были эти вліянія, ассиро-вавилонскія, египетскія, сиро-финикійскія, персидскія, греческія. Ассиро-вавилонскія вліянія сказываются въ теченіе всей исторіи Израиля, отъ

---

[1]) Это не мѣшаетъ однако видѣть въ словѣ ’elohîm такъ наз. plur. magnitudinis (ср. *шамаим* = небеса) ср. F. Baethgen, Beiträge z. semit. Religionsgesch. (1888), 136. Замѣчательно, что еще въ XV в. до Р. Х. на глиняныхъ табличкахъ, найденныхъ въ Тель-ель-Амарнѣ, множественное ilâni обозначаетъ *одного* Бога, ср. Wildeboer, Jahwedienst u. Volksreligion in Israel (1899), 12.

временъ Авраама, вышедшаго изъ Ура халдейскаго [1]), и до позднѣйшихъ временъ гностицизма и Талмуда [2]). Временами иноземные культы проникали въ Израиль съ особою силою и оспаривали мѣсто у культа Ягве [3]). Но всѣ эти внѣшнія вліянія не затронули существа ягвизма, — напротивъ, онѣ послужили его очищенію, его истинному раскрытію, вызывая своевременно могущественную реакцію религіознаго сознанія Израиля въ лицѣ пророковъ Божіихъ. Богъ Авраама вывелъ его изъ-за Евфрата и заключилъ союзъ съ нимъ и его родомъ; въ лицѣ Моисея, Онъ побѣдилъ боговъ, которымъ сыны Израиля научились служить въ Египтѣ: *Богъ отцовъ сталъ Богомъ народа,* Господомъ браней и судіей Израиля. То были дни юности Израиля, когда Ягве обрѣлъ его какъ виноградъ въ пустынѣ, какъ раннюю первую ягоду на смоковницѣ (Ос. 9, 10). Онъ открылъ ему Свое имя и далъ ему священный ковчегъ, его національную святыню, въ залогъ союза съ нимъ. Затѣмъ, въ лицѣ судей, пророковъ и благочестивыхъ царей Ягве восторжествовалъ надъ хананейскими богами, надъ Вааломъ и Молохомъ; въ пророкахъ и вѣрныхъ Своихъ Онъ восторжествовалъ надъ богами ассирійцевъ и вавилонянъ, надъ тѣмъ „воинствомъ небеснымъ“, которому Израиль научился служить по примѣру этихъ народовъ: *Богъ народа раскрылся какъ Богъ вселенной.*

Такимъ образомъ соблазнамъ язычества „подобало прійти“: въ борьбѣ съ ними окрѣпла и созрѣла вѣра Израиля въ своемъ монотеизмѣ; въ этой борьбѣ съ другими культами Ягве раскрылся постепенно Израилю въ Своемъ величіи: Богъ Отцовъ, Богъ Израилевъ, вождь и судія его, явился, въ отличіе отъ мѣстныхъ національныхъ Вааловъ хананейскихъ, какъ универсальный, всесильный, единый Богъ неба и земли и всего „небеснаго воинства“. И вся та власть надъ природой, надъ міромъ живыхъ и мертвыхъ, какую другіе народы приписывали другимъ богамъ, была признана за единымъ Ягве. „Я Ягве и нѣтъ иного кромѣ Меня“, говоритъ

---

[1]) Б. 11, 28, 31 (=E) и 15, 7=(J.); достовѣрность этого преданія, сохранившагося даже среди ассирійскаго гнета позднѣйшихъ временъ, подтверждаютъ и новѣйшіе ассиріологи, какъ Гоммель, Сэйсъ (Sayce, Hibbert Lectures 1887, стран. 41 сл.) и Іереміасъ. Важны въ особенности эти раннія вліянія.

[2]) О вавилонскомъ происхожденіи многихъ гностическихъ представленій ср. Kessler Ueber Gnosis u. altbabylon. Religion въ Verhandl. d. V. Orientalisten-Congresses, II, 1, 288—305 (1882) и Anz, Zur Frage n. d. Ursprung d. Gnostizismus (1897). См. ниже гл. IV.

[3]) Напр., культъ хананейскихъ Вааловъ или ассирійскіе культы при послѣднихъ царяхъ, ср. напр. 4 Ц. 21 и 23 (реформа Іосіи) и Іез. гл. 8.

Онъ приближающемуся Киру, своему „помазаннику“: „Я препоясалъ тебя, хотя ты и не зналъ Меня, дабы узнали отъ востока и до запада, что нѣтъ кромѣ Меня; Я Господь и нѣтъ иного. Я образую *свѣтъ* и творю *тьму*, дѣлаю *миръ* и произвожу *бѣдствія;* Я Ягве дѣлаю все это“ (Ис. 45, 5 сл.). Такъ единый Ягве противополагается персидскому дуализму и вавилонскому многобожію и побѣждаетъ ихъ: „только у Ягве правда и сила“ (45, 25). Въ самомъ паденіи мечтаній земного, національно-политическаго мессіанизма — сначала въ паденіи царствъ, затѣмъ въ разочарованіи, послѣдовавшемъ за неудачной попыткой реставраціи при Зерубабелѣ, торжествуетъ чистая вѣра пророковъ, вѣра въ единаго Ягве, нашедшая себѣ столь вдохновенное выраженіе у Второисаіи. Сила Ягве явилась въ самой немощи Его „отрока“, и Его правда — въ сознаніи духовнаго Израиля и въ томъ законѣ, которому она подчинила народъ, оградивъ его нерушимой стѣной отъ языческаго міра.

Мы не будемъ разсматривать здѣсь тотъ великій, провиденціальный историческій процессъ, въ которомъ созрѣла вѣра Израиля; мы только постараемся уяснить себѣ понятія о Богѣ въ Его отношеніи къ духовному и физическому міру, окончательно сложившіяся въ этомъ процессѣ. Въ этихъ понятіяхъ — начатки богословія евреевъ и начатки всего послѣдующаго богословія.

II.

Мы находимъ такіе начатки въ ученіи закона и пророковъ. Они развиваются въ послѣ-вавилонскій періодъ, въ книгахъ Ветхаго Завѣта относящихся къ персидской и греческой эпохѣ, и впослѣдствіи, въ апокрифической и раввинической литературѣ, въ синагогахъ Палестины, Египта и Вавилона. Позднѣйшее развитіе совершается въ различныхъ направленіяхъ — въ направленіи къ христіанству, гностицизму и Талмуду.

Богословскія умозрѣнія, хотя и элементарныя, возникаютъ, сравнительно, поздно. Замѣчательно, что самое ученіе о сотвореніи міра единымъ Ягве, несмотря на всю свою древность, имѣетъ лишь весьма второстепенное значеніе до плѣненія Вавилонскаго. Лишь со времени Второисаіи оно выдвигается на первый планъ[1]). Ска-

[1]) Ср. Gunkel, „Schöpfung u. Chaos in Urzeit und Endzeit“ 1895 с. 156—163. Слѣдуетъ замѣтить, что въ В. З. не существуетъ слова для обозначенія „міра.

занія о сотвореніи міра, о побѣдѣ Божества надъ древнимъ хаосомъ, надъ страшнымъ змѣемъ бездны, надъ пустыней и водами, скованными Его всемогущимъ словомъ, — восходятъ къ самой сѣдой старинѣ: они древнѣе Моисея, отчасти древнѣе самого Израиля, какъ показываетъ новѣйшая ассиріологія. Но до окончательнаго торжества ученія пророковъ, до плѣненія вавилонскаго, Ягве, живущій среди своего народа, является ему прежде всего какъ Богъ отцовъ, Царь Іакова, Владыка Израиля. Народъ вспоминаетъ преимущественно о томъ, что Онъ для него сдѣлалъ, какъ Онъ умножилъ и укрѣпилъ его, какъ Онъ помогалъ еще его праотцамъ, какъ Онъ вывелъ отцовъ изъ Египта, сражался за нихъ въ браняхъ, даровалъ имъ землю Ханаанскую и побѣду надъ врагами. Въ самомъ владычествѣ Ягве надъ природой благочестивый израильтянинъ болѣе поражается видимымъ настоящимъ дѣйствованіемъ, чѣмъ прошедшимъ творчествомъ. Но это дѣйствованіе онъ постепенно учится видѣть во всемъ,—въ этомъ его „мудрость“. Если современное научное міросозерцаніе не допускаетъ чуда, какъ произвольнаго нарушенія законовъ природы путемъ сверхъестественнаго вмѣшательства, то можно сказать, что еврей, наоборотъ, не зналъ другого закона природы, кромѣ „уставовъ“ Ягве и Его непрерывно дѣйствующей энергіи. Позднѣйшее схоластическое понятіе о чудѣ основывается на признаніи болѣе или менѣе обширной области явленій, изъятой изъ сферы постояннаго живого дѣйствія Промысла, который лишь отъ времени до времени вмѣшивается въ эту область, внѣшнимъ образомъ нарушая естественный ходъ событій. Такое понятіе о чудѣ въ сущности само основывается на частномъ допущеніи механическаго міросозерцанія и потому въ концѣ концовъ оказывается безсильнымъ противъ него. Еврей не знаетъ чудесъ въ этомъ смыслѣ, потому что для него вся природа съ видимою закономѣрностью ея явленій есть великое и непрестанное чудо Божіе. Среди этихъ явленій онъ признаетъ особыя „знаменія“; но эти знаменія Божія совершенно входятъ въ законы природы, какъ онъ ее понимаетъ.

Богъ есть Господь земли и того неба, которое ее окружаетъ, Господь солнца, луны и всего воинства небеснаго. Оно подвластно Ему и слушается голоса Его пророковъ. Іисусъ Навинъ (10, 11—14)

Въ Еккл. III, 11 слово олам' (ôlam) означаетъ вѣчность, а не міръ. „Вѣкъ сей“ въ мессіанических чаяніяхъ Израиля противополагается „будущему вѣку“, и понятіе міра (космоса) постепенно отожествляется съ первоначальнымъ понятіемъ вѣка — эона.

останавливаетъ солнце надъ Гаваономъ и луну надъ долиной Аіалонскою, пока Израиль мститъ врагамъ своимъ, и Ягве бросаетъ въ нихъ большіе камни съ неба. Звѣзды сражаются съ Сисарой съ небесныхъ путей своихъ въ пѣсни Деборы пророчицы (Суд. 5, 20), и тѣнь на солнечныхъ часахъ царя Хискіи отступаетъ на десять ступеней по молитвѣ пророка Исаіи въ знаменіе того, что царь выздоровѣетъ черезъ три дня[1]). У края вселенной поставилъ Господь жилище солнцу, и каждое утро оно выходитъ изъ него, „какъ женихъ изъ чертога брачнаго, радуясь какъ исполинъ пробѣжать поприще“ (Пс. 18, 6). Утреннія звѣзды ликовали, когда Господь утверждалъ основанія земли (Іовъ 38, 7); только *Хелелъ бенъ сахар,* Утренняя Звѣзда, „Денница, сынъ зари“, хотѣлъ взойти на небо выше звѣздъ Божіихъ и сѣсть на краю сѣвера на „горѣ боговъ“[2]), чтобы сравняться съ Всевышнемъ; но онъ низверженъ во адъ въ глубины преисподней (Ис. 14, 12 сл.). Одинъ Господь отворяетъ и затворяетъ „окна небесныя“ и источники великой бездны, даетъ дождь и засуху, напояетъ землю и произращаетъ плоды. Онъ наполняетъ облака водою, и они не разсѣдаются подъ нею. Онъ изводитъ вѣтры, снѣгъ и градъ изъ ихъ „хранилищъ“, и отъ грозы Его дрожатъ столбы небесъ. Онъ — Царь неба и земли, и кто же создалъ ихъ, если не Онъ?

Космологія и космографія, отражающія вавилонскія вліянія, остаются одинаково элементарными и въ раннихъ и въ позднѣйшихъ текстахъ. Памятники, относящіеся къ эпохѣ послѣ плѣненія и проповѣдующіе всемогущество Творца, несомнѣнно развиваютъ или повторяютъ болѣе раннія, древнія представленія. Но, въ сознаніи своей непосредственной, исключительной связи съ Ягве, древній Израиль не останавливался съ преимущественнымъ интересомъ на этой сторонѣ дѣятельности Ягве, т.-е. на мысли объ Его отношеніи къ міру вообще: Ягве есть Богъ неба и земли по отношенію къ прочимъ народамъ, къ прочей вселенной; по отношенію къ Израилю Онъ есть еще нѣчто большее, — Онъ *его* Богъ. Всякая попытка объяснить религію Израиля „натуралистически“, т.-е. изъ обоготворенія природы, является поэтому явно несостоя-

---

[1]) IV Ц. 20, 8—11 ...и сказалъ Езекія (Хискія): легко тѣни подвинуться впередъ на десять ступеней; нѣтъ, пусть воротится тѣнь назадъ на десять ступеней.

[2]) Срв. Jensen, „Babylonische Kosmologie“, 23. Срв. Jeremias, Die babyl.-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode (1887), 121—6 и Warren, The paradise found at the Northpole (1885), 206 сл.

тельной; и если Израиль, подобно прочимъ народамъ, одухотворилъ природу и олицетворилъ свѣтила небесныя, то въ этой живой природѣ онъ славилъ одного живого Бога, и въ голосѣ живыхъ стихій слышалъ Его славословіе (Пс. 148). Въ научномъ пониманіи природы греки безконечно опередили евреевъ; не физику, а свое богопознаніе принесли евреи міру. Впрочемъ, и физика, и астрономія грековъ были превзойдены новѣйшею наукой, но ветхозавѣтная вѣра во всемогущество Промысла, безъ котораго волосъ не падаетъ съ головы человѣка и ничто самое малое не совершается въ мірѣ, осталась до сихъ поръ въ каждомъ вѣрующемъ сердцѣ [1]).

По мѣрѣ того какъ росло въ Израилѣ сознаніе универсальности и трансцендентности Бога, мысль о царствѣ Его надъ всею тварью естественно выдвигалась на первое мѣсто. Проповѣдь пророковъ, паденіе царства Іудейскаго и храма Іерусалимскаго и самое возстановленіе Іерусалима и храма, столь не соотвѣтствовавшее національнымъ чаяніямъ, убѣдили домъ Іакова въ сверхнародномъ, вселенскомъ значеніи Ягве, Бога неба и земли. Залогъ спасенія Израиля, оплотъ его вѣры и надежды лежитъ отнынѣ въ абсолютномъ монотеизмѣ въ отличіе отъ національнаго однобожія. И именно въ мысли о сотвореніи міра единымъ Ягве абсолютный монотеизмъ находилъ свое общепонятное выраженіе. Замѣчательно, что и здѣсь эта мысль не имѣетъ умозрительнаго характера. Безусловность божественнаго творчества выражается прежде всего въ томъ, что Богъ создаетъ все однимъ Своимъ словомъ, безъ всякаго посредства: въ этомъ — чудо творчества. Но понятіе о сотвореніи міра изъ „ничего“, которое впослѣдствіи отсюда выводилось, еще отсутствуетъ; и это по той причинѣ, что умозрительный вопросъ о матеріи и ея отношеніи къ Божеству, — вопросъ, возникшій не сразу и въ греческой философіи, — не ставился вовсе передъ мыслью древнихъ евреевъ. Еще въ Талмудѣ (какъ и у Филона) находится представленіе о какой-то хаотической матеріи, изъ которой создается міръ [2]). Можно сказать; что ученіе о сотвореніи міра изъ ничего

[1]) Правда, у стоиковъ мы находимъ аналогичныя представленія, напр, въ извѣстномъ гимнѣ Клеанѳа (ст. 15 сл.) или у Хризиппа *(οὐδὲ τοὐλάχιστόν ἐστι τῶν μεσῶν ἔχειν ἄλλως ἢ κατὰ τὴν Διὸς βούλησιν)*. Но самое это ученіе о Промыслѣ связывается стоиками съ ихъ пантеизмомъ, вслѣдствіе чего оно имѣетъ совершенно иной характеръ, чѣмъ ветхозавѣтное или христіанское ученіе: стоическое „Провидѣніе“ естественнымъ образомъ обращается въ „судьбу“ или „необходимость“, которая является роковою для личности, для всего индивидуальнаго.

[2]) Weber, Die Lehren des Talmud (1886), стран. 194.

было впервые послѣдовательно формулировано христіанской мыслью и притомъ въ связи съ ученіемъ о Логосѣ, „Имъ же вся быша“ [1]).

У евреевъ мысль о сотвореніи міра есть прежде всего мысль о Богѣ Творцѣ, имѣющая не теоретическое, а практическое религіозное значеніе, какое она получила и въ христіанскомъ исповѣданіи: „вѣрую во единаго Бога Отца, Вседержителя, Творца“. Богъ Израилевъ есть Творецъ міра, и потому въ своей вѣрѣ Израиль, сынъ Его, долженъ восторжествовать надъ міромъ, унаслѣдовать міръ. Въ этой вѣрѣ утверждается прежде всего превосходство Ягве надъ всѣми другими богами народовъ, а слѣдовательно и грядущее торжество надъ ними Израиля: „Всѣ боги народовъ идолы, а Ягве небеса сотворилъ“ (Пс. 95, 5); нѣтъ никого равнаго Ему. Со временъ Второписаніи эта мысль дѣлается основнымъ положеніемъ религіозной полемики, направленной противъ язычества и идолопоклонства: идолы — тварь, и боги — ничто, вся честь и поклоненіе принадлежитъ единому Ягве: Онъ — тотъ, который возсѣдаетъ надъ кругомъ земли, и живущіе на ней — какъ саранча передъ Нимъ; Онъ распростеръ небеса, какъ тонкую ткань, и раскинулъ ихъ какъ шатеръ для жилья (Ис. 40, 22). Въ этомъ изначальномъ превосходствѣ Ягве надъ міромъ, надъ всѣмъ воинствомъ небеснымъ и надъ всѣми богами народовъ заключается откровеніе Его конечнаго торжества, ибо Онъ есть тотъ же въ первыхъ и въ послѣднихъ (Ис. 41, 4). Онъ, а не кто другой, создалъ небо и землю; Онъ, а не Бель побѣдилъ древняго змѣя; Онъ и избавитъ народъ свой отъ всѣхъ боговъ и народовъ и въ нихъ еще разъ поразитъ „врага“. Ягве укротитъ безбожный хаосъ народовъ, какъ нѣкогда Онъ укротилъ хаосъ и бездну водъ, покрывавшую землю.

Конецъ совпадаетъ съ началомъ. Сотворенію неба и земли соотвѣтствуетъ новое твореніе, новое небо и земля въ концѣ временъ; укрощенію хаоса водъ соотвѣтствуетъ грядущая побѣда надъ человѣческимъ хаосомъ; пораженію древняго дракона бездны, о которомъ повѣствуютъ старинныя преданія вавилонянъ, псалмы и гимны пророковъ, соотвѣтствуетъ конечное торжество надъ „врагомъ“ и хульникомъ Божіимъ. Страшное чудовище, свергнутое съ небесъ въ преисподнюю сильной мышцей Господней, будетъ поражено

---

[1]) Впрочемъ см. 2 Макк. 7, 28 *οὐκ ἐξ ὄντων* и Апок. Баруха 21, 4; 48, 8 (?) изд. Charles; съ другой стороны Рим. 4, 17 и Евр. 11, 3 *(μὴ ἐκ φαινομένων)* и 2 П. 3, 5 *οὐρανοὶ ἦσαν ἔκπαλαι καὶ γῆ ἐξ ὕδατος καὶ δι᾽ ὕδατος συνεστῶσα τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ.*

еще разъ и окончательно въ новомъ твореніи. „Врагъ“ будетъ посрамленъ навсегда со всѣми своими приспѣшниками и тѣми народами и царствами, которые ему служатъ. Вѣнчанныя головы змѣя будутъ отсѣчены мечомъ Господнимъ и болѣе не отрастутъ.

Ветхозавѣтная апокалиптика связывается съ космогоніей, и старинныя космогоническія преданія оживаютъ въ преданіи апокалиптическомъ, которое тянется въ теченіе долгихъ вѣковъ и переходитъ далеко за предѣлы еврейства. Сотвореніе міра представлялось въ видѣ послѣдовательнаго торжества Бога надъ хаосомъ, надъ темною бездною водъ (tehôm) и надъ пустынею земли. Согласно I гл. кн. Бытія, бездна водъ по всемогущему слову Творца раздѣляется твердью небесною на верхнюю и преисподнюю бездну и затѣмъ даетъ среди себя мѣсто сушѣ. „Ты поставилъ землю на ея основаніяхъ, — говоритъ псалмопѣвецъ, — не поколеблется она вовѣки и вѣки; бездною водъ (tehôm) Ты покрывалъ ее, какъ одеждою, и (даже) на горахъ стояли воды; отъ прещенія Твоего онѣ бѣжали, отъ гласа Твоего громнаго въ страхѣ ушли, съ горъ спустились въ долины на мѣсто, которое Ты положилъ имъ. Ты положилъ имъ предѣлъ, котораго онѣ не перейдутъ и не возвратятся онѣ покрыть землю (Пс. 103, (104), 5—9). Надъ верхними водами (надъ небомъ) — горніи чертоги Божіи (ib. 3), а подъ землею — нижняя бездна. Когда море исторглось изъ преисподней бездны, „вышло какъ бы изъ чрева“, Богъ сдѣлалъ ему облака одеждою и туманы — пеленками, какъ младенцу: Онъ „поставилъ ему запоры и ворота и сказалъ: доселѣ дойдешь и не перейдешь и здѣсь предѣлъ *надменнымъ* волнамъ твоимъ“ (Іовъ, 38, 8—11)[1]. — Пучина морская, взволнованная, но безсильная въ своей ярости, какъ бы стремящаяся выйти изъ береговъ и затопить землю, представляется въ видѣ грознаго, укрощеннаго чудовища; она отражаетъ бывшую до-космическую вражду и борьбу; это — живой остатокъ древняго хаоса, подъ которымъ еще зіяетъ бездна съ ея пастью; въ водахъ морей еще гнѣздятся страшныя чудовища, киты, драконы, змѣй Рахабъ, Левіаѳанъ, который обращаетъ пучину въ кипящій котелъ и одинъ занимаетъ седьмую часть водъ[2]. Но въ дни древніе Господь низложилъ Рахаба; силою Своею Онъ расторгъ

---

[1]) Молитва Манасіи (въ концѣ 2 Парал.): „Господь связалъ море словомъ повелѣнія Своего, заключилъ бездну и запечаталъ ее страшнымъ и славнымъ Своимъ именемъ“.

[2]) Ср. Іовъ 38 и IV Ездры, 52.

море и сокрушилъ головы змѣевъ въ водѣ; Онъ сокрушилъ голову Левіаѳана и владычествуетъ надъ яростью моря[1]); преисподняя обнажена передъ нимъ, и рефаимы трепещутъ подъ водами (Іовъ, 26, 5—6).

Въ этихъ старинныхъ образахъ, послѣ вавилонской эпохи, исполненныхъ величавой и глубокой поэзіи, можно искать уцѣлѣвшіе слѣды древнихъ космогоническихъ преданій, находимыхъ и у пророковъ, но сами по себѣ эти преданія не останавливаютъ вниманія пророковъ и позднѣйшихъ псалмопѣвцевъ: они не развиваются, не излагаются ими подробно, какъ въ позднѣйшей апокрифической и раввинической литературѣ. Они просто припоминаются — не съ цѣлью физическаго описанія или объясненія вселенной, а съ цѣлью живого раскрытія могущества Божія въ настоящемъ и будущемъ. Образы прошлаго служатъ апокалиптическими образами, въ которыхъ понимается настоящее и будущее.

„Шумъ народовъ многихъ“ и „ревъ племенъ“ подобенъ шуму и реву морскому. „Ревутъ народы, какъ ревутъ сильныя воды; но Онъ погрозилъ имъ, и они далеко побѣжали и были гонимы, какъ прахъ по горамъ и пыль отъ вихря“ (Пс. 17, 12). Господь силъ съ Своимъ народомъ, и онъ не убоится: „пусть шумятъ, вздымаются воды морей, трясутся горы отъ волненія ихъ и колеблется земля, утвержденная на моряхъ и источникахъ бездны; пусть шумятъ народы и двигаются царства; Господь подастъ голосъ Свой и земля растаетъ“ (Пс. 45, 46). Изъ взволнованнаго, мятущагося человѣческаго моря выходятъ языческія царства и цари, сражающіеся между собою и ратующіе противъ „святыхъ Всевышняго“. И пророки видятъ въ нихъ образы древнихъ чудовищъ, Рахаба, Левіаѳана, морскихъ драконовъ, уже сраженныхъ рукою Господа[2]). Въ день суда Своего, когда выйдетъ Господь „изъ жилища Своего наказать обитателей земли за ихъ беззаконіе“, Онъ „поразитъ мечомъ Своимъ тяжелымъ и большимъ и крѣпкимъ Левіаѳана, змѣя бѣгущаго прямо, и Левіаѳана, змѣя извивающагося, и поразитъ чудовище морское“ (Ис. 27, 1). Не ожидаетъ ли Фараона участь змѣя Рахаба, а царя вавилонскаго участь Хелал' бен' Сахар', превознесшагося Фаетона, свергнутаго въ преисподнюю? Подоб-

[1]) Пс 88 (89), 10—11, и 73 (74), 12 слѣд.

[2]) Ср. Ис. 27, 1 и 51, 9; Іез. 29 и 32 (Фараонъ); Пс. 21 (22), 18—22; Пс. 67 (68) 1 (Египетъ и Эѳіопія); Пс. 73, 13 сл. Пс. Соломона 2, 28 сл. (Помпей); въ Пс. 86 Рахаб становится прямо названіемъ Египта.

ные же образы встрѣчаются намъ и позже: въ видѣніи Даніила (гл. 7) четыре вѣтра борются надъ великимъ моремъ, и четыре чудовищныхъ звѣря выходятъ изъ него — четыре грозныхъ царства. Потомъ съ облаками небесными идетъ *Человѣкъ* („подобный Сыну человѣческому"), олицетворяющій собою грядущее вѣчное „царство святыхъ Всевышняго", у которыхъ нечестивый царь (Антіохъ Епифанъ) возмечталъ было отнять законъ и праздники. Но этотъ „врагъ", страшное воплощеніе звѣря, убитъ „и у прочихъ звѣрей отнята власть ихъ и продолженіе жизни дано имъ только на время и на срокъ". А Сыну человѣческому „дана власть, сила и царство, чтобы всѣ народы, племена и языки служили Ему; владычество Его не разрушится".

Богъ исторіи есть Богъ, Творецъ и Царь вселенной. Въ немъ Израиль видитъ свое спасеніе, столь же близкое и дѣйствительное, какъ Онъ Самъ. Онъ не отдастъ звѣрямъ душу горлицы Своей и не потерпитъ вѣчнаго поношенія Своего святого и страшнаго имени[1]), которымъ заключена и запечатана самая бездна. Сѣмя жены сотретъ главу змѣя. Древній хаосъ не восторжествуетъ вновь, и поклонники истиннаго Бога не посрамятся, — Царство Божіе не только *будетъ* въ концѣ временъ, — оно было, оно предзаложено отъ начала, отъ сотворенія міра и оно *есть* теперь въ Богѣ. И передъ лицомъ „Ветхаго днями" пророческое богосознаніе Израиля видитъ свой человѣческій идеалъ — „царство святыхъ", осуществленное въ образѣ „Человѣка", святого „Сына Человѣческаго", какъ мы находимъ это въ одной изъ позднѣйшихъ книгъ Ветхаго Завѣта.

III.

Это царство осуществлено прежде всего въ самомъ Богѣ; оно осуществлено на небесахъ передъ лицомъ Ветхаго днями „во славѣ", „во святыхъ" или ангелахъ Божіихъ. Но оно имѣетъ прійти и на землю. Залогомъ его осуществленія служитъ имя Господне, ввѣренное народу и осѣняющее его; посредниками осуществленія этого царства въ природѣ и человѣкѣ служатъ Духъ Божій и духи, ангелы Божіи, Слово Божіе и Премудрость Божія, которыми Ягве творитъ и промышляетъ вселенную. Разсмотримъ, какъ понимали евреи эти начала и въ какомъ смыслѣ въ нихъ можно видѣть начатки послѣдующаго богословскаго ученія.

---

[1]) Пс. 73, 19 слѣд.

Христіанское богословіе слагалось въ борьбѣ съ ересями. Еврейская религіозная мысль развивалась въ упорной и тяжелой борьбѣ съ язычествомъ — иноземнаго и отечественнаго происхожденія. Единство Ягве, Его всемогущество, Его царство, сила и слава — вотъ содержаніе какъ положительнаго ученія о Богѣ, такъ и зарождающейся религіозной полемики и апологетики. Въ Пс. 96 (97), 7 боги признаются истуканами и вмѣстѣ съ тѣмъ призываются поклониться Всевышнему. Они суть „ничтожества“; и вмѣстѣ съ тѣмъ Ягве именуется „Богомъ боговъ“ [1]) и превозносится надъ богами. Боги другихъ народовъ и боги до-историческаго язычества лишаются своего верховнаго сана: они обращаются въ ничто или же замѣняются духами, подвластными Ягве: изъ прежнихъ елогим' они дѣлаются „сынами Божіими“, бее елогим', или „святыми“ т.-е. ангелами, слугами Ягве.

Еврейскій монотеизмъ не есть отвлеченность. Его особенность, какъ вѣрно указалъ еще Шеллингъ, состоитъ не въ отрицаніи многобожія, а въ положительномъ торжествѣ, въ дѣйствительной, исторической побѣдѣ надъ нимъ. Древняя вѣра Израиля, закалившаяся въ пещи вавилонской, заключаетъ въ себѣ не теоретическое философское отрицаніе тѣхъ многихъ боговъ, демоновъ и духовъ, которымъ поклонялись язычники, а практическое низложеніе ихъ въ культѣ единаго Бога. Такое практическое религіозное отрицаніе несравненно глубже и значительнѣе теоретическаго отрицанія и одно даетъ нравственное превосходство надъ язычествомъ; оно одно даетъ монотеизму Израиля его реальное и конкретное значеніе. Боги другихъ народовъ, относительно говоря, были реальными: они являлись таковыми прежде всего въ ихъ культахъ и въ той жизни, государственной и частной, которую они проникали собою, какъ опредѣленныя духовныя начала; они не могли являться очамъ Израиля иначе какъ властителями, „князьями“ народовъ, которые имъ служили; они были подлинные „архонты“ и „космократоры“ — „начальствующіе“ и „міродержатели“ вѣка. Эти космократоры и властители суть „ничто“ передъ Ягве: какъ боги, они не болѣе какъ истуканы; но это еще не значитъ, чтобъ ихъ не было вовсе [2]). Среди этихъ боговъ есть и видимыя существа. Воинство небесное, которому служили халдеи и персы, есть прежде всего нѣчто видимое: поднявъ глаза къ небу, всякій его видитъ (Ис. 40, 26): это свѣ-

[1]) Уже Вт. 10, 17. Пс. 49, 1 и 135, 2.

[2]) Ср. въ числѣ многихъ примѣровъ довольно позднее свидѣтельство 2 Парал. 28,23.

тила небесныя, которыя представлялись еврею столь же живыми, какъ и всякому другому народу древности. Но всѣ они подвластны единому Ягве: Онъ „всѣхъ ихъ называетъ по имени“ и „выводитъ счетомъ“; всѣ воинства небесныя блюдутъ Его уставы, поклоняются Ему и возвѣщаютъ Его хвалу[1]). Они трепещутъ предъ нимъ, ибо Онъ посѣтитъ и ихъ своимъ судомъ (Ис. 24, 21—3), — Онъ, низринувшій во адъ превознесшагося Денницу, Сына Зари и связавшій „безразсуднаго“ (ксил) Оріона[2]). Онъ одинъ „творитъ миръ на высотахъ своихъ“.

Признавая такимъ образомъ относительную реальность за богами политеизма, Израиль не могъ сводить его всецѣло къ человѣческому заблужденію и нечестію, какъ бы ни велико было, въ его глазахъ, ихъ вліяніе въ происхожденіи ложной религіи. Ягве создалъ вселенную, Онъ Богъ неба и земли; стало-быть, Онъ и Богъ всѣхъ боговъ. Онъ — Богъ исторіи, а слѣдовательно и самый политеизмъ, какъ самое крупное и общее историческое явленіе, не могъ произойти безъ Его произволенія: самые боги, господствующіе надъ народами, поставлены надъ ними Его волей. Взирая на солнце, луну, звѣзды и все воинство небесное, Израиль не долженъ поклоняться и служить имъ, *такъ какъ Ягве удѣлилъ ихъ прочимъ народамъ*, а Израиля взялъ Себѣ (уже Вт. 4, 19—20)[3]). Съ другой стороны, однако, сознаніе лжи языческаго политеизма и общей неправды и зла, господствующаго на всей землѣ, вызывало убѣжденіе, что корни этого зла и неправды лежатъ глубже эмпирической дѣйствительности, — въ тѣхъ самыхъ началахъ, которымъ служатъ народы и которыя управляютъ ими. Самые ангелы, самыя небеса нечисты передъ Богомъ (Іовъ, 4, 18, и 15, 15), и судъ Божій коснется не только народовъ и царей земныхъ, но и боговъ, ихъ духовныхъ князей. Богъ судитъ и горнихъ (ibid. 21, 24); уже въ древности надъ всѣми богами египетскими совершилъ Онъ судъ (Исх. 12, 12; Іис. Нав. 23, 3). Въ день гнѣва Господня „истлѣетъ все небесное воинство и небеса свернутся, какъ свитокъ книжный; и все воинство ихъ падетъ, какъ спадаетъ листъ съ виноградной лозы и какъ увядшій листъ со смоковницы, *ибо упился мечъ Мой въ небесахъ*“, говоритъ Господь (Ис. 34, 3—5). Въ дивномъ псалмѣ (81) изображается судъ Божій въ сонмѣ боговъ, ко-

---

[1]) Пс. 88, 6 сл. Неемія 9, 6.

[2]) Ам. 5, 8. Ис. 13, 10; Іовъ, 9, 9 ср. Smend, A. T. Religionsgeschichte 471.

[3]) Ср. Вт. 32,8 въ перев. LXX.

торые творятъ неправду и не судятъ, какъ имъ заповѣдалъ Господь: за это боги и сыны Всевышняго умрутъ, какъ люди, и падутъ, какъ человѣческіе князья: „возстани, Боже, суди земли, яко Ты наслѣдиши во всѣхъ языцѣхъ“ [1]).

Въ видѣніи Даніила (8, 10 сл.) Богъ является вождемъ воинства небеснаго и Владыкою владыкъ; народы — евреи, персы, греки — имѣютъ своихъ князей на небесахъ, и Михаилъ, князь еврейскаго народа, борется вмѣстѣ съ Гавріиломъ противъ „князя персидскаго“ (10, 11). Но Ягве есть Владыка владыкъ и въ день суда Своего посѣтитъ „воинство выспреннее на высотѣ и царей земныхъ на землѣ и будутъ собраны вмѣстѣ какъ узники въ ровъ... и послѣ многихъ дней будутъ наказаны“ (Ис. 24, 21—22). Если Фараона ждетъ участь Рахаба и царя вавилонскаго — участь Денницы, то царь тирскій уподобляется возгордившемуся херувиму, изгнанному изъ Едема и низринутому за беззаконіе съ горы боговъ, изъ среды огнистыхъ камней (Іез. 28). Такимъ образомъ, отъ древнѣйшихъ пророковъ до временъ книги Даніила и позднѣйшей апокалиптики мы находимъ аналогичные образы и представленія.

Народы съ ихъ царями олицетворяются въ чертахъ чудовищныхъ звѣрей, и за богами ихъ Израиль видитъ „реальныя потенціи“, дѣйствительныя духовныя силы. Но эти высшія реальности, эти боги обращаются въ „ничто“ передъ Ягве и обречены Его праведному суду. Онъ открывается такимъ образомъ какъ „существо всереальное“. Но какое отличіе живого, самораскрывающагося Ягве, отъ Ens realissimum схоластиковъ! Его „судъ“ понимается здѣсь какъ откровеніе дѣйствительно всеобщее. Его слово обращено и къ людямъ, и ко всему небесному воинству. Онъ низложитъ сильныхъ съ ихъ престоловъ и упразднитъ начала, власти и господства вѣка сего. Ясно, что такой апокалипсисъ, такое представленіе о судѣ Божіемъ не могло не отразиться и на представленіяхъ о Мессіи, черезъ Котораго осуществляется судъ Божій въ мірѣ: если въ Немъ приходитъ царство, то Ему предстоитъ борьба съ міродержателями и „начальствующими вѣка сего“, которыхъ Онъ долженъ низложить силою Божіею. Эти представленія встрѣчаются намъ въ апокалиптической литературѣ позднѣйшаго времени, гдѣ они получаютъ дальнѣйшее развитіе въ направленіи къ гностицизму;

---

[1]) Въ Пс. 57 (58) боги (елим', а не судьи) неправедно „судятъ“ сыновъ человѣческихъ и повлекаютъ ихъ въ беззаконіе.

и мы находимъ указанія на нихъ и въ Новомъ Завѣтѣ, у Павла въ особенности, въ его ученіи объ отношеніи Христа, какъ небеснаго Существа, къ міру духовъ.

Помимо воинства небеснаго и боговъ, которымъ служили народы, Израиль зналъ цѣлый міръ духовъ, цѣлое множество елогим'овъ и бене' елогим'овъ. То были существа, превосходящія человѣка, хотя и не вполнѣ сверхчувственныя; вино веселитъ ихъ, какъ и смертныхъ людей (Суд. 9, 13), и самый плотскій союзъ съ ними считался дѣломъ возможнымъ (Б. 6, 1—3). Впослѣдствіи всѣ они подчиняются Ягве и вмѣстѣ съ Израилемъ славословятъ Его (Пс. 28); Онъ творитъ ангелами своими вѣтры и служителями своими пламенѣющій огонь (Пс. 103, 4); вся природа представляется одушевленною, дабы хвалить Господа (149). Сыны Божіи обращаются въ ангеловъ съ различными обязанностями и функціями, установленными Богомъ. Ягве есть Господь силъ. Онъ царитъ, окруженный Своими „святыми“ — полчищами сыновъ Божіихъ, несмѣтнымъ множествомъ духовъ, серафимовъ и херувимовъ. Въ нихъ раскрывается Его слава, Его безпредѣльное могущество. Какъ конкретны и многоразличны были образы всѣхъ этихъ духовъ въ представленіи народномъ, объ этомъ мы можемъ судить не только на основаніи отдѣльныхъ текстовъ Ветхаго Завѣта, но и на основаніи позднѣйшей еврейской литературы, сохранившей многія черты древняго преданія. Но всѣ эти образы меркнутъ передъ лицомъ Ягве, какъ звѣзды при свѣтѣ солнца. Ягве есть единый Богъ неба и земли, и въ самыхъ ангелахъ Его святится одно Его имя.

Это выражается особенно характерно въ ветхозавѣтномъ представленіи о Мал'ак Ягве (или Мал'ак Елогим) — Ангелѣ Господа, — представленіи, которое мы находимъ уже въ Книгѣ Судей и въ древнѣйшихъ сказаніяхъ о праотцахъ. Этотъ Ангелъ или Мал'ак (точнѣе хаммал'ак = *ὁ ἄγγελος*) олицетворяетъ въ себѣ самого Ягве, который говоритъ и является въ немъ (напр., Б. 21, 18 (=E); 16, 13 (=I); 31, 11, 13 и др.). Онъ нерѣдко прямо называется именемъ Ягве (Суд. 6, 14, 16); и въ то же время онъ отличается отъ Ягве (напр. 2 Ц. 24, 16); иногда онъ говоритъ о Ягве, какъ о другомъ (напр., Б. 16, 11=I), или начинаетъ свою рѣчь словами: „такъ говоритъ Ягве“[1]). Маноа, въ отличіе отъ Ягве,

---

[1]) Напр. Б. 22, 16; замѣчательно, что передъ тѣмъ ангелъ Господенъ говоритъ отъ лица Бога (въ первомъ лицѣ, 12), а въ ст. 16 онъ же говоритъ вторично: „Мною клянусь, говоритъ Ягве“; въ Кн. Судей 2, 1 ангелъ говоритъ

называетъ его Елогим' (13, 22), а въ елогистскихъ текстахъ не всегда легко понять, какъ относится Елогим' къ Мал'ак'у, напримѣръ, въ словахъ Іакова: ...„Богъ (Елогим), передъ Которымъ ходили отцы мои... Богъ, пасущій меня отъ рожденія моего до сего дня, ангелъ (мал'ак), избавляющій меня отъ всякаго зла“ (Б. 48, 15, 16). Въ этомъ текстѣ уже Филонъ[1]) усматривалъ указаніе на различеніе между Богомъ и Его Логосомъ, а послѣ него многіе христіанскіе эксегеты, старые и новые, какъ Шеллингъ, Бартъ, Канисъ, Штейнведеръ, Генгстенбергъ, Штиръ также видѣли образъ повозавѣтнаго Логоса въ Мал'ак' Ягве[2]). Тожество или единство въ различіи между Ягве и Его ангеломъ представляло собою видимую аналогію съ позднѣйшими идеями объ отношеніи Отца и Сына. На самомъ дѣлѣ, несмотря на эту аналогію, религіозныя представленія, разсматриваемыя нами, относятся къ совершенно иному порядку идей. Различіе между Отцомъ и Сыномъ было дано въ личности Іисуса Христа, точно такъ же какъ и то единство съ Отцемъ, которое Онъ сознавалъ въ себѣ. Но въ чемъ же заключается реальное основаніе для различія между *существомъ* Ягве и Его *явленіемъ* въ Его ангелѣ, который въ то же время признается божественнымъ, e'lôhîm, и въ этомъ качествѣ относится къ Ягве, отожествляется съ Нимъ?

Обсуждая религіозныя представленія Израиля, мы должны исходить не изъ позднѣйшихъ богословскихъ и философскихъ понятій, а изъ конкретныхъ фактовъ. Различіе между Ягве и Его Малак'омъ, точно такъ же какъ и ихъ единство, очевидно не измышлялось, а являлось, было дано въ дѣйствительности. Основаніе того и другого, какъ мы думаемъ, заключается прежде всего въ культѣ. Съ одной стороны, древній культъ сосредоточивался вокругъ ковчега завѣта, въ которомъ видѣли какъ бы особое присутствіе Божества; съ другой стороны, на ряду съ этой національной святыней, мы находимъ въ Палестинѣ рядъ мѣстныхъ святилищъ Ягве, въ которыхъ развиваются и обособляются мѣстные культы: таковы святилища въ Хевронѣ, Бетелѣ, Гилгалѣ, Данѣ, Беерсебѣ, въ которыхъ Ягве нерѣдко былъ чтимъ подъ особыми мѣстными прозвищами (*Ел рои*, Б. 16, 13; *Ел ôлâм* 21, 33 и др.). Эти святилища,

---

въ первомъ лицѣ въ евр. текстѣ, а въ переводѣ LXX вставлено: „говоритъ Господь“.

[1]) Philo, Leg., alleg., III, 61—2.

[2]) См. Hermann Schultz (Alttestamentliche Theologie, 1885, стран. 564), который самъ признаетъ „ein Wahrheitsmoment“ въ такомъ мнѣніи.

основаніе которыхъ всегда связывалось съ тѣмъ или другимъ явленіемъ Ягве[1]), на практикѣ вели къ оязыченію Его культа, противъ чего боролись пророки и благочестивые цари: единый Ягве замѣнялся въ нихъ множествомъ мѣстныхъ „Господъ“ — баалим'овъ (Ос. 2, 16 сл.), что и повело подъ конецъ къ ихъ совершенному упраздненію[2]). Религіозное сознаніе Израиля не могло допустить такого язычества: если оно и въ „князьяхъ“ или богахъ другихъ народовъ видѣло лишь подчиненныхъ духовъ, поставленныхъ Ягве, то въ мѣстныхъ формахъ, въ мѣстныхъ проявленіяхъ Ягве, которымъ воздавалось народное почитаніе, оно признавало явленія „ангела Ягве“ и чтило въ нихъ лишь *Его* святое имя[3]). Такимъ образомъ въ лицѣ Мал'ак' Ягве мы находимъ не языческое представленіе, не результатъ скрытой инфильтраціи политеизма, а наоборотъ, явное торжество монотеизма. Мал'ак' Ягве есть отъ начала посланникъ, ангелъ Божій, посредникъ откровенія. Впослѣдствіи самые пророки, носители духа и слова Божія, назывались вѣстниками, малаким' Ягве, какъ посредники откровенія; такъ же называются и священники, носители закона (Ис. 42, 19; 44, 26; Агг. 1, 13; Мал. 2, 7 и 3, 1; Малахія или Малеахи = „Мой ангелъ“)[4]).

IV.

Въ связи съ вышеописанными представленіями намъ выясняется ветхозавѣтное понятіе о единствѣ Божіемъ, какъ абсолютномъ и

---

[1]) См. особенно Б. 28, 16, сл.

[2]) Ср. Robertson Smith, The old Testament in the jewisch Church, 243· the worship of the one Iehovah, who was Himself addressed in old times by the title of Baal or Lord, practically fell into a worship of a multitude of local Baalim, so that a prophet like Hosea can say, that the Israelites, though still imagining themselves to be serving the national God... have really turned from Him to deities who are no gods.

[3]) Smend (42 слѣд.) указываетъ на особенно тѣсную связь между Малак Ягве и главною святыней Израиля — ковчегомъ завѣта. Онъ напоминаетъ также что Малак въ древнѣйшихъ памятникахъ является всегда въ единственномъ числѣ, за исключеніемъ Б. 28, 12 и 32, 2 (= E); лишь впослѣдствіи малаким' дѣлаются синонимомъ бене елогим. Но и онъ допускаетъ, что различеніе между Ягве и Его малак'омъ вызвало потребностью согласовать единство мѣстопребыванія Ягве (на Синаѣ) съ Его появленіемъ во многихъ мѣстахъ. Мы думаемъ, что если съ самимъ ковчегомъ связывалось представленіе о Малак' Ягве, то тѣмъ болѣе съ тѣми мѣстными святилищами, самое основаніе которыхъ связывалось съ его явленіемъ.

[4]) Wildeboer, die Litt. des A. T., 334 сл. Cornill, Einleitung, 207.

вмѣстѣ конкретномъ единствѣ. Богъ *Ел* (El), который открылъ Свое имя Моисею, какъ *Ягве* (Jahwê), былъ сознанъ, какъ Божество, Елогим, какъ Господь силъ, Владыка владыкъ. Понятіе Elôhîm, несомнѣнно, шире понятія Ягве; Ангелъ Ягве есть Елогим', но онъ не есть Ягве, хотя бы онъ и говорилъ отъ Его имени; въ извѣстномъ смыслѣ другія лица, кромѣ Ягве, могутъ называться Елогим' (напр. Исх. 7, 1, или Пс. 109, 1); но, разумѣется, никто, кромѣ Него, не можетъ носить Его собственнаго имени — Ягве. И тѣмъ не менѣе Онъ есть единый Богъ, единый Елогим въ собственномъ смыслѣ. Если перевести эти представленія на языкъ позднѣйшихъ понятій, то можно сказать, что *Ягве есть источникъ Божества, но что Его Божество не ограничивается Его личностью:* Его Божество сверхлично.

Разумѣется, это есть не болѣе какъ выводъ и притомъ весьма отвлеченный выводъ, котораго бы мы напрасно стали искать въ Ветхомъ Завѣтѣ. Однако онъ является намъ вполнѣ законнымъ, и въ этомъ смыслѣ мы можемъ сказать, что уже въ Ветхомъ Завѣтѣ и его представленіяхъ о Богѣ заключается основаніе для позднѣйшихъ догматическихъ понятій о Богѣ. Этотъ выводъ находитъ себѣ подтвержденіе въ ветхозавѣтныхъ представленіяхъ о *Духѣ Божіемъ*.

Здѣсь также мы не должны ожидать какого-либо ученія о существѣ духа, его невещественности, непротяженности или иныхъ свойствахъ, останавливающихъ на себѣ вниманіе философа. Говорится о духѣ человѣка въ отличіе отъ его плоти, о Духѣ Бога въ противоположность всякой плоти, но самое ученіе о томъ, что *Богъ есть духъ*, нигдѣ не формулируется положительно, — столь чужда ветхозавѣтная мысль всякой умозрительной рефлексіи. Духъ есть сила Божія, и Ягве является источникомъ этой силы, но не отожествляется съ нею нигдѣ[1]).

Обращаясь къ словоупотребленію Ветхаго Завѣта, можно сказать, что слово *руах*, духъ, по-еврейски, какъ и по-русски, обозначаетъ первоначально дуновеніе, дыханіе, вѣтеръ. „Духъ дышитъ, гдѣ хочетъ, и голосъ его слышишь, но не знаешь, откуда приходитъ и куда уходитъ“. Безъ дыханія *(нешама)* нѣтъ жизни (Авв. 2, 19); при смерти оно оставляетъ человѣка (Пс. 145, 4; ср. Б. 35, 18),

---

[1]) Въ Пс. 31, 3, гдѣ многіе комментаторы усматриваютъ такое отожествленіе, мы видимъ какъ разъ указаніе на различіе: египтяне люди, а не Богъ, и кони ихъ (т.-е. принадлежащая имъ *боевая сила)* — плоть, а не духъ.

оно замираетъ отъ страха и возвращается вновь, когда человѣкъ приходитъ въ себя. Духъ (руах) и дыханіе (нешама) суть синонимы: духъ есть то, что дышитъ, что даетъ живому существу „дыханіе жизни“, что оживляетъ его, или сообщаетъ ему *душу живую, нефеш:* Ягве создалъ человѣка изъ праха земного и вдунулъ въ ноздри его дыханіе жизни (nišmath ḥajjîm) и сталъ человѣкъ душою (nephеš) живою[1]). *Руах* есть сила, оживляющая душу и постольку присущая всему живому: „духъ жизни“ есть и въ животныхъ (Б. 6, 17; 7, 15). Душа, напротивъ того, обозначаетъ психическую индивидуальность[2]).

Духъ человѣка опредѣляетъ къ дѣйствію его душу, но самъ можетъ испытывать различныя состоянія: онъ можетъ быть въ радости и въ печали, онъ можетъ превозноситься, унывать, быть озлобленъ и т. д. Мало того, человѣкъ въ своихъ дѣйствіяхъ опредѣляется нерѣдко не своимъ, а какимъ-либо инымъ духомъ, который „нападаетъ“ или „находитъ“ на него, какъ, напримѣръ, „духъ ревности“ (Числ. 5, 30), „духъ блуда“ (Ос. 4, 12), духъ сна (Ис. 29, 10), раздора (С. 9, 23), заблужденія (Пс. Соломона, 8) и т. д.[3]). Когда человѣкъ дѣйствовалъ подъ вліяніемъ аффекта, такое дѣйствіе объяснялось *наитіемъ:* самый языкъ усвоилъ это представленіе, общее столькимъ народамъ древности. Особенно сильное проявленіе такого наитія естественно усматривалось въ изступленіи, безуміи, бредѣ, одержимости. Иногда наитіе имѣетъ религіозный характеръ, какъ, напримѣръ, вдохновеніе пророка: въ такомъ случаѣ оно — отъ Бога и объясняется дѣйствіемъ „духа Божія“. Отъ божественной жизненной силы, отъ Духа Ягве исходитъ божественный импульсъ слова и дѣйствія избранниковъ Божіихъ, одушевленіе вождей и героевъ, какъ Гедеона, изступленіе Самсона[4]), Саула (1 Ц. 19, 23, сл.) или Иліи-пророка (3 Ц. 18, 46); отъ Духа Ягве — мужество воиновъ, мудрость царей, юродство божьихъ людей.

Чрезъ избранниковъ своихъ, судей, царей, священниковъ, пророковъ, Духъ Божій ведетъ Израиля: Его дѣйствія импульсивны и

---

[1]) По евр. „моя душа“ (naphsî) = я, „твоя душа“ (naphšô) = ты и т. д.

[2]) Ср. Іовъ 27, 3... доколѣ еще *душа* (nešama) моя во мнѣ и *духъ* (rûaḥ), Божій въ *ноздряхъ* моихъ...

[3]) Ср. Н. З. Мк. 9, 18, *πν. ἄλαλον,* Л. 13, 10, *πν. ἀσθενείας* и др.

[4]) См. Кн. Судей 13, 25; 14, 6 и 19; 15, 14. При всякомъ подвигѣ Самсона (растерзаніе льва, избіеніе филистимлянъ) на него находитъ Духъ Ягве; но сила Самсона связана съ его назорействомъ: если остричь его, — „отступитъ отъ него“ эта сила, 16, 17.

безсознательны въ однихъ; въ другихъ они сознательны, но также непроизвольны и въ обоихъ случаяхъ являются какъ обнаруженія высшей, сверхчеловѣческой силы, въ которыхъ Израиль узнаетъ внушенія Ягве: Его голосъ слышатъ, но не знаютъ, откуда онъ приходитъ и куда уходитъ. Правда, лжепророки такъ же постоянно говорятъ отъ имени Ягве и нерѣдко подъ наитіемъ, внушеніемъ своихъ особыхъ духовъ[1]), въ чемъ заключается несомнѣнная опасность. Подобное же явленіе мы наблюдаемъ и въ апостольской Церкви: требовался особый даръ „различенія духовъ“, и устанавливался цѣлый рядъ признаковъ, по которымъ лжепророкъ отличался отъ истиннаго пророка[2]). Единственнымъ критеріемъ является въ концѣ концовъ самый духъ, наполняющій религіозное сознаніе вѣрныхъ. Его дѣйствія въ Израилѣ клонятся неизмѣнно къ единой общей цѣли управленія и исправленія Израиля, къ его назиданію и созиданію въ истинное царство Божіе; Его признаками являются Его сила, правда и святость, та святость, которая заключаетъ въ себѣ въ одно и то же время залогъ освященія и очищенія народа, помазаннаго духомъ, и вмѣстѣ осужденія его „скверны“, суда надъ его грѣхомъ: „Господь омоетъ скверну дочерей Сіона и очиститъ кровь Іерусалима изъ среды его *духомъ* суда и *духомъ* огня (истребленія)“ (Ис. 4, 4). Духъ Ягве ведетъ Израиль къ грядущему царству и вмѣстѣ является величайшимъ изъ обѣтованій этого царства; Онъ будетъ духомъ мужества его воиновъ (Ис. 28, 6); Онъ почіетъ на Мессіи, какъ духъ премудрости и разума, совѣта и крѣпости, благочестія и страха Божія (Ис. 11, 2); и Господь изольетъ отъ Духа Своего на всякую плоть, на всѣхъ сыновъ царства (Іоиль 2, 28). Поэтому явленія духа суть *признаки* пришествія царства и въ этомъ смыслѣ понимаются въ Новомъ Завѣтѣ (Мѳ. 12, 27; Д. 2, 33). Всякое царство предполагаетъ силу, которою оно осуществляется, и царство Божіе есть дѣло силы Божіей.

Духъ Божій есть мощь, которая противополагается ничтожной плотской силѣ человѣка (Пс. 31, 3); не воинствомъ, не внѣшнею плотскою силою, а духомъ совершаетъ Господь Свое дѣло (Зах. 4, 6). Духъ Божій пребываетъ среди Израиля (Агг. 2, 5), и отъ Него ничто не можетъ укрыться (Пс. 138, 7). Наконецъ, Духъ Божій господствуетъ надъ природой и оживляетъ ее: Онъ приходитъ какъ вѣ-

---

[1]) Напр., 3 Ц. 22 пророки Ахаба, или Іер. 23, 16, слѣд. и Іез. 13, 3.

[2]) Кромѣ посланій апостольскихъ (напр., 1 Кор. 12, 3, или 1 Іоан. 4, 1–3), см. „Ученіе *(διδαχή)* 12 апостоловъ“ гл. 11 и 12.

теръ, и отъ дуновенія его разступаются воды (Исх. 15, 8); Онъ носился надъ хаосомъ до творенія, „высиживалъ“ его, по еврейскому выраженію [1]). Духомъ устъ Господнихъ утвердилось все воинство небесное. Имъ дана была душа живая человѣку; когда Богъ отнимаетъ у тварей духъ ихъ, онѣ издыхаютъ и возвращаются въ персть; когда Онъ посылаетъ Духъ Свой, онѣ созидаются (Пс. 103, 29 сл.).

Такимъ образомъ Духъ Божій есть *сила* Божія, отличная отъ Него и вмѣстѣ неотдѣлимая отъ Него [2]); она оживляетъ природу, какъ живое дыханіе, и вмѣстѣ, какъ бурный вѣтеръ, можетъ сокрушить всякую противоборствующую силу, убить нечестивыхъ и беззаконныхъ. Духъ говоритъ въ пророкахъ и сознается ими какъ божественное начало, отличное отъ нихъ.

На ряду съ этимъ представленіемъ о единомъ Духѣ Божіемъ мы встрѣчаемъ и представленіе объ отдѣльныхъ духахъ Божіихъ и о множествѣ духовъ, — представленіе, несомнѣнно, восходящее къ глубокой древности и вмѣстѣ переживающее до позднѣйшихъ временъ. Мы разумѣемъ здѣсь не тѣ мѣста, въ которыхъ единый Духъ какъ бы дифференцируется на отдѣльные дары (Ис. 11), но тѣ, гдѣ прямо говорится о различіи духа или о различныхъ духахъ [3]), посылаемыхъ отъ Бога съ тѣми или другими специальными функціями. Таковъ, напримѣръ, духъ пророка Іезекіиля, отличный отъ Духа Божія; таковъ духъ, который выступилъ передъ лицомъ Бога и предложилъ сдѣлаться духомъ лживымъ въ устахъ пророковъ Ахаба (3 Ц. 22), или же, наконецъ, „злой духъ“ отъ Ягве, который былъ посланъ на Саула, когда отступилъ отъ него Духъ Ягве (1 Ц. 16, 14 сл.). Ясно, что здѣсь въ отличіе отъ единаго

---

[1]) Въ одномъ талмудическомъ трактатѣ (Хагига 15, у Edersheim, Life and time of Jesus the Messiah, I, 287) Духъ изображается въ видѣ голубя, носящагося надъ водами.

[2]) Св. Духъ нигдѣ не отождествляется съ Ягве, иначе самое выраженіе „Духъ Твой святой“ (напр. Пс. 50, 13) было бы не мыслимо. Вмѣстѣ съ тѣмъ Св. Духъ никогда не называется просто „Духомъ“ (какъ у Марка I, 10 *τὸ πνεῦμα*), что по-еврейски означало бы просто вѣтеръ или всякій иной духъ, ср. Dalman, 166. Выраженіе „Св. Духъ“ въ эпоху Христа было болѣе употребительно, чѣмъ „Духъ Божій“.

[3]) О различіи пророческихъ духовъ свидѣтельствуютъ еще *καὶ πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται* 1 Кор. 14, 32 или 14. 12 и 12, 10, чтобы не приводить множество другихъ свидѣтельствъ. Въ В. З. характерно 4 Ц. 2, 9, 15 и Чис. 11, 17, 25. Ср. Gunkel, die Wirkungen des H. Geistes nach den populären Anschauungen d. apost. Zeit und nach d. Lehre d. Ap. Paulus 1888.

Духа Божія разумѣется множество *служебныхъ* духовъ *(λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα* Евр. 1, 14), подчиненныхъ единому Ягве и его Духу. Отношеніе ихъ къ этому послѣднему указано особенно ясно у Іезекіиля: они идутъ, куда хочетъ духъ (Іез. 1, 12. 20). Такимъ образомъ и здѣсь изначальное множество духовъ, отличныхъ отъ Ягве, подчиняются ему одному и управляются Его единымъ духомъ[1]).

IV.

Духомъ Божіимъ создано все воинство небесное, все множество духовъ. Словомъ Ягве сотворены небо и земля. Представленіе о *словѣ* Ягве аналогично представленію о Его Духѣ.

Слово Божіе издревле признавалось божественною силою, ведущею Израиль; пророки, люди Божіи, суть носители этого слова, и они *ощущаютъ*, испытываютъ его въ себѣ, какъ отличную отъ нихъ сверхъ-человѣческую силу. Про истиннаго пророка говорятъ: „слово Божіе у него“ (4 Ц. 3, 12) и черезъ него „вопрошаютъ слово Божіе“; про лжепророковъ говорятъ: „слова нѣтъ въ нихъ“ (Іер. 5, 13). Это „слово“ не есть пустой звукъ: какъ дождь и снѣгъ падаютъ съ неба и не возвращаются туда, не напоивши земли, не оплодотворивъ ея и не произрастивъ въ ней сѣмянъ для сѣва и хлѣба для ѣды, такъ и слово Господне, которое исходитъ изъ устъ Его, не возвращается къ Нему пустымъ, не исполнивъ того, что Ему угодно, и не сдѣлавъ того, для чего Онъ его послалъ (Ис. 55, 10—11).

---

[3]) Самые „злые духи“ подчинены Ягве, какъ показываетъ 1 кн. Ц. 16, 14; 3 Ц 22 и кн. Іова. — Сатана (Зах. 3) есть прежде всего „обвинитель“ („катигор“ раввиновъ), постепенно обращающійся въ „клеветника“ (діавола), завистью котораго въ міръ вошли грѣхъ и смерть *(φθόνῳ διαβόλου* Sap. Sal. 2, 24), и въ искусителя, внушеніемъ котораго объясняется грѣхъ. Ср. старинное повѣствованіе 2 Ц. 24, 1 съ соотвѣтственнымъ (позднѣйшимъ) мѣстомъ въ 1. Парал. 21, 1. Особое мѣсто занимаетъ Азазель во главѣ тѣхъ „косматыхъ“, козлообразныхъ демоновъ, которымъ евреи приносили жертвы повидимому еще въ эпоху плѣненія (Лев. 17, 7 ср. Ис. 13, 21); извѣстенъ козелъ отпущенія, отпускавшійся въ пустыню къ этому демону, ставшему столь популярнымъ въ апокрифической литературѣ іудейства (напр., въ кн. Еноха, или Апокалипсисѣ Авраама). Представленіе, о „сатанѣ“, какъ *противникѣ* Божіемъ, развивается не ранѣе эпохи *персидскаго* владычества, а „княземъ міра сего“ онъ дѣлается еще позже. Ср. Erik Stave, Über d. Einfluss des Parsismus auf das Judenthum 1898. послѣдняя глава.

Слову Божію присуща, такимъ образомъ, реальная мощь и творческая сила. Богъ поражаетъ народы, „бьетъ“ ихъ Своимъ словомъ[1]), черезъ пророковъ: предсказаніе будущаго не есть простое сообщеніе того, что имѣетъ быть; оно само имѣетъ роковой характеръ и дѣйствуетъ какъ заклятіе или благословеніе: таковы, напримѣръ, пророчества Валаама, котораго Валакъ призываетъ проклясть Израиля и который благословляетъ его; таково благословеніе Іакова, таково всякое дѣйствительное пророчество. По древнему представленію, оно заключаетъ въ себѣ не столько пассивное предвидѣніе, сколько активное предопредѣленіе, предобразованіе будущаго; пророкъ не только предсказываетъ будущее, онъ творитъ его и въ словѣ своемъ *судитъ* народы: „вотъ Я поставилъ тебя нынѣ народамъ и царствамъ, чтобы искоренять и разорять, губить и разрушать, строить и насаждать“, такъ говоритъ Господь Іереміи (1, 10). Поэтому не только люди, но и духи боятся слова Господня. Князь царства Персидскаго 21 день мѣшалъ архангелу Гавріилу принести къ Даніилу пророческое слово о возстановленіи Іерусалима (Дан. 10, 13): въ словѣ пророческомъ заключается начатокъ исполненія (ср. также Іез. 37, 9); слова Божіи „постигаютъ“ или настигаютъ людей (Зах. 1, 6), они исполнятся и не будутъ отложены.

Слово Господа всемогуще: имъ Онъ творитъ исторію, имъ созданы и держатся небо и земля; Онъ сказалъ — и стало. Онъ повелѣлъ — и создалось. Какъ мы видѣли уже, въ этомъ образѣ высказывается мысль о безусловномъ всемогуществѣ Бога, т.-е. *абсолютная* сторона Божественнаго творчества. Но, съ другой стороны, слово Ягве заключаетъ въ себѣ опредѣленное *конкретное* откровеніе, въ которомъ Ягве вступаетъ въ живое *общеніе* со Своими сыновьями, сообщаетъ имъ Свою волю и „*отвѣчаетъ*“ на ихъ молитвы. „Молчаніе“ Ягве означаетъ Его „удаленіе“ (Пс. 34, 22); когда Онъ молчитъ, Израиль умираетъ, уподобляется „сходящему въ могилу“ (Пс. 27, 1); когда Господь слышитъ молитву народа Своего и посылаетъ Свое слово, оно избавляетъ сыновъ человѣческихъ отъ могилъ (Пс. 106, 20), оно „оживляетъ“ ихъ (Пс. 118, 50). Израиль уповаетъ на „слово“ Господне, какъ на Божію *силу* и Божіе *обѣтованіе*, и онъ слушается его, какъ *заповѣди*, какъ *закона*, которому подвластны небо и земля.

Такимъ образомъ слово Божіе посредствуетъ между Богомъ и міромъ, Богомъ и людьми; но оно не есть существо, отличное отъ

---

[1]) Ис. 9, 8. Ос. 6, 5.

Бога, внѣшній посредникъ, какимъ оно является въ нѣкоторыхъ позднѣйшихъ ученіяхъ, какъ, напр., у гностиковъ, у аріанъ и, правда только отчасти, у Филона. У этого послѣдняго Логосъ является посредствомъ между вселенной и абстрактнымъ, трансцендентнымъ Божествомъ. Онъ служитъ органомъ универсальнаго и притомъ естественнаго откровенія, совершающагося во всей вселенной и въ разумѣ человѣка. Въ Ветхомъ Завѣтѣ, какъ разъ наоборотъ, въ представленіи о словѣ Ягве сказывается прежде всего Его живая *личность:* слово есть конкретное личное откровеніе Ягве. Обобщая представленіе объ этомъ словѣ, можно сказать, что оно заключаетъ въ себѣ элементы новозавѣтнаго ученія; слово Божіе, которымъ созданы небо и земля, представляется, какъ реальное откровеніе Божьей воли и вмѣстѣ какъ сила Божія, могущая почить на человѣкѣ. Въ этомъ смыслѣ человѣкъ, вмѣстивший въ себѣ полноту реальнаго богосознанія, полноту божественнаго откровенія, могъ быть признанъ воплощеннымъ „словомъ“ Божіимъ. Слово Ягве, несомнѣнно, должно пребывать въ Мессіи, какъ и Духъ, почіющій на Немъ Но, тѣмъ не менѣе, мы должны отмѣтить и различіе: если Логосъ обнимаетъ въ себѣ начало универсальнаго откровенія, то *Деббар Ягве,* „изреченіе“ Ягве, въ словоупотребленіи Ветхаго Завѣта означаетъ скорѣе индивидуальное, единичное велѣніе или обнаруженіе Его воли. Такъ въ книгѣ Премудрости (18, 15) слово Божіе, заключающее велѣніе объ избіеніи первенцевъ египетскихъ, олицетворяется въ видѣ ангела, сходящаго съ неба; это олицетвореніе *отдѣльнаго* слова, а не универсальнаго Логоса, представленіе, аналогичное тѣмъ, которыя мы нашли, разсматривая ветхозавѣтныя идеи о силахъ Божіихъ, Его Духѣ и духахъ[1]).

V.

Ближе къ понятію Логоса въ Филоновскомъ смыслѣ стоитъ понятіе „Премудрости“ Божіей, которое мы находимъ въ нѣкоторыхъ памятникахъ В. З., относящихся къ эпохѣ персидскаго и въ особенности греческаго владычества.

---

[1]) Въ талмудической литературѣ и, главное, въ таргумахъ или арамейскихъ парафразахъ Библіи (въ особенности Таргумъ Онкелоса) слово Божіе олицетворяется какъ особое посредствующее начало, *Мемра.* Повидимому и самъ Филонъ уже нашелъ это представленіе у современныхъ ему толкователей Писанія, хотя до него оно едва ли отличалось опредѣленностью. Въ общемъ оно принадлежитъ позднѣйшей эпохѣ.

Премудрость, *хокма*, означаетъ прежде всего практическую, житейскую мудрость, достигающую цѣлей человѣческаго блага посредствомъ разумнаго, разсудительнаго выбора средствъ. Эта житейская „мудрость“ наполняетъ собою притчи и пословицы Израиля и разрабатывается его книжниками въ рядѣ „учительныхъ“ книгъ. Начало ея — въ страхѣ Божіемъ и конечный источникъ ея — въ самомъ Богѣ. Отъ Него — всякое искусство и художество, отъ Него мудрость Соломона и мудрость простого пахаря (Ис. 28, 24 сл.); въ законѣ Его — самое мудрое указаніе жизненнаго пути. Такимъ образомъ человѣческая мудрость возводится къ своему божественному началу: она не есть результатъ субъективнаго умствованія, — она была отъ начала у Бога; ею все создано, ею опредѣляется начало и конецъ всего творенія, ею Израиль ведется къ своей провиденціальной цѣли. Она вытекаетъ изъ „неизслѣдимаго разума“ Ягве (Ис. 40, 28) и олицетворяется какъ Его предвѣчное свойство: „у меня совѣтъ и правда, я разумъ, у меня сила, мною цари царствуютъ и повелители узаконяютъ правду... Богъ создалъ меня началомъ путей Своихъ, первенцемъ Своихъ твореній, искони. Отъ вѣка была я поставлена, отъ начала, прежде бытія земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источниковъ, обильныхъ водой. Прежде чѣмъ водружены были горы, прежде холмовъ я родилась... Когда Онъ уготовилъ небеса, я была тамъ, когда Онъ утверждалъ сводъ надъ бездною, когда Онъ укрѣплялъ вверху облака... Когда давалъ морю предѣлъ, чтобы вода не переступала устава Его, когда полагалъ основанія земли, тогда я была художницей, и была радостью изо дня въ день, играя передъ Нимъ все время, играя на земномъ кругу, и радость моя была съ сынами человѣческими“.

Такимъ образомъ олицетворяется Премудрость въ книгѣ Притчей (8). Комментаторы обсуждаютъ, является ли она здѣсь реальнымъ или же только поэтическимъ олицетвореніемъ, при чемъ указываютъ, что въ той же книгѣ глупость олицетворяется въ образахъ, нисколько не менѣе конкретныхъ (9, 13 сл. и 7). Другое дѣло въ позднѣйшихъ произведеніяхъ, какъ въ кн. Премудрости или кн. Іисуса Спрахова[1]), гдѣ Мудрость, несомнѣнно, гипостазируется, какъ особая мощь Божества. Но уже въ книгѣ Притчей и

---

[1]) Кн. Баруха (3, 28) по своему позднему происхожденію (Шюреръ II, 721 сл.) сюда не относится. О кн. Премудрости мы уже говорили въ главѣ о предшественникахъ Филона.

у Іова (28) ея образъ не есть простое поэтическое олицетвореніе, или, точнѣе, за этимъ образомъ или олицетвореніемъ стоитъ дѣйствительная сила. Она есть „начало путей“ Божіихъ и первое изъ Его „дѣлъ“; она является провиденціальною силою въ исторіи вселенной и въ исторіи Израиля точно такъ же, какъ и въ жизни индивидуальнаго человѣка: „переходя изъ рода въ родъ въ святыя души, она приготовляетъ друзей Божіихъ и пророковъ“ [1]). Она недоступна въ своей полнотѣ никакой твари: одинъ Богъ „знаетъ путь ея и вѣдаетъ мѣсто ея“; Онъ *видѣлъ* ее „до созданія міра“ (Іовъ 28, 23, сл.); но ея „радость“ съ сынами человѣческими, она сама идетъ къ нимъ, говоритъ съ ними, какъ „сестра“, призываетъ ихъ на трапезу въ свой чертогъ.

VI.

Итакъ, духъ Божій, слово Божіе, Премудрость Божія въ Ветхомъ Завѣтѣ отнюдь не являются отвлеченными догматическими понятіями; но они не являются и самостоятельными существами, отдѣльными отъ Бога. Духъ Божій есть дыханіе Ягве, не отдѣлимое, хотя и отличное отъ Него; это Его сила, исходящая отъ Него. Онъ не исчерпывается ею, но сообщаетъ ее Своимъ тварямъ, животворитъ ихъ ею. Слово Ягве есть выраженіе, откровеніе Его воли, Его могущества; оно также отлично отъ Него, „посылается“ Имъ и вмѣстѣ не имѣетъ независимаго, отдѣльнаго отъ Него существованія. Наконецъ, Мудрость есть свойство Божества, и если она изображается какъ первое изъ созданій Ягве, то даже тамъ, гдѣ она, повидимому, всего болѣе отличается отъ Него, какъ въ книгѣ Премудрости, она изображается лишь какъ „дыханіе Его силы“ (7, 25): она не отличается отъ „неизслѣдимаго разума“ Господня.

Въ этихъ представленіяхъ мы не находимъ ничего, кромѣ выраженія абсолютнаго и вмѣстѣ конкретнаго монотеизма: единство Ягве въ Его многообразномъ откровеніи и всемогуществѣ, единство Бога въ живомъ общеніи съ человѣкомъ и творческомъ дѣйствованіи во вселенной — вотъ содержаніе всѣхъ этихъ образовъ. Богъ создалъ міръ однимъ своимъ Словомъ, однимъ своимъ Духомъ, одной своей Мудростью. Словомъ онъ вызвалъ его изъ небытія къ бытію, Духомъ оживилъ его, Мудростью далъ ему цѣлесообразное

---

[1]) Прем. 7, 27 — воззрѣніе, которое вполнѣ соотвѣтствуетъ первоначальному представленію.

устройство. И вмѣстѣ Онъ сказалъ Свое слово человѣку, далъ ему отъ Своего Духа и отъ Своей Мудрости. Для вѣрнаго Израиля Духъ, Слово и Мудрость Ягве являются прежде всего реально переживаемыми фактами опыта. Въ законѣ и въ устахъ пророковъ онъ слышитъ слово, въ которомъ онъ признаетъ голосъ Ягве; во вдохновеніи Божьихъ людей, въ наитіи, которому слѣдуютъ вершители его судебъ и провозвѣстники воли Божіей, онъ узнаетъ Духъ Господень, вдохновеніе свыше; и, наконецъ, въ мудрости закона, въ мудрости своихъ священниковъ, царей и пророковъ онъ также видитъ высшую мудрость. Ягве единъ — все слово Божіе, вся мудрость пророковъ этому учитъ. И если все создано Его словомъ, духомъ и мудростью, то этому началу соотвѣтствуютъ настоящая дѣйствительность, переживаемая въ исторіи Израилемъ, и чаемый конецъ: Духу, носившемуся надъ хаосомъ, и Слову, вызвавшему міръ изъ небытія, соотвѣтствуетъ изліяніе Духа на „всякую плоть“ и царство Слова, которое „изыдетъ изъ Іерусалима“.

Ягве есть источникъ Духа, Слова и Мудрости, — поскольку они не отдѣлимы отъ Него; но Онъ не исчерпывается ими, Его существо не уходитъ въ нихъ, — поскольку они отличаются отъ Него. Этими началами посредствуется откровеніе и вѣдѣніе Ягве, но въ нихъ выражается лишь Его самооткровеніе. Въ живомъ конкретномъ богосознаніи ветхозавѣтнаго Израиля эти начала не только не вносятъ какого-либо дробленія въ единство Ягве, но, наоборотъ, посредствуютъ понятіе Его *всеединства*. Если абсолютное опредѣляется философски, какъ начало самоопосредствованное, т.-е. имѣющее въ себѣ самомъ основаніе всѣхъ своихъ отношеній, то Ягве является актуально абсолютнымъ въ религіозномъ сознаніи Израиля, въ живомъ общеніи съ Нимъ.

Но перенесемся изъ центра этого религіознаго сознанія въ его периферію: единство Ягве станетъ внѣшнимъ и отвлеченнымъ, и все то содержаніе, которое въ немъ заключалось, либо потонетъ въ этой отвлеченности, либо выдѣлится изъ него. Такъ именно и случилось въ Израилѣ, когда угасъ въ немъ пророческій духъ, и законъ, составлявшій ограду религіозной жизни Израиля, сдѣлался ея дѣйствительнымъ средоточіемъ. Это замѣчается отчасти уже въ періодъ, предшествующій христіанству и, въ особенности, въ періодъ, слѣдующій за нимъ. Богъ все болѣе и болѣе удаляется отъ человѣка и отъ міра, дѣлается внѣшнимъ ему, непознаваемымъ, недоступнымъ, а съ другой стороны, между Нимъ и человѣкомъ становится рядъ посредниковъ, болѣе или менѣе самостоятельныхъ. Въ

теософіи раввиновъ такими самостоятельными посредниками являются Духъ Божій, Голосъ Божій, Слава Божія, верховный ангелъ Метатронъ, отчасти Мемра — Слово Божіе; въ народной религіи такими посредниками служатъ прежде всего ангелы, праотцы и святые, усопшіе или живые. Самый мессіанизмъ въ связи съ этой тенденціей получаетъ новое направленіе и характеръ. Живое богосознаніе замѣняется апокалиптическимъ гностицизмомъ: *почва для гностицизма создается еврейской апокалиптикой.* Для поверхностнаго взгляда эти гипостазированныя абстракціи и эти посредствующія начала зарождающагося гностицизма представляютъ собою приближеніе къ христіанскому богословію. На дѣлѣ, наоборотъ, христіанское богословіе съ первыхъ шаговъ своихъ боролось съ этимъ гностицизмомъ и тѣмъ ложнымъ монотеизмомъ, отъ котораго онъ отправлялся. Оно противополагало ему вѣру въ живого и всеединаго Бога Отца, открывшагося въ Іисусѣ Христѣ и Духѣ, и въ самомъ ученіи этого богословія о Логосѣ восторжествовалъ конкретный монотеизмъ, коренившійся въ богосознаніи пророковъ и нашедшій во Христѣ свое полное откровеніе.

ГЛАВА III.

Еврейская апокалиптика.

I.

Внѣшняя исторія Израиля отъ перваго возвращенія изъ вавилонскаго плѣна (537) до временъ Ездры и Нееміи извѣстна намъ весьма недостаточнымъ образомъ. Почти неизвѣстна намъ и судьба Израиля послѣ Нееміи, въ теченіе второй половины персидскаго владычества, хотя эта эпоха была богата внутреннею жизнью: новый духовный строй іудейской общины сложился именно въ этотъ періодъ.

Мы знаемъ, что первоначально лишь незначительная часть плѣненныхъ воспользовалась разрѣшеніемъ Кира вернуться на родину. Множество левитовъ, множество вѣрныхъ сыновъ Израиля, изъ среды которыхъ вышло впослѣдствіи религіозное обновленіе Іерусалима, оставалось въ Вавилоніи. Во главѣ первой партіи переселенцевъ стояли первосвященникъ Іисусъ, сынъ Іоцадака, и Зерубабель, „Отпрыскъ Вавилонскій“ — истинный отпрыскъ отъ корня Іессеева, внукъ царя Іоакима.

Мессіаническія чаянія пробудились съ новой силой среди іерусалимской общины, и, повидимому, они связывались съ личностью Зерубабеля, истиннаго сына Давида, воздвигшаго новый храмъ изъ развалинъ. Казалось, царство Давида должно было возстановиться немедленно по истеченіи 70 лѣтъ плѣненія, предсказанныхъ Іереміей. Во второй годъ царя Дарія (520) въ 24-й день седьмого мѣсяца было слово Господне къ пророку Аггею: „скажи Зерубабелю, правителю Іудеи: Я потрясу небо и землю, Я ниспровергну престолы царей и истреблю силу царствъ языческихъ, опрокину

колесницы и сидящихъ на нихъ, и низринуты будутъ кони и всадники одинъ мечомъ другого. Въ тотъ день, говоритъ Господь Саваоѳъ, Я возьму тебя, Зерубабель, сынъ Салаѳіеля, отрокъ Мой... и буду держать тебя какъ перстень съ печатью, ибо *тебя* Я избралъ, говоритъ, Господь Саваоѳъ" (Аг. 2, 20). Великая гора — равнина передъ Зерубабелемъ; руки его положили основаніе новому храму, руки его и окончатъ его (Зах. 4, 7. 9), и слава новаго храма будетъ большею, нежели слава перваго (Аг. 2, 9). Пророкъ Захарія получаетъ повелѣніе возложить *вѣнцы* на главу первосвященника Іисуса (и Зерубабеля) и сказать имъ: „Воистину мужъ по имени *Отрасль* (zemaḥ)... онъ построитъ храмъ Ягве (ср. Зах. 4, 7. 9). Онъ создастъ храмъ Ягве и приметъ славу и воссядетъ и будетъ владычествовать на престолѣ своемъ (т.-е. на престолѣ Давида); будетъ и священникъ (одесную его ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ LXX), и будетъ совѣтъ мира между ними обоими" (Зах. 6, 10 и 15)[1]).

Но пророчествамъ этимъ — о храмѣ и мессіаническомъ царѣ — суждено было сбыться иначе, чѣмъ могли ожидать современники Аггея и Захаріи. Слава не наполнила новаго храма при Зерубабелѣ, и не этотъ послѣдній „отпрыскъ", князь изъ дома Давидова, оказался „Отраслью" — чаемымъ Мессіей. Мы ничего не знаемъ о его участи. Знаменательно, что ни одинъ изъ его потомковъ не былъ намѣстникомъ Іерусалима: напротивъ, Іерусалимъ былъ, повидимому, вскорѣ подчиненъ *самарійскому* намѣстнику[2]). Повидимому, новую общину постигла какая-то катастрофа: еще въ 445 г. Неемія съ плачемъ узнаетъ вѣсть о полномъ разореніи и бѣдственномъ положеніи Іерусалима; и только въ дни Ездры царь персидскій даетъ ему „ожить", обстроиться и воздвигнуть разрушенныя стѣны.

„Не силой, не воинствомъ, а Духомъ Моимъ, говоритъ Господь" — такъ поучалъ Зерубабеля пророкъ Захарія. Если Зерубабель не послушалъ этого увѣщанія, его ожидала гибель; если онъ вѣнчался на царство, если мессіаническое движеніе приняло политическую форму, катастрофа была неизбѣжной, и Зерубабеля ожидала участь тѣхъ мятежныхъ намѣстниковъ или претендентовъ, которые возставали противъ Дарія, какъ Фраортъ, Читрантакма,

---

[1]) Мы слѣдуемъ общепринятой эмендаціи текста, предложенной Hitzig'омъ, ср. перев. Kautsch'a.

[2]) Ср. въ особенности доносъ самарійскаго начальника Рекума и писца Симсая 1 Ездры 4, 12—15 (12 „къ *намъ* въ Іерусалимъ").

Оретъ, Интафернъ и другіе, искупившіе свою вину позорною казнью, иногда *смертью на крестѣ*. Въ эту тревожную эпоху не требовалось, впрочемъ, и прямого возстанія — достаточно было одного подозрѣнія, чтобы погубить намѣстника[1]). Мы не знаемъ, чѣмъ кончилъ Зерубабель: быть можетъ, онъ мирно дожилъ свои дни; быть можетъ, онъ „возсѣлъ на престолѣ своемъ“[2]) и затѣмъ былъ низложенъ, поруганъ и преданъ казни, послуживъ живымъ прообразомъ страдающаго „Отрока Божія“. Послѣднее предположеніе представляется намъ весьма возможнымъ, хотя, разумѣется, оно далеко отъ полной достовѣрности[3]). Несомнѣнно одно, что духовное обновленіе Израиля, наступившее въ дни Ездры и Нееміи, исходило отъ той партіи, которая оставалась въ Вавилонѣ и пребывала какъ бы въ сторонѣ отъ первоначальнаго движенія, связаннаго съ Зерубабелемъ.

Послѣ Ездры и Нееміи пророчество вскорѣ умолкаетъ; пророковъ смѣняютъ книжники, и идеалъ національнаго царства временно уступаетъ мѣсто идеалу теократическаго строя, который дисциплинируетъ религіозную жизнь Израиля. Законъ, который принесъ Ездра изъ Вавилона, тотъ законъ, который отчасти предносился уже духовнымъ очамъ Іезекіиля, тора священниковъ и левитовъ замѣняетъ собою живого судію, національнаго князя, помазанника изъ рода Давида[4]). „Помазанникомъ“, облеченнымъ въ пурпуръ и тіару, является первосвященникъ, на ряду съ которымъ не остается мѣста для національнаго царя. Первосвященникъ представляетъ народъ и носитъ на наплечникахъ своихъ камни съ именами 12 колѣнъ Израилевыхъ.

Артаксеркъ даетъ свою санкцію закону Моисея; такимъ образомъ, при помощи персидскаго царя, законъ Моисея, принесенный книжниками, становится въ Іерусалимѣ закономъ государственнымъ: его нарушеніе есть не только грѣхъ, но и преступленіе, влекущее за собой уголовную кару (I Езд. 7, 26). Въ этомъ законѣ и въ той

---

[1]) Ср. Maspéro, Hist. ancienne des peuples de l'Orient, 610—616.

[2]) Ср. Пс. 131, который еще Ѳеодоръ Мопсуетскій относилъ къ Зерубабелю

[3]) Ср. Sellin, Serubbabel, 1898, хотя черезчуръ смѣлыя комбинаціи этого ученаго, несмотря на остроуміе нѣкоторыхъ изъ нихъ, нерѣдко производятъ впечатлѣніе „уравненій со многими неизвѣстными“. Ср. его толкованіе Пс. 88, 131 и др.

[4]) Іезекіиль, какъ мы видѣли выше (стр. 204), еще говоритъ о „князѣ“ изъ дома Давида (характерно опредѣленіе его религіозныхъ функцій въ теократическомъ государствѣ Іез. 45, 13—17).

іерократіи, съ которой онъ связанъ, уже нѣтъ мѣста для мессіаническаго царя въ прежнемъ политическомъ смыслѣ. Идеалъ національнаго царства лежитъ не въ будущемъ, а въ прошедшемъ. Въ настоящемъ, царство Бога Израилева въ Его народѣ есть духовное царство, осуществляющееся посредствомъ организаціи священства и посредствомъ закона этого священства. Верховная свѣтская власть надолго переходитъ къ язычникамъ, и, поскольку народъ добивается относительной автономіи, эта власть сосредоточивается въ рукахъ священниковъ и книжниковъ.

II.

Какъ отразилась реформа Ездры на мессіаническихъ чаяніяхъ Израиля и на его религіозномъ идеалѣ? Прежде чѣмъ разсматривать позднѣйшія формы еврейскаго мессіанизма, имѣющія непосредственное историческое отношеніе къ предмету нашего изслѣдованія, мы считаемъ не лишнимъ сказать здѣсь нѣсколько словъ о религіозномъ значеніи этой реформы; ибо многіе историки, исходя изъ крайне субъективнаго пониманія религіи, впадаютъ въ чрезвычайно серіозную ошибку, умаляя значеніе или искажая смыслъ того „господства закона“, въ которомъ они нерѣдко видятъ лишь признакъ внутренняго, духовнаго упадка, и который на дѣлѣ спасъ и сохранилъ Израиль навсегда.

Ввести религію абсолютнаго монотеизма въ жизнь народа и укрѣпить ее среди всеобщаго язычества, окружавшаго Израиль, можно было лишь посредствомъ іерократіи и посредствомъ дисциплины священнической торы. Безъ нихъ іудеи неизбѣжно смѣшались бы съ другими племенами и, въ Палестинѣ, вернулись бы къ тельцамъ и ваалямъ прежняго времени[1]). Реформа Ездры была глубоко консервативною по духу; она примыкала къ древнему религіозному закону и обычаю, къ предшествовавшимъ реформамъ, и законъ, который она принесла, имѣлъ за собою въ глазахъ Ездры и послѣдующихъ книжниковъ несомнѣнный авторитетъ Моисея, подобно

---

[1]) Schwally (Das Leben nach d. Tode 1892, стран. 95) справедливо замѣчаетъ, что самые законы о чистомъ и нечистомъ не суть обрядовыя, ритуалистическія ухищренія, а почтенные памятники борьбы религіи Ягве противъ національнаго (и заимствованнаго извнѣ) язычества. Въ „немощныя и нищія вещественныя начала“ (Гал. 4, 9) они обратились лишь впослѣдствіи, когда ихъ историческая миссія была уже исполнена. Ср. Benzinger, Hebräische Archäologie (1894) c. V, die cultische Reinheit.

тому, какъ талмудъ сохранилъ такой авторитетъ въ глазахъ позднѣйшихъ раввиновъ. И этотъ законъ, который выросъ изъ зерна синайскаго законодательства, по мнѣнію многихъ авторитетныхъ критиковъ, исказилъ религіозный и нравственный идеалъ вѣры Израилевой и подавилъ ея мессіаническія чаянія! Разсмотримъ, насколько такое мнѣніе справедливо.

Прежде всего у многихъ ученыхъ приходится встрѣчать обратившееся въ общее мѣсто утвержденіе, что Богъ священнической торы, Богъ того закона, который ввелъ Ездра, есть „внѣмірный", „трансцендентный" Богъ, въ отличіе отъ „живого" Бога, наполнявшаго сердца пророковъ и жившаго среди Израиля, — „отвлеченный" Богъ, въ отличіе отъ реальнаго Ягве, являвшагося человѣку и непосредственно дѣйствовавшаго въ природѣ. Нельзя достаточно предостерегать отъ злоупотребленія подобными общими формулами, безсодержательными и неточными, но подкупающими своей сомнительной широтой и удобствомъ. Всякій разъ, какъ намъ встрѣчается подобная общая схематическая характеристика, она должна будить нашу подозрительность и заставлять насъ съ особеннымъ вниманіемъ относиться къ специфическимъ особенностямъ тѣхъ явленій или понятій, къ которымъ она прилагается.

Въ понятіи Божества „трансцендентность" столь же необходима какъ и „имманентность", и было бы крайне ошибочно думать, что великіе пророки Израиля ограничивались однимъ сознаніемъ непосредственнаго присутствія Бога въ природѣ и въ исторіи: они-то и раскрыли Его сверхнародное и сверхприродное существо, Его *святость:* Богъ потому и господствуетъ въ мірѣ, что Онъ, безусловно, *надъ* нимъ. Законъ священниковъ дѣйствительно глубоко проникнутъ идеей „святости" Божества, и всѣ обряды и предписанія ритуальной чистоты стремятся внушить эту идею; но въ этомъ едва ли возможно усматривать упадокъ религіознаго сознанія, тѣмъ болѣе, что помянутыя предписанія носятъ отпечатокъ глубокой древности. Далѣе, если въ тѣхъ частяхъ Пятикнижія, которыя единогласно относятся критиками къ такъ называемому „священническому кодексу", мы не находимъ антропоморфныхъ образовъ болѣе раннихъ источниковъ, мало того, если такіе образы прямо исключаются, то это еще не значитъ, чтобы представленіе о Богѣ обратилось въ абстракцію. Непосредственная близость Бога къ человѣку, Его живой промыслъ въ природѣ и въ исторіи, Его реальное и вмѣстѣ конкретное всемогущество находитъ въ псалмахъ самое яркое, вдохновенное выраженіе. А между тѣмъ тѣ самые критики,

которые утверждаютъ, что представленіе о Богѣ дѣлается внѣшнимъ и отвлеченнымъ при господствѣ священниковъ и левитовъ, признаютъ въ псалмахъ богослужебныя пѣснопѣнія левитовъ второго храма — чѣмъ они и были въ дѣйствительности, совершенно независимо отъ того, кѣмъ и когда они были созданы. Идея союза, завѣта съ Богомъ, составлявшая самую суть вѣры и надежды Израиля, всего менѣе могла быть затронута реформою Ездры. Напротивъ, реформа требовала отъ народа пѣломудренной вѣрности этому союзу, требовала жизни, сообразной съ нимъ. Языческое представленіе о мнимой солидарности съ мѣстнымъ національнымъ божествомъ, вдохновлявшее прежнихъ лжепророковъ, было разрушено самою исторіей; ходъ событій обличилъ тѣхъ національстовъ и шовинистовъ, которые кричали „съ нами Богъ“, когда Богъ былъ всего менѣе съ ними. Союзъ Израиля съ Богомъ есть не политическій союзъ, не союзъ кровныхъ родственниковъ, а религіозный союзъ, который заключаетъ въ себѣ законъ жизни и осуществляется прежде всего въ правдѣ, въ согласованіи человѣческихъ дѣйствій съ волей Божіей. Сознаніе сыновняго отношенія къ Богу получаетъ знаменательное выраженіе въ самомъ языкѣ народномъ: избѣгая называть Его по имени (согласно Исх. 20, 7) и употребляя другія названія для Его призыванія или обозначенія, народъ нерѣдко зоветъ Его тѣмъ именемъ, которое мы слышимъ постоянно въ устахъ Христа: Отецъ нашъ небесный[1]).

Другой существенный упрекъ, который поверхностная критика дѣлаетъ обыкновенно закону, состоитъ въ его ритуализмѣ, въ его внѣшней обрядности, которая привела къ фарисейству, къ лицемѣрному внѣшнему дѣланію, при чемъ мотивомъ такого дѣланія выставляется внѣшнее возмездіе — страхъ наказанія или обѣщаніе награды. Законъ требуетъ внѣшнихъ дѣлъ и предполагаетъ внѣшнюю санкцію; онъ довольствуется внѣшнимъ удовлетвореніемъ, и потому культъ и обрядъ легко становится на мѣсто нравственности. Человѣкъ вступаетъ съ Богомъ въ юридическое отношеніе, и его дѣла, разсматриваемыя съ формальной точки зрѣнія закона, опредѣляются какъ проступки или заслуги, между которыми устанавливается балансъ. Поэтому законъ вызываетъ отчужденіе людей отъ Бога, которое въ свою очередь обусловливаетъ и самую отвлеченность, „трансцендентность“ представленія о Немъ.

---

[1]) Cp. Dalman, Die Worte Jesu mit Berücksichtigung d. nachkanonischen jüd. Schrifttums u. der aramäischen Sprache (1898), стран. 150 сл.

Повидимому, религіозная жизнь Израиля въ эпоху Христа во многихъ отношеніяхъ даетъ извѣстное основаніе такимъ упрекамъ. Однако въ законѣ ли, въ обрядѣ ли слѣдуетъ искать причину этихъ злоупотребленій, этого извращенія закона и обряда? Если вглядѣться внимательно въ тору священниковъ, не трудно усмотрѣть основныя религіозныя мысли, которыя ее проникаютъ. Строго говоря, она имѣетъ одну цѣль — воплотить монотеизмъ въ жизни Израиля, внушая каждому изъ его сыновъ, что Богъ его есть единый Богъ, единый собственникъ и владыка всей его жизни и всего его достоянія. Всѣ сыны Израиля принадлежатъ Ему одному, какъ и все то, что они имѣютъ. Онъ уступаетъ имъ въ *пользованіе* то, чѣмъ они владѣютъ. Они „пришельцы“ у Него; Себѣ Онъ беретъ лишь часть изъ того, что принадлежитъ Ему всецѣло, и народъ отдаетъ ему часть своихъ сыновъ въ услуженіе (левиты), часть земли, часть доходовъ (десятины), часть времени (субботы), часть и самой плоти своей — съ тѣмъ, чтобы сознавать непрестанно, что Ему принадлежитъ все. При такомъ условіи часть святитъ цѣлое. Жертва имѣетъ свою цѣну не сама по себѣ, а въ послушаніи человѣка, или, какъ высказалъ еще пророкъ Самуилъ, „повиновеніе лучше жертвы и послушаніе достойнѣе бараньяго жира, ибо непокорность есть то же, что волхвованіе, и самочинство то же, что идолослуженіе“ (1 Ц. 15, 22).

Законодательство это *по существу* своему не представляетъ компромисса. Какъ ни сложна была работа книжниковъ, она была проникнута благоговѣніемъ къ „закону Моисея“ и стремленіемъ провести его въ жизнь народа; она была одушевлена вѣрой въ древнее преданіе и глубокимъ религіознымъ идеализмомъ. Яркимъ образчикомъ такого идеализма можетъ служить хотя бы законодательство объ юбилейныхъ годахъ (Л. 25), которое, очевидно, никогда не исполнялось на практикѣ, какъ того требовалъ законодатель. Разумѣется, въ сложномъ цѣломъ торы есть много положеній, которыя представляются компромиссами съ человѣческимъ „жестокосердіемъ“ (ср. Мѳ. 19, 7 сл.). Но это не измѣняетъ существа закона и его основныхъ тенденцій, которыя по свидѣтельству Христа, выражаются въ двухъ „наибольшихъ заповѣдяхъ“ всецѣлой любви къ Богу и любви къ ближнему (Вт. 6, 5 и Лев. 19, 18)[1]. Основнымъ мотивомъ священническаго закона являются не внѣшнія побужденія награды или наказанія, корысти или страха, а простая заповѣдь:

[1]) Мѳ. 22, 34 сл.; Л. 10, 27 влагаетъ эти двѣ заповѣди въ уста „законника“.

„будьте святы, потому что Я святъ“. Конечно, идея возмездія связана съ закономъ. Но такая идея можетъ и должна быть безкорыстной, поскольку вѣра въ возмездіе требуется вѣрою въ правду Божію, въ правду полную и всесильную и въ ея грядущее торжество. По ветхозавѣтнымъ представленіямъ, возмездіе является естественнымъ плодомъ дѣлъ въ силу самой реальности правды или нравственнаго міроправленія. Такая вѣра даетъ человѣку нравственную силу, но не дѣлаетъ его рабомъ суевѣрнаго страха или суевѣрной корысти.

Юридическая форма, несомнѣнно, присуща закону, и въ этомъ, дѣйствительно, заключалась своего рода опасность, такъ какъ, при внѣшнемъ отношеніи къ закону, онъ естественно долженъ былъ распасться на множество отдѣльныхъ предписаній, внутренняя связь которыхъ утрачивалась. Живое нравственное сознаніе уступало мѣсто казуистикѣ. Другая опасность обрядоваго закона заключалась въ томъ, что при его господствѣ центръ тяжести могъ легко былъ перенесенъ на обрядъ.

Это случилось отчасти впослѣдствіи. Но то же бывало и раньше и даже въ худшей степени, напримѣръ во времена Амоса (4, 4—5; 5, 4—5, 21—23) или Осіи, когда самый обрядъ къ тому же извращался въ идолослуженіе. Сама по себѣ однако священническая тора нисколько не умаляетъ и не упраздняетъ нравственныхъ заповѣдей закона. напротивъ, она подтверждаетъ ихъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ она имѣетъ и свою спеціальную цѣль — создать систему культа, который, въ отличіе отъ прежнихъ палестинскихъ порядковъ эпохи царей, соблюдалъ бы народъ въ „чистотѣ“ передъ Ягве, воздвигая стѣну между нимъ и язычествомъ. Искать въ законѣ корень фарисейскаго лицемѣрія, или въ обрядѣ — начало отчужденія отъ живого Бога было бы столь же несправедливо, какъ искать въ раннемъ ягвизмѣ основанія для идолопоклонства и культа ваалова. Въ дѣйствительности отношеніе было какъ разъ обратнымъ: внутреннее отчужденіе отъ Бога, отсутствіе живой религіозности при суевѣрной приверженности къ ея внѣшнимъ формамъ извращало смыслъ закона и обряда; а что законъ и обрядъ не противорѣчили истинной живой религіи, этому учитъ насъ уже Самъ Христосъ.

Св. Павелъ, который впервые выяснилъ новое отношеніе христіанства къ закону, даетъ намъ оцѣнку этого закона, наиболѣе вѣрную и глубокую, какъ въ религіозномъ, такъ и въ историческомъ смыслѣ. Онъ отмѣчаетъ, что законъ, повидимому, какъ бы усугубляетъ

отчужденіе людей отъ Бога; на самомъ дѣлѣ однако онъ служитъ не причиной такого отчужденія, а только основаніемъ для познанія его: „закономъ познается грѣхъ“, существовавшій и до закона. Тамъ, гдѣ закона нѣтъ, грѣхъ не вмѣняется; тамъ, гдѣ онъ есть, грѣхъ сознается какъ *вина* и становится *объективнымъ* грѣхомъ, преступленіемъ противъ закона. Значеніе закона состоитъ такимъ образомъ въ безусловномъ *осужденіи* грѣха, который вмѣняется человѣку и дѣлается сознательнымъ грѣхомъ. Нравственное сознаніе вступаетъ слѣдовательно на новую и высшую ступень развитія, и вмѣстѣ „грѣхъ становится крайне грѣшнымъ посредствомъ заповѣди“ (Рим. 7, 13), которую онъ преступаетъ. Апостолъ указываетъ далѣе, что не закономъ оправдывается грѣшникъ, такъ какъ задача закона скорѣе въ осужденіи, чѣмъ въ оправданіи. „*Завѣтъ*“ былъ заключенъ Богомъ съ праотцами еще до Моисея, и его заключеніе обусловливается не закономъ, а актомъ благоволенія Божія, благодатью и милостью Ягве; наоборотъ, самый законъ обусловливается завѣтомъ, обѣтомъ взаимной вѣрности, который народъ исполняетъ, принимая на себя законъ. Равнымъ образомъ не закономъ, а благодатью возстановляется и нарушенное общеніе человѣка съ Богомъ. Эта же мысль проникаетъ собою псалмы левитовъ: благодать покрываетъ грѣхъ, милость Ягве оправдываетъ грѣшника, несмотря на грѣхъ, несмотря на законъ. Вѣрность народа должна выражаться въ повиновеніи закону и въ освященіи; вѣрность Ягве выражается въ Его правдѣ и милости. И въ законѣ Израиль находитъ залогъ того и другого, поскольку самый очистительный культъ, установленный закономъ, разсматривается какъ даръ милости Божіей, поддерживающей и возстановляющей общеніе съ человѣкомъ въ самой его неизбѣжной грѣховности и нечистотѣ.

Въ своемъ цѣломъ законъ пробуждаетъ и углубляетъ сознаніе нравственнаго зла и потребность оправданія и спасенія отъ этого зла. Онъ подготовляетъ религію искупленія, и его господство составляетъ новый моментъ въ развитіи религіозной жизни Израиля. Какое же вліяніе онъ оказалъ на мессіаническія чаянія? Справедливо ли, что онъ подавилъ ихъ и въ какомъ смыслѣ?

III.

Завѣтъ Бога съ Израилемъ есть обѣтъ взаимной вѣрности; вѣрность народа должна осуществляться въ повиновеніи и освященіи; вѣрность Ягве — въ исполненіи Его обѣтованій, данныхъ праотцамъ,

народу и Давиду, царю его. Господство закона закрѣпило, усилило вѣру въ завѣтъ Божій, и уже по одному этому оно не могло разрушить упованіе Израиля, надежду на конечное торжество правды и милости, конечное осужденіе и упраздненіе зла — физическаго и нравственнаго. Полное освященіе Духомъ, о которомъ пророчествуетъ Іоиль, есть полное *помазаніе*, осуществленіе мессіаническаго идеала, которое представлялось чаемымъ „концомъ“ при господствѣ закона.

Законъ не отнялъ у Израиля его пророковъ; ихъ канонический авторитетъ непрерывно возрасталъ — они сами становились „закономъ“ для книжниковъ[1]). И если въ ученіи синагоги законъ Моисея выдвигался на первое мѣсто, если онъ сталъ нормою настоящаго, то въ словѣ пророковъ Израиль видѣлъ объясненіе, толкованіе этого закона и продолжалъ видѣть откровеніе будущаго. Священныя пѣснопѣнія, вся псалтирь левитовъ проникнута мессіаническими чаяніями не въ отдѣльныхъ частяхъ только, но въ цѣломъ[2]). Отречься отъ мысли, что дѣло Божіе восторжествуетъ, что придетъ спасеніе Израиля, что Богъ будетъ судить всѣ народы и осуществитъ Свое царство — значило бы отчаяться въ самомъ Ягве. Ожиданіе близкаго торжества народа Божія получаетъ противовѣсъ въ сознаніи великихъ религіозно-нравственныхъ задачъ. Но и это только временно. Достаточно измѣненія политической атмосферы, чтобы въ народѣ оживились всѣ его земныя надежды. Правда, послѣ Аггея и Захарія представленіе о мессіаническомъ царѣ какъ бы стушевывается вплоть до временъ маккавейскихъ, когда оно оживаетъ вновь. Но, во-первыхъ, и этого нельзя утверждать безусловно[3]), а во-вторыхъ, это еще не доказывало бы, чтобы Израиль могъ, хотя временно, отказаться отъ вѣры въ грядущее царство Божіе и наступленіе дня Господня. Напротивъ, крушеніе мечтаній, связанныхъ съ идеаломъ политической реставраціи, должно было, какъ и прежде, послужить развитію и углубленію религіозной стороны мессіанизма: судъ Божій представляется какъ всемірный судъ надъ всѣми народами и надъ отдѣльными людьми, и грядущее царство, имѣющее пріити на смѣну звѣринымъ царствамъ язычниковъ, со-

---

[1]) Schürer, II, 312 (3 Aufl. 1898) и Cornill, 305.

[2]) Stade, Die messianische Hoffnung im Psalter въ Zschft f. Theol. u. Kirche, 1892, 369—413.

[3]) См. напр. Зах. 9—14 (ср Cornill, 200 сл.). На исторію мессіаническихъ чаяній послѣ Захаріи бросаютъ свѣтъ и многіе другіе тексты („die secundäre und reproduzirende prophetische Schriftstellerei ca 250“).

знается какъ истинно божественное и всемірное, которое утвердится „не силою, не воинствомъ, а Духомъ.

Еврейская апокалиптика, извѣстная намъ изъ памятниковъ позднѣйшаго происхожденія, несомнѣнно, основывается на болѣе древнихъ преданіяхъ. Прежде всего она примыкаетъ къ пророкамъ, въ особенности къ пророчествамъ, еще не сбывшимся, о послѣднихъ дняхъ[1]). Былая слава Израиля прошла, величайшія испытанія, возвѣщенныя пророками, были пережиты, а чаемое спасеніе не наступало. Его ожидали непосредственно по возвращеніи изъ плѣна, и несбывшіяся надежды возбуждали ропотъ (Мал. 1, 2, 3, 14 сл.). Затѣмъ персидское владычество было разрушено греками, и 70 лѣтъ Іереміи растянулись до 70 седминъ Даніила; но прошли и онѣ, пронеслось гоненіе Антіоха Епифана, рухнуло греческое владычество, — послѣднее, „четвертое царство“, и наступила эпоха римлянъ — новая монархія, въ которой нельзя было видѣть „царство святыхъ Всевышняго“. Тогда стали искать четвертое царство Даніила въ римской имперіи[2]), и дошедшіе до насъ апокрифическіе апокалипсисы задаются вопросами о томъ, почему медлитъ спасеніе. Какъ пламенны были надежды Израиля, какъ устойчивы были традиціонныя представленія, связанныя съ храмомъ и Іерусалимомъ, показываетъ намъ трагическая исторія іудейскаго возстанія и послѣднихъ дней Іерусалима. Когда городъ былъ взятъ и храмъ еще держался, его защитники вѣрили, что врагъ не пойдетъ далѣе двора язычниковъ, что храмъ останется цѣлъ[3]), что Господь явится въ рѣшительную минуту. Но и тогда, когда храмъ былъ разрушенъ, надежды Израиля остались несокрушимы, какъ показываютъ позднѣйшіе апокалипсисы Ездры и Баруха. Мало того, тутъ-то апокалиптика и получаетъ особенное развитіе.

Мы разсмотримъ мессіаническія вѣрованія той переходной эпохи, которая непосредственно предшествовала христіанству. Въ обычной характеристикѣ религіозной жизни этого времени мы опять-таки должны относиться съ большимъ недовѣріемъ къ ходячимъ и нерѣдко противорѣчивымъ формуламъ, какъ „индивидуализмъ“, „пар-

---

[1]) Ср. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, VI (1899), 216 сл.

[2]) Богъ говоритъ Ездрѣ (4 Ездр. 12, 11, 12): орелъ, котораго ты видѣлъ восходящимъ изъ моря, есть царство, видѣнное въ видѣніи братомъ твоимъ Даніиломъ; но оно не было истолковано ему такъ, какъ Я нынѣ истолковываю тебѣ (quomodo ego nunc interpretor tibi).

[3]) Wellhausen (l. c., 221 сл.) указываетъ отголосокъ этой вѣры въ Откр. 11, 1, 2.

тикуляризмъ", „универсализмъ", „трансцендентное понятіе о Богѣ", „ритуализмъ", „фарисейство" и т. п. Нерѣдко отдѣльныя уродливыя явленія позднѣйшаго талмудическаго іудейства обобщаются и обращаются въ „характерныя черты" болѣе ранней эпохи. Внимательное изученіе памятниковъ показываетъ намъ однако, что въ эпоху христіанства религіозная жизнь Израиля, несмотря на дисциплину закона, не только текла широкимъ русломъ, но образовывала многочисленныя развѣтвленія, которыя не укладываются въ отвлеченныя схемы Она была и *глубже* и *разнообразнѣе*, чѣмъ думаютъ иные критики; она свято хранила преданіе, но самое преданіе это еще не было замуровано стѣною талмуда. Она была чревата будущимъ, и въ ней таились противоположности, которыя выступили наружу въ критическую эпоху перваго вѣка. Ошибочно думать, что Христосъ пришелъ въ періодъ упадка, и ошибочно рисовать въ черныхъ краскахъ среду Его для вящаго контраста. Судъ, который Онъ принесъ „міру сему", не имѣлъ бы своего универсальнаго общечеловѣческаго значенія, если бы Онъ имѣлъ дѣло съ исключительными явленіями религіознаго вырожденія. Онъ пришелъ не во время паденія, а во время жатвы, и нашелъ зрѣлой ниву Израиля съ ея пшеницей и съ ея плевелами.

Вопросъ о томъ, въ какой мѣрѣ были распространены мессіанническія чаянія въ эпоху Христа и въ эпоху, непосредственно предшествовавшую Ему, имѣетъ чрезвычайную важность для пониманія ранней исторіи христіанства, и мы знаемъ, какіе споры онъ возбудилъ. Въ первой половинѣ нашего вѣка были критики, учившіе, что христіанская „легенда" сложилась въ значительной степени благодаря предвзятымъ вѣрованіямъ относительно Мессіи; во второй половинѣ вѣка другіе критики признавали самое значительное вліяніе этихъ вѣрованій на самого Христа и на Его дѣятельность; а наконецъ, третьи умаляютъ до крайности значеніе мессіанизма въ до-христіанскую эпоху, признавая его лишь исключительнымъ явленіемъ, и превращаютъ самого Христа въ моралиста, въ ученіи котораго мессіанизмъ не имѣлъ существеннаго значенія. Но на ряду съ крайними и односторонними сужденіями научное изслѣдованіе, которое велось столь энергично и такими превосходными силами, добываетъ постепенно и положительные результаты, позволяющіе глубже заглянуть въ первоначальную исторію христіанства и выяснить отношеніе Мессіи Іисуса къ вѣрованіямъ и чаяніямъ Его среды.

Прежде всего обратимся къ имѣющемуся на лицо матеріалу для изученія этихъ вѣрованій. Позднѣйшія книги, вошедшія въ собраніе

Ветхаго Завѣта въ виду ихъ частью дидактическаго, частью историческаго содержанія даютъ намъ сравнительно мало данныхъ. Мы находимъ въ нихъ однако прямое засвидѣтельствованіе надеждъ Израиля — *вѣру въ грядущій судъ надъ язычниками, въ избавленіе Израиля, въ возвращеніе его изъ разсѣянія, въ славное возстановленіе Іерусалима и храма и даже въ обращеніе язычниковъ*[1]). Этого мало: если Іезекіиль предрекаетъ воскресеніе дома Израиля, то у Даніила, въ связи съ пришествіемъ грядущаго царства святыхъ Всевышняго, возвѣщается воскресеніе отдѣльныхъ людей, праведныхъ — въ жизнь вѣчную и грѣшныхъ — въ „вѣчное поруганіе и посрамленіе“ (12, 2); и начиная со II вѣка, это вѣрованіе, въ связи съ цѣлымъ рядомъ эсхатологическихъ воззрѣній, распространяется все болѣе и болѣе въ широкихъ кругахъ, не только среди книжниковъ и фарисеевъ, но и въ народѣ.

По мѣрѣ того какъ мы подвигаемся къ христіанской эрѣ, мы наблюдаемъ непрерывный ростъ апокалиптической (апокрифической) литературы, которая была одинаково распространена среди палестинскихъ іудеевъ и среди іудеевъ „разсѣянія“ и которая служитъ живымъ памятникомъ мессіаническихъ вѣрованій. Сивиллинская литература, тянущаяся въ теченіе нѣсколькихъ вѣковъ (начиная отъ II вѣка); книга Еноха (древнѣйшая часть которой принадлежитъ II в.); Псалмы Соломона (эпоха Помпея); Книга тайнъ Еноха (I в. по Р. Х.)[2]); Вознесеніе Моисея (вскорѣ по смерти Ирода В.); книга Юбилеевъ (I в. по Р. Х); апокалипсисъ Баруха и IV кн. Ездры (по разрушеніи Іерусалима); даже талмудическая литература, поскольку она основывается на древнихъ преданіяхъ, — даютъ намъ обильный матеріалъ для изученія эсхатологіи и мессіаническихъ вѣрованій іудей-

---

[1]) Судъ надъ язычниками Iис. Сир. 35, 18—20; 36, 1 сл. Юдиѳь 16, 17; искупленіе Израиля Iис. Сир. 50, 24 и возвращеніе разсѣянныхъ сыновъ Израиля 33, 11 сл.; 2 Макк. 2, 18, книга Баруха 2, 27—35; 4, 36—7; 5, 5—9. Товитъ описываетъ грядущій Іерусалимъ 13, 16—18; 14, 7 и предсказываетъ обращеніе всѣхъ язычниковъ 13, 11. 14, 6—7. Ср. Schürer, II, 506 сл. и Hühn, Die messianische Weissagungen (1899) 81—3.

[2]) Благодаря любезности М. П. Соколова я имѣлъ подъ руками изданный имъ славянскій текстъ, но пользовался также изданіемъ Charles'a (1896): The book of the Secrets of Enoch transl. from the Slavonic by Morfill. Произведеніе это несомнѣнно еврейскаго происхожденія и, написанное до разрушенія храма (59, 2 Charles), весьма важно для изученія этики и эсхатологіи позднѣйшаго еврейства. Книгу Эноха (эѳіоп.), а равно и апокалипсисъ Баруха и Вознесеніе Моисея я цитирую по изд. того же Charles'a, а IV Ездры по изд. James'a.

ства до-христіанской эпохи. Самъ Филонъ, несмотря на спиритуалистическую, морализирующую тенденцію своей философіи, раздѣляетъ эти вѣрованія, развитіе которыхъ сказывается въ Александріи уже въ переводѣ LXX, — въ нѣкоторыхъ знаменательныхъ отклоненіяхъ отъ еврейскаго текста. Величайшій вѣсъ и значеніе имѣютъ свидѣтельства Новаго Завѣта, которыя показываютъ намъ, какъ напряженны были ожиданія народа. Самыя народныя движенія, самыя возстанія Израиля, приведшія къ окончательному разрушенію Іерусалима, имѣли *мессіаническій* характеръ и показываютъ, что народъ ежечасно ожидалъ чудеснаго знаменія Божія и пришествія Его царства. Въ пламени, пожиравшемъ храмъ, погибли тысячи іудеевъ, которые взошли на его кровлю по слову одного лжепророка, увѣрившаго ихъ, что въ тотъ день Богъ явитъ имъ „знаменія спасенія“ [1]).

IV.

Каково же особенное содержаніе апокалиптическихъ вѣрованій этой эпохи, сравнительно съ мессіаническими чаяніями прежняго времени? Каковы ихъ отличительные признаки?

Извѣстный историкъ Шюреръ, авторъ лучшей книги по исторіи іудейскаго народа въ эпоху Христа, слѣдующимъ образомъ перечисляетъ эти признаки. 1) Съ теченіемъ времени горизонтъ апокалиптики расширяется все болѣе и болѣе и охватываетъ всю вселенную Грядущее царство обнимаетъ не одну Палестину, а все человѣчество; судъ Божій касается не одного дома Израиля и его враговъ, но всѣхъ племенъ и народовъ земли, всей твари и всѣхъ духовъ. 2) Въ связи съ возрастающимъ религіознымъ индивидуализмомъ въ новыхъ мессіаническихъ чаяніяхъ все болѣе и болѣе высказывается интересъ личнаго спасенія и личнаго индивидуальнаго возмездія. Въ болѣе раннюю эпоху всѣ упованія сосредоточиваются на возрожденіи, спасеніи и воскресеніи и торжествѣ *народа;* теперь развивается вѣра въ личное участіе праведныхъ въ блаженствѣ мессіаническаго царства, въ воскресеніе мертвыхъ и въ загробное воздаяніе. 3) Будущее представляется въ чертахъ все болѣе и болѣе сверхъестественныхъ, сверхъ-природныхъ. Ранѣе оно рисовалось въ рамкахъ земной дѣйствительности, хотя идеализированной; теперь

---

[1]) Jos. de bello jud. VI. 5, 2 *τούτοις αἴτιος τῆς ἀπωλείας ψευδοπροφήτης τις κατέστη, κατ᾽ ἐκείνην κηρύξας τὴν ἡμέραν τοῖς ἐπὶ τῆς πόλεως, ὡς ὁ Θεὸς ἐπὶ τὸ ἱερὸν ἀναβῆναι κελεύει δεξομένους τὰ σημεῖα τῆς σωτηρίας.*

оно является въ новомъ небесномъ свѣтѣ, при чемъ между „нынѣшнимъ вѣкомъ“ и „будущимъ вѣкомъ“ устанавливается полная противоположность. „Нынѣшній вѣкъ“ *(олам хаззе)*, находящійся подъ безбожною властью князя міра сего и его ангеловъ, подлежитъ конечному чудесному суду и упраздненію; царство будущаго вѣка *(олам хабба)* сходитъ съ неба вмѣстѣ съ Мессіей и небеснымъ новымъ Іерусалимомъ. Наконецъ 4) эсхатологическія и мессіаническія представленія все болѣе и болѣе становятся предметомъ догматической книжной богословской разработки[1]). Подобная характеристика, въ общемъ вѣрно отмѣчающая господствующія тенденціи апокалиптики, можетъ быть однако принята не иначе, какъ съ значительными оговорками. Прежде всего вышеприведенныя черты присущи *не всѣмъ* произведеніямъ апокалиптики; а затѣмъ *всѣ* онѣ встрѣчаются намъ ранѣе, въ памятникахъ ветхозавѣтныхъ. Самъ Шюреръ допускаетъ это отчасти, хотя и въ недостаточной степени: новая апокалиптика имѣетъ еще болѣе глубокіе корни въ преданіи Ветхаго Завѣта, чѣмъ это показываетъ почтенный историкъ. Разсмотримъ перечисленные имъ признаки. Во-первыхъ, *универсализмъ;* онъ сказывается въ отдѣльныхъ апокалипсисахъ, но мы уже отмѣтили и въ пророческихъ писаніяхъ представленія о всемірномъ судѣ, о просвѣщеніи и спасеніи всѣхъ народовъ; съ другой стороны, параллельно такому универсализму мы должны однако отмѣтить и въ апокалиптикѣ старинную націоналистическую тенденцію, которая нерѣдко является весьма узкою; и даже тамъ, гдѣ іудейское царство будущаго изображается всемірнымъ, было бы ошибочно заключать, чтобы народы, подвластные ему, непремѣнно считались причастными его блаженству. Во-вторыхъ, *индивидуализмъ*. И эта черта, безспорно, развивается въ нашу эпоху; но и ее мы находимъ несравненно ранѣе, поскольку всякая интенсивная религіозность предполагаетъ личное отношеніе къ Богу; а затѣмъ и про нее мы не можемъ сказать, чтобы она *безусловно* опредѣляла собою эсхатологическія чаянія, поскольку сознаніе солидарности Израиля въ спасеніи ярко выступаетъ въ отдѣльныхъ памятникахъ. Правда, въ эпоху Христа вѣра въ загробную жизнь и возмездіе была распространена въ тѣхъ или другихъ формахъ во всѣхъ кругахъ іудейства, за исключеніемъ саддукеевъ. Вѣра въ воскресеніе также пользовалась широкимъ, но все же меньшимъ распространеніемъ, а въ связи съ этимъ нѣкотораго ограниченія требуетъ и то,

---

[1]) Schürer II, 499—505.

что Шюреръ говоритъ о супранатурализмѣ апокалиптиковъ. Мы знаемъ опять-таки, что уже и въ пророческихъ писаніяхъ говорится о преображеніи всей твари; но, съ другой стороны, въ нѣкоторыхъ апокалипсисахъ мы встрѣчаемся съ чрезвычайно грубыми представленіями о благоденствіи и долгоденствіи мессіанской эпохи и о возстановленіи царства Давида[1]). Наконецъ, четвертый и послѣдній признакъ — книжный и богословскій характеръ позднѣйшей апокалиптики. Со времени господства книжниковъ вся литература естественно принимаетъ такой характеръ, что отмѣчается критиками уже на многихъ произведеніяхъ, принадлежащихъ ко второй половинѣ персидскаго владычества; тѣ немногіе апокалиптическіе памятники, которые до насъ дошли, не составляютъ исключенія въ этомъ отношеніи. Но это еще нисколько не означаетъ, чтобы эсхатологическія вѣрованія не распространялись въ самыхъ широкихъ кругахъ и помимо книжниковъ, на что указываютъ народныя мессіаническія движенія, успѣхъ проповѣди Крестителя и самаго христіанства. Ожиданіе личнаго индивидуальнаго Спасителя, Мессіи, повидимому, всего сильнѣе было распространено именно въ народныхъ кругахъ, между тѣмъ какъ среди книжниковъ и священниковъ скорѣе наблюдается какъ бы опасливое отношеніе къ такому мессіанизму, о чемъ свидѣтельствуетъ весь Новый Завѣтъ. Поэтому *мы не находимъ въ эпоху Христа строгаго, догматически выработаннаго ученія о Мессіи ни въ народѣ, ни у книжниковъ, несмотря на тенденцію къ такой разработкѣ.* Разнообразіе представленій о спасеніи Израиля, о послѣднихъ временахъ и о самомъ Мессіи не допускаетъ строго опредѣленной богословской схемы, хотя въ этихъ представленіяхъ, несомнѣнно, выражаются старинныя преданія, которыя постепенно фиксируются. Нѣкоторыя изъ этихъ преданій были приняты христіанствомъ, другія — были отвергнуты имъ. Но образъ Мессіи Іисуса былъ настолько новъ, несмотря на всю связь Его съ проповѣдью пророковъ, что христіанское ученіе о Немъ не могло довольствоваться прежними представленіями и требовало новыхъ понятій — выводъ чрезвычайно важный для всего нашего изслѣдованія.

---

[1]) Ср. Dalman, Die Worte Jesu mit Berücksichtigung d. nachkanonischen jud. Schrifttums u. d. aramaischen Sprache (1898) I, 108: онъ также признаетъ, что въ разсматриваемый періодъ Божество представляется болѣе трансцендентнымъ, чѣмъ прежде. Но вмѣстѣ онъ полагаетъ, что ходячее мнѣніе о томъ, будто само „спасеніе“ представляется вслѣдствіе этого какъ нѣчто „чисто-трансцендентное“ — нуждается въ значительномъ ограниченіи.

Дѣйствительно новою чертою, характеризующею всю эпоху, является вѣра въ загробную жизнь и возмездіе — все равно послѣ воскресенія или помимо него, въ загробномъ мірѣ. Эту вѣру связываютъ съ развитіемъ религіознаго индивидуализма, и несомнѣнно, что понятіе личнаго возмездія, которое мы находимъ, напр., уже у Іезекіиля, получаетъ полное развитіе лишь при господствѣ закона и подъ его дисциплиной. Другіе изслѣдователи объясняютъ загробныя чаянія евреевъ и въ особенности ихъ вѣру въ вокресеніе вліяніями парсизма, — вопросъ, къ которому мы еще вернемся. Но опять-таки у Іезекіиля (какъ и въ нѣкоторыхъ псалмахъ) мы находимъ предсказаніе *коллективнаго* воскресенія дома Израилева — представленіе, которое вытекаетъ изъ самаго существа еврейской религіи точно такъ же, какъ вѣра во всемогущество Ягве. Переходъ отъ коллективнаго воскресенія Израиля къ индивидуальному воскресенію отдѣльныхъ сыновъ его могъ произойти легко и безъ посредства внѣшнихъ вліяній, при развитіи понятія о личномъ возмездіи. Религіозное основаніе вѣры въ воскресеніе указано самимъ Христомъ: Ягве есть Богъ живыхъ, а не мертвыхъ. Если въ древности изъ этого выводили заключеніе, что въ шеолѣ прекращается общеніе съ Нимъ, то именно эта мысль должна была привести къ признанію конечнаго торжества Его надъ самою смертью (Ис. 25): самый шеолъ не представляетъ границы всемогуществу живого Бога, и пророчество грядущаго воскресенія сознается какъ истинное откровеніе Божіе[1]).

Какъ бы то ни было, вѣра въ жизнь и возмездіе послѣ смерти даетъ новую окраску всей эсхатологіи. Религіозная мысль стремится проникнуть въ таинственный міръ духовъ и жадно ищетъ новыхъ откровеній: является новая, *гностическая* тенденція, стремленіе къ мистическому гнозису или сверхъестественному знанію, которое обезпечивало бы человѣку загробное блаженство. На ряду съ прежними національно-религіозными представленіями о конечномъ спасеніи Израиля и о царствѣ Мессіи являются новыя мистическія идеи о небесномъ мірѣ, въ которомъ какъ бы въ „сокровищницѣ“ хранятся всѣ грядущія блага — Мессія, новый Іерусалимъ, манна небесная, эдемскій садъ съ его чудесными деревьями. Эти новыя идеи вступаютъ въ различныя комбинаціи со старыми представленіями.

---

[1]) Что воскресеніе считалось возможнымъ и ранѣе, показываютъ сказанія о чудесахъ пророковъ Иліи (3 Ц. 17) и Елисея (4 Ц. 4, 25—37).

V.

Все это до крайности мѣшаетъ систематизаціи эсхатологическихъ представленій еврейства той переходной эпохи, которую мы разсматриваемъ. Если даже ограничиться нѣкоторыми господствующими представленіями, то для того, чтобы выработать для нихъ одну общую схему, приходится обращаться къ памятникамъ сравнительно позднимъ, какъ это дѣлаетъ Шюреръ, или даже къ крайне позднимъ памятникамъ, какъ это дѣлаетъ Буссе въ своей монографіи объ антихристѣ[1]). Но дѣло въ томъ, что позднѣйшіе апокалипсисы сами представляютъ попытки богословской, книжной систематизаціи и составляются либо путемъ компиляціи болѣе раннихъ источниковъ, какъ это показываетъ, напр., тщательный анализъ IV кн. Ездры и апокалипсиса Баруха[2]), либо путемъ переработки и согласованія различныхъ раннихъ преданій[3]). Необходимо имѣть въ виду, что поворотнымъ пунктомъ въ исторіи мессіанизма является именно первый вѣкъ — вѣкъ Іоанна Крестителя, вѣкъ Христа и апостоловъ, вѣкъ мессіаническихъ возстаній и разрушенія Іерусалима. Великія событія этого вѣка имѣли рѣшительное вліяніе на эсхатологію и апокалиптику еврейства. Паденіе Іерусалима не могло не усилить ея „трансцендентныхъ“ стремленій, и споръ съ христіанами о толкованіи Ветхаго Завѣта не могъ пройти безслѣдно. Этотъ споръ оказалъ не только отрицательное, но и положительное вліяніе, поскольку цѣлый рядъ ветхозавѣтныхъ текстовъ получили въ толкованіи книжниковъ мессіаническій смыслъ, котораго они до христіанства не имѣли. Сюда относится, напримѣръ, пророчество Исаіи о страдающемъ отрокѣ Божіемъ, которое лишь крайне поздно стало объясняться въ синагогѣ въ смыслѣ предсказанія о страданіяхъ Мессіи[4]).

Разсматривая еврейскую эсхатологію, Шюреръ принимаетъ схему, близко подходящую къ схемѣ IV кн. Ездры апокалипсиса Баруха.

---

[1]) Bousset, Der Antichrist in d. Ueberlieferung d. Judentums, des N. T. und der alten Kirche, 1895.

[2]) Ср. изслѣдованіе Charles'a въ его изданіи апокалипсиса Баруха (The Apocalypse of Baruch, translated from the syriac, London 1896, XV—LXXXIV) и Kabisch, Das vierte Buch Esdra 1889, Gottingen.

[3]) Ср. Schürer, III о композиціи Еноха, Баруха и 4 Ездры и Wellhausen, Skizzen VI.

[4]) Ср. Dalman, der leidende u. sterbende Messias d. Synagoge 1888 у Schürer'a II, 553.

по которой онъ распредѣляетъ свой матеріалъ. Эта схема представляется слѣдующимъ образомъ: 1) скорбь, тѣснота, казни и знаменія послѣднихъ временъ; 2) пришествіе Иліи, пророка, предтечи Мессіи; 3) появленіе самого Мессіи изъ рода Давидова въ связи съ различными о немъ представленіями; 4) послѣдняя борьба и возстаніе враждебныхъ силъ въ связи съ *антихристомъ;* 5) побѣда надъ врагами десницею Мессіи или же Самого Бога; 6) обновленіе Іерусалима; 7) собраніе разсѣянныхъ сыновъ Израиля; 8) царство славы въ Палестинѣ, благоденствіе и долгоденствіе (отъ 400 до 1000 лѣтъ), воскресеніе праведныхъ (иногда — смерть Мессіи и новая борьба); 9) обновленіе міра; 10) конечное общее воскресеніе; 11) страшный судъ, вѣчное блаженство и вѣчное осужденіе (Schürer, II, 522 сл.).

Такая схема можетъ служить для систематическаго обозрѣнія матеріала; но если отъ нея мы обратимся къ памятникамъ, то ни одинъ изъ нихъ, не исключая Баруха и IV Ездры, подъ нее не подойдетъ, не говоря уже о томъ, что по каждому отдѣльному пункту они существенно отклоняются другъ отъ друга: одни вовсе умалчиваютъ о Мессіи, другіе ничего не знаютъ объ Иліи, о воскресеніи или объ антихристѣ. Поэтому прежде, чѣмъ перейти къ какимъ-либо обобщеніямъ, разсмотримъ всѣ перечисленные пункты въ отдѣльности.

VI.

Безусловно общими чертами являются предсказанія „скорби“ послѣднихъ временъ и „утѣшенія“ пришествія Господня, возстановленія Іерусалима и суда Божія, который начнется съ враговъ Израиля, но постигнетъ также и всѣхъ беззаконныхъ и нечестивыхъ — іудеевъ и язычниковъ. О *скорби послѣднихъ дней* говорятъ древніе пророки и новозавѣтныя книги; о нихъ говорятъ и внѣканоническія книги[1]) и писанія талмуда. Всѣ великія историческія катастрофы возбуждали въ еврействѣ сознаніе близости и дѣйствительности суда Божія, и наоборотъ, представленіе объ этомъ судѣ и о пришествіи Господа вызывало представленіе о крайнемъ напряженіи зла и неправды, подлежащихъ конечному осужденію, и о видимомъ торжествѣ нечестивыхъ, враговъ Божіихъ. Въ критическія эпохи обращались къ апокалипсисамъ болѣе ранняго времени, возникшимъ при анало-

[1]) См. Schürer, II, 523 сл. и Hahn, Die messianischen Weissagungen, 116; срв напр. Apoc. Baruch (ed. Charles) 27—8 (съ примѣч. издателя).

гичныхъ обстоятельствахъ и проникнутыхъ однороднымъ настроеніемъ. Ихъ примѣняли къ новымъ событіямъ, истолковывали, иногда перерабатывали сообразно требованіямъ времени, оставляя неизмѣннымъ основное преданіе. Апокалиптика родилась среди тѣсноты и скорби Израиля, и ея преданіе связывало ожиданіе близкаго „утѣшенія“ и „спасенія“ Божія съ представленіемъ о глубинѣ предшествующихъ бѣдствій. Въ этомъ отношеніи апокалиптика слѣдовала общей схемѣ пророческой проповѣди: сперва скорбь, казнь, разрушеніе, видимое торжество враговъ Израиля, враговъ Божіихъ; затѣмъ судъ надъ ними и спасеніе, утѣшеніе, обновленіе и воскресеніе Израиля.

Эта схема разрабатывалась различнымъ образомъ и на различные лады въ связи съ обстоятельствами времени или въ связи съ опредѣленными толкованіями отдѣльныхъ священныхъ текстовъ. Основное воззрѣніе остается неизмѣннымъ — судъ Божій въ исторіи и конечное торжество Бога правды надъ всѣми противоборствующими силами. Это воззрѣніе выражается однако въ чертахъ все болѣе и болѣе опредѣленныхъ и конкретныхъ, внутренно связанныхъ между собою въ своемъ различіи.

VII.

Ходъ исторіи представляется въ одно и то же время стихійнымъ и провиденціальнымъ, предопредѣленнымъ отъ начала. Какъ мы видѣли уже въ предшествовавшей главѣ, историческій процессъ связывается съ космогоническимъ процессомъ: книга Бытія есть первая глава апокалиптическаго откровенія. Господь создалъ вселенную для своего царства въ человѣкѣ, для Израиля, для народа святыхъ[1]). Въ исторіи нѣтъ неожиданностей; ея скрижали хранятся на небесахъ, ея свитокъ начертанъ, и со свитка этого снимаются печати, когда наступаютъ предназначенныя времена[2]). Самимъ пророкамъ

---

[1]) Assumptio Moysi (ed. Charles) I, 12 creavit enim (Dominus) orbem terrarum propter plebem suam, ср Апок. Баруха XIV. 18 (ed. Charles'a и его примѣчаніе къ этому мѣсту) 4 Ездры VI, 55 и 59 propter nos creatum est saeculum; міръ созданъ для праведныхъ Израиля Апок. Баруха XIV, 19; XV. 7, XXI 24. Впослѣдствіи это переносится на Церковь, напр. въ Пастырѣ Гермы (Vis II. 4. 1. *διὰ ταύτην* (т-е. церковь) *ὁ κόσμος κατηρτίσθη* ср. примѣч. Гарнака къ этому мѣсту въ его изданіи „Пастыря“).

[2]) О небесныхъ скрижаляхъ *(πλάκες τοῦ οὐρανοῦ)* или небесныхъ книгахъ см. книгу Еноха (ed. Charles) гл. 47, 3 вмѣстѣ съ ученымъ примѣчаніемъ

дано читать въ этомъ свиткѣ лишь отчасти; но одно изъ преимуществъ Израиля состоитъ въ томъ, что ему Господь раскрываетъ Свою волю. Исторія не должна застигать врасплохъ вѣрныхъ Господа, Который „не дѣлаетъ ничего, не открывъ Своей тайны рабамъ Своимъ, пророкамъ“ (Ам. 3, 7). Поэтому и передъ величайшимъ событіемъ исторіи, передъ ея концомъ, Онъ, несомнѣнно, пошлетъ Израилю величайшаго Своего пророка, чтобы приготовить народъ къ Своему суду. „Вотъ Я пошлю къ Вамъ Илію пророка передъ наступленіемъ дня Господня великаго и страшнаго, говоритъ Господь черезъ пророка Малахію: онъ обратитъ сердца отцовъ къ дѣтямъ и сердца дѣтей къ отцамъ ихъ, чтобы Я, пришедши, не поразилъ землю проклятіемъ“ (Мал. 3, 23—24). Іисусъ Сираховъ (48, 10) ссылается на это пророчество, и, по свидѣтельству евангелистовъ, мы знаемъ, что въ эпоху Христа вѣра въ Илію, какъ предтечу Мессіи, была всеобщей (Мѳ. 17, 10)[1]).

Замѣчательно, впрочемъ, что на ряду съ Иліей ожидали „пророка“ *(ὁ προφήτης)*, подобнаго Моисею, обѣтованнаго въ Второзаконіи (18, 15), при чемъ такой пророкъ представлялся не предшественникомъ Мессіи, а непосредственнымъ предшественникомъ „дня Господня“. Такимъ образомъ „пророкъ“ какъ бы заступаетъ мѣсто мессіанническаго царя. За такого пророка принимали Христа (Мѳ. 16, 14 и Іоан. 6, 14), а также и Іоанна Крестителя, какъ это видно изъ знаменательной послѣдовательности вопросовъ, предлагавшихся ему священниками и левитами: на вопросъ „кто ты? онъ отвѣчалъ, что онъ *не Христосъ;* „и спросили его: что же? *ты Илія?* онъ сказалъ: *нѣтъ. Ты пророкъ? (ὁ προφήτης εἶ σύ;)* и отвѣчалъ: нѣтъ“ (Іоан. I, 20—21). Пророкъ или „тотъ пророкъ, который имѣетъ прійти въ міръ“ (6, 14), отличается такимъ образомъ и отъ Мессіи — Христа и отъ Иліи — предтечи Мессіи[2]). Въ книгѣ Дѣяній (3, 22 и 7, 37) предсказанія Второзаконія о грядущемъ пророкѣ относятся ко Христу: здѣсь признается, слѣдовательно, Его пророческое служеніе. Но въ еврействѣ временъ Спасителя Мессія считался царемъ по преимуществу, и потому образъ грядущаго Пророка стоялъ, повидимому, особо, либо же отожествлялся съ какимъ-либо

Charles'a къ этому мѣсту, гдѣ указаны многочисленныя параллели изъ апокрифовъ, въ особенности изъ кн. Юбилеевъ (1) и другихъ. О тѣхъ же скрижаляхъ говорилось и въ „Молитвѣ Іосифа“ Ср. Schürer, III 266.

[1]) Ср. позже Justin, Dial. cum Tryph. 8 и 49

[2]) Тоже видно и изъ Іоан. 7, 40: „многіе изъ народа... говорили: Онъ воистину есть (чаемый) *Пророкъ (ὁ προφήτης)*, другіе говорили: это *Христосъ*“.

изъ великихъ мужей ветхаго завѣта — съ Іереміей или Енохомъ, который подобно Иліи былъ восхищенъ на небо и пришествіе котораго въ послѣдніе дни ожидалось весьма многими[1]). Явленіе Іоанна Крестителя съ его проповѣдью покаянія и близкаго пришествія Господа произвело сильное впечатлѣніе среди еврейства не только въ Іудеѣ, но и въ средѣ разсѣянія. Александріецъ Аполлосъ, „мужъ краснорѣчивый и свѣдущій въ Писаніи“ (Д. 18, 24), проповѣдывалъ крещеніе Іоанново въ Ефесѣ еще во дни Павла, и самъ апостолъ нашелъ тамъ учениковъ его, которыхъ онъ крестилъ во Христа Іисуса (19, 4); еще четвертый евангелистъ, по преданію пребывавшій въ Ефесѣ, былъ вынужденъ въ прологѣ къ Евангелію указывать, что самъ Іоаннъ Креститель „не былъ свѣтъ, но былъ посланъ, чтобы свидѣтельствовать о свѣтѣ“, и что онъ отрекся отъ непринадлежавшаго ему званія[2]). Какъ бы то ни было, все это указываетъ намъ, что въ „пророкѣ“ мессіаническихъ временъ многіе ждали не простого предтечу, а дѣйствительнаго спасителя и учителя, новаго законодателя, подобнаго Моисею. Самарянскій ересіархъ Досиѳей выдавалъ себя за такого „пророка“[3]). Мы знаемъ нѣсколько апокалипсисовъ, въ которыхъ образъ Мессіи отсутствуетъ; тѣ, которые не ожидали Его, могли видѣть въ грядущемъ Пророкѣ не Мессію и не предтечу Мессіи, а предтечу Самого Господа и Его суда — представленія, различіе которыхъ какъ бы намѣчается въ вопросахъ, поставленныхъ Іоанну. Но *религіи Пророка* не суждено было развиться въ Израилѣ, несмотря на попытки нѣкоторыхъ лже-

---

[1]) Замѣчательно, что въ связи съ различіемъ между „Иліей“ и „Пророкомъ“ мы находимъ представленіе о двухъ пророкахъ, двухъ свидѣтеляхъ, предшествующихъ славному пришествію Господа — Иліи и Енохѣ. О Іереміи см. Мѳ. 16, 14 и 2 Макк. 2. Въ представленіи о Іереміи, какъ пророкѣ, обѣтованномъ въ Втор., можно видѣть слѣды древняго преданія, относящагося къ самой эпохѣ *нахожденія* этой книги при царѣ Іосіи. Попытка Spitta (Christi Predigt an die Geister, 1890, стран. 34), который хочетъ доказать, что въ 1 Пет. 3, 19 сл. предвѣчный Мессія отождествляется съ Енохомъ, есть явная натяжка (ср. Schmiedel, Handcommentar къ этому тексту).

[2]) Ср. также постоянныя указанія евангелиста на различіе между „крещеніемъ водою“, которой крестилъ Іоаннъ, и Христовымъ „крещеніемъ духомъ“. Ср. Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums. Sein polemisch apologetischer Zweck (1898), гдѣ мы заимствуемъ это цѣнное указаніе. Оно имѣетъ несомнѣнный вѣсъ въ пользу преданія о ефесскомъ происхожденіи евангелія отъ Іоанна.

[3]) Ср. Hilgenfeld, Ketzergeschichte d. Urchristentums (1884), 157. Этому соотвѣтствуетъ преданіе о его необычайной строгости въ исполненіи отдѣльныхъ заповѣдей закона (напр. субботы).

пророковъ, какъ Досиѳея, или Ѳевды и „Египтянина“, о которыхъ говорятъ кн. Дѣяній (5, 36 и 21, 38) и Іосифъ Флавій (Ant. 20, 5, 1; 8, 6; Bell. Jud. 2, 13, 5).

Если впослѣдствіи христіане признали во Христѣ пророка, обѣтованнаго во Второзаконіи (18, 15) и подобнаго Моисею, то іудейскіе раввины также объясняли иногда это пророчество въ мессіаническомъ смыслѣ, но въ своей полемикѣ противъ христіанъ толковали его въ смыслѣ предсказанія особой приверженности Мессіи Моисееву закону. Тѣмъ не менѣе они допускали извѣстный параллелизмъ между судьбою грядущаго Мессіи и жизнью Моисея. Подобно Моисею, Мессія долженъ быть утаенъ послѣ своего рожденія, подобно ему онъ долженъ дать манну — „хлѣбъ съ небесъ“ и изсѣчь чудесный источникъ — представленія, существовавшія, повидимому, уже въ I вѣкѣ по Р. Хр.[1]).

VIII.

Вслѣдъ за знаменіями пришествія Господня наступаетъ и самое пришествіе Его — послѣдняя борьба и пораженіе вражьей силы, судъ, воскресеніе и обновленіе. Но если мы станемъ разсматривать здѣсь всѣ различные дошедшіе до насъ памятники апокрифической апокалиптики и позднѣйшей религіозной литературы, то мы найдемъ весьма значительное разнообразіе представленій.

Во-первыхъ, въ цѣломъ рядѣ такихъ памятниковъ мы вовсе не находимъ Мессіи: таковы книги Товита, Іисуса Сирахова, книги Маккавейскія, книга Юбилеевъ, славянскій Енохъ („Книга тайнъ Еноха“), древнѣйшія части эѳіопскаго Еноха (1—36 и 91—104), отдѣльныя части апокалипсиса Баруха, Вознесеніе Моисея и нѣкоторые другіе апокрифы. Сообразно представленіямъ, которыя въ нихъ выражаются, самъ Богъ воцарится въ Іерусалимѣ, самъ Богъ сотворитъ свой судъ. Идеалъ „Вознесенія Моисея“ есть, по мнѣнію Шюрера и Визлера, „не монархическій, а демократическій строй царства Божія“[2]). Такимъ образомъ спасеніе и судъ исходитъ здѣсь отъ Бога безъ всякаго человѣческаго посредника.

Во-вторыхъ, существуютъ указанія на представленіе о томъ, что судъ Божій надъ сатаной и антихристомъ совершится черезъ по-

---

[1]) Ср. Baldensperger d Selbstbewusstsein Iesu im Lichte d. messian. Hoffnungen (2) 1892, der mosaische Messiastypus, 138—142.

[2]) Schürer, II, 514.

средство Ангела лица Божія (Мал' ак Ягве) или архангела Михаила, „князя еврейскаго народа". Это своеобразное представленіе, о которомъ Шюреръ не упоминаетъ вовсе, связывалось съ пророчествомъ Малахіи (3, 1—3 сл) и Даніила (12)[1]). Впослѣдствіи эти преданія стерлись, и мѣсто архангела занялъ Сынъ Человѣческій, хотя и въ позднѣйшихъ апокалипсисахъ святый архангелъ сохраняетъ первенствующее значеніе во главѣ воинства небеснаго (Откр. 12, 7).

Въ-третьихъ, наконецъ, мы имѣемъ представленія о Мессіи. Но и они существенно различаются между собою. Были простые патріоты, которые въ грядущемъ „Давидѣ" или „Сынѣ Давида" видѣли лишь династію[2]). Другіе видѣли въ Немъ индивидуальнаго Мессію. Согласно нѣкоторымъ памятникамъ, такой Мессія является дѣятельнымъ посредникомъ суда Божія — судіей, избавителемъ Израиля; въ другихъ онъ играетъ пассивную роль, и царство его наступаетъ лишь *послѣ* суда Божія (Ен. 90, 16—18 и Ап. Баруха). Въ однихъ онъ является національнымъ царемъ изъ рода Давида, помазаннымъ свыше, рожденнымъ отъ смертныхъ родителей и смертнымъ, подобно прочимъ людямъ. Въ другихъ онъ изображается какъ предвѣчное, небесное существо, являющееся на землю, чтобы основать на ней вѣчное царство[3]).

При всемъ своемъ видимомъ разногласіи всѣ эти представленія въ сущности выражаютъ собой лишь различные моменты одного и того же цикла эсхатологическихъ идей. Мысль о томъ, что самъ Богъ придетъ въ Своемъ царствѣ, по существу своему еще не исключаетъ представленія о Мессіи, черезъ котораго это царство приходитъ; наоборотъ, Мессія предполагаетъ Божію десницу, Божье

---

[1]) Ср. Assumptio Moysi (ed Charles) X, 2, Откр. 12, 7 и W. Lueken, Michael (1898) стран. 24—30, гдѣ приводятся позднѣйшія еврейскія преданія о борьбѣ архангела съ сатаной или антихристомъ и о его „послѣдней трубѣ". Ср. также Пастыря Гермы Sim, 5, 8 и 9, въ которомъ мы находимъ отголосокъ представленій о мессіанническомъ значеніи архангела, о чемъ мы скажемъ въ другомъ мѣстѣ. Люкенъ указываетъ на любопытное изданіе E. A. Wallis Budge, St. Michael the Archangel, London 1894. Three encomiums by Theodosius Archbishop of Alexandria, Severus, Patriarch of Antioch and Eustathius Bishop of Trake (коптскій текстъ и англійскій перев.): Северъ (стран. 70) прямо называетъ архангела „могущественнымъ сыномъ" Божіимъ, а Евстаѳій (100) — образомъ *(εἰκών)* всемогущаго Бога. Ср. Ѳеодора Студита Oratio VI у Lueken'a 88; ib. 63.

[2]) Schürer II, 328, 16.

[3]) 4 Ездры 13 и „Притчи" книги Еноха.

царство. Равнымъ образомъ ветхозавѣтная идея о томъ, что Израиль есть сынъ и помазанникъ Божій, первенецъ Ягве (Исх. 4, 22; Вт. 32, 6 и др., ср. выше с. 205), нисколько не исключаетъ того, что грядущій царь есть Мессія и Сынъ Божій по преимуществу. Самое человѣческое происхожденіе его изъ рода Давида не только не противорѣчитъ предвѣчному существованію „имени Мессіи“ (Ен. 48, 3 Пс. 71, 17 [LXX]), но наоборотъ, одно естественно связывается съ другимъ, поскольку самое рожденіе сына Давидова и его пришествіе есть пришествіе „свыше“, т.-е отъ Бога, и предопредѣлено отъ вѣка по свидѣтельству пророковъ.

Въ понятіи іудейскаго народа Ягве есть уже въ настоящемъ вѣкѣ *Царь* и *Отецъ* Израиля, и тѣмъ не менѣе цѣль исторіи состоитъ въ томъ, чтобы Богъ *явилъ* Свое царство и Свое отеческое отношеніе къ Израилю, даровавъ ему обѣщанное „наслѣдіе“ и „жизнь“. Въ законѣ Израиль принимаетъ на себя „иго царствія Божія; повторяя ежедневно такъ называемое Шмā (Вт. 6, 4—9. 11, 13—21 и Чис. 15, 37—41), благочестивый іудей исповѣдуетъ свою принадлежность этому царству[1]). Но въ настоящемъ народъ Божій находится подъ гнетомъ невѣрныхъ язычниковъ, которые не признаютъ этого царства. И потому, какъ въ древнихъ псалмахъ, такъ и въ молитвахъ позднѣйшей синагоги, неизмѣнно повторяется заклинаніе Господу прійти и воцариться: „Ей гряди Господи!“ Мысль о грядущемъ царствѣ проникаетъ и псалмы Соломона (17, 3) и Сивиллинскіе оракулы (III, 47 и III, 766). Богъ есть царь и нынѣ, царство Его *близко*, и *потому* Онъ, несомнѣнно, *явитъ* Свое единое царство, которому не будетъ конца: tunc parebit regnum illius et tunc Zabulus (diabolus) finem habebit et tristitia cum eo abducetur (Ass. Moys. X, 1)[2]). Богъ и нынѣ есть Отецъ Израиля (Іис. Сир. 36, 13 и Пс. Сол. 17), и потому Онъ *явитъ* Себя его Отцомъ. „Душа ихъ прилѣпится ко Мнѣ и ко всѣмъ заповѣдямъ Моимъ, и Мои заповѣди вернутся къ нимъ, и Я буду имъ отцомъ, и они будутъ Моими дѣтьми. И всѣ они будутъ называться сынами Божіими, и всякій ангелъ и всякій духъ

---

[1]) Dalman, 80.

[2]) Быть можетъ Zabulus знаменуетъ собою соединеніе князя бѣсовкаго съ Зевсомъ, царемъ боговъ, которое мы находимъ впослѣдствіи, напр., у Татіана (8 p. 36 ed. Schwartz, *οἱ δαίμονες μετὰ τοῦ ἡγουμένου αὐτῶν Δίος*); великолѣпный „престолъ сатаны“, находившійся въ Пергамѣ (Откр. 2, 13) и который можно видѣть теперь въ берлинскомъ музеѣ, также свидѣтельствуетъ о подобномъ соединеніи.

познаетъ, и они сами познаютъ, что они сыны Мои и что Я ихъ Отецъ въ правду и праведность, и что Я ихъ люблю“ (Юбил. I, 24).

Такимъ образомъ грядущее *явленіе* Царства есть, безусловно, всеобщее упованіе Израиля; судъ Божій состоитъ въ томъ, что одни вступаютъ въ это царство, достигаютъ, наслѣдуютъ его, какъ „сыны царства“, записанные въ „книгѣ жизни“, а другіе, напротивъ, исключаются изъ него въ вѣчное „поруганіе“, какъ „сыны осужденія“. Царство Божіе должно стать на землѣ, какъ на небѣ. Естественно, что для вѣрующаго іудея вся суть этого царства — въ Богѣ; въ небесномъ Отцѣ сосредоточивается центръ тяжести всего представленія о грядущемъ царствѣ. А потому мы не должны усматривать радикальнаго противорѣчія между отдѣльными памятниками или даже между отдѣльными текстами однихъ и тѣхъ же памятниковъ, въ которыхъ грядущимъ царемъ является то Богъ, то Мессія. Различіе существовало несомнѣнно — напр. между „Вознесеніемъ Моисея“ или IV книгой Ездры; но оно не было радикальнымъ, иначе редакторы книги Еноха или апокалипсиса Баруха не могли бы составлять эти книги изъ болѣе древнихъ источниковъ, въ которыхъ высказывается подобное различіе воззрѣній на грядущее царство.

Тѣмъ не менѣе, намъ важно отмѣтить съ другой стороны, что *нѣкоторыя основныя различія въ воззрѣніяхъ на Мессію, развившіяся впослѣдствіи, опредѣляются до извѣстной степени уже въ еврейской апокалиптикѣ:* Мессія, какъ простой человѣкъ *(ψιλὸς ἄνθρωπος)*, и Мессія, какъ небесное, ангелоподобное существо, унитаріанство и адоптіанство, хиліазмъ и многія другія представленія, о которыхъ мы скажемъ ниже. Во всякомъ случаѣ въ однихъ памятникахъ, какъ упоминающихъ, такъ и не упоминающихъ о Мессіи, выдвигается преимущественно божественная сторона грядущаго царства, а въ другихъ, наоборотъ, человѣческая сторона національно-іудейскаго мессіанизма. Христіанство признало въ Христѣ Бога и человѣка, осудивъ мірской національный мессіанизмъ, искавшій въ Христѣ лишь *князя міра сего*. Но признавъ относительную истину предшествовавшей апокалиптики и переработавъ еврейскій апокалипсисъ, оно не примкнуло ни къ одному изъ предшествовавшихъ представленій о Мессіи. Особенное значеніе Христа въ Его отношеніи и къ Богу, и къ человѣчеству, особенное Существо Его опредѣляется въ Новомъ Завѣтѣ иначе, чѣмъ въ еврейской апокалиптикѣ.

IX.

Съ пришествіемъ Мессіи связана послѣдняя борьба съ враждебными силами, при чемъ ихъ натискъ сокрушается Божьей силой, Божьимъ судомъ, все равно — безъ Мессіи или чрезъ него.

Тогда отъ востока пошлетъ Господь государя,
Который отъ злобной войны всю землю избавитъ,
Однихъ умертвитъ, а другимъ исполнитъ святые обѣты,
Все же сіе сотворитъ не по собственной волѣ.
Но повинуясь велѣніямъ вышняго Бога (Sibyll. III. 652—6).

Представленія о послѣдней борьбѣ и судѣ были разнообразны. Есть памятники, которые говорятъ лишь объ одномъ грядущемъ судѣ, между тѣмъ какъ другіе предполагаютъ *двойной* судъ Божій — одинъ до мессіанническаго царства или во время его, а другой послѣ него. Различны также представленія о врагахъ, хотя въ религіозномъ смыслѣ это не имѣетъ значенія: врагъ Божій или сатана, врагъ Мессіи или антихристъ впослѣдствіи прямо становятся во главѣ противоборствующихъ силъ. По сивиллинскимъ книгамъ (III, 319, 512) и позднѣйшимъ таргумим'амъ нападеніе исходитъ отъ Гога и Магога, о которыхъ пророчествовалъ еще Іезекіиль[1]). Во главѣ вражьей силы признается нечестивый царь (Дан. 7 и Ап. Бар 39—40), котораго, смотря по обстоятельствамъ, видѣли въ лицѣ Антіоха Епифана, Помпея, Нерона или вообще римскаго кесаря: таковъ „Армиллъ“ въ талмудической литературѣ. Самое имя „антихристъ“ встрѣчается впервые въ откровеніи Іоанна Богослова, но представленіе о „сынѣ погибели, человѣкѣ беззаконія“ (2 Θесс. 2, 3) было, повидимому, распространено и ранѣе. Противникомъ Мессіи называется Беліаръ[2]) — явленіе сатаны. Бого-

---

[1]) О Гогѣ и Магогѣ въ особенности трактовала „книга Елдада и Модада“ см. Schürer III, 266. Самъ Іезекіиль имѣлъ въ виду пророчества Іереміи 2—6 и Софоніи, грозившихъ скиескимъ нашествіемъ (ср. Іез. 38, 8 и 17). Онъ говорилъ о Гогѣ, князѣ Магога; впослѣдствіи Гогъ и Магогъ обратились въ двухъ народовъ *Γῶγ ἠδὲ Μαγώγ.*

[2]) Ср. 2 Кор. 6, 15 какое согласіе между Христомъ и Беліаромъ? Этотъ вопросъ поясняется сопоставленіемъ съ слѣдующими текстами: Зав. XII патр. Данъ 5: и взыдетъ вамъ изъ колѣна Іуды и Левія спасеніе Господне и Онъ сотворитъ брань противъ Беліара, Sibyll. II, 67: *καὶ Βελίαρ Θ᾽ ἥξει καὶ σήματα πολλὰ ποιήσει ἀνθρώποις;* III, 63 и 73; въ Ascensio Jesaiae 4, 2 „Беліаръ ангелъ великій, царь міра сего“ сходитъ „въ образѣ человѣка“. Отцы церкви видѣли въ антихристѣ воплощеніе сатаны, напр. блаж. Іеронимъ къ Дан. 7, 8

противный „звѣрь“ получаетъ вѣнчанную главу въ человѣкѣ, точно такъ же какъ „народъ святыхъ Всевышняго“, олицетворяемый „Сыномъ человѣческимъ“. Въ большинствѣ памятниковъ однако нѣтъ индивидуальнаго „антихриста“, что весьма естественно, такъ какъ во многихъ изъ нихъ нѣтъ и индивидуальнаго Мессіи.

Судъ Божій состоитъ уже не въ одномъ явленіи силы Божіей надъ врагами, но иногда становится дѣйствительнымъ судоговореніемъ. Изъ прежнихъ пророковъ Іоиль, предшественникъ апокалиптики, изображаетъ день Ягве, какъ судбище надъ народами, собранными въ долинѣ Іосафата (3, 2, 12, 14). Въ кн. Даніила это судбище изображается еще подробнѣе: ставятся престолы, садится Ветхій днями и съ Нимъ другіе судьи, раскрываются книги, въ которыхъ записаны дѣла человѣческія. Объ этихъ книгахъ много говорится и въ апокрифическихъ апокалипсисахъ, гдѣ судъ описывается съ новыми подробностями, какъ въ книгахъ Еноха и IV Ездры и въ апокалипсисѣ Баруха. Въ болѣе раннихъ писаніяхъ судіей является Самъ Богъ. Въ „притчахъ“ Еноха рядомъ съ Нимъ помѣщается Мессія, и передъ ними собираются праведные и беззаконные. Согласно премудрости Соломона, праведные будутъ судить язычниковъ (3, 7 сл.), а въ пс. Соломона судіей признается „Христосъ“ (17, 36 и 18, 6, 8), сынъ Давида и отрокъ *(παῖς)* Божій (17, 23).

Представленіе о *двойномъ судѣ* обусловливается ближайшимъ образомъ предшествующими пророчествами великихъ пророковъ Израиля, которые предсказывали, что, вслѣдъ за освобожденіемъ изъ плѣна и воцаренiемъ Помазанника изъ рода Давида, послѣдуетъ новая великая борьба, которая завершится конечнымъ пораженіемъ „врага“. За судомъ надъ народомъ Божіимъ, который былъ посѣщенъ гнѣвомъ Господа, послѣдуетъ судъ надъ народами земли. Другое основаніе этого представленія о двойномъ судѣ заключается въ указанной уже двойственности воззрѣній на самый грядущій судъ, въ которомъ судіей признается то Богъ, то Мессія: позднѣйшіе апокалипсисы, перерабатывая древнѣйшія преданія, стремятся согласовать и совмѣстить ихъ — иногда довольно внѣшнимъ образомъ. Наконецъ, въ Сивиллинахъ, IV кн. Ездры и апок. Баруха идея о двойномъ судѣ связывается съ мыслью о временномъ характерѣ

признаетъ въ немъ человѣка in quo totus satanas habitaturus sit corporaliter; также Іоаннъ Златоустъ ad. Thess. 2, 2 Hom. Ср. Bousset, Antichrist 88 и сл. Отсюда объясняются изображенія антихриста въ видѣ чудовища см. ib. 101 сл. Ср. Texst and Studies ed. Robinson'a II, 3 Apocrypha anecd. James'a 151 сл.

царства Мессіи, которое разсматривается лишь какъ подготовительная ступень къ концу. Мессія (или его династія) царствуетъ въ теченіе болѣе или менѣе продолжительнаго періода времени — отъ 400 лѣтъ (IV Ездры 7, 28) до тысячи лѣтъ (хилиазмъ), при чемъ всѣ участники этого царства пользуются благоденствіемъ прародителей и долгоденствіемъ праотцевъ. Но по истеченіи этого періода наступаютъ новыя смуты, новая конечная борьба съ освобожденными силами бездны и языческими народами. Сивиллинскіе стихи (III, 652—794) предсказываютъ эти событія: небо, земля и преисподняя придутъ въ движеніе; съ неба ниспадетъ сѣрный дождь и огненные мечи, и всякая плоть умретъ, но Богъ оградитъ храмъ какъ огненною стѣною[1]), и вѣрные будутъ благоденствовать вмѣстѣ съ обратившимися язычниками, составивъ единое теократическое царство подъ единымъ главою — Богомъ (780—1). Апокалипсисъ Баруха также признаетъ общее воскресеніе и судъ *вслѣдъ* за мессіаническимъ царствомъ: царство Мессіи продлится „*навсегда*, доколѣ тлѣнный вѣкъ сей не придетъ къ концу и не исполнятся установленныя времена“ (40, 3)[2]). То же находимъ мы въ IV книгѣ Ездры: по истеченіи 400 лѣтъ умретъ Мессія и съ Нимъ все человѣчество; міръ вернется „въ древнее молчаніе, какъ было вначалѣ“, и по истеченіи семи дней наступитъ общее воскресеніе При этомъ, какъ и у Баруха, послѣ воскресенія о Мессіи уже не упоминается, и самъ Богъ творитъ судъ (7, 28—44). За послѣднею тысячью лѣтъ, по словамъ слав. книги Еноха, наступаетъ періодъ, въ которомъ прекращается счисленіе времени (33, 2): времени болѣе не будетъ.

Въ другихъ памятникахъ (напр. въ слав. книгѣ Тайнъ Еноха) также говорится о двойномъ судѣ, но въ иномъ смыслѣ: есть судъ надъ душою человѣка, непосредственно слѣдующій за его смертью, и есть великій и всеобщій грядущій судъ[3]).

---

[1]) Откр. 20, 7 сл. *καὶ ὅταν τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη, λυθήσεται ὁ Σατανᾶς ἐκ τῆς φυλακῆς αὐτοῦ καὶ ἐξελεύσεται πλανῆσαι τὰ ἔθνη τὰ ἐν ταῖς τέσσαρσιν γωνίαις τῆς γῆς τὸν Γὼγ καὶ τὸν Μαγώγ, συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς πόλεμον... καὶ ἀνέβησαν ἐπὶ τὸ πλάτος τῆς γῆς, καὶ ἐκύκλωσαν τὴν παρεμβολὴν τῶν ἁγίων καὶ τὴν πόλιν τὴν ἠγαπημένην. Καὶ κατέβη πῦρ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατέφαγεν αὐτούς* и. т. д.

[2]) Ср. Dalman, Die Worte Jesu; 121 сл. о значеніи слова вѣкъ (olam) по-арамейски.

[3]) Судъ послѣ смерти 9, 1 и 10, 3; общій судъ 65, 6; ср. 18, 1—6.

X.

За уничтоженіемъ враговъ слѣдуетъ обновленіе Іерусалима и храма, чудесное возвращеніе разсѣянныхъ сыновъ Израиля и явленіе царства славы въ Палестинѣ.

Обновленіе Іерусалима понимается иногда какъ чудесная перестройка и религіозно-ритуальное очищеніе (Пс. Сол. 17, 25. 33), а иногда какъ сошествіе съ небесъ того, „новаго Іерусалима“, который носился передъ очами пророковъ[1]). Этотъ небесный Іерусалимъ, по словамъ Баруха (Ап. 4, 2—6), находился въ раю до грѣхопаденія Адама, а затѣмъ вмѣстѣ съ раемъ былъ перенесенъ на небо, гдѣ его видѣли Моисей и пророки[2]). Этотъ новый Іерусалимъ имѣетъ явиться на мѣстѣ стараго, и тогда праведные сыны Израилевы, чудеснымъ образомъ собранные отъ четырехъ вѣтровъ, придутъ „унаслѣдовать землю“.

Блаженство и слава мессіаническаго царства описываются въ самыхъ яркихъ чувственныхъ краскахъ. Господь предаетъ въ руки Израиля его враговъ, и они продадутъ въ рабство дѣтей ихъ самымъ отдаленнымъ народамъ земли. Сѣмени Іакова дастъ Богъ всю землю, и всѣ народы обратятся къ Господу, Который явитъ Себя Отцомъ и Царемъ Израиля — непосредственно или въ Своемъ Помазанникѣ. Миръ водворится на землѣ, — миръ всѣхъ народовъ и всей твари, прекратятся войны, укротятся дикіе звѣри, исчезнетъ всякая скорбь, и діаволу придетъ конецъ. Исполнятся обѣтованія пророковъ, и наступитъ великая суббота Господня: шести днямъ творенія соотвѣтствуетъ шесть тысячъ лѣтъ исторіи, ибо у Бога тысяча лѣтъ какъ одинъ день (Пс. 87, 5), и одному дню покоя должна соотвѣтствовать тысячелѣтняя суббота[3]). Таково происхожденіе хиліазма или вѣры въ тысячелѣтнее царствованіе Мессіи. Это время покоя и благоденствія изображается иногда какъ миръ,

---

[1]) Ис. 54, 11; Іезекіиль 40—48; Агг. 2, 7—9 и др.; ср. описаніе въ кн. Товита 13, 16. Ср. также свидѣтельство бл. Іеронима въ его толкованіи на Пс. 49, 14 (opp. ed. Vallarsi IV, 570) о вѣрѣ іудеевъ и іудействующихъ христіанъ въ небесный Іерусалимъ — auream atque gemmeam. Ср. Откр. 21—22.

[2]) Талмудическіе трактаты помѣщаютъ горній Іерусалимъ на четвертое небо, а рай обыкновенно на третье, см. ниже, гл. IV.

[3]) Впервые мы находимъ это представленіе въ слав. кн. (Тайнъ) Еноха, см. гл. 32—33 съ ученымъ примѣчаніемъ Чарльса въ его изданіи этого памятника (1896), гдѣ приведены параллельныя мѣста изъ другихъ апокрифовъ и патристической литературы. Ср. также стран. XXIX—XXX

въ которомъ примутъ участіе всѣ праведные, всѣ сыны царствія. Левіаѳанъ и Бегемотъ будутъ закланы на трапезу, и земля принесетъ свои плоды въ чудномъ урожаѣ: на одной лозѣ будетъ 1000 вѣтвей, на каждой вѣтви 1000 гроздій, на каждомъ гроздіи 1000 ягодъ и въ каждой ягодѣ боченокъ вина. Голодные возрадуются; сокровищницы манны раскроются, и ею будутъ насыщаться въ тѣ годы (Ап. Бар. 29, 4—8)[1]. „Дни начнутъ возрастать, и сыны человѣческіе будутъ становиться все старше и старше, пока жизнь ихъ не приблизится къ 1000 годамъ (ср. Ис. 65, 20, сл. Зах. 8, 4). И не будетъ стараго и пресыщеннаго жизнью, но всѣ они будутъ какъ дѣти и отроки. Они достигнутъ полноты дней въ мирѣ и радости, и будетъ такъ, какъ если бы не было сатаны или иного злого губителя (ср. Іез. 34, 27); ибо всѣ дни будутъ днями спасенія и благословенія. Въ то время Господь исцѣлитъ своихъ слугъ, и будутъ всегда имѣть глубокій миръ и вновь преслѣдовать своихъ враговъ“ (Юб. 23). Безболѣзненно будутъ рождаться дѣти, и улицы Іерусалима наполнятся отроками и отроковицами.

Замѣчательно, что даже такой спиритуалистъ, какъ Филонъ, раздѣляетъ вѣру въ чувственное благоденствіе Израиля въ мессіаническую эпоху среди обновленной Палестины[2]. Сыны Израиля возвращаются въ нее внезапно, чудеснымъ образомъ, предводимые знаменіемъ, которое видимо лишь спасеннымъ, при чемъ изобиліе и плодородіе внезапно смѣняютъ пустынное безплодіе. Апокрифическая „книга Баруха“ и 11 пс. Соломона ярко изображаютъ это чудесное возвращеніе, о которомъ столько разъ говорили древніе

---

[1]) Ср. примѣчанія Charles'a къ этому мѣсту. О грядущемъ плодородіи см. кн. Еноха 10, 19 и Папія у Иринея 5, 33. О манѣ ср. Orac. Sibyl. VIII, 144 ...*μάννην τὴν δροσερὴν λευκοῖσι ὀδοῦσι φάγονται.* О Левіаѳанѣ и Бегемотѣ см. IV Ezrae 6, 49—52... servasti ea ut fiant in devorationem quibus vis et quantum vis; Енохъ, 40, 7, 9, 25 и Веберъ стран. 156, 195, 370, 384. Бл. Іеронимъ in Jes. 59, 5 (opp. IV, 705) упоминаетъ о іудейскихъ преданіяхъ относительно „тысячелѣтняго объѣденія“ евреевъ. О пирѣ послѣднихъ временъ ср. Завѣтъ Іакова (Texts and Studies, II, 2, 149), Dalman, Worte Jesu, 90 сл. и Spitta, Zur Gesch. und Literatur des Urchristentums, I, 268 слѣд. Wellhausen, Skizzen 6, 232: dass der Behemoth den Braten und der Leviathan den Fisch für die Tafel des Messias liefert an dem die Reichsgenossen beständig sitzen ist aus dem Ps. 74 (73), 14 entsponnen; Theodotion übersetzt: *ἔδωκας (τὸν δράκοντα) βρῶμα τῷ λαῷ τῷ ἐσχάτῳ.*

[2]) Philo de exer. 8 и 9 (II, 495 M.). Индивидуальный Мессія какъ побѣдитель народовъ упоминается въ De praem. et poenis 16.

пророки, начиная отъ Амоса[1]). На ряду съ чувственными благами не забываются и блага духовныя. Народъ Божій есть „народъ святыхъ Всевышняго“, сыновъ Божіихъ по правдѣ и истинѣ. Нѣтъ вражды, нѣтъ *неправды* среди его, ибо всѣ святы (Пс. Сол. 17, 27 сл. и 18, 9 сл.). Мессія есть не только царь во славу Израиля, но и „свѣтъ въ просвѣщеніе язычниковъ“.

XI.

Блага мессіанническаго царства наслѣдуются не одними сынами Израиля, которыхъ оно застанетъ въ живыхъ, но также и всѣми усопшими праведниками, которые встанутъ изъ гробовъ при „послѣдней трубѣ“, возвѣщающей его наступленіе[2]). Такъ учатъ тѣ памятники, которые признаютъ воскресеніе мертвыхъ.

Въ связи съ ученіемъ о двойномъ судѣ мы встрѣчаемъ и представленіе о двойномъ воскресеніи: первое воскресеніе однихъ праведныхъ происходитъ въ началѣ мессіаническаго царства; второе, общее воскресеніе — передъ послѣднимъ страшнымъ судомъ. Повидимому, и здѣсь мы имѣемъ дѣло съ двумя различными представленіями, которыя были впослѣдствіи комбинированы между собою. Какъ сказано, разсматривая памятники, составленные изъ болѣе раннихъ источниковъ, мы нерѣдко можемъ отмѣтить различіе воззрѣній въ самихъ составныхъ частяхъ ихъ. Такъ, въ книгѣ Еноха, гл. 22, 13, мы читаемъ, что грѣшники, получившіе возмездіе на землѣ, никогда не воскреснутъ, между тѣмъ какъ въ другихъ мѣстахъ той же книги (27, 2, 3; 90, 26 и 51, 1) высказывается вѣра въ общее воскресеніе.

Въ общемъ, относительно всего ученія о воскресеніи мертвыхъ мы должны отмѣтить слѣдующія различія: 1) о воскресеніи вовсе умалчиваютъ Іис. Сир. Юдиѳь, Товитъ, 1 Макк., книга Баруха, Вознесеніе Моисея, слав. Енохъ (см., впрочемъ, 66, 7), Филонъ, кн. Юбилеевъ, таргумимы; 2) воскресеніе однихъ праведныхъ, составлявшее по свидѣтельству Іосифа ученіе фарисеевъ, признаютъ II Мак. (12, 42—45; 6, 26), пс. Соломона (3, 16; 14, 27 и др.).

---

[1]) Ам. 9, 14 сл. ср. Пс. 66, 20; Зах. 10, 9; Ис. 24—7; Пс. 69, 34; 102, 21; изъ апокр. см. Товитъ 13, 10; II Макк. 2, 17. 18; Енохъ 90, 33; Юбил. 1; IV Ез. 13, 39—47; ср. также Вебера о позднѣйшихъ вѣрованіяхъ.

[2]) О послѣдней трубѣ (Зах. 9, 14 и Пс. 27, 13) ср. Bousset XX и Lueken, Michael 49 и 130.

позднѣйшіе мидрашим' и такъ называемое „Шмоне Есре“ [1]); наконецъ, 3) общее воскресеніе признается въ кн. Еноха (особливо въ „притчахъ“), въ завѣтахъ XII патріарховъ, въ IV Ездры и апокалипсисѣ Баруха. Въ послѣднемъ подробно описываются измѣненія тѣлъ послѣ воскресенія и суда: праведные пріобрѣтаютъ ангельскій видъ, уподобляются звѣздамъ и даже превосходятъ ангеловъ (51).

Какъ уже сказано выше, эсхатологическія воззрѣнія получаютъ новый смыслъ въ связи съ вѣрой въ загробную жизнь, о которой свидѣтельствуютъ всѣ памятники нашей эпохи. Существенная перемѣна состоитъ не столько въ вѣрѣ въ воскресеніе, сколько въ томъ, что начало возмездія полагается въ самомъ *шеолѣ*, непосредственно вслѣдъ за кончиной человѣка. Согласно античнымъ народнымъ представленіямъ, шеолъ, подземная страна мрака и забвенія, былъ мѣстопребываніемъ всѣхъ мертвыхъ, праведныхъ и грѣшныхъ. Тамъ вели они призрачное существованіе подобно тѣнямъ Аида; тамъ прекращалась всякая сознательная жизнь и дѣятельность (Экклез. 9, 10), и самая память о Богѣ и упованіе на Него не могли имѣть мѣста (Пс. 38, 18 Пс. 6, 6). Такое представленіе, чуждое всякаго нравственнаго и религіознаго элемента, естественно могло возбуждать сомнѣнія и должно было вызвать противъ себя религіозный протестъ, особенно тогда, когда Израиль столкнулся съ вѣрованіями другихъ народовъ: смерть не можетъ, *не должна* служить границей могущества Божія. И, сообразно этому, воззрѣнія на шеолъ существенно измѣняются въ занимающую насъ эпоху. Въ кн. Премудрости (2, 1—9; 3, 2—4), точно такъ же какъ и въ книгѣ Еноха (102, 4—104, 9), мы находимъ прямую полемику противъ прежнихъ представленій (Еккл. 2, 15 сл., 3, 19), въ защиту которыхъ выступаютъ одни саддукеи. Въ обоихъ означенныхъ памятникахъ, какъ и во многихъ другихъ, высказывается вѣра въ посмертное возмездіе, при чемъ самыя мѣстопребыванія грѣшныхъ и праведныхъ въ загробномъ мірѣ предполагаются различными. Впервые книга Еноха даетъ намъ описанія этихъ мѣстопребываній, открывая цѣлую литературу загробныхъ хожденій. Праведные обрѣтаются на востокѣ, въ благоухающемъ раю, вмѣстѣ съ Иліей, Енохомъ и другими избранниками. Грѣшные помѣщаются на крайнемъ западѣ, въ мѣстѣ мученій, при чемъ для нихъ существуетъ, повидимому, нѣсколько ступеней наказанія, а для праведныхъ — нѣсколько сту-

---

[1]) Воскресеніе дома Израиля въ В. З. у Іезекіиля (37), Исаіи (въ эсхатологіи 25—27; 25, 8, 26, 19), Даніила (12, 2 — праведные и грѣшные).

пеней блаженства. Возмездіе носитъ, впрочемъ, лишь временный, предварительный характеръ: и праведные, и тѣ грѣшные, которые не получили земного воздаянія, находятся въ своихъ мѣстопребываніяхъ *до* дня суда и воскресенія. Книга Тайнъ Еноха (слав. Ен.) помѣщаетъ рай на третье небо; на томъ же небѣ, впрочемъ, на сѣверѣ, среди огня, холода и мрака лежитъ и мѣсто мученій (гл. 8—10). Въ кн. Премудрости праведники получаютъ вѣнецъ красоты и царство славы отъ Господа и причисляются къ ангеламъ — къ святымъ и сынамъ Божіимъ (5, 4 и 16), между тѣмъ какъ грѣшные со стыдомъ и страхомъ видятъ ихъ славу. Апокалипсисъ Баруха и IV кн. Ездры сообщаютъ объ особенныхъ „сокровищницахъ“ (promtuaria), куда поступаютъ души усопшихъ. Въ теченіе семи дней послѣ смерти души усопшихъ разсматриваютъ различные пути, которые ведутъ въ мѣста мученія или упокоенія: для грѣшниковъ 7 путей и для праведныхъ 7 путей, при чемъ каждому, очевидно, соотвѣтствуютъ особыя степени блаженства или мученія. По свидѣтельству Іосифа Флавія, ученіе о загробномъ возмездіи было общепринято среди фарисеевъ[1]), а въ эпоху Христа оно является общераспространеннымъ.

Поскольку оно было новымъ, оно естественно является въ разнообразныхъ формахъ. Въ одной книгѣ Еноха мы встрѣчаемъ слѣды нѣсколькихъ различныхъ представленій. Иногда трудно разобрать, гдѣ происходитъ дѣйствіе — въ шеолѣ, на землѣ или на небѣ. Иногда адъ помѣщается въ преисподней, а рай — на землѣ, въ томъ самомъ саду Эдемскомъ, который Господь насадилъ на востокѣ (Б. 2, 8). Иногда этотъ садъ переносится на небо, точно такъ же какъ и самое мѣсто мученій (слав. Ен. 8—10). Иногда только исключительные праведники, какъ Илія, Енохъ, Авраамъ, Моисей, Барухъ, Ездра, помѣщаются въ этотъ садъ; а затѣмъ и прочіе вѣрные стали допускаться на „лоно Авраама“[2]). При неопредѣленности представленій и ихъ относительной новизнѣ въ нихъ легко могли просачиваться инородныя вліянія — персидскія, египетскія и въ особенности греческія. Всего чаще и очевиднѣе сказываются греческія вліянія: въ книгѣ Еноха, напр., мы встрѣчаемъ и Тартаръ,

---

[1]) Ant. XVIII, 1, 3: *ἀθανατόν τε ἰσχὺν ταῖς ψυχαῖς πίστιν αὐτοῖς εἶναι καὶ ὑπὸ χθονὸς δικαιώσεις τε καὶ τιμὰς αἷς ἀρετῆς ἢ κακίας ἐπιτήδευσις ἐν τῷ βίῳ γέγονε καὶ ταῖς μὲν εἱργμὸν ἀίδιον προτίθεσθαι ταῖς δὲ ῥαστώνην τοῦ ἀναβιοῦν.* Ср. Schürer II, 548.

[2]) Ср. The Testament of Abraham James'a (Texts and Studies ed. by Robinson II, 2), Abraham's bosom, the Patriarchs in Paradise.

и Коцитъ, и Пирифлегетонъ, а въ позднѣйшихъ находятся и Лето, и Ахерусійское болото[1]).

Послѣ общаго воскресенья наступаетъ состояніе окончательнаго блаженства праведныхъ въ обновленной вселенной и вѣчнаго осужденія грѣшныхъ, которые вмѣстѣ съ падшими ангелами осуждаются на вѣчную муку въ аду (пс. Сол. 15, 11, ср. Откр. 20, 10), въ огнѣ неугасимомъ (Ен. 22, 11) или въ геенне[2]). По истеченіи времени, положеннаго вѣку сему *(ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος)*,—7000 лѣтъ по исчисленію славянскаго Еноха, наступаетъ обновленіе вселенной и новый вѣкъ, въ которомъ уже не будетъ счисленія времени Наступитъ вѣчность. Конечно, иные представляли себѣ и самую вѣчность по аналогіи времени и видѣли высшій идеалъ въ установленіи всемірной теократіи съ іудейской столицей въ Іерусалимѣ. Другіе однако шли дальше, и грядущее царство славы, обнимающее небо и землю, являлось имъ какъ полное обновленіе, какъ упраздненіе зла и смерти, которому предшествуетъ огненное крещеніе вселенной.

XII.

Такимъ образомъ мы разсмотрѣли въ бѣгломъ обзорѣ главнѣйшія идеи, вдохновлявшія апокалиптическую литературу переходной эпохи. Подробный анализъ каждаго памятника въ отдѣльности не входитъ въ нашу задачу, читатель найдетъ его у Шюрера (II, 505—22 и III, §§ 32—34) или въ другихъ сочиненіяхъ, посвященныхъ тому же предмету[3]). Но уже приведеннаго краткаго

---

[1]) Египетскія вліянія въ завѣтѣ Авраама указаны Джемсомъ, хотя, надо сказать, его аргументы не имѣютъ характера явныхъ и прямыхъ уликъ. Зато греческія вліянія болѣе замѣтны. Объ адскихъ рѣкахъ см. кн. Еноха, гл. 17—19 (ed. Charles); ср. христіанскій „апокалипсисъ Павла“ (Tischendorf, Apocal. Apocryphae, 50) и фрагментъ изъ апок. Петра, по поводу котораго Dietrich написалъ изслѣдованіе о греческой некуіѣ въ ея отношеніи къ апокалиптическимъ представленіямъ. Dietrich, Nekya (1893).

[2]) Геенна = долина Хинном (ап. Бар. 44, 15; 51, 1; IV Ездры 7, 36—38, 84), нѣкогда мѣстность, связанная съ культомъ Молоха. Вѣчность мукъ (въ отличіе отъ парсизма) признается уже въ Юдифи 16, 17 (ср. Іс. 66, 24 „червь ихъ не умретъ, и огонь ихъ не угаснетъ“). Ср. также H. Schultz, Alttestam. Theologie (4 изд.), стран. 747.

[3]) Hühn, Messianische Weissagungen §§ 32—46, Stanton, The jewisch and christian Messiah (1886); O. Holtzmann neutestamentliche Zeitgeschichte (1895) 19—32 и 235—245; Hausrath, Neutestam. Zeitgesch. I. 165—76; Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu (2 Aufl. 1892) и др

обзора достаточно, чтобы установить нѣкоторыя общія черты, несмотря на всѣ отмѣченныя различія.

Прежде всего намъ представляется несомнѣнной преемственная связь, соединяющая еврейскую апокалиптику съ ветхозавѣтнымъ ученіемъ. Въ своемъ цѣломъ она, разумѣется, не стоитъ на религіозной высотѣ Ветхаго Завѣта; но она остается ему вѣрной, и тѣ самыя идеи ея, которыя представляются намъ новыми или относительно новыми, объясняются въ главныхъ своихъ очертаніяхъ процессомъ внутренняго развитія, помимо внѣшнихъ вліяній, хотя такія вліянія и сказывались въ отдѣльныхъ особенностяхъ.

Отдѣльныя представленія этой апокалиптики поражаютъ своей наивностью и грубостью, но основныя идеи ея коренятся въ самомъ священномъ существѣ вѣры Израилевой въ живого, всемогущаго и всеправеднаго единаго Бога Отца, Вседержителя неба и земли. Еврейская апокалиптика есть прежде всего *теодицея*, оправданіе Бога во всемірно-историческомъ процессѣ, основанное на Его живомъ откровеніи. Чѣмъ мрачнѣе историческій горизонтъ, тѣмъ сильнѣе потребность въ такомъ откровеніи, въ апокалипсисѣ. Такъ было въ Израилѣ въ эпоху плѣненія, такъ было впослѣдствіи во времена Антіоха или римскаго завоеванія, во времена Ирода или во время осады и послѣ разрушенія Іерусалима. Язычество торжествуетъ, храмъ оскверненъ и попранъ язычниками; народъ Божій, носитель дѣла Божія на землѣ, помазанный на царство,—въ плѣну, въ угнетеніи и поруганіи у язычниковъ. Въ частной и общественной жизни, какъ и во всемірной исторіи, видимо, торжествуетъ неправда и насиліе. Что же это значитъ? Неужели Богъ есть виновникъ зла и неправды, неужели зло и насиліе будутъ вѣчно существовать? Зачѣмъ было родиться человѣку, зачѣмъ Адаму дана была земля, зачѣмъ ему дана была возможность пасть? Какъ мы увидимъ, впослѣдствіи эти вопросы породили въ самомъ іудействѣ гностическія системы, объяснявшія зло паденіемъ ангеловъ — посредниковъ творенія, или, наконецъ, паденіемъ самого Творца — „деміурга“, котораго пытались отличить отъ верховнаго Божества.

Апокалиптика остается однако на почвѣ ветхозавѣтной вѣры. Есть Богъ, единый Отецъ небесный, Царь и Творецъ вселенной, святой и праведный: значитъ есть вѣчная правда, есть судъ и возмездіе для каждаго человѣка и для всего человѣчества. Есть Богъ всесильный, значитъ зло осуждено и не можетъ вѣчно господствовать: зло, не только нравственное, но и физическое зло подлежитъ упраздненію, и, какъ „послѣдній врагъ“, упразднится смерть. Есть

добро полное, совершенное и всесильное, стало-быть есть жизнь, и есть конечная побѣда надъ смертью (Ис. 25, 8), есть *воскресеніе*. Эти мысли до такой степени тѣсно связаны между собою, что мы не видимъ никакой нужды прибѣгать къ иноземнымъ вліяніямъ для объясненія вѣры въ воскресеніе и мірообновленіе[1]).

Есть Богъ, есть живой Промыслъ, стало-быть въ исторіи есть смыслъ, есть свой *логосъ*, какъ выражались греки. А слѣдовательно, есть начало и конецъ мірового процесса. Мы видѣли, что уже въ Ветхомъ Завѣтѣ апокалиптика связывается съ космологіей и космогоническими преданіями. И позднѣйшее раввинническое богословіе не теряетъ сознанія этой связи[2]). Если цѣль всемірнаго процесса состоитъ въ полномъ осуществленіи добра и правды, какъ „царства Божія“, то и самая эта конечная цѣль предзаложена отъ начала міра, и самый путь, ведущій къ ней, не можетъ быть случайнымъ. Въ началѣ творенія Богъ не уничтожаетъ хаоса, но образуетъ его; и также въ процессѣ историческомъ Онъ образуетъ самый человѣческій хаосъ. Смыслъ всемірно-исторической драмы состоитъ въ организаціи, просвѣщеніи хаоса и въ борьбѣ силъ „бездны“ съ высшею силой, въ борьбѣ „звѣря“ и „сына человѣческаго“, т.-е. носителя дѣла Божія на землѣ. Поскольку царство Божіе представляется „помазанникомъ Божіимъ“ или Мессіей — все равно, индивидуальнымъ или коллективнымъ, — то „царство“ или тѣ царства, которыя враждуютъ „противъ Господа и Христа Его“ — суть антимессіаническія царства; всемірная борьба сосредоточивается въ послѣднемъ актѣ своемъ въ борьбѣ Христа съ антихристомъ. Самая побѣда заключаетъ въ себѣ два момента — во-первыхъ, осуществленіе царства Божія на землѣ въ реальномъ человѣческомъ обществѣ, какъ цѣль человѣческой исторіи, и, во-вторыхъ, полное одухотвореніе и преображеніе всей природы, какъ цѣль всего мірового царства въ его цѣломъ.

Пророкъ Іона проповѣдывалъ, что Ниневія погибнетъ чрезъ сорокъ дней, и однако она простояла еще долгое время. Апокалиптика

---

[1]) Послѣднее мнѣніе высказываетъ и Erik Stave въ своемъ прекрасномъ изслѣдованіи о вліяніи парсизма на іудейство (Ueber den Einfluss d. Parsismus auf das Judentum, Haarlem 1898, стран. 203).

[2]) Такъ Шимеонъ бен-Лакишъ (около 260 по Р. Х.) въ своемъ толкованіи на книгу Бытія объясняетъ 1, 2 въ апокалиптическомъ смыслѣ: tohū обозначаетъ Вавилонъ, bohū — Мидійское царство, hošeh — эллинское, tĕhōm — римское, a rūah ĕlohīm (духъ Божій) — Мессію (ср. Dalman, Worte Jesu, 248). Какъ не искусственно такое толкованіе, оно показываетъ, что до позднѣйшихъ временъ апокалиптическая мысль держалась традиціонныхъ идей.

ждала конца въ самомъ близкомъ будущемъ, и онъ не наступалъ; она видѣла „послѣдняго врага“ въ чертахъ современныхъ ей гонителей, Антіоха Епифана или Нерона; она видѣла „послѣднія времена“ въ непосредственномъ настоящемъ, и тѣмъ не менѣе исторія текла попрежнему. Съ эмпирической точки зрѣнія, чаянія апокалиптики не сбылись; но, съ точки зрѣнія религіозной, они не теряютъ своей достовѣрности, и притча пророка Іоны показываетъ, что къ нимъ не слѣдуетъ примѣнять эмпирическую мѣрку. Только что изложенный порядокъ идей,—т.-е. вѣра въ провиденціальный ходъ, въ „логосъ“ исторіи, вѣра въ конечный судъ и осуществленіе безусловнаго добра и правды,—нераздѣльно связана съ вѣрой въ живого Бога. И если сама эта вѣра есть живая, а не мертвая вѣра, она необходимо должна отражаться на всей оцѣнкѣ, на всемъ пониманіи дѣйствительности. Сознаніе близости конца, близости суда есть результатъ сознанія непосредственной близости Бога: „Судія у дверей“. Въ этомъ смыслѣ истинная вѣра не только можетъ, но и должна смотрѣть на дѣйствительность съ эсхатологической точки зрѣнія. Иное дѣло вычисленіе „временъ и сроковъ“; здѣсь апокалиптика необходимо оставляетъ эту религіозную точку зрѣнія, имѣющую въ виду вѣчный пребывающій смыслъ исторіи, и примѣняетъ временный, эмпирическій масштабъ къ тому, что внѣ времени. Здѣсь она неизбѣжно впадаетъ въ эмпирическую ошибку, а иногда и въ нравственно-религіозную ошибку пророка Іоны, для котораго судьба растенія оказалась дороже судьбы человѣчества.

XIII.

Основная мысль еврейской апокалиптики вошла въ христіанскій апокалипсисъ, въ апокалипсисъ самого Христа. Но именно это обстоятельство возлагаетъ на насъ обязанность точнѣе установить различіе между еврейскимъ мессіанизмомъ и христіанствомъ.

Первое различіе, очевидное сразу, заключается въ самомъ представленіи о Мессіи. Мы не останавливались на немъ подробно, но уже изъ вышеизложенной общей схемы еврейской эсхатологіи можно убѣдиться, что личность Мессіи не занимала въ ней центральнаго, господствующаго значенія. Мы видѣли, что въ отдѣльныхъ памятникахъ индивидуальный Мессія вовсе отсутствуетъ, въ другихъ—онъ играетъ пассивную роль, въ третьихъ—власть его носитъ временный характеръ; онъ представляется смертнымъ, хотя и весьма долговѣчнымъ, а о предсуществованіи его говорятъ лишь весьма немногіе

памятники. Далѣе, онъ выступаетъ царемъ, полководцемъ, облеченнымъ силою свыше, иногда судіей и правителемъ, освободителемъ Израиля, но никакъ не искупителемъ въ христіанскомъ смыслѣ. О страданіяхъ Мессіи не говоритъ ни одинъ изъ памятниковъ нашей эпохи, и мы знаемъ, что самая мысль о страданіяхъ Христа была величайшимъ соблазномъ для всѣхъ іудеевъ (Мѳ. 16, 22; Лк. 18, 34; 24, 21; Іоанн. 12, 34).

Мы указали, что идея искупленія была, несомнѣнно, присуща Ветхому Завѣту. Израиль представлялся какъ единое тѣло, и заслуги одного праведника, молитва и заступничество одного пророка могли имѣть искупительное значеніе для всего общественнаго тѣла, коего онъ былъ частью. Особенно распространена была мысль объ искупительномъ значеніи заслугъ праотцевъ, и мы знаемъ, что Іоанну Крестителю и Христу приходилось обличать сыновъ Авраама, увѣренныхъ въ своемъ грядущемъ наслѣдственномъ оправданіи. Въ апокалипсисѣ Баруха упоминается о небесныхъ „сокровищницахъ (добрыхъ) дѣлъ“, которыми спасаются праведные (24, 1); и въ связи съ этимъ является мысль, весьма близкая къ позднѣйшему католическому ученію — объ *избыткѣ* добрыхъ дѣлъ, который можетъ служить и всему Израилю (2, 2; 14, 7; 84, 10). IV книга Ездры (7, 102—115) и славянскій Енохъ, напротивъ того, полемизируютъ противъ такого понятія, указывая, что на страшномъ судѣ никто не спасется чужими заслугами, но что каждый получитъ воздаяніе исключительно по своимъ дѣламъ. Въ другихъ памятникахъ, какъ, напр., въ завѣщаніи Авраама или завѣтахъ Исаака и Іакова, мы находимъ чрезвычайно яркое выраженіе мысли о заступничествѣ праотцевъ и о значеніи ихъ заслугъ[1]). Самъ Филонъ вполнѣ раздѣляетъ такое вѣрованіе, а въ талмудической литературѣ самымъ останкамъ праведныхъ приписывается чудесная спасительная сила[2]). И тѣмъ не менѣе, несмотря на все это, именно въ литературѣ эпохи, предшествующей Спасителю, мы не находимъ ничего объ искупительномъ подвигѣ Мессіи или объ искупительномъ Его страданіи. Древнее пророчество о страдающемъ Отрокѣ Божіемъ (Ис. 52 и 53) оставалось безъ примѣненія, и нѣтъ никакихъ указаній, чтобы оно

---

[1]) The testament of Abraham ed. by James (въ Texts and Studies Робинсона II, 2, 1892); про Авраама сказано *σὺ γὰρ ἐξ ἀρχῆς ἐποίησας αὐτὸν ἐλεεῖν ψυχὰς πάντων ἀνθρώπων* (109, 7) ср. Б. 18. Ср. стран. 148 слѣд. изъ „Завѣта Исаака“.

[2]) Philo, De exsecr. 9., ср. IV Макк. 6, 29 и 17, 21; Ен. 22, 12 и др.; о Талмудѣ ср. Weber 287, 314.

понималось въ мессіаническомъ смыслѣ кѣмъ-либо изъ книжниковъ до-христіанской эпохи. Искупителемъ (goel) Израиля является единый Ягве[1]).

Правда, во II и III вѣкѣ дѣло мѣняется. Трифонъ іудей въ „діалогѣ“ Іустина соглашается съ тѣмъ, что страсти Мессіи предсказаны пророкомъ, и притомъ соглашается въ такой формѣ, которая позволяетъ предполагать, что многіе изъ современныхъ ему раввиновъ допускали въ извѣстныхъ предѣлахъ правильность христіанской экзегезы соотвѣтственныхъ текстовъ книги Исаіи[2]). Далѣе, въ связи съ бѣдствіями, испытанными народомъ, появляется даже особенное, странное ученіе о двухъ Мессіяхъ — страждущемъ и прокаженномъ „сынѣ Ефрема“ или „сынѣ Іосифа“ и славномъ торжествующемъ „сынѣ Давида“[3]). Но и здѣсь еще нѣтъ рѣчи объ искупленіи, и во всякомъ случаѣ до означенной эпохи, т.-е. до второго вѣка, мы не видимъ въ еврействѣ никакихъ указаній на представленія о страстяхъ Мессіи. И потому мы полагаемъ, что эти представленія объясняются косвеннымъ вліяніемъ христіанской экзегезы, а отчасти и тѣми глубокими бѣдствіями, которыя испыталъ Израиль и которыя могли привлечь вниманіе его учителей на таинственный образъ страждущаго Отрока Божія въ Ветхомъ Завѣтѣ[4]).

Отсюда получается одинъ въ высшей степени важный выводъ. разсматривая апокалиптическую литературу эпохи пришествія Спасителя, мы убѣждаемся въ томъ, что *христіанство вложило совершенно новый смыслъ въ идею Мессіи и впервые придало ей центральное, основное значеніе въ цѣломъ религіи, которая опредѣляетъ себя какъ религію Мессіи, религію Христа. И эта коренная реформа объясняется всецѣло личнымъ дѣломъ и ученіемъ Іисуса Христа, подготовленнымъ проповѣдью Іоанна Крестителя.*

Этотъ выводъ подрываетъ тѣ ошибочныя мнѣнія о происхожденіи ранняго христіанства, на которыя мы указали выше. Прежде всего падаетъ сама собою такъ называемая „миѳологическая“ теорія, учившая, что евангельская „легенда“ сложилась подъ вліяніемъ народныхъ чаяній и ходячихъ представленій о Мессіи. Въ настоя-

---

[1]) Ср. Пс. 129, 8 съ Мѳ. 1, 21.

[2]) Just. Dial. cum Tryph. (ed. Oehler), 89—90.

[3]) См. Baldensperger, Selbstbew. Jesu, 145—152.

[4]) Ср. Schürer II, 553 сл. Dalman, Worte Jesu, 245. Онъ же посвятилъ этому предмету спеціальную книгу Der leidende und d. sterbende Messias im ersten nachchristlichen Jahrtausend, 1888, 1—26.

щее время эта теорія оставлена, но отголоски ея сказываются и доселѣ въ очень многихъ критическихъ сочиненіяхъ о жизни Іисуса. Я не говорю уже о пресловутой книги Ренана, гдѣ доказывается, что Іисусъ „разыгрывалъ роль Мессіи“ (Jesus jouait le Messie), приспособляясь къ вѣрованіямъ и представленіямъ толпы[1]): именно въ Своемъ мессіаническомъ служеніи Онъ имъ въ дѣйствительности болѣе всего противорѣчилъ. Я разумѣю здѣсь тѣ ученыя сочиненія, которыя стремятся объяснить мессіаническое „самосознаніе Іисуса Христа“[2]) изъ литературно-религіозныхъ вліяній Его эпохи, либо же тѣ, которыя стремятся объяснить или оправдать Его „мессіанизмъ“ изъ такихъ вліяній, прибѣгая до извѣстной степени и къ старой „миѳологической“ теоріи: новые поклонники „Іисуса“ стремятся доказать, что Онъ не былъ и не хотѣлъ быть „Христомъ“, и относятъ „христіанство“ на счетъ Его учениковъ,— если не всецѣло, то по крайней мѣрѣ отчасти, стараясь, по возможности, выдѣлить мессіанизмъ изъ Его ученія или отодвинуть его въ „периферію“ этого ученія изъ того центральнаго положенія, какое онъ дѣйствительно занимаетъ въ Евангеліи[3]).

Всѣ эти попытки рушатся о свидѣтельство фактовъ, которые показываютъ намъ, что до Іоанна Крестителя, до пришествія Христа индивидуальный Мессія не занималъ центральнаго мѣста въ религіозномъ сознаніи евреевъ. „Законъ и пророки свидѣтельствуютъ о Немъ“; но только Іисусъ Христосъ впервые сосредоточилъ въ себѣ, какъ въ единомъ фокусѣ, разрозненные лучи ветхозавѣтнаго откровенія, именно потому что Онъ былъ носителемъ еще большаго откровенія — Новаго Завѣта.

---

[1]) Хорошо высказывается по этому поводу самъ Штраусъ: dass bei einer Persönlichkeit von so unermesslicher geschichtlicher Wirkung, wie sie bei Jesus vor Augen liegt, von Anbequemung, von Rollespielen, gleichsam von irgend einem leeren, nicht mit der treibenden Idee ausgefüllten Raume im Bewusstsein nicht die Rede sein kann, dass bei einer solchen Persönlichkeit jeder Zoll Ueberzeugung gewesen sein muss“ (у Holtzmann'a N. T. Theologie 1, 345); въ изданіи, бывшемъ у меня подъ руками, я этого мѣста не нашелъ.

[2]) Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte d. messian. Hoffnungen seiner Zeit (1892).

[3]) Holtzmann, Lehrbuch d. Neutestam. Theologie, 1 (1897), 278 сл., гдѣ приведены мнѣнія различныхъ ученыхъ объ этомъ вопросѣ. Особенно рѣзко высказывается Meinhold, Jesus und das Alte Testament (1896), ст. 98 сл. 101: er ist nicht der Messias und wollte es nicht sein, Ehrhardt, d. Grundcharakter d. Ethik Jesu (1895) 103, и др.

Мы уже видѣли, что умолчаніе нѣкоторыхъ апокалипсисовъ о Мессіи еще не доказываетъ, чтобы ихъ составители отрицали грядущаго Царя во дни спасенія Израиля. Оно доказываетъ, безусловно, только одно, — что лицо этого царя не занимало центральнаго мѣста въ ихъ эсхатологіи. То же доказываютъ и тѣ апокалипсисы, въ которыхъ Мессія играетъ второстепенную, чисто пассивную роль. Представленія о спасеніи, о судѣ, о царствѣ лежали на первомъ планѣ, занимали центральное положеніе; представленія о Мессіи находились какъ бы въ периферіи. Отсюда объясняется ихъ разнообразіе при единствѣ основныхъ религіозныхъ мотивовъ еврейской апокалиптики. Какъ видно изъ Новаго Завѣта, ожиданіе Мессіи было живѣе въ народѣ, чѣмъ среди книжниковъ. Но ученіе о Мессіи, представленія о немъ нормировались все же не народомъ, а его учителями. Эти представленія были разнообразны, но все же, подвергая ихъ тщательному разсмотрѣнію, мы не найдемъ среди нихъ ни одного, которое бы соотвѣтствовало христіанскому идеалу. Самъ Креститель въ смущеніи спрашивалъ Іисуса, тотъ ли Онъ, которому надлежитъ прійти, или должно ожидать другого (Мѳ. 11, 2). Какъ мы уже сказали, до-христіанскія представленія о Мессіи объясняютъ намъ первоначальное различіе мнѣній о Христѣ; но разумѣется, ни одно изъ нихъ не объясняетъ намъ единаго и живого Христа.

Мы надѣемся, что это явствуетъ уже изъ предшествовавшаго краткаго изложенія. Тѣмъ не менѣе вопросъ настолько важенъ, что мы считаемъ полезнымъ остановиться на немъ еще нѣсколько подробнѣе, чтобы уяснить себѣ болѣе точно образъ Мессіи въ еврейской апокалиптикѣ.

XIV.

Прежде всего обратимся къ самому имени грядущаго царя Израилева. Онъ называется *Мессіей* (Пс. Сол. 17 и 18; Ен. 48, 10; 52, 4; Ап. Бар. 39, 7; 40, 1; 72, 2 и др.)[1]), Помазанникомъ (Unctus IV Ез. 12, 32) или Христомъ Божіимъ, Избранникомъ (Ен. 45, 3, 4; 49, 2 и др.) или Сыномъ Божіимъ, подобно ветхозавѣтному царю (Ен. 105, 2; IV Ез. 7, 28—9; 13, 32. 37. 52; 14, 4). Въ книгѣ Еноха (въ „притчахъ“) Онъ называется „Сыномъ

---

[1]) Ср. Dalman, die Worte Iesu, 234: „Помазанникъ Ягве“, „Мой“ или „Его“ помазанникъ. Просто „Мессія“, какъ сокращенная общеупотребительная форма, помимо Н. З. впервые встрѣчается въ IV Ез. 7, 28 и 12, 32.

человѣческимъ“ (Ен. 46, 1—4; 48, 2; 62, 7. 9. 14; 63, 11; 64, 26—7; 70, 1) и однажды даже „Сыномъ жены“ (62, 5). Наконецъ, однимъ изъ самыхъ употребительныхъ наименованій, какъ мы знаемъ это изъ Новаго Завѣта, является „Сынъ Давидовъ“ (Пс. Сол. 17, 5. 23 и IV Ез. 12, 32).

Разсмотримъ происхожденіе и значеніе этихъ наименованій. Во-первыхъ, „Мессія“. *Обозначался* ли этимъ именемъ грядущій царь въ Ветхомъ Завѣтѣ? Онъ, несомнѣнно, *признается* „помазанникомъ“ и „Сыномъ Божіимъ“, ибо помазанниками и сынами Божіими признавались цари, а онъ есть царь по преимуществу, помазанный и рожденный свыше. Мы имѣемъ псаломъ второй, въ которомъ впервые говорится о царѣ, какъ помазанникѣ и сынѣ Божіемъ. Но относили ли сами евреи этотъ псаломъ къ грядущему Мессіи? Первое прямое свидѣтельство объ истолкованіи пс. 2 въ мессіаническомъ смыслѣ находится въ псалмахъ Соломона (эпоха Помпея) 17, 26 и 18, 8. Но это едва ли не единственное дохристіанское свидѣтельство. Въ позднѣйшей раввинической литературѣ пс. 2 объясняется иногда въ мессіаническомъ смыслѣ, а иногда „сыномъ“ и „помазанникомъ“ признается самъ Израиль, — на основаніи текстовъ, о которыхъ мы уже говорили въ первой нашей статьѣ объ еврейскомъ мессіанизмѣ. Если бы такое толкованіе было справедливымъ, то во всемъ Ветхомъ Завѣтѣ не было бы ни одного текста, въ которомъ грядущій царь назывался бы именемъ „Мессія“ [1]).

Въ эпоху Христа терминъ „Мессія“ былъ, несомнѣнно, общеупотребителенъ, точно такъ же, какъ и терминъ „Сынъ Божій“. Но является вопросъ, какъ понимали эти термины современники Христа? Мы знаемъ, въ какомъ смыслѣ понимали ихъ Христосъ и Его апостолы; но это еще не даетъ намъ права отожествлять это высшее пониманіе съ пониманіемъ народа или его книжниковъ. Мы знаемъ, что по-еврейски или по-арабски слово „сынъ“ далеко не всегда обозначало прямое рожденіе или физическое происхожденіе (напр. „сыны гнѣва“ или „сыны чертога брачнаго“): Израиль считалъ себя сыномъ, первенцемъ Ягве (Исх. 4, 22), но это еще не значитъ,

---

[1]) Ср. обстоятельное разсужденіе Дальмана (Die Worte Jesu, 219—224) о судьбѣ второго псалма въ еврейской литературѣ. Онъ указываетъ, впрочемъ, что о помощи и милости, оказываемой Богомъ помазаннику Своему, говорится не разъ (1 Ц. 2, 10; 2 Ц. 22, 51; Пс. 17, 51; 19, 7; 28, 8 и др.); но по *буквальному* смыслу этихъ текстовъ (каковъ бы ни былъ ихъ „сокровенный“ смыслъ), нельзя утверждать, чтобы въ нихъ безусловно разумѣлся грядущій Мессія.

чтобы онъ велъ отъ Него свое родословіе, или чтобы онъ считалъ себя сыномъ Ягве въ томъ безусловномъ божественномъ смыслѣ, въ какомъ Христосъ понималъ Свое отношеніе къ Отцу.

То же слѣдуетъ сказать и относительно помазанничества. Въ аптичномъ смыслѣ помазаніе дѣлаетъ особу помазанника священной и неприкосновенной (напр. 2 Ц. 1, 14), облекая ее силою свыше для опредѣленнаго служенія (помазаніе духомъ). Отсюда объясняется, что лица, явно облеченныя силою свыше, могли называться помазанниками и помимо внѣшняго помазанія, какое получали, напр., цари или первосвященники: таковы праотцы (Пс. 104, 15) или даже самъ Киръ (Ис. 45, 1). Естественно, что грядущій Царь, о которомъ пророчествовалъ Исаія (11, 1 сл.), есть „помазанникъ“ по преимуществу, хотя пророкъ и не употребляетъ здѣсь этого термина: на немъ почіетъ Духъ Господень, и этимъ Духомъ помазалъ его Господь на его служеніе (ср. Ис. 61, 1). Въ этомъ смыслѣ, если терминъ „Мессія“ и новъ, онъ вполнѣ соотвѣтствуетъ древнему понятію, обозначая полноту даровъ Духа, божественной благодати и силы, почіющей на грядущемъ Избранникѣ. Такимъ представляется онъ и въ сивиллинскихъ стихахъ III, 44 сл. и въ 17 пс. Соломона. Но о самомъ существѣ и происхожденіи помазанника этимъ еще ничего не предрѣшается, и только Тотъ, Кто на Себѣ испыталъ такое избранничество, такое „помазаніе свыше“, раскрылъ его истинный смыслъ.

Перейдемъ къ другимъ наименованіямъ, съ которыми связанъ вопросъ о происхожденіи и существѣ Мессіи, какъ „Сына Давидова“ и „Сына Человѣческаго“. Представленіе о происхожденіи Мессіи изъ сѣмени Давида имѣетъ самые древніе корни въ Ветхомъ Завѣтѣ, гдѣ Онъ называется „отпрыскомъ“ или „Отраслью изъ корня Іессеева“ (Ис. 11, 10, ср „Младенецъ“ и „Сынъ“ Ис. 9, 5). „Сыномъ Давида“ онъ называется впервые опять-таки въ пс. Сол. 17, 23, и съ тѣхъ поръ „бен Давид“ становится постояннымъ наименованіемъ Мессіи[1]). Какъ сынъ Давида, Онъ происходитъ изъ Виѳлеема, города Давидова (Мих. 5, 1, ср. Мѳ. 2, 5 и Іоан. 7, 41 сл.) и долженъ воцариться на престолѣ Отца Своего. Согласно такому представленію многіе памятники видятъ въ немъ простого человѣка, рожденнаго отъ смертныхъ родителей и получающаго помазаніе свыше — обыкновенно черезъ посредство пророка Иліи Такъ характеризуетъ общее вѣрованіе евоихъ соплеменниковъ Трифонъ,

[1]) Ср. Dalman 260 слѣд.

собесѣдникъ Іустина: „если Христосъ и родился и находится гдѣ-нибудь, такъ онъ непзвѣстенъ и самъ себя не знаетъ, и не имѣетъ никакой силы, доколѣ Илія, пришедъ, не помажетъ его и не явитъ его всѣмъ“ [1]). Любопытны отголоски этого представленія среди *іудействующихъ* христіанъ, которые видѣли въ крещеніи божественное *помазаніе* избраннаго человѣка. Таково изображеніе крещенія въ евангеліи ебіонеевъ: „Духъ Святый въ видѣ голубя сходитъ на Іисуса и *входитъ въ Него*, и раздается голосъ съ небесъ, глаголящій: Ты еси сынъ Мой возлюбленный, въ Тебѣ Я соблаговолилъ, и паки: Азъ *нынѣ родихъ Тя*“, и т. д.[2]). Ириней (I, 26) указываетъ, что, по ученію Керинѳа, на человѣка „Іисуса“ сошелъ небесный „Христосъ“ въ видѣ голубя при крещеніи; другіе іудействующіе христіане исходили изъ того представленія о помазанникѣ, о которомъ свидѣтельствуетъ Трифонъ, и видѣли Илію въ Іоаннѣ; гностики изъ язычниковъ не могли понять смысла этого чисто іудейскаго представленія, сообразно которому сынъ Давида становится Мессіей лишь *послѣ* своего помазанія, и отличали Мессію или *Христа* отъ *Іисуса*[3]).

Вслѣдъ за помазаніемъ сынъ Давида вступаетъ на престолъ, и тѣ іудеи, которые видѣли въ немъ простого человѣка, понимали слѣдующимъ образомъ дальнѣйшую его судьбу, по правдивому изложенію Ипполита (Philos. IX, 30): они признаютъ, что „Христосъ произойдетъ изъ рода Давида, но не отъ Дѣвы и Духа Святаго, а отъ мужа и жены, подобно тому, какъ всѣмъ суждено происходить отъ сѣмени. Они утверждаютъ, что Онъ будетъ царемъ надъ ними: мужъ воинственный и сильный, Онъ весь соберетъ народъ іудейскій и будетъ воевать противъ всѣхъ народовъ, послѣ чего воздвигнетъ царствующій градъ Іерусалимъ, куда соберетъ весь народъ и вновь

---

[1]) Dial. c. Tryph. 8. Ср. гл. 49: ...*καὶ γὰρ πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γεννήσεσθαι καὶ τὸν Ἠλίαν χρίσαι αὐτὸν ἐλθόντα*. Ср. Дѣян. 10, 37—38.

[2]) Ср. Epiph. haer. 30 (Hilgenfeld, Novum test. extra canon. recept. IV, 33). Аналогичное представленіе сказывается и въ евангеліи назореевъ (Hilgenf. IV, 15)... factum est autem, quum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi: fili mi, in omnibus prophetis exspectavi te, ut venires et requiescerem in te и т. д. Тертуллианъ adv. Marc. IV, 18, 2 также упоминаетъ о представленіи, согласно которому Мессія есть лишь человѣкъ, впослѣдствіи получившій „духъ своего Бога“; въ этомъ смыслѣ толковалось Пс. 11.

[3]) Ср. Bornemann, die Taufe Christi durch Johannes in der dogmat. Beurteilung d. christl. Theologen d. vier ersten Jahrhunderte (1896), 19—41

возстановитъ его въ древнихъ обычаяхъ, царствуя, священствуя и пребывая въ немъ довольно долгое время. Затѣмъ воздвигнута будетъ война противъ возсоединеннаго народа; въ этой войнѣ Мессія падетъ отъ меча, послѣ чего, немного спустя наступитъ конецъ *(συντέλεια)* и воспламененіе вселенной, и такимъ образомъ исполнится ожидаемое относительно воскресенія и воздаянія каждому по дѣламъ его".

Замѣчательно, что о рожденіи Мессіи отъ дѣвы не говоритъ ни одинъ изъ памятниковъ апокалиптической или раввинической литературы, такъ что предположеніе сторонниковъ миѳологической теоріи, будто сказаніе о рождествѣ Христовомъ случилось подъ вліяніемъ предвзятой „мессіанической схемы", лишено всякаго основанія, тѣмъ болѣе, что самый текстъ изъ Исаіи (7, 14) никогда не объяснялся евреями въ мессіаническомъ смыслѣ и допускалъ такое объясненіе, лишь будучи оторванъ отъ своего контекста[1]).

XV.

Итакъ, въ апокалиптическихъ воззрѣніяхъ евреевъ эпохи Спасителя мы можемъ искать корень послѣдующей „адоптіанской" христологіи — ученія, сообразно которому сынъ Давидовъ *усыновляется* Богу и *становится* Мессіей черезъ помазаніе. Но, съ другой стороны, въ еврейской апокалиптикѣ мы находимъ и иныя мистическія представленія о Мессіи, какъ о предвѣчномъ, небесномъ „Сынѣ Человѣческомъ".

Въ книгѣ Даніила передъ лицомъ „Ветхаго днями" мы видимъ впервые образъ „Сына Человѣческаго", грядущаго на облакахъ небесныхъ (7, 13). Онъ олицетворяетъ собою „народъ святыхъ Всевышняго", подобно тому, какъ чудовища, предшествующія ему,

---

[1]) Къ тому же евр. ʿalmâ значитъ не *παρθένος*, а *νεᾶνις*, „юница". Usener (Weihnachtsfest, 1899, 70 слѣд.) старается приводить параллели изъ греческихъ миѳовъ, что является грубой ошибкой. Единственный примѣръ чуднаго зачатія въ позднѣйшей еврейской литературѣ мы находимъ въ сказаніи о Мельхиседекѣ, сохранившемся въ славянскихъ текстахъ, изданныхъ Тихонравовымъ (Памятники отреч русской литературы I, 26—31) и въ продолженіи слав. книги Еноха (по рукописи Е. Барсова, изд. М И. Соколовымъ гл XXIII), см. ниже. О дѣвствѣ матери Моисея въ позднѣйшей евр. легендѣ см. Edersheim I, 188. Отрывокъ изъ (неизвѣстной намъ) книги Баруха, цитируемой въ Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani — hic unctus meus.., vulvae incontaminatae jaculatus (Gebhardt u. Harnack Texte u. Unters. I, 3, стран. 25) — несомнѣнно христіанскаго происхожденія.

олицетворяютъ собою царства языческихъ народовъ. „Сынъ человѣческій“, по-арамейски bar ènaš точно такъ же какъ и соотвѣтственное еврейское ben adam, есть выраженіе необычное какъ въ древне-арамейской, такъ и въ древне-еврейской прозѣ и принадлежащее къ торжественному языку поэзіи. Еврейское adam — человѣкъ — обозначало понятіе собирательное, какъ русское „людъ“; люди во множественномъ числѣ назывались *бне адам* „сыны человѣческіе“, а въ единственномъ числѣ употреблялось слово *иш* (iš), „мужъ“. „Сынъ человѣческій“ встрѣчается лишь въ поэтической рѣчи, на которую указываетъ въ данномъ текстѣ и необычное выраженіе „Ветхій днями“. Даніилъ видитъ на облакахъ „какъ бы сына человѣческаго (k^{e}bar ^{c}naš), т.-е. человѣческій ликъ[1]).

Въ тѣсной связи съ этимъ видѣніемъ Даніила стоитъ образъ Сына Человѣческаго въ „притчахъ“ Еноховой книги и образъ человѣка (quasi similitudo hominis) въ четвертой книги Ездры (XIII, 3).

Въ „притчахъ“ „Сынъ Человѣческій“ представляется мессіанническимъ терминомъ. Сынъ Человѣческій есть избранникъ Божій, грядущій царь и судія вселенной, чаемый Мессія (48, 10; 52, 4). Лицо его подобно лицу человѣческому и, вмѣстѣ, прекрасно, какъ лицо ангела (46, 1). Онъ обладаетъ высшей праведностью, мудростью и силой. Праведность обитаетъ съ нимъ, и мудрость, которая не можетъ найти себѣ мѣста на землѣ, почіетъ въ немъ (49, 3): тайны ея истекаютъ изъ устъ его (51, 3). Въ немъ пребываетъ „Духъ разумѣнія, и духъ силы, и духъ тѣхъ, которые почили въ праведности“. Онъ есть носитель откровенія, и придетъ обличить все тайное и сокровенное, раскрыть правду и обличить тайны грѣха и беззаконія (46, 3; 49, 2, 4). Общее воскресеніе послѣдуетъ за его пришествіемъ (51, 1; 61, 1), и передъ лицомъ его всякая неправда исчезнетъ какъ тѣнь (49, 2). Ему данъ весь судъ. Онъ возсядетъ на престолъ славы и будетъ судить не только людей, но и ангеловъ (51, 2; 55, 4; 61, 8; 69, 27). Никакая ложь передъ нимъ невозможна, и однимъ словомъ устъ своихъ онъ убьетъ нечестиваго (62, 2, 3). Тогда грѣшные вмѣстѣ съ падшими ангелами будутъ ввергнуты въ вѣчный огонь, а праведные облекутся въ славу и будутъ блаженствовать вмѣстѣ съ Избранникомъ въ непосредственномъ присутствіи Господа духовъ (45, 4; 62, 14).

---

[1]) Ср. Dalman, Worte Jesu, 191—7. См. Приложеніе къ этой гл.

Сынъ Человѣческій есть существо предвѣчное. Прежде, нежели были сотворены солнце и знаки зодіака, прежде чѣмъ созданы были звѣзды, его имя называлось передъ Господомъ духовъ“ (48, 3). Онъ будетъ свѣтомъ въ просвѣщеніе язычниковъ и надеждой смущенныхъ сердцемъ; передъ нимъ преклонятъ колѣни всѣ сущіе на землѣ, „и посему онъ былъ избранъ и сокрытъ передъ Господомъ до сотворенія міра“ (ib. 6). Енохъ видитъ Избранника между крыльями Господа духовъ, и всѣ праведные блистаютъ передъ нимъ во свѣтѣ и уста ихъ полны благословенія и хвалы (39, 6).

Такимъ образомъ Мессія есть предвѣчное небесное существо, стоящее въ тѣсной связи съ міромъ небесныхъ духовъ. „Господь духовъ, говоритъ Енохъ, созоветъ все воинство небесное и всѣхъ святыхъ и воинство Божіе, херувимовъ, серафимовъ, офанимовъ и всѣхъ ангеловъ силъ и ангеловъ начальствъ, и *Избранника*, и *прочія силы* надъ водами и землею“ (61, 10). Мессія, слѣдовательно, является здѣсь одною изъ первосозданныхъ небесныхъ тварей Божіихъ, подобно великимъ архангеламъ, и во всякомъ случаѣ причисляется къ воинству небесному, хотя и оно подсудно ему. Аналогичное представленіе встрѣчаемъ мы у ебіонеевъ Епифанія[1]) и у елкезайтовъ — также еврейской секты, которая чтила Сына Божія въ образѣ исполинскаго ангела, передавшаго священную книгу пророка Елксаи.

Къ сожалѣнію, время происхожденія „притчъ“ Еноховой книги всего болѣе спорно; были ученые, которые признавали эту часть христіанской вставкой и въ особенности въ „Сынѣ Человѣческомъ“ усматривали явный слѣдъ интерполяціи[2]). Однако, большинство критиковъ основательно отвергаютъ такое предположеніе, указывая, что никакихъ специфически христіанскихъ чертъ въ этомъ „сынѣ человѣческомъ“ не замѣчается вовсе[3]). Слѣдуетъ имѣть въ виду, что съ самымъ образомъ предсуществующаго Мессіи соединялись иногда прежнія грубыя представленія о земномъ благоденственномъ царствѣ Сына Давидова. Такъ въ четвертой книгѣ Ездры Мессія, „Сынъ Божій“, является предвѣчнымъ-существомъ (Ipse est quem

[1]) Epiph. haer. 30, 16: *σὺ φάσκουσι δὲ ἐκ Θεοῦ πατρὸς αὐτὸν γεγεννῆσθαι ἀλλὰ κεκτῖσθαι, ὡς ἕνα τῶν ἀρχαγγέλων, καὶ ἔτι περισσοτέρως, αὐτὸν δὲ κυριεύειν καὶ ἀγγέλων καὶ πάντων ὑπὸ τοῦ παντοκράτορος πεποιημένων.*

[2]) Drummond, The Jewish Messiah, 61 сл. Pfleiderer, Das Urchristentum 315 сл

[3]) См. Schürer III, 201; Lietzmann, Der Menschensohn (1896), 42—8: Dalman, 199.

conservat altissimus multis temporibus qui per semet ipsum liberabit creaturam suam); однимъ дыханіемъ устъ своихъ онъ уничтожаетъ своихъ враговъ (13, 26 сл.). И, между тѣмъ, мы узнаемъ, что царство этого Мессіи продлится всего 400 лѣтъ, по истеченіи коихъ онъ умретъ вмѣстѣ съ прочимъ человѣчествомъ: et erit post annos hos et morietur filius meus Christus et omnes qui spiramentum habent hominis (7, 29).

Насколько понятія о предсуществованіи Мессіи и съ нимъ благъ грядущаго вѣка были распространены въ эпоху пришествія Спасителя? Мы не имѣемъ никакого основанія полагать вмѣстѣ съ Бальденшпергеромъ, чтобы небесное предсуществованіе Мессіи было „догматомъ“ въ извѣстныхъ кругахъ еврейства того времени[1]). Мало того, самъ Шюреръ (II, 503) чрезмѣрно преувеличиваетъ значеніе идей о предвѣчномъ существованіи благъ грядущаго вѣка: такія идеи, несомнѣнно, зарождались, но развились онѣ гораздо позже, и въ самомъ Талмудѣ играли, сравнительно, скромную роль. Спасеніе предопредѣлено отъ вѣка, оно близко, оно есть у Бога, существуетъ уже въ идеальной божественной дѣйствительности — вотъ религіозная мысль, которая лежитъ въ основаніи такого рода понятій: отсюда выводилось впослѣдствіи и то, что всѣ средства спасенія, всѣ посредники его имѣютъ предвѣчную реальность — законъ, храмъ, праотцы, имя Мессіи, скинія, ковчегъ, „покаяніе“, наконецъ, самый Израиль. Дальманъ указываетъ, что древнѣйшіе памятники раввинической литературы знаютъ лишь о предсуществованіи имени Мессіи, а въ позднѣйшихъ памятникахъ предвѣчное существованіе приписывается Мессіи наравнѣ со всѣми человѣческими душами, съ тою, впрочемъ, разницею, что дѣло идетъ здѣсь не объ одной душѣ, а о всей личности Мессіи: онъ долженъ явиться внезапно, какъ совершенный человѣкъ, значитъ онъ находится гдѣ-либо, на землѣ или на небѣ, въ раю, куда онъ былъ восхищенъ. Впослѣдствіи встрѣчалось даже мнѣніе, согласно которому въ немъ видѣли возвращающагося Давида или Езекію[2]). Спа-

---

[1]) Baldensperger, Das Sebstbewusstsein Jesu (1892), 85. См. также Harnack, Dogmengesch. I, 755 сл. и A. Titius, Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit I (1895) 6.

[2]) Dalman 105 сл., 245—8. Представленіе о родившемся, но восхищенномъ Мессіи см. Gunkel Schöpfung und Chaos 198 сл. (къ Откр. 12, 5) и Vischer, Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung 1886. Представленіе о „возвращающемся“ Мессіи повидимому раздѣлялось самарянами, у которыхъ Мессія именовался „Возвращающійся“ (tā'eb).

сеніе готово, оно можетъ наступить съ часу на часъ, во мгновеніе ока, — значитъ Мессія существуетъ уже, и ему остается лишь явиться, какъ и новому Іерусалиму.

Мы признаемъ относительную вѣрность этихъ замѣчаній, но не можемъ вполнѣ согласиться и съ ними. Если Бальденшпергеръ преувеличиваетъ распространенность и значеніе представленій о предвѣчномъ Мессіи въ эпоху Спасителя, то не правъ и Дальманъ, отрицая всякое ихъ значеніе и приписывая имъ слишкомъ позднее происхожденіе. Самое ученіе о предсуществованіи душъ находится уже у Филона, въ слав. Енохѣ. а можетъ-быть, и въ Прем. Соломона[1]). Во-вторыхъ, предсуществованіе храма, скиніи, новаго Іерусалима, повидимому, признавалось въ нѣкоторыхъ еврейскихъ кругахъ и до христіанства[2]). Наконецъ, въ-третьихъ, самый переводъ LXX свидѣтельствуетъ о вѣрѣ въ предвѣчное существованіе Мессіи. Я разумѣю пс. 109, 3: „изъ чрева прежде денницы Я родилъ Тебя“ (по-евр. „(какъ) роса изъ чрева зари — тебѣ твое юношество“) и 71, 17: „прежде солнца пребываетъ имя его“ (по-евр.: „имя его пребудетъ вовѣкъ, передъ лицомъ солнца будетъ возрастать имя его“).

Этого мало: если мы перенесемся въ таинственный міръ еврейской апокалиптики съ его безчисленнымъ множествомъ духовъ, населяющихъ семь небесъ, если мы разсмотримъ все множество странныхъ, причудливыхъ образовъ, которые послужили матеріаломъ для послѣдующаго гностицизма и, несомнѣнно, существовали уже въ дохристіанскій періодъ, то мы вынуждены будемъ согласиться, что мысль о небесномъ мірѣ духовъ, въ которомъ заключаются невидимыя начала настоящаго и будущаго, была близкою вѣрующему іудею перваго вѣка.

Такимъ образомъ въ еврейскомъ мессіанизмѣ заключалось основаніе не для одной „адоптіанской“ христологіи іудействующихъ сектъ, но и для гностической христологіи, которая видѣла въ Мессіи особенное небесное существо, особый эонъ. Въ евангеліи отъ Іоанна мы также имѣемъ ученіе о предвѣчномъ бытіи Сына Божія. Но тамъ оно имѣетъ иное происхожденіе, иной смыслъ, и постольку

---

[1]) См. выше, стран 87 сл., и 151.

[2]) См. уже въ „codex leviticus“ (Исх. 25, 9, 40). Ср. въ Н. З. Гал. 4, 26; Евр. 8, 5; 12, 22; Откр. 3, 12; 21, 2, 10; см. также Апок. Баруха (ed. Charles) IV, 2—4 съ примѣч. издателя и 4 Ездры 8, 52—3 и 10, 44—59. О предсуществованіи Моисея ср. „Возмесеніе Моисея“ 1, 14. Въ гл. 30, 1 Ап. Баруха Charles усматриваетъ указаніе на предсуществованіе Мессіи.

требуетъ иного, новаго понятія для своего выраженія: оно не есть результатъ попытки проникнуть въ тайны загробнаго міра съ цѣлью увѣриться въ *наличности* спасенія, въ дѣйствительности грядущаго мессіанпческаго царства. Въ христіанствѣ ученіе о предсуществованіи „Сына“ вытекаетъ изъ вѣры въ Божество, въ божественность Христа, и евангелистъ указываетъ источникъ этой вѣры въ самосознаніи самого Христа, въ Его сознаніи своего совершенства и вѣчнаго единства съ Отцомъ. Ничего подобнаго въ еврейской апокалиптикѣ не было и не могло быть. Отсюда становится понятнымъ, что ученіе о вѣчности Сына стало правиломъ вѣры христіанской, между тѣмъ какъ въ еврейской апокалиптикѣ признаніе предсуществующаго Мессіи могло быть только исключеніемъ. Для того, чтобы уразумѣть исторически христіанскую идею богочеловѣчества, чтобы понять религію Богочеловѣка, нужно обратиться къ богосознанію пророковъ, а не къ апокалиптическому ученію книжниковъ.

ГЛАВА IV.

Начатки гностицизма.

Ягве былъ Богомъ Израиля, и Израиль не зналъ иного Бога, кромѣ Ягве. Но, какъ мы уже указывали, на ряду съ вѣрой въ Святого Израилева, которая жила въ пророкахъ и господствовала въ законѣ, мы находимъ обильные слѣды всевозможныхъ языческихъ суевѣрій въ частной, а иногда и въ общественной жизни евреевъ. Атмосфера, въ которой жилъ Израиль, была языческой атмосферой. Народы, съ которыми онъ соприкасался, египтяне, сирійцы, халдеи, персы, греки, превосходили его въ культурномъ отношеніи, и, несмотря на все національное обособленіе Израиля, языческія вѣрованія этихъ народовъ невольно просачивались въ его среду. Этого мало: въ самомъ Израилѣ, несомнѣнно, была почва для воспріятія такихъ вліяній. Старинныя общесемитскія вѣрованія и суевѣрія, восходящія къ сѣдой старинѣ, къ эпохѣ до-народной, до-Моисеевой, никогда не были забыты, и постоянное общеніе съ другими семитскими племенами, постоянное внѣшнее вліяніе среды никогда не давало заглохнуть этимъ вѣрованіямъ, коренившимся въ первобытномъ анимизмѣ. Высоты Сіона были доступны не всѣмъ, и въ народѣ таилось *двоевѣріе*. Священныя книги Ветхаго Завѣта отражаютъ лишь свѣтъ религіи Ягве, ясный какъ день. Этотъ день проникалъ не всюду; онъ свѣтилъ среди тьмы, которая не могла его объять, но сама не проникалась свѣтомъ или, точнѣе, не вездѣ его пропускала. Не всѣ сыны Израилевы были „сынами свѣта“, и въ сердцѣ каждаго было мѣсто для „тьмы“.

Изучая позднѣйшую еврейскую литературу, мы поражены возрастающей массой языческаго суевѣрія въ представленіяхъ о мірѣ всевозможныхъ демоновъ и духовъ, добрыхъ и злыхъ. Въ апокалиптикѣ мы встрѣчаемъ пневматологію и космологію, приближающуюся къ міросозерцанію гностиковъ; апокалиптика переходитъ къ

гностицизму, и самые памятники ея, попадая въ руки гностиковъ, перерабатываются въ новомъ смыслѣ. Но напрасно было бы видѣть въ фантастическихъ и миѳологическихъ представленіяхъ этой литературы явленіе, относящееся всецѣло къ позднѣйшей эпохѣ, и объяснять ихъ какъ результатъ общаго смѣшенія, синкретизма вѣрованій, знаменующаго собою эпоху гностицизма. Самый синкретизмъ этотъ начался задолго до эллинизма: трудно сказать, когда онъ начался, когда его не было. Наши апокрифы всѣ, несомнѣнно, принадлежатъ къ сравнительно позднему времени — многіе изъ нихъ относятся къ христіанской эпохѣ. Но вѣрованія и представленія, высказывающіяся въ нихъ, нерѣдко коренятся въ несравненно болѣе древнихъ временахъ.

Поверхностный наблюдатель можетъ подумать, что древніе евреи не знали загробнаго міра, магіи, миѳологіи, что они не знали иного культа, кромѣ культа Ягве. Всѣ суевѣрія, коренящіяся въ первобытномъ анимизмѣ, онъ можетъ объяснять чужеземными заимствованіями, отступничествомъ. Но если законъ не признаетъ этихъ суевѣрій, караетъ ихъ, упорно борется съ ними, то отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы ихъ не было и чтобы они не носили національнаго традиціоннаго характера. Слѣдуетъ помнить, что книги Ветхаго Завѣта суть священныя книги, изъ которыхъ составляется канонъ, и что имя, очевидно, далеко не исчерпывалась не только свѣтская, но даже и религіозная литература Израиля. Канонизація отдѣльныхъ книгъ естественно должна была обречь на гибель остальныя, и тѣ немногіе памятники внѣ-канонической еврейской литературы позднѣйшаго времени, которые до насъ дошли, уцѣлѣли лишь случайно подъ покровомъ священныхъ псевдонимовъ или благодаря христіанскимъ симпатіямъ. Поэтому въ священныхъ книгахъ Ветхаго Завѣта мы далеко не можемъ искать полнаго выраженія народныхъ вѣрованій и воззрѣній. „Законъ“ — а впослѣдствіи все писаніе понимается евреями подъ именемъ закона — борется съ національнымъ язычествомъ и суевѣріемъ и во всякомъ случаѣ не служитъ ихъ проводникомъ, отражая религіозное сознаніе высшаго порядка. Поэтому лишь тщательное археологическое изслѣдованіе можетъ освѣтить намъ живые остатки общесемитскаго язычества, составлявшіе низшій слой народныхъ вѣрованій. Изученіе „остатковъ арабскаго язычества“ [1]) и семитскихъ культовъ,

[1]) Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, въ его Skizzen und Vorarbeiten III. 1877 и Robertson Smith, Religion of the ancient Semites.

обличенія пророковъ, запреты закона, наконецъ, отдѣльныя черты еврейскаго обычая и ритуала даютъ намъ много цѣнныхъ указаній. Уже Іисусъ Навинъ увѣщеваетъ колѣна Израилевы отвергнуть боговъ, которымъ служили ихъ отцы за Евфратомъ и въ Египтѣ, или же избрать, кому служить — этимъ ли богамъ или богамъ аморреевъ, въ землѣ которыхъ они поселились (24, 14 сл.); позднѣе Іезекіиль указываетъ не разъ на отечественное язычество Израиля (20, 5, сл; 23, 8; 16, 3). Разсматривая, въ чемъ заключалось это язычество, мы находимъ, что у Израиля, подобно роднымъ ему народамъ, были — *внѣ ягвизма* — и культъ мертвыхъ[1]), и культъ стихійныхъ демоновъ[2]), и магія, точно такъ же, какъ и совокупность миѳологическихъ представленій, связанныхъ съ такими суевѣріями. Борьба съ этими старинными культами была исконной; уже Саулъ, первый изъ царей, помазанный Богомъ, изгоняетъ волшебниковъ и гадателей (1 Ц. 28, 3), что не мѣшаетъ ему самому итти къ эндорской волшебницѣ, когда онъ сознаетъ, что Ягве его оставилъ: и эта волшебница видитъ бога — elohim — въ призракѣ усопшаго (ib. 13).

Аналогичный порядокъ вещей наблюдается у всѣхъ народовъ древности: на ряду съ официальнымъ, закономъ установленнымъ, культомъ общенародной святыни встрѣчается *суевѣріе* двоякаго характера, отечественное и заимствованное извнѣ, нерѣдко преслѣдуемое закономъ, но уживающееся и упорно держащееся на старой или на новой почвѣ. Такимъ образомъ и въ еврействѣ хранился запасъ анимистическихъ вѣрованій, постепенно обогащавшійся заимствованіями сиро-финикійскими, халдейскими, персидскими, а впослѣдствіи даже и греческими. Упорная борьба съ язычествомъ, строгая и всеохватывающая дисциплина закона, объединеніе и регламентація религіи, разумѣется, не могли не оказать самаго сильнаго давленія на этотъ низшій, подпочвенный слой вѣрованій. Тамъ, гдѣ не произошло полнаго подчиненія, претворенія, ассими-

[1]) Ср. Schwally, Leben nach d. Tode nach d. Vorstellungen d. alten Israel und des Judentums (Giessen 1892). Новѣйшее сочиненіе Frey, Tod Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel (Leipzig 1898), стремится доказать, что у евреевъ не было культа душъ, но была вѣра въ ихъ существованіе. Что такого культа не было въ ягвизмѣ, или что онъ исключался ягвизмомъ — не подлежитъ сомнѣнію. Но, что внѣ ягвизма существовали въ еврействѣ суевѣрія, связанныя съ анимизмомъ, и „переживки“ анимистическаго культа — это Schwally доказываетъ весьма убѣдительно (Ср. Baudissin въ Theol. Litteraturzeitung 1899 № 19).

[2]) См. ниже стран. 338.

ляціи, тамъ образовались компромиссы. Многія суевѣрія стали традиціонными, получили санкцію (напр. козелъ отпущенія, котораго выгоняли къ Азазелю въ пустыню); другія все же держались настолько сильно, что пробивались наружу многочисленными путями — въ легендѣ, въ устномъ преданіи, въ апокалиптикѣ. Впослѣдствіи религіозная мысль пыталась согласовать различные элементы народной вѣры и народнаго суевѣрія. Языческіе элементы были въ нѣкоторыхъ случаяхъ претворены ягвизмомъ, какъ это показываетъ намъ изученіе еврейскихъ праздниковъ, еврейской космологіи или, въ особенности, изученіе загробныхъ вѣрованій позднѣйшаго іудейства[1]). Въ другихъ случаяхъ, наоборотъ, язычество брало перевѣсъ, какъ, напр., въ магіи и связанныхъ съ нею суевѣріяхъ, столь сильно распространенныхъ среди того же позднѣйшаго іудейства.

Такъ или иначе, процессъ религіознаго синкретизма начался задолго до тѣхъ формъ гностицизма, которыя являются лишь позднѣйшимъ изъ его продуктовъ. Онъ сказывается уже въ еврейской апокалиптикѣ, въ которой мы наблюдаемъ и гностическую тенденцію — стремленіе проникнуть путемъ откровенія въ тайны неба, земли и преисподней, въ тайны міра духовъ. Задолго до христіанской эпохи мы наблюдаемъ въ еврействѣ стремленіе къ магическому знанію и магическому искусству; до христіанства евреевъ занимаютъ умозрѣнія о силахъ, посредствующихъ между міромъ и трансцендентнымъ Божествомъ, ученіе объ именахъ Божіихъ, о небесныхъ сферахъ, ангелахъ и демонахъ; до него они обогащаютъ свою апокалиптику преданіями халдеевъ и персовъ, и, наконецъ, до него они пытаются сблизить ученіе своихъ раввиновъ съ греческой философіей, какъ мы видимъ это въ Александріи.

Но если такъ, то не слѣдуетъ ли искать въ еврействѣ источника гностицизма? Не слѣдуетъ ли признать, что до христіанства въ еврействѣ существовалъ гностицизмъ, который впослѣдствіи попытался овладѣть христіанствомъ? Это важный вопросъ для исторіи мысли, и это вопросъ первостепенной важности для всей исторіи Церкви первыхъ вѣковъ, въ особенности для исторіи первоначальнаго христіанскаго ученія.

Въ послѣднее время въ рядѣ цѣнныхъ трудовъ греческое вліяніе на христіанскую мысль было подвергнуто тщательному разсмотрѣнію. Но, какъ намъ кажется, это бы не должно было приводить

---

[1]) Ср. Wildeboer, Jahvedienst und Volksreligion in Israel 1899.

къ одностороннему отрицанію или умаленію еврейскихъ вліяній. Еврейство было почвой, на которой зародилось христіанство; но въ этой почвѣ сѣяли многіе народы, на ней росло много различныхъ злаковъ, и на ней впервые взошли и сѣмена гностицизма.

Надо имѣть въ виду, что раннія гностическія секты не имѣли той философской окраски, какую онѣ получили впослѣдствіи у Валентина или Василида. Первоначальная суть гностицизма заключалась въ магіи (теургіи) и апокалиптикѣ — откровеніи тайнъ небеснаго міра, ученіи объ ангелахъ, демонахъ и посредствующихъ духахъ, описаніи мытарствъ и т. д. „Родословія“ и „мѣстоположенія ангельскія“, небесная іерархія (*τοποθεσίαι ἀγγελικαὶ καὶ συστάσεις ἀρχοντικαί*, Ign. ad Trall. 5, 2), таинственныя имена силъ небесныхъ и заклинательныя формулы, астрологическія суевѣрія и всякаго рода каббалистика переносились съ востока на западъ, и дѣятельными факторами этого обмѣна между восточнымъ и западнымъ суевѣріемъ были евреи и самаряне.

II.

Вопросъ о происхожденіи гностицизма служитъ предметомъ оживленныхъ споровъ. Одни ищутъ его источниковъ въ Вавилоніи (Кесслеръ, Анцъ), другіе въ Египтѣ (Амелино), третьи въ Персіи или Греціи. Но самое происхожденіе гностицизма указывается обыкновенно въ христіанствѣ и притомъ преимущественно въ „христіанствѣ языковъ“, т.-е. въ крещеномъ эллинизмѣ, сплавившемъ въ себѣ различныя миѳологическія и мистическія вѣрованія Востока. Такъ, напримѣръ, большинство учениковъ А. Ричля, съ знаменитымъ историкомъ Гарнакомъ во главѣ, видятъ въ гностицизмѣ „острое“ вырожденіе христіанства на почвѣ эллинизированнаго древняго міра, точно такъ же какъ въ церковномъ догматѣ они признаютъ „продуктъ греческаго духа на почвѣ христіанства“. И здѣсь и тамъ христіанство эллинизируется и принимаетъ въ себя языческіе элементы, при чемъ въ гностицизмѣ наблюдается острый процессъ (acute Verweltlichung des Christentums), а въ Церкви — процессъ постепенной эллинизаціи христіанства (allmähliche Verweltlichung, allmähliche Hellenisirung). Исторія ранняго христіанства и его ученія, очевидно, явится намъ въ иномъ свѣтѣ, если мы убѣдимся, что колыбелью гностицизма былъ не эллинизмъ, а еврейство, и что гностицизмъ предшествовалъ христіанству. Вмѣстѣ съ этимъ намъ станетъ очевидной и необходимость ранняго развитія бого-

словскаго ученія о Христѣ среди самого первоначальнаго христіанства; намъ выяснится спеціально христіанскій смыслъ и интересъ этого богословія, завершившагося ученіемъ о Логосѣ.

Существованіе до-христіанскаго гностицизма среди евреевъ признается всѣми, но этому еврейскому гностицизму не придается никакого историческаго значенія на томъ основаніи, что о еврейскихъ сектахъ мы почти ничего не знаемъ, кромѣ именъ. Тотъ фактъ однако, что древніе ересеологи, какъ Егезиппъ, видѣли въ нихъ источникъ позднѣйшаго гностицизма, заслуживалъ бы большаго вниманія.

Между тѣмъ, гипотеза о еврейскомъ происхожденіи гностицизма обладаетъ уже тѣмъ преимуществомъ, что она не только не исключаетъ другія гипотезы, но согласуетъ и дополняетъ ихъ собою. Говоря о еврействѣ, мы разумѣемъ не ветхозавѣтную вѣру Израиля, а скорѣе, наоборотъ, тѣ элементы, которые заключались въ немъ на ряду съ нею, — то двоевѣріе, которое мы уже отмѣтили и которое послужило почвой для дуализма и синкретизма гностиковъ. Въ первоначальномъ своемъ зернѣ гностицизмъ и былъ, какъ мы полагаемъ, спеціально еврейской формой религіознаго синкретизма, въ которой скрещивались всевозможныя вліянія — греческія, персидскія и прежде всего сиро-вавилонскія.

Новѣйшія изслѣдованія шагъ за шагомъ выясняютъ то необычайное богатство и разнообразіе духовной жизни, какое наблюдается въ средѣ ранняго христіанства и въ іудействѣ, ему современномъ. Съ каждымъ днемъ становится очевиднѣе, что еврейство эпохи Христа совершенно невозможно принимать за какую-то однородную, компактную массу, дисциплинированную одной вѣрой, однимъ закономъ Власть книжниковъ была, безспорно, сильна, но все же не достаточна для подавленія всѣхъ центробѣжныхъ стремленій; этимъ оправдывается ритуализмъ еврейскихъ учителей, ихъ стремленіе „создать ограду вокругъ закона“. Чѣмъ стало бы еврейство безъ ихъ дѣятельности и безъ ихъ авторитета, — показываетъ примѣръ самарянъ, которые въ эпоху Христа дѣйствительно не знали, чему они поклонялись (Іоан. 4, 22). Центробѣжныя стремленія сказывались среди іудеевъ разсѣянія, и самъ Филонъ обличаетъ либертинизмъ, освобождавшій себя отъ исполненія закона[1]). Въ самой

---

[1]) De migrat. Abrah. 16 (CW. II, 289, 25—286, 20) Филонъ обличаетъ сектантовъ, которые, путемъ аллегорическаго истолкованія закона, освобождаютъ себя отъ соблюденія обрѣзанія, субботъ, праздниковъ и другихъ обрядовъ.

Палестинѣ власть книжниковъ была далеко не безусловной и проникала не всюду, какъ это показываетъ постоянная борьба съ беззаконіемъ и съ противниками закона[1]). То же самое доказываетъ самое христіанство и секты. Но и помимо сектъ была въ правовѣрномъ іудействѣ цѣлая область вѣрованій, которою книжники долго не могли овладѣть и въ которой религіозный синкретизмъ проявлялся съ особой силой: я разумѣю тѣ новыя вѣрованія относительно загробнаго міра и воскресенія, относительно ангеловъ и силъ небесныхъ, которыя получали все большее и большее распространеніе. Здѣсь книжники и законники сами не имѣли тѣхъ твердо установленныхъ нормъ, какія принесло съ собою христіанство; здѣсь сами они нерѣдко теряли почву подъ ногами и погружались въ бездну гнозиса, упоенные новымъ „медомъ“[2]). И мы увидимъ, какой хаосъ представленій господствовалъ въ этой сферѣ.

При всемъ глубокомъ различіи между еврейской религіей предхристіанской эпохи и религіознымъ состояніемъ языческаго міра, существовалъ нѣкоторый параллелизмъ между ними, обусловливавшій возможность взаимодѣйствія. Религіозное состояніе разлагавшагося язычества было вѣрою во множество отдѣльныхъ демоновъ, господствующихъ надъ міромъ, при чемъ надъ этимъ неопредѣленнымъ множествомъ религіозная и философская мысль все энергичнѣе утверждала высшее божественное единство. Въ этомъ смыслѣ многіе греческіе философы и даже еврейскій мыслитель Филонъ признавали аналогію между ангелами позднѣйшаго іудаизма и божественными демонами народовъ[3]). Разница была въ томъ, что у іудеевъ центръ тяжести религіи лежалъ въ Богѣ, а у язычниковъ — въ демонахъ или богахъ. Но въ той мѣрѣ, въ какой Богъ іудаизма становился трансцендентнымъ и бездна между Имъ и міромъ заполнялась посредствующими духами, религіозный центръ тяжести грозилъ не-

---

[1]) Ср. Schürer въ Theol. Litteraturztg 1899, 171.

[2]) Ср. Honig, Die Ophiten 87—98 о гностическихъ стремленіяхъ среди еврейскихъ раввиновъ, которые впослѣдствіи нашли себѣ выраженіе въ Каббалѣ.

[3]) *Οὓς ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας, ἀγγέλους Μωυσῆς εἰώθειν ὀνομάζειν* (De gig. 2). Никомахъ Геразскій также соединяетъ ангелологію съ демонологіей (и астрологіей). См. Zeller III, 2, 138 О демонологіи Плутарха см. выше 182. Conybeare (у Blau, d. altjudische Zauberwesen 1898, 28): the truth is that the Pagans, Christians, and Jews of the first five centuries all breathed the same air and were inspired by the same beliefs about good and evil spirits. There was some difference of names but nothing (?) more. Прекрасную картину демонологіи апологетовъ даетъ Weinel, die Wirkungen des Geistes u. der Geister im nachapostol. Zeitalter (1899), 1—26.

замѣтно перемѣститься, и іудейское религіозное міросозерцаніе могло сблизиться съ міросозерцаніемъ языческаго синкретизма, какъ это и случилось въ гностицизмѣ. При этомъ и здѣсь, и тамъ было стремленіе къ искупленію и исканіе посредника между душой человѣка и трансцендентнымъ Божествомъ. И здѣсь, и тамъ была вѣра въ духовъ, въ демоновъ, въ магію и жажда откровенія, жажда таинственнаго гнозиса, дающаго человѣку власть надъ духами и обезпечивающаго ему загробное блаженство.

Отсюда легко объясняется то обстоятельство, что самыя различныя религіи древняго міра могли вліять на гностицизмъ или представлять съ нимъ значительныя аналогіи. Теогоническія системы и мистика вавилонянъ, египтянъ, персовъ, орфиковъ, неоплатониковъ представляютъ яркіе примѣры такихъ аналогій. Но какія же отличительныя черты позволяютъ намъ обособить гностическія ученія отъ аналогичныхъ имъ системъ языческой греческой теософіи или греческаго мистицизма, въ которомъ также сказываются слѣды восточныхъ вліяній? Обыкновенно указываютъ на христіанство и видятъ въ гностикахъ христіанскихъ сектантовъ. Но, во-первыхъ, мы знаемъ гностическія секты, образовавшіяся независимо отъ христіанства, какова, напр., секта „отца всѣхъ ересей“, Симона Волхва, или секта Менандра. Во-вторыхъ, мы можемъ указать гностическія секты, въ которыхъ христіанскій элементъ является какъ бы внѣшнимъ заимствованіемъ. Возьмемъ для примѣра офитскія секты: уже одного разъясненія, которое даетъ Оригенъ въ своей любопытной полемикѣ съ Кельсомъ (VI, 24—38), достаточно для того, чтобы доказать, что секта эта имѣетъ мало общаго съ христіанствомъ[1]); а между тѣмъ безъ еврейской ангелологіи и безъ спеціальнаго отношенія къ еврейской религіи и еврейскому Богу офитства объяснить невозможно. Въ-третьихъ, наконецъ, характерный антиномизмъ гностиковъ и ихъ возстаніе противъ еврейскаго Бога, противъ Бога Ветхаго Завѣта, въ связи со всей ихъ философіей мірового процесса не объясняется ни изъ христіанства, которое, наоборотъ, прежде всего исходило изъ единства Бога Отца и видѣло во Христѣ „исполненіе закона и пророковъ“, ни изъ язы-

---

[1]) *... μὴ πρότερον προσίεσθαί τινα ἐπὶ τὸ συνέδριον ἑαυτῶν, ἐὰν μὴ ἀρὰς θῆται κατὰ τοῦ Ἰησοῦ.* Филастрій причисляетъ офитовъ, каинитовъ и сеѳоитовъ къ до-христіанскимъ сектамъ; характерно самое еврейское имя офитовъ — наасены. Еще старый историкъ Мосгеймъ (Versuch einer unpart. Ketzergesh. 132) характеризуетъ ихъ, какъ eine alte unter den Juden entstandene Bande.

чества, которому не было дѣла ни до Моисеева закона, ни до Бога Израилева: въ среду крещенаго язычества могла проникать проповѣдь іудействующихъ, но рѣшительный успѣхъ апостола Павла показываетъ, что большого успѣха она имѣть не могла.

Но въ такомъ случаѣ какъ объяснить ту крайнюю оппозицію противъ всей ветхозавѣтной вѣры, противъ самого Бога Ветхаго Завѣта, какую мы находимъ у гностиковъ? Не христіанство могло внушить такую оппозицію, и не отъ Павла могли они научиться дуализму. Керинѳъ, гностикъ, раздѣлявшій еврейскія представленія о происхожденіи закона (отъ ангеловъ), о происхожденіи и помазаніи Христа, о грядущемъ хиліазмѣ, возставалъ противъ ученія Павла и причисляется къ іудействующимъ гностикамъ — не только по внутреннимъ, но и по внѣшнимъ основаніямъ[1]). А между тѣмъ и онъ признавалъ, подобно другимъ гностикамъ, что міръ сотворенъ не первымъ Богомъ, но нѣкоторою силой, весьма отличной и отдаленной отъ Всевышняго и не вѣдающей Его[2]). По свидѣтельству Епифанія, онъ отчасти склонялся къ юдаизму (Филастрій сообщаетъ, что онъ соблюдалъ обрѣзаніе и субботы), но признавалъ „не благимъ“ того законодателя, закону котораго онъ считалъ нужнымъ повиноваться *(φάσκει γὰρ τὸν νόμον δεδωκότα οὐκ ἀγαθόν, οὗ τῷ νόμῳ πείθεσθαι δοκεῖ)*. Это ученіе отчасти напоминаетъ намъ земляка Керинѳа, Филона, который также признавалъ, что законъ данъ не „благою силой“ Божества, а „справедливостью“, при чемъ онъ различалъ между справедливымъ „Господомъ“ и благимъ „Богомъ“ — различіе, повидимому, заимствованное самимъ Филономъ отъ его предшественниковъ[3]). Во всякомъ случаѣ Керинѳъ могъ найти его въ еврейской средѣ. И точно такъ же представленіе о томъ, что міръ созданъ ангелами или творческой силою, отличною отъ абсолютнаго Божества, находитъ свой первый отголосокъ у Филона. Одного Керинѳа достаточно было бы для того, чтобы показать, что не въ „извращенномъ павлинизмѣ“ слѣдуетъ искать источника гностическихъ ученій. Но если мы не находимъ такого источника ни въ язычествѣ, ни въ христіанствѣ, то остается обратиться къ самому іудейству и близкому къ нему самарянству.

---

[1]) О Керинѳѣ см. Hilgenfeld, Ketzergeschichte d. Urchristentums, urkundlich dargestellt (1884), 411 сл.

[2]) Iren. 1, 26. 1; Hippol. Philos. VII, 33 и X 21.

[3]) Повидимому Керинѳъ былъ александрійцемъ—*Αἰγυπτίων παιδείᾳ ἀσκηθείς* Hippol l. c.

III.

Проф. Гарнакъ въ своей исторіи древне-христіанской литературы (I, 1, 144) дѣлаетъ слѣдующее характерное признаніе: „несомнѣнно, что до христіанскаго и іудейско-христіанскаго гностицизма существовалъ іудейскій гностицизмъ. Какъ показываютъ апокалипсисы, со II вѣка до Р. Х. гностическіе элементы проникли въ кровь іудейства, воспринявшаго въ себя сирійскія и вавилонскія ученія; но, по всей вѣроятности, отношеніе этого іудейскаго гностицизма къ христіанскому болѣе никогда не можетъ быть выяснено. Изъ трудовъ современныхъ раввиновъ о іудейско-христіанскомъ гностицизмѣ (Gratz, Joel, Hönig) немногому можно научиться“. Самъ Гарнакъ поэтому оставляетъ іудейскій гностицизмъ въ сторонѣ и объясняетъ христіанскій гностицизмъ, какъ продуктъ „острой эллинизаціи христіанства“.

Однако, если допустить, что апокалиптическая литература еврейства пропитана гностическими элементами, то почему не попытаться выдѣлить такіе элементы путемъ тщательнаго анализа этой литературы, и почему не разсмотрѣть ихъ отношенія къ системамъ позднѣйшаго, христіанскаго гностицизма? Неуспѣхъ „современныхъ раввиновъ“[1]) врядъ ли можетъ имѣть рѣшающее значеніе. И самый вопросъ настолько важенъ для всей исторіи ранняго христіанства, которому съ первыхъ шаговъ пришлось столкнуться съ элементами гностицизма, что мы признаемъ необходимымъ выяснить значеніе этихъ элементовъ.

Прежде всего припомнимъ тѣ иноземныя вліянія, которымъ подвергался Израиль, и тѣ долговременныя условія, которыя подготовили почву еврейскому синкретизму.

Первое мѣсто среди иноземныхъ вліяній занимаетъ сиро-вавилонское вліяніе: оно было и наиболѣе древнимъ, и наиболѣе продолжительнымъ, и наиболѣе обширнымъ; оно простиралось на Палестину еще до поселенія въ ней евреевъ, оно охватывало Сирію, Персію и отчасти даже, въ древнѣйшій періодъ, Египетъ, какъ

---

[1]) Къ числу авторовъ, упомянутыхъ Гарнакомъ, можно причислить еще Freudenthal'я (Der vorchristliche jüdische Gnostizismus, Wein 1899), который также не совладѣлъ съ своей задачей. Отдѣльныя замѣчанія Freudenthal'я заслуживаютъ вниманія, но въ цѣломъ онъ заходитъ черезчуръ далеко, откапывая офитовъ, сеѳитовъ и каинитовъ у самого Филона. См. о немъ рецензію Schürer'a въ Theol. Literaturzeitung, 1899, № 6.

это показываетъ знаменитая находка въ Тель-ел-Амарнѣ. Какъ могущественно было это вліяніе въ Палестинѣ среди самаго разцвѣта пророческой проповѣди, показываетъ IV Ц., гл. 23, или та картина языческаго культа, которую рисуетъ Іезекіиль (напр. гл. 8). Въ эпоху плѣненія вавилонское вліяніе, а также и вліяніе другихъ языческихъ семитовъ, сирійцевъ, сказывалось сильнѣе на населеніи, оставшемся въ Палестинѣ, чѣмъ среди эмигрантовъ въ самой Вавилоніи[1]). Здѣсь мы находимъ начало настоящаго религіознаго синкретизма, который въ еще большей степени развился въ Самаріи. Наконецъ, послѣ плѣненія и вплоть до христіанской эпохи сиро-вавилонскія идеи продолжаютъ просачиваться въ іудейство и сказываются рѣшительнымъ образомъ въ апокалиптикѣ, магіи и гностицизмѣ. Вавилонская религія пережила вавилонское государство и сохраняла долгое время свою жреческую организацію. Селевкиды покровительствовали ей, и еще въ эпоху Страбона (16, 1. 6) и Плинія (Hist. nat. 6, 30) въ Сиппарѣ, Урукѣ и Борсиппѣ были жреческія школы, которыя сильно расходились въ своихъ астрологическихъ воззрѣніяхъ. Изъ „Вавилона“ евреи заимствовали имена планетъ, знаковъ зодіака, имена мѣсяцевъ, имена многихъ демоновъ и ангеловъ въ связи со множествомъ астрологическихъ и магическихъ суевѣрій.

Картину полнѣйшаго синкретизма народностей и вѣрованій представляла Самарія, согласно знаменательному свидѣтельству IV Ц. 17, 24—41: сирійцы и вавилоняне, поселенцы изъ Куѳы, Авы, Хамаѳа, Сефарваима чтили каждые своихъ боговъ и вмѣстѣ поклонялись Ягве, въ качествѣ *мѣстнаго* бога; „да и дѣти ихъ и дѣти дѣтей ихъ до сего дня поступаютъ такъ же, какъ поступали отцы ихъ“,— прибавляетъ лѣтописецъ.

За вавилонскими вліяніями слѣдуетъ вліяніе парсизма, съ его демонологіей и эсхатологіей. Чѣмъ обязано позднѣйшее іудейство и въ особенности Талмудъ спеціально персидскимъ вліяніямъ — установить довольно трудно, ибо, во-первыхъ, мы недостаточно знакомы съ позднѣйшимъ фазисомъ развитія *вавилонской* религіи, а во-вторыхъ, потому, что самое происхожденіе Зендъ-Авесты намъ не достаточно ясно: мы еще не знаемъ, насколько сами арійцы и въ частности персы были обязаны древней семитской культурѣ. Представленіе о семи небесахъ, напр. (и о семи верховныхъ ду-

[1]) Впрочемъ и среди плѣненія идолопоклонство не прекращалось, см. Іез. 20 и обличенія идолопоклонства у Второисаіи.

хахъ), которое играетъ важную роль въ гностицизмѣ, встрѣчается въ парсизмѣ; а между тѣмъ, всего вѣроятнѣе, что происхожденіе этого представленія — вавилонское: парсизмъ и іудейство, повидимому, пользовались *общимъ* источникомъ. Съ другой стороны, и чисто персидскія вѣрованія проникали въ вавилонскій пантеонъ, который никогда не отличался строгою замкнутостью: еще ранѣе входили въ него нѣкоторыя иноземныя божества, напр. сирскія или еламскія[1]). Артаксеркъ ввелъ въ Вавилонъ культъ богини Анахитъ, и культъ Митры проникъ туда же[2]). Впослѣдствіи пришли и греческіе боги, и мы знаемъ, что вавилонскіе боги отожествлялись съ этими послѣдними не только греками, но даже и нѣкоторыми изъ своихъ собственныхъ жрецовъ, какъ Берозомъ, который былъ жрецомъ Беля.

Мы переходимъ къ послѣднему, греческому или, точнѣе, эллинистическому вліянію. Мы знаемъ, какъ сильна и напряженна была реакція противъ эллинизма со временъ Маккавейскаго возстанія. Никогда еще еврейство не подвергалось большей опасности, и не даромъ Антіохъ Епифанъ послужилъ прототипомъ антихриста. Надо вспомнить только, какъ ничтожно мала была Іудея въ эпоху Маккавейскую. Менѣе чѣмъ въ сорока верстахъ къ сѣверу отъ Іерусалима лежали предѣлы Самаріи[3]), а на югѣ, менѣе чѣмъ въ тридцати верстахъ, за Бетзуромъ, начиналась область, въ которой господствовали идумейцы. Язычники господствовали за Іорданомъ и занимали морское побережье. Правда, при Хасмонеяхъ предѣлы Іудеи были расширены на десятки и десятки верстъ; но побѣды Хасмонеевъ включили въ самыя владѣнія іудеевъ города съ языческой культурой, колоніи эллинизма, которыя могли только временно подчиняться еврейскимъ князьямъ, не теряя своего характера.

Эллинизмъ господствовалъ въ Палестинѣ вокругъ Іудеи и просачивался въ самую Іудею. Одинъ перечень языческихъ культовъ

---

[1]) Ср. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung d. Gnostizismus, 61.

[2]) Впрочемъ и самый культъ Митры и Анахитъ обусловливается ассиро-вавилонскими вліяніями. Оба божества выдвигаются изъ числа 28 „изедовъ“ лишь при Артаксеркѣ Мнемонѣ — повидимому не безъ помощи ассимиляціи съ вавилонскими божествами; Анахитъ — геній водъ, сливается съ вавилонскою Аната, а халдейскіе гимны солнцу обращаются въ молитвы къ Митрѣ. Ср. Gasquet, Essai sur le culte et les mystères de Mithra (1899), 20—30.

[3]) Въ началѣ Маккавейской эпохи компактное іудейское населеніе существовало только въ собственной Іудеѣ, при чемъ самые сѣверные участки, состоявшіе въ общеніи съ Іерусалимскимъ храмомъ и священствомъ были округи Лидды, Рамаѳаима и Ефраима. Галилея, какъ показываетъ Шюреръ (II, 5 сл.),

въ городахъ Палестины[1]) даетъ наглядное понятіе о ея религіозномъ состояніи: тутъ есть и греческіе культы, занесенные Селевкидами и упрочившіеся въ колоніяхъ; тутъ и мѣстные семитскіе культы, эллинизированные завоевателями, напр. культы Астарты, оргіи которой въ древности праздновались въ самомъ Іерусалимѣ. Въ религіозной области сила эллинизма состояла именно въ его способности ассимилировать любые языческіе элементы: религіозный синкретизмъ былъ его политикой, его системой, соотвѣтствующей его вѣрѣ. Другая великая сила эллинизма состояла въ его культурѣ, которую онъ насаждалъ повсюду; и въ Палестинѣ мы находимъ нѣсколько центровъ эллинистической образованности, каковы были, напр., Аскалонъ, Гераза, Гадара, Дамаскъ, отдѣльные граждане которыхъ составили себѣ громкія литературныя имена — какъ Антіохъ Аскалонскій, учитель Цицерона, Никомахъ Геразскій, Николай Дамаскинъ, Филодемъ, Мелеагръ, Менипп, Ѳеодоръ изъ Гадары[2]).

Въ Самаріи, гдѣ еще Александръ В. поселилъ македонскихъ колонистовъ, эллинизмъ господствовалъ до конца II в. Въ 107 г. городъ Самарія былъ завоеванъ и разрушенъ сыновьями Іоанна Гиркана, но Помпей вновь окончательно отдѣлилъ ее отъ Іудеи. Она была построена Габиніемъ, и Августъ передалъ ее Ироду, который укрѣпилъ ее и поселилъ въ ней 6000 новыхъ колонистовъ; въ честь Августа Иродъ окрестилъ ее Себастой и построилъ ему храмъ. Самые „самаряне“, населявшіе окрестные города и поклонявшіеся Ягве на Гаризимѣ, боролись съ язычествомъ подобно іудеямъ; и подобно имъ они въ „законѣ“ искали оплота противъ язычества. Но, въ своемъ положеніи раскольниковъ, они не обладали равными силами. Въ отдѣльныхъ вопросахъ обрядоваго закона они превосходили самихъ іудеевъ своею строгостью, но зато и успѣхи эллинизма были сильнѣе въ самарянствѣ, чѣмъ въ Іудеѣ. Существовала, повидимому, эллинистическая самарянская литература, отъ которой уцѣлѣли лишь фрагменты, свидѣтельствующіе о смѣшеніи религіозныхъ преданій еврейства и язычества. Съ другой стороны, были и попытки реформы, какъ, напр., попытка Досиѳея, выдававшаго себя за „пророка“, обѣщаннаго Моисеемъ; но реформа эта повела лишь

была іудаизирована дѣйствительнымъ образомъ лишь при Аристобулѣ I (105—104 г.).

[1]) Schürer, II, 21—35.

[2]) Ib. 40, слѣд.

къ основанію секты — Досиѳей былъ предшественникомъ Симона волхва[1]).

Въ самую Іудею эллинизмъ проникалъ, несмотря на всѣ усилія книжниковъ и законниковъ, вмѣстѣ съ культурой и торговлей, вмѣстѣ со всей атмосферой, которою была окружена эта маленькая страна. Въ разсѣяніи невозможно было оградиться отъ эллинизма, и мы познакомились уже съ еврейскимъ эллинизмомъ, процвѣтавшимъ въ Александріи. Но и въ самой Палестинѣ и въ Іудеѣ самоогражденіе отъ язычества создавало вѣрному іудею крайне затруднительное положеніе: въ городахъ онъ ежедневно соприкасался съ лицами и предметами, осквернеными язычествомъ, и постоянно рисковалъ нарушить требованія закона и ритуалистической дисциплины книжниковъ; въ селеніяхъ, гдѣ жилъ народъ „невѣжда въ законѣ“, гдѣ двоевѣріе коренилось глубоко, опасности были не меньшими.

Такимъ образомъ въ самой Палестинѣ была готовая почва для плевеловъ ереси и раскола, для религіознаго синкретизма всякаго рода. И здѣсь самое усердіе къ закону могло вести къ сектантству: фарисеи обособлялись отъ прочихъ іудеевъ именно съ цѣлью строжайшаго соблюденія отечественныхъ преданій и ритуальной чистоты. По всѣмъ вѣроятіямъ и секта ессеевъ имѣла аналогичное происхожденіе: іерусалимское священство являлось имъ незаконнымъ, неканоничнымъ и вся жизнь ихъ братій — нечистою; они удалялись изъ городовъ въ деревни и пустыни и очищали себя постоянными омовеніями. Въ результатѣ получилась раскольничья секта, которая, несмотря на свое старовѣрство и особенно ревностныя заботы о святости и чистотѣ, вдалась во многія суевѣрія, частью старинныя, а частью, повидимому, и новыя. Во всякомъ случаѣ эти ревностные почитатели Моисея, которые не рѣшались нарушать субботу даже для отправленія естественной надобности, едва ли имѣютъ что-нибудь общее съ пиѳагорейцами, съ которыми ихъ сближали, по почину Іосифа Флавія, превращавшаго фарисеевъ въ стоиковъ, а саддукеевъ — въ эпикурейцевъ.

Не достаточно однако перечислить внѣшнія вліянія, дѣйствію которыхъ подвергалось іудейство. Если его апокрифическая литература отражаетъ слѣды этихъ вліяній, нужно разсмотрѣть самую эту литературу. Нужно разсмотрѣть результаты дѣйствительнаго

---

[1]) О самарянской литературѣ ср. Hilgenfeld, Ketzergesch. 150 сл. и Schürer III, 358; о Досиѳеѣ Hilgenfeld, 155 сл. ср. выше, стран. 286.

синкретизма религіозныхъ представленій въ памятникахъ этой литературы, при чемъ памятники эти имѣютъ для насъ тѣмъ большее значеніе, что они не составляли принадлежности отдѣльныхъ сектъ, а отражаютъ общераспространенныя вѣрованія широкихъ круговъ еврейства. Мы обратимся еще разъ къ еврейской апокалиптикѣ съ ея откровеніями тайнъ небеснаго міра и съ тѣми суевѣріями, которыя были связаны съ познаніемъ этихъ тайнъ.

IV.

Обратимся къ еврейской ангелологіи занимающей насъ эпохи. Если въ Ветхомъ Завѣтѣ въ чистомъ сіяніи Ягве образы ангеловъ меркнутъ, какъ звѣзды при свѣтѣ солнца, то въ апокалиптической литературѣ, гдѣ религіозное сознаніе затемняется, мы наблюдаемъ какъ бы *ночное небо* народнаго міросозерцанія. Чѣмъ дальше подвигаемся мы во времени, тѣмъ темнѣе это небо и тѣмъ многочисленнѣе и ярче звѣзды на немъ.

Это сравненіе слѣдуетъ принимать не только въ переносномъ, но и въ прямомъ смыслѣ слова, поскольку воинство небесное отождествляется со звѣздами, и ангелологія въ весьма значительной степени соединяется съ астрологіей. Въ талмудическомъ трактатѣ Хагига мы узнаемъ, что подъ каждымъ изъ 12 знаковъ зодіака, имена которыхъ вынесены изъ Вавилона, стоитъ по 30 архистратиговъ, подъ каждымъ изъ послѣднихъ — по 30 легіоновъ ангеловъ; въ каждомъ легіонѣ по 30 полковниковъ, у каждаго полковника по 30 подполковниковъ, а у каждаго подполковника по 365.000 звѣздъ, и всѣ созданы для Израиля! Когда Навуходоносоръ хотѣлъ вознести свой престолъ выше звѣздъ и сравняться съ Всевышнимъ, божественный голосъ сказалъ ему, что жизнь человѣка — 70, много 80 лѣтъ, а протяженіе между землей и твердью — 500 лѣтъ путь, и толща тверди еще 500 лѣтъ; на этой тверди стоятъ „животныя“, надъ головами которыхъ помѣщается подножіе престола Божія, и члены этихъ животныхъ удлиняются въ непрерывно возрастающей прогрессіи: высота ихъ ступеней — 1000 лѣтъ пути, высота связокъ — 2000 и т. д.[1]). Такъ недосягаемо высоко помѣщается Богъ отъ земли и человѣка. Не мудрено, что человѣкъ стремится заполнить пустоту, отдѣляющую его отъ Бога.

[1]) Edersheim, Life and time of Jesus the Messiah (1894) II, 748 сл. Ср. Ascensio Jesaiae (ed. Dillmann) 7, 18 altitudo autem ejus (secundi coeli) est sicut ad coelum et ad firmamentum.

Въ Талмудѣ, правда, мы имѣемъ памятники относящіеся къ позднѣйшей эпохѣ. Но въ его ангелологіи мы находимъ представленія болѣе раннія, принадлежащія времени, непосредственно предшествовавшему гностицизму и послужившія матеріаломъ гностицизму. Со II в. до Р. Х. мы находимъ настоящій непрерывно увеличивающійся хаосъ образовъ и именъ, еврейскихъ, сиро-финикійскихъ, вавилонскихъ, персидскихъ и греческихъ. Еще Талмудъ помнитъ, что имена ангеловъ, какъ и названія мѣсяцевъ, планетъ и знаковъ зодіака вынесены изъ Вавилона [1]).

Въ этомъ хаосѣ именъ слагается жаргонъ магіи, гностицизма, каббалы. Каждый ангелъ или демонъ имѣетъ свое имя, и самое солнце имѣетъ тайныя имена [2]). Знаніе этихъ именъ служитъ заклинаніямъ и магіи, а въ этомъ и состоитъ первоначальная суть гнозиса: гностикъ есть „вѣдунъ“, повелѣвающій міромъ духовъ и знающій таинственныя формулы или заклятія, которыя приводятъ въ трепетъ не только демоновъ, но и силы небесныя и начальствующихъ духовъ (архонтовъ), какъ въ этомъ, такъ и въ загробномъ мірѣ. Такими вѣдунами были Симонъ и Менандръ, офиты и другіе гностики [3]). Простой народъ довольствовался отдѣльными заговорами, отдѣльными амулетами и табличками съ начертанными на нихъ ангельскими именами [4]); профессіональные гностики и книжники искали болѣе полнаго знанія. Уже книга Еноха съ понятнымъ интересомъ останавливается на перечисленіяхъ варварскихъ именъ ангеловъ и демоновъ [5]), а ессеи хранили въ тайнѣ имена ангеловъ, составлявшія достояніе секты [6]).

За отсутствіемъ другихъ свидѣтельствъ одни посланія апостола Павла могли бы убѣдить насъ въ популярности подобнаго „лжеименнаго знанія“ [7]). Но если апостолъ не вмѣняетъ его ни во что, то гностики имъ превозносились и кичились своими откров-

---

[1]) Blau, D. altjüdische Zauberwesen (1898), 10. Edersheim, Life and Time, l. c.

[2]) Енохъ (эѳ.) 78, 1—2, ср. 82.

[3]) О Симонѣ см. Hilgenfeld, 163 сл.; о Менандрѣ самарянинѣ, qui ad summam magiae pervenit см. Иринея adv. haer. I, 23, 5... dare quoque per eam, quae a se doceatur magiam scientiam... ut et ipsos qui mundum fecerunt, vincat angelos. Объ ангелологіи офитовъ, которыхъ Оригенъ называетъ гоэтами (волшебниками) и которые сами именовали себя гностиками, см. Orig., Contra Celsum IV, 30—31.

[4]) Schürer II, 294—304; Schwab, Vocabulaire de l'angélologie, 1897. См. ниже.

[5]) Гл. 6, 20, 40, 43 и 69.

[6]) Jos. Fl. de bello jud. II, 8, 6—7.

[7]) Ср. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, 1888.

ніями, возводя ихъ къ самимъ ангеламъ. Такъ неизвѣстный самарянскій писатель, цитируемый Евсевіемъ Praep. ev. IX, 17), сообщаетъ, что ангелы открыли тайное вѣдѣніе Маѳусалу, сыну Еноха. Въ еврействѣ на этотъ счетъ существовали аналогичныя мнѣнія; праотцы получали высшія откровенія черезъ архангеловъ, а падшіе ангелы научили людей магіи, астрологіи и всякаго рода худымъ искусствамъ (Юбил. 10; Енохъ, 9).

Функціи ангеловъ и ихъ положеніе въ небесной іерархіи представлялись весьма различнымъ образомъ въ различныхъ памятникахъ. Въ Талмудѣ верховнымъ ангеломъ, ближайшимъ къ Богу, обыкновенно является *Метатронъ* (=μετάθρονος или μετατύραννος)[1]), а въ болѣе раннихъ преданіяхъ первенствуютъ Гавріилъ и въ особенности Михаилъ, князь еврейскаго народа, стоящій одесную славы[2]). Иногда признается четыре верховныхъ ангела — Михаилъ, Гавріилъ, Рафаилъ, Уріилъ, при чемъ имена послѣднихъ двухъ нерѣдко замѣняются другими[3]).

Еще чаще встрѣчаются семь первозданныхъ верховныхъ ангеловъ, имена которыхъ также не всегда приводятся одинаковымъ образомъ. Въ книгѣ Еноха (20) они перечисляются въ слѣдующемъ порядкѣ: Уріилъ — ангелъ, поставленный надъ міромъ и надъ преисподней; Рафаилъ, поставленный надъ душами человѣческими; Рагуилъ — ангелъ отмщенія, карающій самыя свѣтила небесныя; Михаилъ — ангелъ народа Божія; Саракаэль (гр. σαριήλ), поставленный надъ грѣшными духами; Гавріилъ, поставленный надъ раемъ, драконами и херувимами и наконецъ Ремііилъ — повидимому тождественный съ Іеремиломъ, о которомъ говоритъ (IV) Ездра[4]).

Эти семь ангеловъ созданы отъ начала и вѣчны: ибо есть и преходящіе, эфемерные ангелы, возникающіе ежедневно изъ огненной рѣки подъ престоломъ славы, которые вновь уничтожаются въ ней, пропѣвъ Богу свою хвалу[5]). Надъ всѣми ангелами служенія стоитъ архистратигъ Михаилъ, заступникъ Израиля и посредникъ между нимъ и Богомъ. Въ Еноховой книгѣ (69, 14) онъ является какъ бы намѣстникомъ Божіимъ: въ его руки ввѣрено то

---

[1]) Weber, 173.

[2]) Id. 163 и Lueken, Michael, 33 сл.

[3]) Lueken, 10. Въ самой книгѣ Еноха мѣсто Уріила занимаетъ иногда Фануэль (40, 9) или Arsjalâljur (гл. 10), а мѣсто Рафаила (40, 6) — Сурьянъ (Сурііхъ, 9, 1).

[4]) О другихъ перечисленіяхъ 7 ангеловъ см. Lueken 37 и Weber 164

[5]) Weber, 163.

великое заклятіе, силой котораго утверждается небо, земля и преисподняя, которому подвластны свѣтила и знаменія небесныя и всѣ духи. Въ книгѣ „тайнъ Еноха“ Михаилъ стоитъ предъ лицомъ Господа на десятомъ небѣ, а въ талмудическомъ трактатѣ Хагига онъ является первосвященникомъ въ небесномъ храмѣ на четвертомъ небѣ. Онъ — небесный привратникъ и впускаетъ души праведныхъ въ мѣста упокоенія [1]).

Власть надъ стихіями и надъ всѣми частями природы распредѣляется между всѣми ангелами. И это представленіе связывается съ астрологіей: звѣзды управляютъ природой, а надъ звѣздами поставлены ангелы, иногда отожествляемые съ ними. Всякая трава на землѣ имѣетъ свою звѣзду, своего ангела на небѣ [2]), и народы земные распредѣлены между князьями воинства небеснаго. Сообразно этому въ нѣкоторыхъ еврейскихъ магическихъ текстахъ *представленіе о семи архангелахъ связывается съ представленіемъ о семи планетахъ* [3]) — старинное воззрѣніе заимствованное изъ родины астрологіи, Вавилона, гдѣ семь планетъ были семью великими богами. Семь лампадъ свѣтильника Захаріи (4, 2—10) суть „семь очей Господа, которые объемлютъ взоромъ всю землю“. И въ семи лампадахъ свѣтильника второго храма Іосифъ Флавій и Филонъ видѣли символъ семи планетъ [4]).

Въ христіанскомъ гнозисѣ семь первозданныхъ ангеловъ встрѣчаются намъ въ самыхъ различныхъ системахъ. Мы находимъ ихъ и въ „Пастырѣ“ Гермы и у Климента Александрійскаго [5]) и прежде всего у гностиковъ. „Сіи суть святые ангелы Божіи, первые сотворенные, говоритъ Герма, имъ же Господь передалъ всю тварь свою, чтобы они растили ее, управляли и господствовали надъ

---

[1]) Id., 197 слѣд. Въ четвертой книгѣ Баруха, 11 (ed. James въ Texts and Studies Robinson'a, 92) Михаилъ принимаетъ отъ ангеловъ молитвы людскія у вратъ небесныхъ и приноситъ ихъ предъ лицо Божіе. О роли Михаила въ еврейской эсхатологіи см. выше стран. 285.

[2]) Lueken 53; Тайны Еноха 19, 4.

[3]) Stübbe, Judisch-babylonische Zaubertexte (1895), 23; Cp. Hilgenfeld, Ketzergesch. 190.

[4]) Cp. Gunkel, Schöpfung und Chaos, 124—131; Jos. Bell. jud. V, 5, 5 *(ἐνέμφαινον δὲ οἱ μὲν ἑπτὰ λύχνοι τοὺς πλανήτας)*; Antiqu. III, 6, 7 и 7, 7; Philo, Quis rerum div. haeres, 45 (III, 50)... *ὑπομνηστέον, ὅτι τῆς κατ' οὐρανὸν τῶν ἑπτὰ πλανήτων χορείας μίμημά ἐστιν ἡ ἱερὰ λυχνία καὶ οἱ ἐπ' αὐτῆς ἑπτὰ λύχνοι* и т. д.

[5]) Strom. VI, 143 *ἑπτὰ μὲν εἰσιν οἳ τὴν μεγίστην δύναμιν ἔχοντες πρωτόγονοι ἀγγέλων ἄρχοντες* ср. Lueken, 112 сл.

всею тварью“ (Vis. III, 4, 1). И среди нихъ выдѣляется Господинъ строящагося зданія (Sim. IX, 6), который есть повидимому никто иной какъ архистратигъ Михаилъ (Sim. VIII, 3, 3). По ученію Саторнила Антіохійскаго, единый невѣдомый Отецъ сотворилъ ангеловъ, архангеловъ, начала и власти, а семь (низшихъ) ангеловъ создали мірозданіе и человѣка[1]). Седмерицу „эоновъ, боговъ или ангеловъ“ находимъ мы и у офитовъ, при чемъ, по замѣчанію Иринея (Adv. haer. I, 30, 9), подъ „святою седмицей“ они разумѣютъ *семь планетъ*. Во главѣ ихъ стоитъ Ялдабаоѳъ, Богъ іудеевъ, избравшій Авраама и даровавшій законъ Моисею. Кельсъ (Orieg. c. Cels. VI, 30), сообщаетъ о семи архонтахъ, обозначенныхъ въ діаграммѣ офитовъ подъ видомъ льва, быка, дракопа, орла, медвѣдя, собаки, осла: эти архонты стоятъ у вратъ небесныхъ, и Оригенъ приводитъ тѣ формулы, съ которыми душа усопшаго должна обращаться къ нимъ, по ученію этихъ „гоэтовъ“, для полученія свободнаго пропуска. Въ такихъ формулахъ архонты заклинаются именами Ялдабаоѳъ (первый и седьмой), Іао, Сабаоѳъ, Астафей, Элоей, Орей; а на самой діаграммѣ архонтъ левъ называется *Михаиломъ*, и слѣдующіе за нимъ архонты суть Суріилъ, Рафаилъ, Гавріилъ, *Θαυθαβαώθ*, *Ἐρατανώθ*, *Θαρθαρανώθ* или Ониилъ[2]). Такимъ образомъ гностическому Ялдабаоѳу, богу іудеевъ, соотвѣтствуетъ въ діаграммѣ архистратигъ Михаилъ, князь еврейскаго народа. Любопытно также и то обстоятельство, что по ученію офитовъ, Ялдабаоѳу соотвѣтствуетъ планета Сатурнъ, ангеломъ которой въ другихъ еврейскихъ памятникахъ является *Михаилъ*[3]).

---

[1]) Hilgenfeld, Ketzergesch. 190 сл. Iren. adv. haer. I, 24, 1. 2. человѣкъ былъ крайне несовершеннымъ созданіемъ и даже не могъ стоять прямо, пресмыкаясь подобно червю, пока вышняя сила не сжалилась надъ нимъ, не послав въ него искру жизни. Ср. выше стран. 151, ученіе Филона, который также объяснялъ несовершенства человѣческой природы, тѣмъ что ее создали ангелы

[2]) Извѣстно, что евреи нерѣдко представляли ангеловъ въ видѣ животныхъ (въ связи съ ученіемъ о „Меркабѣ“) — напр. льва, орла, тельцовъ, овецъ, зміевъ, примѣры чему мы еще увидимъ ниже. „*Гностики*“ Епифанія имѣли апокрифическую книгу, гдѣ повѣствовалось о видѣніи Захаріи, который увидѣлъ *ἄνθρωπον ἑστῶτα ὄνου μορφὴν ἔχοντα* haer. 26, 12.

[3]) Ср. Lueken, 117. Мытарства усопшаго изображались аналогичнымъ образомъ и другими гностиками, напр. маркіанами (Helgenfeld, 381 сл.), а также мандейцами (семь matarta или мытарствъ см. Brandt, Die Mandäische Religion (1899), § 38). Ср. также Pistis Sophia (ed. Schwarze-Petermann 1851—3) IV, стран. 360, 366. См. Anz, Ursprung., d. Gnost., 70 слѣд

V.

Въ данномъ случаѣ связь гностическаго ученія съ еврейской ангелологіей представляется довольно ясной. Но оставимъ гностиковъ и вернемся къ еврейской апокалиптикѣ. Разсмотрѣвъ представленіе о семи первозданныхъ ангелахъ, перейдемъ къ одному изъ наиболѣе характерныхъ представленій — о семи небесахъ, въ которомъ мы находимъ полное смѣшеніе ангелологіи и космологіи.

Всего подробнѣе эти семь небесъ описываются въ книгѣ Тайнъ Еноха; но о нихъ говорится и въ завѣтахъ 12 патріарховъ [1]), и въ IV кн. Баруха (ed. James) и въ восхожденіи Исаіиномъ и въ Талмудѣ и во многихъ другихъ памятникахъ патристической литературы. Трудно выслѣдить происхожденіе этого страннаго ученія, которое встрѣчается и въ маздеизмѣ: все заставляетъ думать, что оно вытекаетъ изъ общаго источника еврейской космологіи и астрологіи — изъ халдейской премудрости. Это воззрѣніе, проникшее и въ нѣкоторые памятники древне-христіанской литературы, но въ концѣ концовъ осужденное и оставленное [2]), важно намъ потому, что оно получаетъ весьма значительное развитіе въ раннемъ гностицизмѣ. Цѣлое ученіе о спасеніи и искупленіи связывалось въ гностическихъ кругахъ съ представленіемъ о множествѣ небесъ (первоначально семь небесъ), черезъ которыя душа усопшаго проходитъ, восходя къ горнему міру, встрѣчая на пути своемъ всевозможныя препятствія со стороны различныхъ духовъ, при чемъ эти духи побѣждаются различными заклинаніями, вѣдомыми гностику: тутъ-то важно было знать тайныя имена ангеловъ-архонтовъ.

Описанія различныхъ сферъ небесныхъ, разумѣется, несходны между собой въ различныхъ еврейскихъ памятникахъ, не говоря уже о гностическихъ ученіяхъ. Есть однако и значительныя совпаденія, свидѣтельствующія о существованіи апокалиптическаго преданія, правда не особенно строгаго и опредѣленнаго, но все же замѣтнаго при большомъ разнообразіи фантастическихъ представленій.

Трудно найти болѣе яркій образчикъ полнѣйшаго смѣшенія религіозныхъ представленій, чѣмъ этотъ фантастическій міръ звѣздъ, духовъ, сказочныхъ птицъ, крылатыхъ крокодиловъ и зміевъ. Мы

---

[1]) По слов. въ Пам отреч. рус. лит. Тихонравова.

[2]) См. Charles. въ Introduction къ изд. книги Тайнъ Еноха XLV слѣд.

находимъ Заратустру на седьмомъ небѣ парсовъ, жернова небесной манны на третьемъ и горній Іерусалимъ на четвертомъ небѣ Талмуда; мы находимъ солнце съ его фениксами на четвертомъ небѣ Еноха и строителей вавилонской башни на первомъ и второмъ небѣ (IV) Баруха. На небесахъ жилища свѣтилъ, хранилища снѣга, града и молній; на небесахъ — хранилища душъ, еще не родившихся, мѣста упокоенія праведныхъ и мѣста мученій — рай и адъ; на небесахъ престолъ Божій и жилища духовъ, не только добрыхъ, но и злыхъ, не только ангеловъ, но и многихъ стихійныхъ духовъ. Въ завѣтахъ XII патріарховъ Левій видитъ первое небо — темное и „дряхлое“ отъ людскихъ грѣховъ, а второе содержитъ въ себѣ „огонь, ледъ и снѣгъ, готово въ день повелѣнія Господня“ и „вси дуси, пущаеми на месть человѣкомъ“. Эти грозные, огненные „немилостивые“ ангелы-истязатели встрѣчаются во многихъ апокалипсисахъ [1]); въ „Тайнахъ Еноха“ описываются ключари и стражи вратъ адовыхъ „стояще яко аспиди великые и лица ихъ яко свѣще потухлы и очи ихъ огненны и зубы ихъ обнаженны до перси ихъ“ (Т. Ен. XIII, 30).

Разсмотримъ подробнѣе описаніе Еноха въ книгѣ „тайнъ“. На *первомъ* небѣ, надъ твердью, онъ, какъ и слѣдуетъ ожидать, видитъ горнія воды, „море превеликое, паче моря земного“, послѣ чего ангелы приводятъ передъ нимъ „старѣйшины и владыкы звѣздныхъ чиновъ“ [2]); тамъ же встрѣчаетъ онъ и двѣсти ангеловъ, управляющихъ звѣздами и сокровищницами снѣга, града, облаковъ и росы. На второмъ небѣ Енохъ видитъ „тьму паче тьмы земныя“ (гл. 4), гдѣ въ оковахъ „висятъ отпадшіе ангелы, соблюдаемые на день суда“. На третьемъ небѣ помѣщается рай (2 Кор. 12 2, 3)

---

[1]) Ср Test of Abraham (ed. James, Texts and Studies, II, 2, 90) .. *ἄγγελοι πύρινοι τῇ ὄψει καὶ ἀνηλεεῖς τῇ γνώμῃ καὶ ἀπότομοι τῷ βλέμματι* и примѣчаніе Джемса къ этому тексту стран. 123. Замѣтимъ, что подобныя представленія объ ангелахъ-истязателяхъ особенно часто (хотя и не исключительно) встрѣчаются въ апокрифахъ египетскаго происхожденія (ср. Wiedemann, Die Religion d. Aegypter, 48); впослѣдствіи то же представленіе мы находимъ у Пахомія, см. Amélineau, Annales du Musée Guimet XVII, 553 и Grützmacher, Pachomius (1896) стран. 85 и 93.

[2]) Объ этихъ старѣйшинахъ, въ числѣ 24, говоритъ Діодоръ Сиц. (II, 31), по свидѣтельству котораго вавилоняне „за кругомъ зодіака опредѣляютъ еще 24 звѣзды, изъ коихъ одна половина стоитъ на сѣверной, а другая на южной части неба; изъ нихъ они причисляютъ видимыя къ живымъ, а невидимыя къ умершимъ и называютъ ихъ судьями вселенной“. Гункель (Schöpfung und Chaos, 308) приводитъ это мѣсто по поводу Откр. IV, 5.

съ древомъ жизни и древо милости и, въ сѣверной части, — адъ для грѣшниковъ, которыхъ терзаютъ „лютые и немилостивые ангелы“ [1]). На четвертомъ небѣ находятся пути солнца и луны и дивныя твари, ихъ окружающія, среди полчищъ ангельскихъ, поющихъ неизреченныя пѣсни. На пятомъ — несмѣтное воинство стражей или „григоровъ“ *(ἐγρήγοροι)*, погруженныхъ въ грустное молчаніе: изъ ихъ среды, подъ предводительствомъ Сатанаила, отпали ангелы, которые мучатся на второмъ небѣ [2]). На шестомъ небѣ Енохъ видитъ 7 чиновъ ангеловъ, управляющихъ небесными явленіями, звѣздами, луною, солнцемъ: „сіи суть архангели, иже надъ ангели и всяко житіе смиряютъ небесное и земное. И ангели, иже суть надъ врѣмяни и лѣти, и ангели, иже надъ рѣками и моремъ, и ангели, иже надъ плоды земными и надъ всякою травою и всяку пищу дающе всякому животу. И ангели всѣхъ душъ человѣческихъ и пишутъ вся дѣла ихъ и житіе ихъ предъ лицемъ Господнимъ. И посреди ихъ семь финикъ (фениксовъ), семь херувимъ семь шестикрылать, единъ гласъ суще и поюще единогласно“. Затѣмъ слѣдуетъ седьмое небо, гдѣ въ великомъ свѣтѣ являются огненныя полчища великихъ архангеловъ и безплотныхъ силъ — господства, начала, власти, херувимы, серафимы, престолы и многоочитые; за ними на престолѣ сидитъ Богъ и по десяти ступенямъ отъ престола размѣщаются десять чиновъ. Соотвѣтственно этимъ десяти чинамъ въ текстѣ, изданномъ Поповымъ („Труды Общ. ист. и древн.“ 1880), къ семи небесамъ прибавляются еще три неба: восьмое „иже наречется еврейскимъ языкомъ Музалофъ (mazzaloth — 12 знаковъ зодіака) премѣнитель временемъ сухоти́ и мокроти́, дванадесяти зодіямъ, еже суть верху седьмого небеси; девятое, еже по еврейскому зовемъ кухавымъ (звѣзды, небо неподвижныхъ звѣздъ?), идеже суть домове небесніи зодіямъ дванадесяти“, и наконецъ десятое небо „Аравоѳъ“, гдѣ Енохъ видитъ лицо Божіе и встрѣчаетъ архистратига Михаила [3]).

---

[1]) Адъ помѣщается на небѣ и въ другихъ апокалипсисахъ, напр. въ завѣтахъ Исаака (Test. of Abraham, 146—8) и Іакова (ib. 153). Адъ и великій змій помѣщается на третьемъ небѣ (IV) Баруха, а рай — на томъ же небѣ въ апок. Моисея (37) (Tischendorf, стран. 20).

[2]) На пятомъ небѣ (Маон') Талмудъ помѣщаетъ ангеловъ служенія, которые поютъ только по ночамъ, а днемъ *молчатъ* ради Израиля, дабы не заглушать его молитвъ, Weber, 197 сл. На пятомъ небѣ апокалипсисъ Софоніи помѣщалъ *ἀγγέλους καλουμένους κυρίους* (Cl. Alex. Strom. V, 11, 77).

[3]) Araboth въ Талмудѣ есть названіе *седьмого* неба (см. Weber, 198): тамъ согласно трактату Хагига, помѣщается роса, которою Богъ оживитъ мертвыхъ;

Такимъ образомъ въ еврейской апокалиптикѣ мы находимъ семь небесъ гностиковъ-валентиніанъ и офитовъ. Въ своей монографіи о происхожденіи гностицизма, Анцъ (который ищетъ источника его въ Вавилонѣ) справедливо указываетъ на первостепенное значеніе гностическихъ представленій о мытарствахъ, черезъ которыя проходитъ душа усопшаго: гнозисъ сообщаетъ формулы и заклинанія, дающія душѣ свободный пропускъ въ сферу блаженства. Передъ очами „гностиковъ“ Епифанія возвышаются другъ надъ другомъ семь небесъ и въ восьмомъ ихъ ждетъ желанное блаженство; но въ каждомъ небѣ душу подстерегаетъ чудовищный архонтъ и преграждаетъ ей путь: на первомъ небѣ Iao, на второмъ Сакласъ, на третьемъ Сиѳъ, на четвертомъ Давидъ, на пятомъ Елоей или Адонаи и т. д.[1]). То же самое находимъ мы у вышеупомянутыхъ офитовъ, у барбелонитовъ, архонтиковъ и у множества другихъ сектантовъ, хотя число небесъ и возрастаетъ иногда много выше семи, какъ у фибіонитовъ и Василида[2]). По ученію валентиніанъ, деміургъ создаетъ семь небесъ, *они же суть семь ангеловъ*, такъ что напр. они считаютъ рай четвертымъ архангеломъ и помѣщаютъ его надъ третьимъ небомъ[3]). Это воззрѣніе можно сблизить съ тѣмъ, которое мы находимъ у офитовъ Оригена: семи ангеламъ соотвѣтствуютъ семь планетъ и семь сферъ небесныхъ.

Существенное отличіе гностицизма отъ еврейской апокалиптики въ ученіи о семи небесахъ и семи архонтахъ состоитъ не въ астрологической основѣ обоихъ воззрѣній; въ этомъ отношеніи они вполнѣ однородны[4]). Разница состоитъ въ представленіи о Богѣ Израилевомъ: апокалиптика видитъ въ Немъ истиннаго Бога, а гностики —

о росѣ свѣта, оживляющей матерію, говорятъ и офиты. Древность талмудическаго преданія находитъ важное засвидѣтельствованіе въ кн. Тайнъ Еноха.

[1]) Epiph. haer. 26, 10 ср. 25, 2; 40, 2 и 45, 1. Архонты пожираютъ души, не обладающія гнозисомъ.

[2]) См. Anz, 9—55.

[3]) Прежній Contra haer. I, 5, 2 и Тертуллианъ Adv. Valent. 20. Спеціальнымъ терминомъ для обозначенія ангела-архонта извѣстной космической сферы служитъ „эонъ“.

[4]) Въ Тайнахъ Еноха XI, 24) Господь открываетъ, что Онъ сотворилъ 7 хрустальныхъ небесъ „и указахъ комоуждо свои пути седьми звѣздамъ, каждой на своемъ небеси тако да грядутъ“. На четвертый день Господь ставитъ „свѣтила велиѣи на кругѣхъ (сферахъ) небесныхъ“: на первомъ и вышнемъ — „звѣзду Кронось, на второмъ ниже — Афродить, на третьемъ Аррись, на четвертомъ солнце (какъ мы уже видѣли), на пятомъ Зеоусь, на шестомъ Ермись, на седьмомъ луну и меньшими звѣздами „украсихъ аерь долній“, говоритъ Господь (XI, 46—8). Ср. Pistis Sophia V, 360, 366.

верховнаго ангела, князя еврейскаго народа — Ялдабаоѳа, Саваоѳа, Адонаи или даже Михаила. Ялдабаоѳъ говоритъ про себя: я отецъ и Богъ и нѣтъ выше меня"; но *матерь* его обличаетъ его: noli mentiri Jaldabaoth (Iren. Contra haer I, 30, 6). Разъ Богъ апокалиптики, Богъ седьмого неба, перестаетъ быть истиннымъ, благимъ и Всевышнимъ Богомъ,—надъ нимъ раскрывается новое небо или новыя небеса, и самъ Онъ со всѣми подвластными ему архангелами обращается въ архонта, въ деміурга, узурпирующаго божество. Онъ признается ложнымъ богомъ, и сообразно тому всѣ архангелы прочихъ низшихъ сферъ или небесъ мѣняютъ свой характеръ, становятся враждебными силами.

Такимъ образомъ въ ученіи еврейской апокалиптики о небесахъ мы находимъ матеріалъ гностическаго ученія объ эонахъ; гностицизмъ вырабатываетъ свое ученіе на еврейской почвѣ.

VI.

Въ основаніи астрологическихъ вѣрованій, вынесенныхъ изъ Вавилона, лежитъ представленіе объ одухотворенности планетъ и звѣздъ, которые отожествляются съ высшими существами. Еврейская апокалиптика вся пропитана этими представленіями: есть ангелы звѣздъ, солнца, луны, знаковъ зодіака, или, точнѣе, есть одно воинство небесное, въ которомъ ангелы смѣшиваются съ небесными тѣлами.

Посмотримъ какъ описывается шествіе солнца въ книгѣ Тайнъ Еноха. Оно несется въ быстрой какъ вѣтеръ колесницѣ; четыре звѣзды, имѣющія подъ собою 1000 звѣздъ, идутъ одесную ея и четыре такихъ же звѣзды—ошую; 15 темъ шестикрылыхъ ангеловъ ведутъ солнце днемъ и 1000 ангеловъ ночью; сто ангеловъ даютъ ему огонь. Вмѣстѣ съ солнцемъ летятъ два духа въ видѣ двухъ птицъ—финика и халкедрія: образъ ихъ львиный, а ноги, хвостъ и голова крокодила (!?), „видѣніе же ихъ обагрено яко дуга облачна" (радуга), величина ихъ 900 мѣръ и у каждаго по 12 крыльевъ ангельскихъ. Они слѣдуютъ за солнцемъ и несутъ росу и зной—что повелитъ имъ Господь. Солнце выходитъ ежедневно въ опредѣленныя ворота, смотря по календарю, и возвращается въ другія ворота, на западѣ. Когда оно доходитъ до нихъ, 400 ангеловъ снимаютъ съ него вѣнецъ и несутъ его къ Богу, а солнце безъ вѣнца возвращается на востокъ, гдѣ ангелы, утромъ, вновь вѣнчаютъ его. И тогда финикъ и халкедрій начинаютъ пѣть и того ради всѣ птицы трепещутъ крыльями и поютъ, радуясь свѣтодавцу.

Еще болѣе фантастическое, но весьма сходное описаніе находимъ мы въ четвертомъ апокалипсисѣ Баруха (Texts and Studies, V, 1, 88 ed. James). Здѣсь въ колесницу солнца впряжены „пернатые“ ангелы въ видѣ коней, а въ колесницу луны — ангелы въ видѣ быковъ и барановъ. Само солнце является въ видѣ мужа въ огненномъ вѣнцѣ, а луна въ видѣ женщины: она лишена прежней славы, за то что, при общемъ смятеніи силъ небесныхъ, посмѣялась наготѣ павшихъ прародителей. По утрамъ ангелы съ громомъ великимъ отворяютъ ворота солнца и отдѣляютъ тьму отъ свѣта; а по вечерамъ 400 ангеловъ относятъ къ престолу Божію вѣнецъ солнца и очищаютъ его, ибо лучи его оскверняются, падая на беззаконія людскія[1]). Фениксъ, летящій передъ солнцемъ есть „хранитель всему міру“: своими исполинскими крыльями онъ защищаетъ его отъ палящаго зноя солнечнаго, котораго иначе не могла бы вынести никакая тварь; онъ питается манною небесною и росою, а пѣніе его пробуждаетъ всѣ живыя существа: заслышавъ его голосъ, пѣтухи поютъ, возвѣщая восходъ солнца, и вся тварь славитъ Творца[2]).

Откуда взялась эта солнечная жаръ-птица, напоминающая индійскую Гаруду? Преданія о ней встрѣчаются нерѣдко и въ древнѣйшей патристикѣ и въ византійской литературѣ. Птица Финикъ вмѣстѣ съ птицей Сириномъ и звѣремъ Индрикомъ была популярна и въ древней Руси. Солнце жжетъ крылья Феникса; грустный и печальный кончаетъ онъ свой день, но, омывшись въ океанѣ, вновь обновляетъ опаленныя перья[3]). Климентъ Римскій (1 Кор. 25), Тертулліанъ (De ressur. 13), Амвросій (Шестодневъ 5, 23), Епифаній (Анкоратъ, 84) и многіе другіе христіанскіе писатели не сомнѣваются въ существованіи этой птицы, которая нерѣдко изображается символомъ возрожденія и воскресенія.

Звѣзды столь же живы, какъ луна и солнце, и подчиняются сложной небесной іерархіи. „Старѣйшины и владыки звѣздныхъ чиновъ“ встрѣчаются уже на первомъ небѣ, а на шестомъ семь славныхъ чиновъ, сіяющіе паче солнца, „строятъ и поучаютъ звѣздное

---

[1]) Ср. Apocal. Pauli, 4 (Texts and Studies, LXVII).

[2]) Самое солнце „почиваетъ“ лишь „отнележе пѣтель возгласить и донележе свѣть бываетъ“ (рукоп. М. И. Соколова). При восходѣ солнца всѣ ангелы восходятъ на поклоненіе Творцу.

[3]) Происхожденіе Феникса написано на его правомъ крылѣ: *οὔτε γῆ με τίκτει, οὔτε οὐρανός, ἀλλὰ τίκτουσι με πτέρυγες πυρός* (стран. 88, 35 ed. James); по-слав. „ни земля мне роди ни небо, но роди ме престоль отчь.

хожденіе и солнечное обращеніе и лунное премѣненіе". Эѳіопская книга Еноха приводитъ и самыя имена ангеловъ, завѣдующихъ небесными явленіями, а у Филона самыя свѣтила небесныя признаются „архонтами", начальствующими (I De monarchia, 1). Старинныя преданія о блуждающихъ звѣздахъ (ἀστέρες πλανῆται Іуд. 13) и падшихъ звѣздахъ продолжаютъ развиваться. Въ безднѣ за предѣлами неба и земли Енохъ видитъ страшную темницу воинства небеснаго; тамъ, связанныя на 10 000 лѣтъ, мучатся въ огнѣ звѣзды, ослушавшіяся велѣній Господа и не явившіяся въ назначенные сроки (Ен. 18 и 21, 6; ср. Откр. 9, 1 и 12, 4).

Но не одни небесныя тѣла имѣютъ своихъ ангеловъ. Ангелы планетъ суть архангелы, которымъ подчинены служебные духи, а вмѣстѣ съ ними и всякая жизнь на землѣ и на небѣ, души людскія, животныя и растенія. Четыре стихіи, вѣтры, снѣгъ, градъ, громъ и молнія, рѣки, моря, металлы имѣютъ своихъ духовъ[1]). Воды надъ небомъ имѣютъ мужской полъ, а воды подъ землею — женскій (Ен. 54, 8). Духъ моря есть могучій духъ мужескаго пола, который мощно стягиваетъ море вожжами или толкаетъ его впередъ, гонитъ его сквозь горы земли (ib. 10, 16). Духъ инея есть его ангелъ, и духъ града есть благой ангелъ; есть духъ снѣга и духъ тумана, имѣющій свое особое жилище; жилище духа росы примыкаетъ къ жилищу дождя, но духъ дождя подчиненъ другимъ ангеламъ — функціи его слишкомъ важны, чтобы онъ могъ дѣйствовать безконтрольно (ib. 60, 17—23)[2]). Величайшіе ангелы имѣютъ свои спеціальныя функціи, напр. Михаилъ, „князь Израиля", есть князь воды, зимы, серебра, а Гавріилъ — князь огня, лѣта, золота[3]). Въ Vocabulaire de l'angélologie Швабъ даетъ каталогъ именъ и функцій, напоминающій списки индигитаментъ римскихъ понтифексовъ: здѣсь есть ангелы, которые призываются въ болѣзняхъ, въ дорогѣ, во всѣ различные времена и во всевозможныхъ случаяхъ жизни, даже въ такихъ, о которыхъ упоминать не удобно[4]).

---

[1]) Ср. кн. Юбил. 2; Енохъ 60, 11 сл.; 65, 8; 82, 10—14; Тайны Еноха 14, 4; Asc. Jesaiae (ed. Dillmann) 4, 18; Oracula Sibyl. VII, 33—5; Пастырь Гермы Vis IV, 2, 4 (Θεγρί, ангелъ звѣрей); Откр. 7, 1; 14, 18; 16, 15; 19, 17.

[2]) Имена этихъ ангеловъ приводятся въ талмудической литературѣ (см. Weber, 167 и 200): ангелъ дождя, Ридья, имѣетъ видъ тельца; князь морей есть Рахабъ, ангелъ града — Іорками и т. д.

[3]) Lueken, 54—5.

[4]) Ср. Weber, 167 объ ангелѣ Thaawa, или у Шваба l'ange de l'accident de sommeil, 241. Разумѣется, соч. Weber'a относится къ Талмуду: но, какъ явствуетъ изъ всего предыдущаго, здѣсь талмудическія преданія имѣютъ очень

Не забудемъ, что за ними стоитъ еще цѣлый сонмъ духовъ и демоновъ, души исполиновъ — сыновъ ангеловъ отъ дочерей человѣческихъ, падшіе духи, черти массиким', косматые шедим' и волосатая Лилитъ—страшилища вавилонскаго происхожденія; есть, далѣе, лѣшіе, драконы, сирены[1]); есть демоны, живущіе въ пустынѣ и бѣсы, гнѣздящіеся въ языческихъ капищахъ, въ баняхъ, въ отхожихъ мѣстахъ[2]). Всѣ болѣзни объяснялись дѣйствіемъ демоновъ,— въ особенности, какъ извѣстно, эпилепсія и душевныя болѣзни, въ которыхъ видѣли прямое бѣснованіе.

VII.

Отдѣльныя изъ этихъ суевѣрій сами по себѣ не имѣютъ большого значенія, но получаютъ свое мѣсто въ общемъ строѣ народнаго міросозерцанія еврейства. Важно общее положеніе: Богъ, съ точки зрѣнія подобной пневматологіи, не принимаетъ непосредственнаго участія въ управленіи вселенной; оно поручено архангеламъ, архонтамъ планетъ и небесныхъ сферъ, ангеламъ стихій и подчиненнымъ имъ духамъ: они являются подлинными „космократорами“ — міродержателями[3]); ими посредствуется вся дѣятельность Божества по отношенію къ міру. По справедливому замѣчанію Гфререра (Jahrhundert des Heils, I, 376), такая вѣра была не безъ опасностей своего рода: „легко можно было впасть въ заблужденіе, что вмѣсто Бога слѣдуетъ поклоняться ангеламъ“, такъ какъ они доступнѣе, ближе къ человѣку, а слѣд. и могутъ болѣе помогать ему, чѣмъ

древнюю основу. Сходство съ тѣми римскими божествами, которыя получаютъ nomina ab officiis, представляется весьма наглядным (ib. 168): hier klingt vielleicht die Anschauung nach, dass .. alle Engelnamen nur Bezeichnungen d. Funktionen sind, welche die Gesendeten ausrichten... Auch verandert sich ihr Name je nach der Sendung. Ср. Schwab, 6.

[1]) См. Апок. Баруха X, 8 (ed. Charles съ его примѣчаніями). По Ен. 19, 2 (греч. версія) *сирены* были женами падшихъ ангеловъ. О Лилитъ и *шедим*'ахъ см. Hommel, Gesch. Babyl., 254 и Weber 245—8; согласно позднѣйшимъ раввиническимъ преданіямъ, она была въ связи съ Адамомъ и родила отъ него цѣлыя поколѣнія демоновъ.

[2]) О банныхъ бѣсахъ ср. M. Пселла de daemonum operatione (ed. Migne), XIII (850) съ примѣч. Gaulmin'a, ср. Edersheim II, 760.

[3]) „Космократоры тьмы вѣка сего“, въ Еф. 6, 12 — падшіе ангелы. Въ завѣтѣ Соломона (Everling, Die paulin. Angelologie, 70, 5) духи, являющіеся Соломону, говорятъ: *ἡμεῖς ἐσμεν τὰ λεγόμενα στοιχεῖα οἱ κοσμοκράτορες τοῦ κόσμου τούτου.*

Всевышній. Такъ возникло служеніе ангеламъ *(θρησκία ἀγγέλων)*, отъ котораго предостерегаетъ апостолъ (Кол. 2, 18), или служеніе „немощнымъ стихіямъ“, которыя, какъ мы только что видѣли, являлись въ образѣ духовъ и ангеловъ[1]). Весьма возможно, что поклоненіе солнцу, приписываемое ессеямъ и самсеямъ[2]), было связано съ ихъ ангелологіей. Въ древнехристіанской проповѣди служеніе ангеламъ вмѣстѣ съ служеніемъ солнцу и лунѣ нерѣдко обличается, какъ іудейское заблужденіе, если не какъ іудейское вѣрованіе: самъ Оригенъ, который отвергаетъ послѣднее, говоритъ, что подобный культъ есть не іудейское вѣрованіе, а отступленіе отъ іудаизма *(οὐκ ἰουδαϊκὸν μὲν τοῦτο, παραβατικὸν δὲ ἰουδαϊσμοῦ ἐστιν* c. Cels. V, 8). И въ Талмудѣ не разъ встрѣчается указаніе на борьбу съ культомъ ангеловъ, при чемъ жертвоприношенія „великому князю“ Михаилу признаются такимъ же идолопоклонствомъ, какъ жертвоприношенія солнцу, лунѣ, звѣздамъ, источникамъ и высотамъ[3]).

Ортодоксальное еврейство твердо держалось вѣры въ Бога, какъ единаго Творца, создавшаго все Своимъ словомъ и Своею мудростью[4]). Книга Тайнъ Еноха даетъ вѣрное выраженіе этой мысли: „Сотворихъ отъ вышняго основанія и до нижняго и нѣтъ совѣтника ни наслѣдника Моимъ тваремъ. Азъ есмь вѣченъ и нерукотворенъ, безъ премѣненія мысль Моя. Совѣтникъ Мой есть *Мудрость* Моя и *Слово* Мое дѣло есть“ (XI, 82 сл.). Въ умозрѣніяхъ о сотвореніи міра заходитъ однако рѣчь о различныхъ *силахъ* Божества, о той же *Премудрости*[5]) (какъ мы видѣли у Псевдо-Соломона), о Словѣ (Филонъ), Духѣ, о Творческой и Правящей силѣ Божества (Филонъ), при чемъ, повидимому еще *до* Филона ученіе объ этихъ силахъ связывалось съ ученіемъ объ *именахъ* Божіихъ и вмѣстѣ — съ ученіемъ объ ангелахъ: у Филона самый Логосъ нерѣдко изображается архангеломъ, а царственная и творческая сила—въ видѣ ангеловъ. Умозрѣнія о *силахъ* и славѣ Бо-

---

[1]) Гал. 4, 3 и 8—9, *στοιχεῖα φύσει μὴ ὄντες θεοί*. См. анализъ этихъ текстовъ у Everling'a 66 сл. или у Линсіуса (Hand-Commentar Holtzmann'a II, 47), ссылающагося на святоотеческія толкованія Златоуста, Θеодорита, Амвросія, Августина. Что „глаголемые боги“ не суть истинные, объ этомъ высказывается и Филонъ, 1 De monarchia, 1 (II, 214 M.) *πάντας οὖν τοὺς κατ' οὐρανὸν οὓς αἴσθησις ἐπισκοπεῖ θεοὺς αὐτοκρατεῖς οὐ νομιστέον.*

[2]) Hilgenfeld, Ketzergesch. 123.

[3]) Lueken, 4—7.

[4]) Weber, 193.

[5]) Т. Ен. XI, 56 „и въ шести день повелѣхъ Моей Мудрости сътворити человѣка отъ 7 составъ“.

жества, какъ отличной отъ него энергіи, связывалось съ ученіемъ о „меркабѣ“ — колесницѣ Іезекіиля. Уже Іохананъ бен-Саккай, ученикъ Гиллела старшаго и современникъ апостоловъ ссылается на *древнія* преданія о меркабѣ; но умозрѣнія эти считались опасными: изъ четырехъ великихъ раввиновъ проникшихъ въ этотъ запретный садъ, только одинъ уцѣлѣлъ, а три другіе погибли — одинъ умеръ, другой омрачился духомъ, третій — Ахеръ — впалъ въ ересь. Поэтому Іезекіиля не позволялось читать до тридцати лѣтъ, а мидрашъ о меркабѣ дозволялось излагать лишь въ присутствіи одного слушателя и то лишь способнаго къ пониманію. Но не всѣ были такъ осторожны, въ Александріи въ особенности, гдѣ „вкушали слишкомъ много меда“ и упивались мистическимъ вѣдѣніемъ[1]).

Во всякомъ случаѣ, если ортодоксальное іудейство твердо держалось ученія о единствѣ Творца, то, какъ мы только что видѣли, въ ученіи о Промыслѣ и промыслительной дѣятельности ангелы-намѣстники нерѣдко становятся на первое мѣсто. Между тѣмъ творческая и промыслительная дѣятельности столь тѣсно связаны между собою, что разъ ангелы являются посредниками Промысла, ничто не мѣшаетъ видѣть въ высшихъ силахъ духовнаго міра и посредниковъ Творца, какъ это дѣлаетъ напр. Филонъ въ ученіи о сотвореніи человѣка[2]): ангелы лица и ангелы служенія могли быть носителями различныхъ „именъ“ Божіихъ или, что то же, — различныхъ силъ и аспектовъ Божества въ самомъ твореніи[3]). Въ книгѣ Еноха архистратигу Михаилу ввѣрена клятва или заклятіе, которымъ утверждены небо, земля и бездна: онъ слѣдовательно является носителемъ вседержительной силы Божіей.

Во всякомъ случаѣ мы имѣемъ прямые памятники космогоническаго умозрѣнія среди іудейства. Въ книгѣ Тайнъ Еноха, вполнѣ корректной по своему богословскому монотеизму и своей религіозной этикѣ, мы находимъ космологію и космогонію, во многомъ приближающіяся къ гностическимъ (гл. XI). Семь небесъ для семи планетъ, которыя имѣютъ обращаться въ теченіе семи тысячъ лѣтъ — срокъ, положенный міру (81), — были созданы въ первый день

---

[1]) Ср. Siegfried Philo 212 слѣд. и Hönig, Die Ophiten l. c. У Филона однако мы также находимъ увѣщанія сообщать тайну о силахъ Божества лишь посвященнымъ, см. выше 130, ср. Drummond, II, 90.

[2]) См. De fuga, 13; Conf. ling. 35.

[3]) Мы уже знакомы съ представленіемъ объ ангелахъ, какъ отдѣльныхъ „словахъ“ Божіихъ. Характерно выраженіе Еноха (гл. XIII, 4)... „уста бо Господни суть пещь огньна и ангели Его яко пламень исходящъ“

творенія, если не до него[1]). Лицомъ къ лицу Богъ сообщаетъ Еноху тайну объ основаніяхъ творенія, какую Онъ не повѣдалъ и самимъ ангеламъ (XI, 5). Прежде, чѣмъ было создано что-либо видимое, говоритъ Господь, „азъ единъ прохождахъ въ невидимыхъ якоже солнце (ѣздитъ) отъ востока на западъ и отъ запада на востокъ"; но солнце имѣетъ покой, а Богъ не обрѣталъ покоя, созидая все. Замысливъ „поставити основаніе" видимой твари, Онъ повелѣлъ „въ испреннихъ да снидетъ (вар. „во преисподнихъ да взыдетъ)" едино отъ невидимыхъ видимо. И сниде (изиде) Адаелъ превеликъ зѣло и смотрихъ его и се въ чревѣ тъ ими свѣта великаго. И рекохъ къ нему разрѣшися адонле и буде видимо раждаемо изъ тебе. И разрѣшися изыде свѣтъ превеликъ и азъ же срѣдѣ свѣта. И како носящу ся свѣту и отъ свѣта взыде вѣкъ (αἰών) великы явлѣе вся тварь юже азъ помыслихъ сотворити И вѣдѣхъ яко благо, и поставихъ себѣ престолъ и сѣдохъ на немъ. И свѣтови глаголахъ: взыде ты выше престола и утвердися и буди основаніе вышнимъ. И нѣсть превыше свѣта иного ничесо же. И паки восклонися възрѣхъ отъ престола моего и възвахъ второицеи въ преисподнихъ и рѣхъ да взыдетъ отъ невидимыхъ тверди видимо. Изиде Архась (вар. Арухазъ) твердъ и тяжкъ и чрьменъ (вар. чернъ) зѣло; и рѣхъ разверзися Архасе и буди видимо рождаемо изъ тебе. И разрѣшися. Изыде вѣкъ тьмень (темно) превеликъ зѣло, нося тварь дольныхъ всѣхъ и видѣхъ яко добро и рѣхъ къ нему сниде ты долу и утвердися. И бысть основаніе нижнимъ, и нѣсть подъ тьмою иного ничесо же" (XI, 6—20). Такимъ образомъ мы имѣемъ здѣсь два таинственныя начала — Адаель и Архасъ[2]), изъ которыхъ выходитъ два эона,—эонъ свѣта и эонъ тьмы. Конечно, Архасъ и Адаель не суть архонты-эоны небесныхъ сферъ. Тѣмъ не менѣе мы, несомнѣнно, находимъ здѣсь представленіе о двухъ эонахъ и двухъ мірахъ — міръ свѣта, превыше котораго нѣтъ ничего, и міръ тьмы, подъ которой также ничего не имѣется. При этомъ оба міра рождаются изъ двухъ „невидимыхъ" началъ. Эта космогонія значительно приближается къ идеямъ офитовъ и сиѳіанъ (или сеѳоитовъ), которые также при-

[1]) Шести днямъ творенья соотвѣтствуютъ шесть вѣковъ или эоновъ и шесть небесныхъ сферъ съ своими архонтами. Седьмому дню — субботѣ соотвѣтствуетъ седьмая сфера и седьмой эонъ. Но, разумѣется, число сферъ, эоновъ или архонтовъ разрастаются далеко за предѣлы семи.

[2]) Адаель вѣроятно Iada'El (Schwab 140), а не Iadi El (Charles, 3); Архасъ отъ raqia' (твердь), ʿraq (земля) или отъ ἀρχή.

знавали начала свѣта и тьмы на ряду съ божественнымъ духомъ, посредствующимъ между ними.

Далѣе книга Тайнъ Еноха повѣствуетъ о томъ, какъ созданы были воды, небеса и бездна, т.-е. тѣ элементы, которые, по библейскому сказанію, предшествуютъ первому дню творенья[1]).

(20) И повелѣхъ да возмется отъ свѣта и отъ тьмы (21) и рѣхъ буди толсто и обито свѣтомъ и то прострѣхъ и бысть вода. (22) И прострѣхъ врьху тьмы, ниже свѣта и тако воды утвердихъ, сирѣчь бездну. (23) И основахъ свѣтомъ округу воды, и сотворихъ 7 кругъ внутрюду. И вообразихъ яко хрусталь, мокро и сухо сирѣчь стъкло и ледъ обхожденіе водамъ и инимъ стихіамъ. (24) И указахъ комуждо свой путь 7 звѣздамъ кааждо ихъ на свои небеси тако да грядутъ. (25) И видѣхъ яко добро и разлучихъ между свѣтомъ и тьмою сирѣчь посрѣ воды сюду и сюду. И рекохъ свѣтови буди ты день и повелѣхъ тьмѣ да будетъ нощь. (26) И бысть вечерь и паки бысть утро, то-есть а. день. (27) Тако утвердихъ небесны круги. (27) И рѣкохъ да се соберетъ вода долняя иже есть подъ небесе въ собраніе едино и да изсохнутъ волни ея и бысть тако. (28) И отъ волнъ сотворихъ каменіе твердо и велико. (29) И о камени согрузихъ сухо и нарекохъ сушу земля".

Чарльсъ отказывается понять первую половину этого текста, и нельзя сказать, чтобы онъ былъ ясенъ; но во всякомъ случаѣ въ ст. 21 говорится не о раздѣленіи свѣта отъ тьмы, какъ думаютъ Чарльсъ и Морфиль, а о созданіи воды изъ уплотненной смѣси тьмы и свѣта[2]). „Тьма" и „свѣтъ" понимались въ древности какъ тѣла особаго рода (напр. въ космогоніи Парменида); тьма есть густая мгла, обладающая тяжестью „толсто" (по гречески, вѣроятно, *παχύ*). Не даромъ отецъ тьмы, Архасъ, „твердъ и тяжекъ и черменъ (черенъ?) зѣло". Тьма сгущается внизу и потому

---

[1]) Friedländer (D. vorchristl. jüd. Gnostizismus) приводитъ споръ раббана Гамалиила съ однимъ „философомъ", который пытался обратить Творца въ деміурга: „вашъ Богъ, говоритъ философъ, есть, правда, великій зодчій, но онъ нашелъ прекрасный матеріалъ, облегчавшій ему работу — хаосъ (Tohu wa Bohu), тьму, духъ, воды и бездну".

[2]) Въ миѳѣ объ Адаелѣ Чарльсъ почему-то усматриваетъ египетскій миѳъ о міровомъ яйцѣ (an adaptation of an egyptian myth... a modification of the egg theory of the universe, XXV примѣч.); основаній къ этому мы не видимъ никакихъ и теорія Еноха представляется намъ достаточно даже и безъ этого, совершенно излишняго яйца, на которое въ текстѣ нѣтъ ни малѣйшаго намека.

можетъ служить „основаніемъ дольнымъ“, т.-е. основаніемъ бездны водной. Вода, тѣло жидкое, создается изъ уплотненной смѣси свѣта и тьмы,—легкаго и густого, тяжелаго тѣла. Вода, уплотненная свѣтомъ, даетъ хрусталь, ледъ и градъ; вода, уплотненная тьмою, даетъ камни, изъ которыхъ образуется суша. Въ (эф.) книгѣ Еноха мы узнаемъ, что самые металлы, какъ цинкъ или олово, образуются изъ источниковъ особаго рода, въ которыхъ дѣйствуютъ особые духи (Ен. 65, 8). Вотъ, какъ мы полагаемъ, наиболѣе подходящее объясненіе: вода есть смѣсь тьмы и свѣта и вмѣстѣ то, что отдѣляетъ чистую тьму отъ чистаго свѣта; и она же есть та стихія, изъ которой образуются прочія тѣла. Въ ней есть и огонь, который присутствуетъ и въ тверди, и въ камняхъ. Господь высѣкаетъ его изъ камней, какъ изъ огнива, и изъ этого огня создаетъ десять темъ ангеловъ[1]).

Такимъ образомъ мы имѣемъ космогонію, весьма близкую къ гностическимъ, въ памятникѣ, который стоитъ всецѣло на почвѣ еврейскаго монотеизма и религіозной морали, отличающей собою послѣднюю эпоху дохристіанскаго іудейства. Никакихъ признаковъ антиномизма или опозиціи противъ закона мы въ немъ не замѣчаемъ; напротивъ, помимо нравственныхъ предписаній, онъ содержитъ и предписанія обрядовыя (XV, 10), показывающія въ авторѣ вѣрнаго сына Израиля[2]).

VIII.

Если твореніе міра возводится непосредственно къ Богу, какъ абсолютной первой причинѣ, то *промыслъ*, какъ мы видѣли, посредствуется ангелами. Ими же посредствуется *законодательство* — положеніе, которое было повидимому общепризнаннымъ среди раввиновъ эпохи Христа, въ особенности среди фарисеевъ. „Законъ преподанъ черезъ ангеловъ рукою посредника“, *διαταγεὶς δὶ ἀγγέλων* (Гал. 3, 19); Моисей говорилъ съ ангеломъ на Синаѣ (Д. 7, 38, ср. Юбил. 1 и 2), евреи приняли законъ „устроеніемъ ангельскимъ“ (ib. 53) и онъ есть „слово, возвѣщенное черезъ ангеловъ“ *(ὁ δὶ' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος* Евр. 2, 2)[3]). Въ книгѣ Юбилеевъ „ангелъ

[1]) Ср. Weber, 161 сл.: ангелы состоятъ наполовину изъ воды и наполовину изъ огня сообразно своему небесному мѣсту жительства, ибо твердь есть вода, а звѣзды состоятъ изъ огня.

[2]) У Charles'a гл. LIX; ср. также LI, 4 и LII, 10 см. Schürer, III, 212.

[3]) Ср. Jos. Fl. Antiq. XV, 5, 3... *δὶ ἀγγέλων παρὰ Θεοῦ.*

лица“ получаетъ повелѣніе отъ Бога — записать для Моисея всѣ событія съ перваго дня творенія до построенія Іерусалимскаго храма и диктуетъ Моисею „повѣствованіе о твореніи“ (1 и 2); онъ же даетъ ему предписанія о праздникахъ, жертвахъ и субботахъ. Въ талмудѣ и мидрашим'ахъ сохранилось даже имя этого ангела: его зовутъ Іефифіа[1])

Извѣстно, что многіе изслѣдователи искали въ ученіи апостола Павла о законѣ корень того антиномизма, который мы находимъ у гностиковъ. Въ этомъ смыслѣ толкуется и представленіе апостола о происхожденіи закона: „законъ Моисея, говоритъ Ричль, имѣющій прямою цѣлью вызвать прегрѣшенія (нарушеніе заповѣдей), есть установленіе ангеловъ и не есть непосредственное установленіе Бога“[2]). Но по мысли Павла, и, ранѣе его, Стефана, законъ данъ не ангелами, а *черезъ* ангеловъ и служитъ „дѣтоводителемъ“ ко Христу для человѣчества, ввѣреннаго попеченію „домоправителей“ Божіихъ въ періодъ младенческой незрѣлости. Стефанъ и Павелъ ссылались на общераспространенное въ ихъ время мнѣніе о посредничествѣ ангеловъ и нисколько не отрицали божественности закона и провиденціальнаго его значенія вплоть до пришествія Христа. Правда, въ ихъ эпоху мы находимъ слѣды и другого мнѣнія. Мы видѣли, что уже Филонъ различаетъ между творческою благостью Сущаго, которую онъ называетъ „богомъ“ *(θεός)* и законодательною справедливостью Его, которую онъ называетъ „Господомъ“ *(κύριος)*; и мы знаемъ, что это различеніе между „именами“ Божьими, Ягве и Елогимъ, было унаслѣдовано Филономъ отъ его предшественниковъ. Тѣмъ не менѣе, Филонъ еще не выводилъ отсюда никакого отрицанія или упраздненія закона, и даже Керинѳъ, который развилъ еще далѣе это положеніе, признавши, что Господь закона не былъ „благимъ“ Богомъ, — училъ соблюдать законъ и не былъ антиномистомъ[3]).

Для отпаденія отъ закона, для упраздненія закона требовалось признаніе законодателя падшимъ богомъ или падшимъ ангеломъ; требовалось ученіе о томъ, что не только надъ міромъ, но и надъ самимъ Израилемъ господствуетъ низшее начало, архонтъ, не вѣдающій истиннаго Бога, отличный отъ Него, или даже враждебный Ему. Находимъ ли мы въ ортодоксальномъ еврействѣ слѣды подобныхъ воззрѣній?

---

[1]) Everling, 63.

[2]) A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, II, 246.

[3]) См. выше, 324.

IX.

Помимо прямого положительнаго воздѣйствія тѣхъ народовъ, съ которыми Израиль приходилъ въ соприкосновеніе, большое значеніе имѣло для него и воздѣйствіе отрицательное, обусловившееся самымъ господствомъ язычниковъ. Все яснѣе становилось, что власть надъ міромъ находится въ ихъ рукахъ и въ рукахъ ихъ князей — ихъ боговъ, или ангеловъ; настоящій вѣкъ есть вѣкъ язычниковъ; настоящее время — ихъ время, *καιροὶ ἐθνῶν*. Тѣмъ настоятельнѣе является потребность въ теодицеѣ, въ оправданіи Бога въ исторіи — какъ теоретическомъ, такъ и практическомъ: требуется судъ надъ народами и ихъ князьями, ихъ пастырями; требуется упраздненіе начальствъ и міродержателей вѣка, тѣхъ стихій, которыя господствуютъ надъ міромъ. Съ другой стороны зрѣетъ и нравственное размышленіе и являются сомнѣнія. Отчего такъ долго торжествуетъ зло? Откуда оно, и откуда его сила[1])? Отчего медлитъ Господь Своимъ судомъ и Своимъ пришествіемъ? Этими вопросами проникнута апокалиптическая литература. Почему страдаетъ праведникъ, почему томится народъ Божій, а язычники торжествуютъ? Почему созданы люди, если всѣ они грѣшны, если столь многіе обречены на погибель? Melius erat nos non adesse, говоритъ Ездра, quam advenientes vivere in impietatibus, et pati et non intelligere de qua re (IV Ездры 4, 12). Апокалипсисы Еноха, Ездры, Баруха и другіе стремятся объяснить эту тайну, разрѣшить эту роковую загадку.

Апокалипсисы Ездры (IV кн.) и Баруха указываютъ на святость и правду Божію и на неисповѣдимость путей Промысла. Они утѣшаютъ народъ перспективой близкаго суда и грядущей славы, а отдѣльныхъ праведниковъ — перспективой грядущаго возмездія и загробной жизни. Все совершается въ назначенные времена и сроки, предначертанные на скрижаляхъ небесныхъ: нужно, чтобы исполнилось число святыхъ (4 Ездры 4, 36).

Но это не отвѣтъ на роковой вопросъ о происхожденіи зла и о неправдѣ, господствующей въ мірѣ. И, съ точки зрѣнія того міросозерцанія, которое видитъ въ ангелахъ и силахъ небесныхъ

---

[1]) Тертуллианъ замѣчаетъ (De praescr. haer. 7): eadem materiae apud haereticos et philosophos volutantur, iidem retractatus implicantur, unde malum et quare? et unde homo et quomodo? Тоже Евсевій Hist. eccl. V, 27 *πολυθρύλητον παρὰ τοῖς αἱρεσιώταις ζήτημα τὸ πόθεν ἡ κακία.*

архонтовъ или правителей вѣка сего, само собою напрашивается представленіе о грѣхопаденіи этихъ архонтовъ, которые „неправедно судятъ“ ввѣренные имъ народы (Пс. 57), неправедно пасутъ ихъ, и постольку подлежатъ посѣщенію или суду Божію.

Это воззрѣніе находитъ себѣ наиболѣе яркое выраженіе въ (эѳіопской) книгѣ Еноха, гдѣ мы находимъ сводъ различныхъ представленій о грѣхопаденіи ангеловъ. Первое и наиболѣе обычное представленіе связывается съ гл. VI (1—4) Бытія, гдѣ повѣствуется о томъ, какъ „сыны Божіи“ входили къ дочерямъ человѣческимъ[1]). Небесныя стражи *(ἐγρήγοροι)*, подъ предводительствомъ своего архангела, котораго Енохъ называетъ то Семіаза *(Σεμιαζᾶς)*, то Азазелемъ, оставили Бога и во дни Іареда сошли на вершину горы Ермона и начали блудодѣйствовать съ женщинами до самаго потопа и породили поколѣнія гигантовъ, при чемъ они научили своихъ чадъ и своихъ женъ всякаго рода волхвованіямъ, астрологіи, аероскопіи, медицинѣ, а также и косметикѣ и выдѣлкѣ панцырей и боевыхъ снарядовъ[2]). Такимъ образомъ причиной грѣхопаденія ангеловъ изображается чувственность, влеченіе къ плотскому наслажденію, которое, повидимому, и впослѣдствіи продолжаетъ служить искушеніемъ для ангеловъ и другихъ духовъ, неравнодушныхъ къ женскимъ прелестямъ[3]). Филонъ развиваетъ эту мысль въ платоническомъ смыслѣ въ своемъ толкованіи на Б. 6, 1—4 (De gigantibus); но тѣмъ не менѣе источникъ ея лежитъ въ подлинно-еврейскомъ преданіи. Съ незначительными варіантами повторяется это же сказаніе о грѣхопаденіи въ книгѣ Юбилеевъ и въ книгѣ Тайнъ Еноха. Въ кн. Юбилеевъ однимъ изъ главныхъ возмутившихся духовъ является Мастема; по повелѣнію Божію ангелы свя-

---

[1]) Въ текстѣ LXX читалось первоначально *ἄγγελοι θεοῦ*. Это чтеніе сохранилось у Филона (De gig. 2), Амвросія, Евсевія, Августина.

[2]) Ен. VI слѣд. (греч. текстъ Синкелла), согласное съ этимъ повѣствованіе у Филона (De gig.), Іосифа (Ant. I, 3, 1); ср. Завѣты XII патр. (Рувимъ и Нефѳалимъ 3), Апок. Баруха (Charles) 56, 11 сл.; Іустина Апол. I, 5 и др. См. въ особенности Тертуллиана De virg. vel. 7; Adv. Marc. 5, 18; De idol. 9; De cultu femin. 1, 2 и 2, 10; объ астрологіи см. Климента Алекс. Eclogae prophet. (Dindorff), III 474.

[3]) См. Енохъ 6; Завѣты XII патр. (Рувимъ 5); Ап. Баруха 56; исторія Асмодея въ Товитѣ. Ср. Gfrörer, Jahrhundert d. Heils I, 397—99 и толкованіе Everling'a на I Кор. 11, 10, которое совпадаетъ съ толкованіемъ Тертуллиана De virg. velandis cap. 7: („propter angelos“ scilicet quos legimus a Deo et coelo excidisse ab concupiscentia faeminarum и т. д. Ср. также прелестный разсказъ гл. 17.

зываютъ девять десятыхъ падшихъ духовъ (въ книгѣ Еноха — всѣхъ безъ исключенія), а одна десятая оставляется на службѣ у сатаны. Въ „Тайнахъ“ главою отпадшихъ называется Сатанаилъ, князь ангеловъ пятаго неба, который вмѣстѣ со многими изъ нихъ возмутился противъ Бога еще до происшествія на горѣ Ермонѣ: онъ хотѣлъ поставить престолъ свой надъ облаками, сравняться съ Всевышнимъ и черезъ Адама возобладать и воцариться надъ міромъ (XI, 72); но онъ былъ свергнутъ съ неба, и воздухъ, въ которомъ онъ летитъ, сталъ его пребываніемъ[1]), а приспѣшники его были заключены въ мѣстѣ мученій на второмъ небѣ. Впрочемъ, нѣкоторые изъ нихъ сошли на гору Ермонъ блудить съ дочерями человѣческими. Здѣсь явное смѣшеніе двухъ преданій: въ IV, 2 говорится, что возмутившіеся стражи казнятся на второмъ небѣ, а въ VII, 11 (эф. Ен. X) они помѣщаются въ преисподней[2]).

Въ человѣческій міръ грѣхъ проникъ *завистію діавола* (Sap Ps. Sal. 2, 24 и Тайны Еноха XI, 72 сл.); діаволъ отожествляется съ змѣемъ, обольстившемъ прародителей — мы знаемъ, что нѣкоторые сектанты представляли себѣ серафимовъ въ видѣ крылатыхъ змѣевъ, представленіе, которое мы находимъ и въ позднѣйшей еврейской литературѣ[3]). Самый соблазнъ понимался различно: согласно нѣкоторымъ преданіямъ сатана вступилъ въ связь съ Евой, при чемъ аналогичное воззрѣніе мы находимъ у офитовъ (Iren. I, 30, 7) и архонтиковъ (Epiph. haer. 37, 4 и 40, 5)[4]). Чувственность соблазнившая ангеловъ, плотскій грѣхъ и здѣсь является началомъ грѣха.

Другое начало — въ гордости и ослушаніи Сказаніе о возмущеніи Сатанаила, желавшаго превознести свой престолъ на гору небесъ, напоминаетъ древнее сказаніе объ утренней звѣздѣ — Ден-

---

[1]) Княземъ власти воздушной (Еф. 2, 2 и 6, 12) Сатана является въ Зав. Вениам. *(τὸ ἀέριον πνεῦμα)* и въ Asc. Jesaiae 7, 9: 10, 29.

[2]) Ср. кн. Еноха 10, 10—14: вмѣстѣ съ падшими ангелами связываются и духи, которые отъ нихъ происходятъ (Юб. 10), т-е. души исполиновъ, ихъ дѣтей (нефилимъ и елиудъ Ен VIII греч.).

[3]) См. Nönig, Die Ophiten, 54—57. До Хизкіи сыны Израилевы кадили мѣдному змѣю, котораго по преданію сдѣлалъ Моисей (4 Ц. 48, 4). Ср. Тайны Еноха (VI, 14) халкедри = *χαλκύδραι* ср. примѣчанія Чарльса къ этому слову, стр. 13.

[4]) Тайны Еноха (XI, 75)... и прельсти Еву, Адаму же не прикоснулся. Ср. 2 Кор. 11, 2—3 и комментаріи Эверлинга 51—55; IV Маккав. 18, 6—8 и Weber, 211 сл. о блудѣ Адама и Евы съ демонами въ теченіе 130 лѣтъ.

ницѣ, сынѣ Зари (Ис. 14, 12 сл.). Вмѣстѣ съ этимъ мы переходимъ къ другому представленію о грѣхопаденіи — о падшихъ и блуждающихъ звѣздахъ *(ἀστέρες πλανῆται)*, которыя ослушались божественныхъ велѣній, нарушили космическій порядокъ, не взошедши въ положенные сроки и за это были свергнуты на 10.000 лѣтъ въ страшное мѣсто мученій за предѣлами неба и земли вмѣстѣ съ падшими ангелами (Ен. 13 и 21)[1]).

Въ Филоновомъ трактатѣ о монархіи (I, 1) свѣтила небесныя прямо называются архонтами, начальствующими, и Филонъ полемизируетъ лишь съ тѣми, которые видятъ въ нихъ самовластныхъ боговъ и причины всего сущаго. По Моисею, говоритъ онъ, весь міръ сотворенъ; но, какъ величайшій градъ Божій, онъ заключаетъ въ себѣ начальствующихъ и подчиненныхъ: начальствующіе, архонты, суть планеты небесныя и неподвижныя звѣзды, а подчиненныя, подвластныя существа суть тѣ, которыя населяютъ подлунную — воздухъ и землю. Названные же архонты не самовластны, а суть лишь намѣстники *(ὕπαρχοι)* единаго Отца.

Это воззрѣніе объясняется легко и помимо какихъ-либо эллинистическихъ вліяній и вполнѣ согласуется съ общими представленіями эпохи. Если у Филона начальствующимъ подчинены служебные духи, управляющіе явленіями природы, то то же самое находимъ мы и въ нашихъ апокрифахъ, напр. въ Тайнахъ Еноха. Астрологія была заимствована евреями не у грековъ, а у халдеевъ, и мы знаемъ, что она была сильно распространена между гностиками вообще и въ частности между гностиками іудействующими (напр. среди елкезаитовъ)[2]). Съ другой стороны, общепринятымъ воззрѣніемъ было и то, согласно которому всѣ народы распредѣляются между особыми „начальствующими“ или ангелами, управляющими ихъ судьбою. И если нарушеніе порядка въ природѣ, или беззаконіе, совершающееся въ небесахъ, есть грѣхопаденіе силъ небесныхъ, то историческія катастрофы также возможно сводить къ борьбѣ, къ беззаконію начальствующихъ, къ ихъ неправедному суду или неправедному управленію (Пс. 57)[3]). Господство неправды въ исторіи, въ особенности же угнетеніе народа Божія объясняется дурнымъ управленіемъ ангеловъ-архонтовъ, пастырей, поставленныхъ надъ народами. Таковы 70 пастырей въ книгѣ Еноха (ээ.), гл. 89—90,

---

[1]) Въ IV Ба уха (ed. James) мы уже видѣли наказаніе, постигшее луну. Ср. также Weber, 194 о борьбѣ ея съ солнцемъ.

[2]) Hippol. Philos. IX, 16 ср. V, 13 слѣд. о нератахъ.

[3]) См. выше, 245—246.

или 70 ангеловъ, поставленныхъ надъ 70 народами, согласно другимъ еврейскимъ преданіямъ[1]). Въ кн. Еноха Господь овецъ израилевыхъ предаетъ ихъ 70 пастырямъ и поручаетъ имъ пасти ихъ. назначивъ, сколько овецъ они должны сохранить и какихъ предать на гибель и растерзаніе дикимъ звѣрямъ, олицетворяющимъ языческіе народы. Но Господь предвидитъ, что ангелы не исполнятъ возложеннаго на нихъ порученія, расхитятъ и погубятъ несравненно большее количество овецъ. Поэтому Онъ и поручаетъ другому ангелу (80, 61) втайнѣ наблюдать за всѣми ихъ дѣйствіями и доносить Ему; въ день суда они получатъ свое возмездіе и вмѣстѣ съ другими падшими ангелами и звѣздами будутъ ввергнуты въ бездну огня (90, 24—5)[2]).

Далѣе ортодоксальное іудейство итти не могло: все зло, вся неправда въ мірѣ объясняется грѣхопаденіемъ ангеловъ и архангеловъ, ихъ злоупотребленіями, ихъ дурнымъ управленіемъ: то же самое признавалось и гностиками, начиная съ Симона волхва (... *κακῶς γὰρ διοικούντων τῶν ἀγγέλων τὸν κόσμον διὰ τὸ φιλαρχεῖν αὐτούς*... Philos. VI, 19, Ср. Iren. I, 23, 3). Разница заключалась въ степени, въ рангѣ небесныхъ силъ. Іудеи ограничиваются стражами, архангелами и ангелами, а гностики дѣлаютъ дальнѣйшій шагъ впередъ въ направленіи къ дуализму. Причина сотворенія міра лежитъ въ „Благости“ Божіей, говоритъ Филонъ; въ чемъ же тогда причина зла? Если оно господствуетъ въ вѣкѣ семъ, во всей вселенной, то не палъ ли самъ князь міра, настоящій эонъ, архонтъ міра? Если зло господствуетъ въ Израилѣ, то есть ли Богъ его истинный Богъ? Быть можетъ, зло въ міроздавіи объясняется

---

[1]) Weber, 165.

[2]) 70 пастырей книги Еноха служили долгое время предметомъ оживленнаго спора. Послѣ того какъ Эвальдъ показалъ, что въ нихъ отнюдь нельзя искать царей Израиля и Іудеи, большинство толкователей видѣли въ нихъ языческихъ притѣснителей Израиля. Но и это объясненіе оказалось несостоятельнымъ, и въ настоящее время представляется несомнѣнно доказаннымъ, что названные пастыри суть ангелы. Впервые это указалъ Гофманъ, а вполнѣ ясное и убѣдительное доказательство мы находимъ у Шюрера (III, 198), къ которому примыкаютъ Drummond (The jewisch Messiah, 40), Charles (242 сл.), Baldensperger (D. Selbstbewusstsein Jesu, 2 Aufl., 50, 3) и многіе другіе. Любопытно, что каждый ангелъ имѣетъ свой *періодъ* господства надъ Израилемъ (идея, аналогичная ученію объ эонахъ); 70-ти періодамъ Даніила соотвѣтствуютъ 70 ангеловъ. Не слѣдуетъ ли видѣть въ этихъ 70 ангелахъ тѣхъ самыхъ, которымъ поручено управленіе народами земли? нѣкогда самъ Богъ пасъ свой народъ, а затѣмъ предалъ его другимъ пастырямъ.

отпаденіемъ самой деміургической силы Божества, Его творческой Премудрости, Совѣтницы творенія, которая уже ранѣе была гипостазирована въ особое существо?[1]) Не пала ли эта „мать всѣхъ живущихъ?“ Барбелониты и „гностики“ Иринея отожествляли эту Премудрость съ Св. Духомъ въ которомъ они видѣли женственное начало (ruah — ж. р.) — пра-Еву[2]). Это и есть блудная Мудрость, Софіа Прупикосъ гностиковъ, мать архонтовъ. Или можетъ быть самъ деміургъ, создатель міра, есть лишь ангелъ, подчиненная сила Божества, также отпадшая отъ Него и лишенная высшей мудрости? Мы видѣли уже, что въ ортодоксальномъ іудействѣ устанавливалось различіе между Божествомъ и его силами, при чемъ въ особенности различались сила творческая и сила законодательная, благая и карающая силы. Это различіе, установленное Филономъ и рѣзко выраженное у Керинѳа, встрѣчается въ смягченномъ видѣ и въ Талмудѣ[3]); Талмудъ и Филонъ, повидимому, вдохновлялись однороднымъ раввиническимъ преданіемъ. Но, разумѣется, ортодоксальное іудейство оставалось чуждымъ ученію объ отпаденіи Софіи или деміурга: это было ученіе гностическое, хотя и такое, которое могло возникнуть лишь на почвѣ іудаизма, ибо помимо іудеевъ, кто же могъ знать о Премудрости, объ архонтахъ, архангелахъ семи небесъ и о Богѣ закона? Чѣмъ обусловливался антиномизмъ гностиковъ и ихъ дуализмъ, объ этомъ мы скажемъ ниже.

X.

Мы разсмотрѣли такимъ образомъ ангелологію позднѣйшаго еврейства и, какъ мы полагаемъ, выяснили тѣ элементы гностицизма, которые въ ней заключаются. Опасаясь натяжекъ и шаткихъ предположеній, мы отмѣтили лишь тѣ аналогіи, которыя казались намъ несомнѣнными. Намъ остается разсмотрѣть еще нѣкоторые пункты, имѣющіе непосредственное отношеніе къ антропологіи и сотеріологіи, или ученія о спасеніи у гностиковъ. Здѣсь послѣ-христіанскій гностицизмъ, разумѣется, усвоилъ цѣлый рядъ представленій отъ Церкви, хотя самое христіанство было понято гностицизмомъ по-своему. Растворъ, въ которомъ кристаллизовался позднѣйшій гностицизмъ, былъ готовъ и насыщенъ до критической точки, и хри-

[1]) Въ Клементинахъ эта Мудрость, заступающая мѣсто деміурга, называется *χεῖρ δημιουργοῦσα τὸ πᾶν*. Hom. 16, 12.

[2]) Hilgenfeld, 237, 242—244 и др.

[3]) Weber, 199, ср. выше, 130 сл.

ство съ его новыми „дарами Духа“ послужило толчкомъ къ его кристаллизаціи. Въ дуалистической системѣ гностиковъ нуженъ былъ Спаситель, „Сотеръ“, освобождающій человѣка отъ планетъ, отъ эоновъ и архонтовъ, отъ деміурга и отъ еврейскаго бога, Спаситель, приносящій съ небесъ таинственный гнозисъ и возводящій человѣка къ блаженству божественнаго міра „Плеромы“. Христосъ, Сынъ Божій, сошедшій съ небесъ, привлекшій къ Себѣ такое множество вѣрующихъ среди обрѣзанныхъ и необрѣзанныхъ, Христосъ, Искупитель міра, въ Которомъ упразднялся законъ и открывался новый путь къ Отцу, — и былъ понятъ гностиками въ качествѣ желаннаго „Спасителя“. Отдѣльные волхвы, какъ Симонъ, выдававшій себя за „Силу, именуемую Великою“, естественно, и здѣсь не могли соперничать съ Нимъ. Онъ занялъ мѣсто въ гностическихъ системахъ, но эти системы обратили Его въ такое же миѳическое, фантастическое существо, какими были ихъ архонты и эоны. Это было несомнѣннымъ переворотомъ въ гностицизмѣ, или, если угодно, рожденіемъ гностицизма въ нашемъ, позднѣйшемъ смыслѣ, онъ пересталъ жить утробною жизнью въ еврейской средѣ и получилъ всемірно-историческое значеніе, въ качествѣ особой универсальной формы религіи искупленія. Гностицизмъ сталъ магической формой христіанства, магической концепціей спасенія. Эта форма, эта концепція могла разсчитывать на величайшій успѣхъ въ разлагавшемся языческомъ мірѣ, съ его религіознымъ синкретизмомъ и его мистеріями. Гностицизмъ обогатился множествомъ новыхъ образовъ, эоновъ, ипостасей, именъ, суевѣрій, обрядовъ, мистическихъ откровеній и умозрѣній. Утробная связь, нѣкогда соединявшая его съ еврействомъ, была порвана; но историкъ первоначальнаго христіанства долженъ со всею тщательностью изучать и самый генезисъ гностическихъ представленій о Христѣ и спасеніи — и самую эмбріологію гностицизма.

Характерною особенностью гностической христологіи является признаніе Христа небеснымъ эономъ; при этомъ человѣкъ Іисусъ либо отличался отъ этого эона, сошедшаго на него при крещеніи[1]), либо признавался особымъ небеснымъ существомъ, лишь кажущимся образомъ родившимся отъ Маріи, либо наконецъ чисто призрачнымъ явленіемъ[2]). Такимъ образомъ мы имѣемъ либо представленіе объ особенномъ небесномъ эонѣ, небесномъ существѣ,

---

[1]) См. выше, стран. 309.

[2]) Докетизмъ составлялъ общее достояніе многихъ сектъ.

входящемъ въ человѣка, либо же простой докетизмъ, т.-е. представленіе о небесномъ существѣ, являющемся *подъ видомъ* человѣка. Не забудемъ, что позднѣйшія гностическія секты возникали и развивались при явномъ вліяніи Церкви и церковнаго преданія, изъ котораго онѣ черпали. Тутъ были неизбѣжные компромиссы, попытки переработки и перетолкованія священныхъ памятниковъ, хранимыхъ Церковью Между богословіемъ позднѣйшихъ сектъ и богословіемъ христіанскихъ писателей, причислявшихся къ Церкви, существовалъ параллелизмъ и постоянное взаимодѣйствіе. Въ концѣ концовъ гностицизмъ долженъ былъ прійти либо къ чистому дуализму манихейства, либо же настолько приблизиться къ православному вѣроученію, чтобы, по возможности, попытаться проникнуть въ богословіе самой Церкви — какъ мы видимъ это въ ересяхъ эпохи вселенскихъ соборовъ, въ которыхъ стираются первоначальныя общія черты космологіи гностицизма и остаются лишь разновидности гностической христологіи Восходя къ ея источникамъ, мы не можемъ остановиться на полпути на сектахъ третьяго или второго вѣка съ ихъ разработаннымъ богословіемъ и экзегезой, мы должны дойти до первоначальныхъ представленій; а эти послѣднія, при ближайшемъ разсмотрѣніи, коренятся въ еврейской апокалиптикѣ. Такова уже разсмотрѣнная нами адоптіанская христологія или въ особенности представленіе о небесномъ эонѣ, являющемуся въ образѣ Іисуса или входящаго въ Іисуса.

Докетическія представленія о Христѣ, которыя столь ярко обрисовываются напр въ недавно изданныхъ Дѣяніяхъ апостола Іоанна[1]), всецѣло объясняются намъ еврейской пневматологіей. Совершенно аналогичнымъ образомъ являются ангелы на землѣ — какъ существа чувственно-сверхчувственныя, съ призрачными тѣлами, которыя могутъ видоизмѣняться по произволу[2]). Хотя ангелы, какъ мы уже видѣли, способны предаваться чувственнымъ наслажденіямъ или испытывать физическія мученія въ пламени адскомъ, нѣкоторыя стороны чувственной жизни имъ недоступны: будучи безплотны, они не могутъ ѣсть и не ѣдятъ даже тогда, когда это кажется людямъ[3]), — какъ это учили докеты и относительно Христа, кото-

[1]) Texts and Studies V. 1.

[2]) Ср. напр Test. of Abraham іЬ. II, 2.

[3]) Ср. Товитъ XII, 19. всѣ дни я былъ видимъ вамъ и не пилъ и не ѣлъ. но вамъ видѣлось такъ *(ὅρασιν ὑμεῖς ἐθεωρεῖτε)*. James (Test. Abrah.) приводитъ любопытный текстъ изъ Макарія Магнезійскаго, Apocritica IV, 27· ангелы не уничтожили пищу и питіе, подобно Аврааму, *ἀλλὰ πυρὸς δίκην ...δαπανήσαντες.*

рый, по мнѣнію Климента Александрійскаго, не нуждался въ пищѣ, но ѣлъ исключительно въ опроверженіе докетизма[1]). Въ завѣтѣ Авраама (гл. 4) разсказывается о затруднительномъ положеніи архистратига Михаила въ виду предложенной ему пищи: онъ выходитъ подъ благовиднымъ предлогомъ — *ὡς δῆθεν γαστρὸς χρείᾳ ὕδατος χύσιν ποιῆσαι* — и возносится во мгновеніе ока просить совѣта у Бога, который посылаетъ ему на помощь „всепожирающій духъ“ *(πνεῦμα πάμφαγον)*, долженствующій уничтожить пищу. Точно такъ же смерти и тлѣнію тѣла ангеловъ, очевидно, недоступны.

Можетъ ли ангелъ воплощаться въ человѣческомъ тѣлѣ, входить въ него, рождаться въ немъ? Оригенъ въ своемъ толкованіи на евангеліе отъ Іоанна приводитъ пространную выдержку изъ еврейскаго апокрифа подъ названіемъ „Молитва Іосифа“[2]), согласно которому души праотцевъ превосходятъ прочія человѣческія души, будучи ангелами, сошедшими въ человѣческое естество. Іаковъ говоритъ, что онъ ангелъ Божій и „начальный духъ“ *(πνεῦμα ἀρχικόν)*, и что Авраамъ и Исаакъ были сотворены ранѣе всѣхъ тварей. Люди именуютъ его Іаковомъ, а Богъ называетъ его Израилемъ, мужемъ, видящимъ Бога, ибо онъ есть первородный изъ всѣхъ живыхъ созданій *(ὅτι ἐγὼ πρωτόγονος παντὸς ζώου ζωουμένου ὑπὸ θεοῦ)*. Онъ повѣствуетъ далѣе о своей борьбѣ и состязаніи съ Уріиломъ. „Когда я шелъ изъ Месопотаміи сирійской, говоритъ онъ, вышелъ Уріилъ, ангелъ Божій, и сказалъ, что я сошелъ на землю и поселился среди людей *(κατεσκήνωσα ἐν ἀνθρώποις)*[3]), и что я называюсь именемъ Іаковъ; онъ возревновалъ и сталъ со мною биться и боролся со мною, говоря, что имя его превос-

---

[1]) Strom. VI, 9, 71 стран 775 самъ Климентъ близокъ здѣсь къ докетизму онъ признаетъ „смѣшнымъ“, чтобы тѣло Спасителя нуждалось въ пищѣ для своего поддержанія; *ἔφαγεν γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ, ἀλλ᾽ ὡς μὴ τοὺς συνόντας ἄλλως περὶ αὐτοῦ φρονεῖν ὑπεισέλθοι, ὥσπερ ἀμέλει ὕστερον δοκήσει τινὲς αὐτὸν πεφανερῶσθαι ὑπέλαβον, αὐτὸς δὲ ἁπαξαπλῶς ἀπαθὴς ἦν.* Самъ Климентъ приводитъ мнѣніе Валентина о питаніи Христа: *ἤσθιεν καὶ ἔπιεν ἰδίως οὐκ ἀποδιδοὺς τὰ βρώματα. τοσαύτη ἦν αὐτῷ τῆς ἐγκρατείας δύναμις ὥστε καὶ μὴ φθαρῆναι τὴν τροφὴν ἐν αὐτῷ ἐπεὶ τὸ φθείρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν.* Замѣчательна анти-докетическая тенденція разсказовъ Евангелія отъ Іоанна о томъ, какъ Христосъ принималъ пищу по воскресеніи.

[2]) Orig. In evang. Joan. t. II, 31 (25) ed. Brooke (Cambridge 1896).

[3]) Ср. Іоан. I, 14 ... *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ κατεσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*..

ходитъ мое имя и имя всякаго ангела. А я сказалъ ему имя его, и сказалъ ему, какое мѣсто занимаетъ онъ въ числѣ сыновъ Божіихъ: не ты ли Уріилъ, восьмой по мнѣ, а я Израиль, архангелъ силы Господней и тысяченачальникъ въ силахъ Божіихъ? Не я ли Израиль, первый служитель предъ лицомъ Божіимъ?...“ Любопытно, что изъ этого писанія, къ которому Оригенъ рекомендуетъ относиться съ должнымъ почтеніемъ *(γραφὴ οὐκ εὐκαταφρόνητος)*, онъ объясняетъ, почему Іаковъ былъ избранъ Богомъ еще до своего рожденія[1]). И вмѣстѣ съ тѣмъ онъ находитъ въ немъ объясненіе пророчества о Іоаннѣ Предтечѣ („вотъ Я пошлю *ангела* Моего предъ лицомъ Моимъ...“ Мал. 3, 1): Іоаннъ по мнѣнію Оригена, могъ дѣйствительно быть ангеломъ.

Представленіе о томъ, что праотцы и Израиль были созданы до начала міра, встрѣчается неоднократно въ талмудической литературѣ: самый міръ былъ созданъ ради праотцевъ и ради Израиля[2]). Отдѣльные праотцы представляются особенными небесными существами. Они помѣщаются въ раю и принимаютъ праведныхъ на свое лоно[3]); подобно ангеламъ, имъ приписываются разнообразныя спеціальныя функціи, а слѣдовательно они могутъ имѣть и спеціальное значеніе для вѣрующихъ, призывающихъ ихъ имена. Вопросъ о томъ, спасается ли человѣкъ ихъ представительствомъ, оправдывается ли онъ ихъ заслугами, какъ извѣстно, служилъ предметомъ оживленныхъ споровъ: одни отрицали возможность такого оправданія (Тайны Ен. 13, 105; IV кн. Ездры, 7, 102—115); другіе, наоборотъ, признавали его (Филонъ, 2 Макк 15, 14, Сивилл. II 330—333) и даже полагали, что самое почитаніе и поминаніе имени праотцевъ можетъ быть спасительнымъ и обезпечивать человѣку царство небесное[4]).

Мы не можемъ перечислять здѣсь всѣ различныя преданія о праотцахъ, указывающія на особое положеніе ихъ въ небесной іерархіи, и мы ограничимся лишь древнѣйшими примѣрами. Въ

[1]) In evang. Joan. l. c. *...οὐ κατατρεχόντων οὖν ἡμῶν ἐπὶ τὰ πρὸ τοῦ βίου: τούτου ἔργα, πῶς ἀληθὲς τὸ μὴ εἶναι ἄδικον παρὰ θεῷ τοῦ μείζονος δουλεύοντος ἐλάττονι καὶ μισουμένου πρὶν ποιῆσαι τὰ τοῦ δουλεύειν καὶ τὰ ἄξια τοῦ μισεῖσθαι.*

[2]) Weber, 191.

[3]) Cp. James, Test. of Abraham (Texts and Studies II, 2), Abrahams bosom and the Patriarchs in Paradise, 72 слѣд. Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ принимаютъ праведныхъ на свое лоно и въ 4 Макк. 13, 16.

[4]) Ср. „Завѣтъ Исаака“ у James'a (въ его Test. of Abraham) въ переводѣ Barnes'a, стран. 149.

Завѣтѣ Авраама Авель является въ роли Сына человѣческаго, судіи мертвыхъ. „Я не сужу васъ, говоритъ Господь, но всякій человѣкъ человѣкомъ судимъ будетъ“ (Texts and Studies, I, 2, 42). По другой рецензіи (B) прокуроромъ на этомъ судѣ служитъ Енохъ, „учитель неба и земли и книжникъ праведности“, записывающій всѣ грѣхи людскіе и свидѣтельствующій о дѣлахъ ихъ. Объ наши книги Еноха вполнѣ согласуются съ такимъ представленіемъ[1]). Енохъ — обличитель ангеловъ, великій писарь Божій; его мѣсто уготовано на вышнемъ небѣ, и въ палестинскихъ таргумахъ *онъ отождествляется съ самимъ Метатрономъ, верховнымъ ангеломъ лица Божія*[2])

Другіе праотцы тоже приближаются къ ангеламъ, какъ сверхъестественныя, небесныя существа Таковъ Ной въ „ноахическихъ“ фрагментахъ книги Еноха и Мельхиседекъ въ „мельхиседекіанской“ части „Тайнъ Еноха“. Считаемъ нужнымъ оговориться, что въ этихъ „ноахическихъ“ и „мельхиседекіанскихъ“ текстахъ мы рѣшительно отказываемся видѣть слѣды какихъ-либо позднѣйшихъ гностическихъ вліяній. И здѣсь и тамъ мы имѣемъ дѣло съ чисто еврейской традиціонной легендой (хаггада). Отецъ Ноя Ламехъ испуганъ его рожденіемъ, ибо дитя подобно ангелу или сыну ангеловъ: очи его подобны лучамъ солнечнымъ, его тѣло бѣлѣе снѣга и алѣе розы, волосы бѣлы какъ шерсть, и тотчасъ по своемъ рожденіи онъ начинаетъ славить Творца[3]). Еще чудеснѣе рожденіе Мельхиседека. По вознесеніи Еноха, первосвященство принялъ Меѳусаламъ, который, умирая, облекъ въ ризы святительства внука своего Нира и поставилъ его у главы алтаря. 202 года его царственнаго священства были періодомъ мира и порядка, но затѣмъ начались смуты, нечестіе и идолопоклонство. И вотъ жена Нирова, Софанима, съ которой Ниръ не имѣлъ сожительства за все время священства, зачала. Ниръ хотѣлъ прогнать ее, но она пала мертвою къ его ногамъ; онъ пошелъ за братомъ Ноемъ, чтобы втайнѣ похоронить ее, но, вернувшись, они увидали мла-

---

[1]) Тайны Ен. 13, 111 и 16, 6: книга Ен. XIV и др.; ср. Юбил. 4, 23; 10, 17.

[2]) Weber, 173.

[3]) James въ Apocr. anecd. (Texts and Studies II, 3 стран. 146 сл.) приводитъ и латинскій фрагментъ этого текста (= гл. 106 эѳіоп.); онъ указываетъ и на любопытную параллель въ описаніи ангеловъ изъ Apocal. Petri, 3; ***δύο ἄνδρες. . οἳς οὐκ ἐδυνήθημεν ἀντιβλέψαι· ἐξέρχετο γὰρ ἐκ τῆς ὄψεως αὐτῶν ἀκτὶν ὡς ἡλίου, τὰ γὰρ σώματα αὐτῶν λευκότερα πάσης χιόνος καὶ εὐρυθρότερα παντὸς ῥόδου .. ἦτε κόμη αὐτῶν οὔλη ἦν καὶ ἀνθηρά.***

денца, вышедшаго изъ нея и сидящаго одесную ея; на видъ ему можно было дать три года, онъ былъ одѣтъ и славилъ Бога, а на груди его была печать святительства. Ной и Ниръ поняли, что Богъ обновляетъ священство; они омыли отрока, облекли его въ священническія ризы, дали ему хлѣбъ священническій и нарекли ему имя Мелхиседекъ. Затѣмъ, когда беззаконіе умножилось, Богъ явился Ниру во снѣ и открылъ ему, что пошлетъ на землю великое погубленіе, а Мелхиседекъ будетъ перенесенъ Михаиломъ архангеломъ въ рай, гдѣ пребывалъ Адамъ 7 лѣтъ до своего грѣхопаденія. Отрокъ спасется отъ общей гибели, говоритъ Господь „яко Азъ показалъ да будетъ жрецъ жрецемъ священнимъ вовѣки Мелхиседекъ и поставлю его, да будетъ глава іереамъ прежде бывшимъ“. Проснувшись, Ниръ благодаритъ Господа, образовавшаго „іереа велика“ въ ложеснахъ Софанимы, и размышляетъ о томъ, какъ черезъ Мелхиседека сохранится преемство первосвященства — отъ Сиѳа и допотопныхъ праотцевъ „въ родъ инъ“ послѣ потопа[1]). Черезъ 40 дней Мелхиседекъ переносится въ рай, а по смерти Нира прекращается жречество, и наступаетъ потопъ.

Такимъ образомъ мы имѣемъ здѣсь легенду о допотопномъ первосвященствѣ, заключающую въ себѣ явную идеализацію этого учрежденія въ духѣ еврейской хаггады. Уже Меѳусаламъ преображается, всходя на жертвенникъ, лицо его сіяетъ какъ полдневное солнце, алтарь сотрясается и ножъ самъ собою вскакиваетъ въ его руки. Самое наступленіе потопа слѣдуетъ за смертью послѣдняго первосвященника. Но въ раю пребываетъ живой царственный „первосвященникъ вовѣкъ“. Въ „посланіи къ Евреямъ“ Мелхиседекъ опредѣляется какъ не имѣющій ни отца ни матери, ни начала дней ни конца жизни (*ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, μήτε ἀρχὴν ἡμέρων, μήτε ζωῆς τέλος ἔχων*), — что имѣетъ явное отношеніе къ вышеизложенному преданію: Мелхиседекъ не имѣетъ родословія, не имѣетъ отца, хотя онъ и родится видимымъ образомъ отъ матери, рожденіе его сверхъестественно; оно есть результатъ безсѣменнаго зачатія. Богъ непосредственно образовалъ его въ ложеснахъ Софанимы, и Мелхиседекъ родился на свѣтъ въ видѣ трехлѣтняго младенца. Начало дней его неизвѣстно, и въ раю онъ пребываетъ вовѣкъ. Видѣть въ этомъ представленіи измышленіе какой-либо христіанской гности-

[1]) Стихи 40—50 въ текстѣ М. И. Соколова представляютъ слѣды явной христіанской переработки, которой мы не замѣчаемъ въ другихъ спискахъ: такую же очевидную интерполяцію представляетъ ст. 60. Ср. тексты, изданные Тихонравовымъ въ Памятникахъ отреченной русской литературы I, 26—31.

ческой секты нѣтъ основаній. Напротивъ, оно указываетъ на чисто іудейскіе интересы, изъ которыхъ оно возникло. А между тѣмъ таинственный первосвященникъ является здѣсь сверхъестественнымъ существомъ небеснаго происхожденія.

Мы могли бы привести и другихъ праотцевъ и пророковъ, напр. Авраама и Моисея. Талмудическое богословіе признавало спасительную искупительную силу ихъ заслугъ, ихъ страданія, самой ихъ смерти[1]). Самый міръ былъ созданъ ради ихъ заслугъ, ради обрѣзанія и закона, ради Авраама, Исаака и Іакова и ради Моисея[2]), „посредника“ Божія, котораго Филонъ сближаетъ съ Логосомъ[3]). Не мудрено, что они были предобразованы до созданія міра.

Чудесно ихъ появленіе на свѣтъ, чудесенъ и исходъ ихъ. Въ завѣтѣ Авраама повѣствуется о томъ, какъ Авраамъ отказывался умирать, какъ самъ Михаилъ затруднялся возвѣстить ему смерть и какъ сама Смерть препиралась съ нимъ. По требованію Авраама она явилась ему во всемъ своемъ ужасѣ, и отъ одного вида ея умерло 3000 слугъ Авраама, который затѣмъ воскресилъ ихъ своею молитвой. Умирать отказываются и Ездра, и Моисей, и Седрахъ[4]), и смерть другихъ праотцевъ окружена чудесными явленіями. Кромѣ Еноха, Мельхиседека, Иліи, еще нѣкоторые другіе праведники вошли въ рай живыми, напр. Барухъ[5]), Елиезеръ, рабъ Авраама, царь тирскій Гирамъ, дочь Фараона и даже нѣкоторые раввины, напр. Iosua ben Levi[6]).

Естественно, что праотцы являлись носителями откровенія, спасенія и вѣдѣнія. Они восходили на небо, бесѣдовали лицомъ къ лицу съ Богомъ и ангелами, или, подобно Иліи и Аврааму (Test. Abr стр. 87 James), катались на „колесницѣ херувимской“. Многіе изъ нихъ оставили свои книги — иногда цѣлыя собранія книгъ, какъ Адамъ, Енохъ, Ламехъ, Ной и другіе. Господь даетъ Еноху архистратига Михаила — для храненія его рукописанія и рукописаній его отцовъ — Адама, Сиѳа, Еноса, Каинана, Малелеила и

---

[1]) Weber, 313.

[2]) Ib., 190.

[3]) См. выше, 310. О Моисеѣ ср. The Assumption of Moses (ed. Charles 1897), 1, 14. Въ параллель къ сказанію о безсѣменномъ зачатіи Мельхиседека можно привести еще вышеупомянутую легенду о рожденіи Моисея отъ дѣвы, ср. Edersheim, I. 188.

[4]) Test. of Abraham by James, 64—70 (Abraham's unwillingnes to die).

[5]) Ср. The Apocal. of Baruch ed. Charles 13, 3, 25, 1 и 76, 2.

[6]) Weber, 242.

Ареда. А на землѣ Онъ приставилъ хранителями ихъ двухъ ангеловъ, Аріуха и Парiуха — блюсти эти рукописанія во время потопа (Т. Ен. XI, 93). Книги праотцевъ должны передаваться отъ поколѣнія къ поколѣнію, но остаются неизвѣстными до послѣднихъ дней, когда наступаетъ время для ихъ публикаціи и ихъ пониманія; обязанность ангеловъ и состоитъ въ своевременномъ открытіи и изданіи этихъ старинныхъ анекдотовъ. Эта любопытная историко-литературная теорія была весьма удобна для объясненія внезапнаго появленія на свѣтъ сочиненій столь древняго происхожденія[1]). Съ другой стороны былъ запросъ на древнія писанія; отъ кого было учиться мудрости, какъ не отъ отцовъ, читавшихъ въ скрижаляхъ небесныхъ и заживо перенесенныхъ на небеса? Не даромъ Авраамъ, Енохъ, Меѳусалъ и Каинанъ, сынъ Арфаксада считались великими астрономами, а Ной, наученный ангелами, написалъ медицинское сочиненіе, которое онъ передалъ Симу съ прочими своими книгами[2]). Подобные апокрифы усиленно распространялись въ еврейскихъ кругахъ и пользовались большимъ уваженіемъ и среди христианскихъ писателей[3]). Не мудрено, что и среди гностиковъ литература такого рода имѣла успѣхъ, и что отдѣльныя секты возводили свои апокалипсисы къ праотцамъ, отъ которыхъ онѣ вели свое начало[4]).

---

[1]) Ср. The book of the Secrets of Henoch (перев. Morfill) ed. Charles съ примѣчаніями издателя къ 38, 8 сл., 47, 2, 3; 48, 7—9; 65, 5.

[2]) Ср. Dillmann, Pseudepigraphen d. A. T. (въ Realencyklop. Herzog'a (2 изд.) XII, 367). См. у Евсевія praep. ev. IX, 17 выдержки изъ Евполема; Енохъ изобрѣтатель астрономіи, а сынъ его получаетъ совершенный гнозисъ черезъ посредство ангеловъ *(ὃν πάντα δι' ἀγγέλων θεοῦ γνῶναι καὶ ἡμᾶς οὕτως ἐπιγνῶναι)*, другимъ изобрѣтателемъ „халдейскаго искусства“ является Авраамъ, научившій финикіянъ астрологіи *(τροπὰς ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τὰ λοιπά)*.

[3]) См. Harnack, Gesch. d altchristl. Litteratur I, 2, XI Die von den Christen angeeignete und z. Teil bearbeitete jüdische Litteratur. Изъ раннихъ христ. свидѣтельствъ см. особенно посл. Іуды и Варнавы. Характерны отзывы Тертуллiана De cultu fem. I, 3 и Оригена (напр Comm. in Matth. 23, 37, IV, 237 сл. (Lommatsch). Любопытенъ также отзывъ Прискиллiана въ новооткрытомъ трактатѣ (De fide et apocr., ed. Schepss 1889, стран. 45—6) у James'a (Test. of Abrah., 12). О распространеніи и вліяніи отдѣльныхъ памятниковъ см. Шюрера III т. и Чарльса въ предисловіяхъ къ его изданіямъ.

[4]) Таковы, напр., сиѳіане у Епифанія haer. 39, 5... *βίβλους δέ τινας συγγράφοντες ἐξ ὀνόματος μεγάλων ἀνδρῶν, ἐξ ὀνόματος μὲν Σὴθ ἑπτὰ λέγοντες εἶναι βίβλους ἑτέρας ἀλλογενεῖς οὕτω καλοῦσιν, ἄλλην δ' ἐξ ὀνόματος Ἀβραάμ, ἣν καὶ ἀποκάλυψιν φάσκουσιν εἶναι πάσης κακίας ἔμπλεων, ἑτέρας δὲ ἐξ ὀνόματος τοῦ Μωϋσέως καὶ ἄλλας ἄλλων.*

Но независимо отъ тѣхъ откровеній, которыя имъ приписывались, праотцы останавливаютъ на себѣ наше вниманіе, какъ особаго рода небесные люди, сходившіе на землю (нѣкоторые изъ нихъ, какъ Илія или Енохъ, ожидаются вновь). Между этими людьми и ангелами исчезаетъ граница, а въ отдѣльныхъ случаяхъ они ставятся выше ангеловъ, какъ Енохъ или Израиль въ „Молитвѣ Іосифа“; другіе праведные также могутъ сравняться съ ангелами или возвышаться надъ ними (Ап. Бар. 51, 12). Эти небесные люди суть духовныя силы высшаго порядка—воззрѣніе, находимое нами и у гностиковъ, начиная съ самыхъ раннихъ. Симонъ выдаетъ себя за „великую Силу“, доспѣяне вѣрятъ въ безсмертіе Досиѳея, а другіе видѣли во Христѣ одну изъ такихъ силъ, подобно тому какъ современные Ему іуден видѣли въ Немъ Илію, Іеремію или другого пророка, или же предвѣчнаго небеснаго „Человѣка“, „Сына Облаковъ“, или „Сына человѣческаго“. У отдѣльныхъ гностиковъ, напр. у барбелонитовъ, у „гностиковъ“ Иринея, у наасеновъ Ипполита мы находимъ спеціальныя умозрѣнія о небесномъ Адамѣ, о Человѣкѣ и Сынѣ человѣческомъ, который иногда отличается отъ перваго Человѣка, какъ его сынъ. Наконецъ и отдѣльные эоны нерѣдко получаютъ имена мужей Ветхаго Завѣта, напр. Сиѳа, Давида, Баруха[1]).

Не забудемъ, что въ занимающую насъ эпоху въ еврействѣ встрѣчается ученіе о предсуществованіи человѣческихъ душъ, которое мы находимъ и въ талмудической литературѣ[2]). Быть можетъ, въ связи съ этимъ стоитъ различіе отдѣльныхъ классовъ человѣческихъ душъ, какое встрѣчается у Филона[3]), а впослѣдствіи у гностиковъ, — я разумѣю дѣленіе на пневматиковъ, психиковъ и гиликовъ (отъ ὕλη — матерія). Во всякомъ случаѣ въ связи съ ученіемъ о предсуществованіи душъ стоитъ представленіе о томъ, что онѣ *сходятъ* на землю и затѣмъ *восходятъ* къ небу. Видѣть въ этомъ прямой результатъ заимствованія греческихъ идей едва ли необходимо. Пиѳагорейство и платонизмъ, разумѣется, вліяли на Филона, но и онъ, съ своимъ эклектизмомъ, отказался бы отъ Платонической психологіи въ пользу какого-либо иного представленія, если бы эта психологія не казалась ему сообразной съ еврейскими вѣрованіями. Еврейское воззрѣніе на праотцевъ и соотвѣт-

---

[1]) Id. haer. 26, 10; Hippol. Philos. V, 26.

[2]) Филонъ см. выше 151; Тайны Ен. 23, 5; Sap. Solom. 8, 19 сл. объ ученіи Талмуда см. Weber, 204—5, 217—220.

[3]) См. De gigantibus, 13.

ственный взглядъ на человѣческую природу вообще объясняется и помимо греческихъ вліяній, и мы должны имѣть въ виду это обстоятельство и при историческомъ объясненіи христіанскихъ воззрѣній первыхъ вѣковъ Здѣсь также нельзя одностороннимъ образомъ выдвигать одни греческія вліянія. Даже тамъ, гдѣ они были особенно сильными, какъ напримѣръ въ александрійской школѣ, они не были столь исключительными, какъ это принято думать: такъ Оригеново ученіе о предсуществованіи душъ, хотя и обусловливается платоническими воззрѣніями, несомнѣнно основывается въ глазахъ самого Оригена на *еврейскомъ* преданіи[1]).

XI.

Мы разсмотрѣли такимъ образомъ тѣ элементы гностицизма, которые заключались въ міросозерцаніи іудейскаго народа въ эпоху Христа. Мы должны помнить, что немногіе дошедшіе до насъ памятники и фрагменты апокрифической литературы суть лишь случайные остатки, уцѣлѣвшіе отъ общаго и систематическаго уничтоженія, какому подверглась вся внѣканоническая письменность, не согласовавшаяся съ нормами іудейской и христіанской ортодоксіи[2]). Тѣ апокрифы, которые, прикрываясь древними именами, заключали въ себѣ діавольскія сѣмена ереси и „лжеименнаго знанія“, преслѣдовались съ особою строгостью, истреблялись безпощадно и съ давнихъ поръ: въ Ефесѣ, гдѣ подвизались нѣкоторые бродячіе іудейскіе заклинатели, — „какіе-то семь сыновей іудейскаго первосвященника Секвы“, — проповѣдь апостола Павла имѣла такой успѣхъ, что, „изъ занимавшихся чародѣйствомъ, многіе, собравъ книги свои, сожгли ихъ передъ всѣми и сложили цѣну ихъ, и оказалось ихъ на 50.000 драхмъ“ (Act. 19, 19). На ряду съ магическими книгами уничтожались и другія. Уцѣлѣли (въ отдѣльныхъ

---

[1]) Ср. выше 375 сл

[2]) Точно такъ же, какъ и относительно древне-христіанскихъ памятниковъ (Harnack, Gesch. d altchr. Litter. I, 1, XXVIII) надо спрашивать не о томъ, почему погибло данное еврейское писаніе, а о томъ, почему тотъ или другой памятникъ сохранился. Относительно книги Еноха, напр., мы находимъ слѣдующее объясненіе у Тертулліана (De cultu fem. I, 2). это писаніе отвергается нѣкоторыми на томъ основаніи, quia nec in armarium judaicum admittitur; но іудеи отвергаютъ его за то, что въ немъ есть пророчество о Христѣ, вслѣдствіе чего для христіанъ ихъ мнѣніе необязательно, ео accedit, quod Enoch apud Judam apostolum testimonium possidet (ср. Іуд 6 и 13; 14—15 и Ен. 1, 9; 5, 4; 27, 2).

спискахъ и большею частью въ переводахъ) лишь наиболѣе невинныя, и то — благодаря христіанскимъ интерполяціямъ и переработкамъ. Но поэтому уцѣлѣвшее имѣетъ для насъ двойную цѣну; если даже въ томъ, что сохранилось, несмотря на двойную цензуру іудейства и христіанства, такъ много гностическихъ элементовъ, то мы имѣемъ полное право предполагать, что ихъ было еще больше въ тѣхъ памятникахъ, которые истреблялись за явное нечестіе и лжеученіе.

Какое же практическое употребленіе дѣлалось изъ всего этого гностическаго матеріала? Что въ еврействѣ и самарянствѣ развивалось сектантство, это не подлежитъ сомнѣнію, какъ ни скудны наши свѣдѣнія объ этомъ сектантствѣ [1]). Но гностическія идеи, разсмотрѣнныя нами, были распространены въ еврействѣ и помимо сектъ; и повсюду онѣ вели къ однороднымъ результатамъ: теоретическому суевѣрію соотвѣтствовало суевѣріе практическое, „лжеименное званіе“ вело къ *магіи*.

Въ магіи и состояла суть премудрости первоначальнаго гностицизма — *τὸ τῆς σοφίας κεφάλαιον*, по свидѣтельству Кельса [2]) Волхвами были первые самарянскіе гностики — Симонъ, симоніане и Менандръ, qui et ipse ad summum magiae pervenit (Iren. I, 23, 5 Just. Apol I, 26, 4). Ессеи славились своимъ знахарствомъ, вѣдѣніемъ именъ ангельскихъ и тайныхъ цѣлебныхъ средствъ (Jos. de bello Jud. II 8, 6—7); ебіонеи и елкезаиты занимались волхованіями, смущая простой народъ, при чемъ елкезаиты въ качествѣ предвѣщателей именовали себя „прогностиками“ [3]). Магіи преданы были „вѣдуны“ или „гностики“ всевозможныхъ толковъ, офиты, которыхъ Оригенъ прямо называетъ „гоетами“, Василидъ, карпокра-

---

[1]) Помимо фарисеевъ, саддукеевъ и ессеевъ, мы знаемъ — по имени только — секты генистовъ, меристовъ, галилеянъ, эллиніанъ, баптистовъ, о которыхъ говорилъ Іустинъ (dial. 80), самарянъ, масбоееевъ, о которыхъ говоритъ Евсевій (Euseb., Hist. Eccl. IV, 22, 7), и всѣ тѣ іудейскія секты, о которыхъ свидѣтельствуетъ Епифаній (Haer. IX—XX). Сюда слѣдуетъ присоединить еще самарянскую секту Досиѳея и, можетъ-быть, ѳерапевтовъ Филона.

[2]) Orig. c. Celsum (ed. Koetschau) VI, 38 и 39 .. *τί με δεῖ καθαριθμεῖν ὅσοι καθαρμοὺς ἐδίδαξαν ἢ λυτηρίους ᾠδὰς ἢ ἀποπομπίμους φωνὰς ἢ κτύπους* (strepitus, обычное средство) *ἢ δαιμονίους σχηματισμούς, ἐσθήτων ἢ ἀριθμῶν ἢ λίθων ἢ φυτῶν, ἢ ῥιζῶν καὶ ὅλων παντοδαπῶν χρημάτων παντοῖα ἀλεξιφάρμακα.*

[3]) Ср. Hilgenfeld Ketzergesch., 231; предсказатель Эпименидъ называется *γνωστικώτατος* у Діогена Лаэрція 1, 10, 14.

тіане, валентиніане Маркъ (magicae impostiurae peritissimus)[1]), гностики, о которыхъ свидѣтельствуетъ Плотинъ[2]), и тѣ, которымъ принадлежала книга Pistis Sophia (стр. 277 сл.). Магія обнимала въ себѣ заклинанія, дававшія господство надъ архонтами небесныхъ сферъ и надъ духами и демонами поднебесными; она давала свободный пропускъ черезъ загробныя мытарства и чудодѣйственную силу врачеванія отъ всякихъ золъ въ настоящемъ вѣкѣ. Она обнимала въ себѣ гаданія всякаго рода, мантику, астрологію, „математику“ и иныя художества — между прочимъ любовные фильтры и талисманы[3]) Магія основывается на познаніи тайнъ духовнаго міра, на сверхъестественномъ откровеніи, которое сообщалось путемъ преданія. Нерѣдко такое преданіе простиралось лишь на имена и заклинательныя формулы. самое гностическое міросозерцаніе или „системы“ различныхъ гностиковъ служили лишь обоснованіемъ, подстройкой этой практической мистики. Не умозрительный, а практическій интересъ обусловливалъ успѣхъ гностицизма.

Но магія процвѣтала не въ однѣхъ гностическихъ сектахъ; она имѣла громадное распространеніе въ еврействѣ вообще, и вліяніе ея на всю духовную атмосферу его было *громадно*[4]). Разница была лишь въ оттѣнкахъ и степени суевѣрія и въ отношеніи къ нему. Одни осуждали магическій гнозисъ, какъ результатъ откровенія падшихъ ангеловъ[5]), другіе различали между черной и бѣлой магіей и безъ зазрѣнія совѣсти употребляли ладонки, амулеты, заклинанія и пользовались священными именами Божіими (Адонаи, Іао, Сабаоѳъ, Елои и др.) и именами ангеловъ для заклинательныхъ формулъ, такъ какъ всѣ болѣзни приписывались демонамъ. Въ массахъ господствовало двоевѣріе, а въ нѣкоторыхъ кругахъ суевѣріе вело къ положительному извращенію монотеистическаго міросозерца-

---

[1]) Ср. Hilgenfeld, ib. (index) Magie.

[2]) *πρὸς τ. γνωστικούς.*

[3]) Amatoria и agogima у симоніанъ (Iren. I, 23, 4) и Карпократа (I, 25, 3). Отсюда постоянная связь между блудомъ и магіей, которая ведетъ свое начало отъ временъ допотопныхъ (Б. VI) Ср. Blau, D. altjüdische Zauberwesen (1898) 24, 53 и др. passim.

[4]) Ср. Schürer, III, 294 сл. ...ein Vorstellungskreis von ungeheuer Bedeutung für das geistige Leben des jüdischen Volkes in unserem Zeitalter... Магическія суевѣрія не суть выраженіе официальнаго, корректнаго іудейства, а народной вѣры. Aber als Gradmesser für die geistige und religiöse Atmosphäre, in welcher breite Schichten des Volkes lebten, können sie nicht leicht überschätzt werden. Ср. новѣйшее сочиненіе Blau, D. altjüdische Zauberwesen, 1898.

[5]) Ср. Енохъ (ээ.) въ греч. текстѣ Синкелла гл. 8 у Charles'a.

ния: центръ тяжести религіозной жизни переносился въ „лжеименное знаніе“ объ ангелахъ, планетахъ или „стихіяхъ“ [1]), демонахъ и силахъ Божества и, въ результатѣ, получалось дуалистическое міросозерцаніе, характеризующее гностицизмъ. Силы Божіи, силы небесныя не только обособлялись отъ Божества, какъ особые міры или эоны, но прямо противополагались Ему. Богъ закона или деміургъ былъ признанъ ложнымъ богомъ, а змѣи, давшій вкусить плодовъ познанія, явился носителемъ истиннаго гнозиса [2]).

Магія была распространена во всемъ древнемъ мірѣ и помимо еврейства; мало того, сами евреи учились ей у халдеевъ и египтянъ, которые считались особенно свѣдущими по этой части [3]). Въ періодъ разложенія язычества магія процвѣтала болѣе чѣмъ когда-либо. Но замѣчательно, что именно на почвѣ еврейства она развивалась въ особую форму религіи — въ гностицизмъ. Оно и понятно: хотя, въ общемъ, магія нигдѣ не пользовалась оффиціальнымъ признаніемъ и осуждалась всякою государственной религіей, но въ религіяхъ политеистическихъ, выросшихъ на почвѣ анимизма и пандемонизма, граница между магіей и публичнымъ культомъ оффиціально признанныхъ боговъ и демоновъ была весьма неопредѣленной и колеблющейся. Магія процвѣтала въ отдѣльныхъ культахъ въ связи съ фетишизмомъ, мантикой, мистеріями, религіозной медициной. Въ монотеизмѣ, наоборотъ, между религіей и суевѣріемъ, между культомъ и магіей не могло быть компромисса; въ чистой религіи закона, въ вѣрѣ Моисеевой, суевѣріе не могло найти себѣ пищи, и потому, въ своемъ развитіи, оно должно было вести къ отступничеству — къ культу мудраго змѣя или офитизму. Отсюда и объясняется, что несмотря на всеобщее распространеніе суевѣрія, гностицизмъ, какъ особая религіозная форма, могъ зародиться лишь въ монотеистической средѣ, которая какъ бы выдѣлила его изъ себя. Отсюда объясняется и дуалистическій характеръ гностицизма и его тенденція *богоборства*, выражающаяся какъ въ его борьбѣ съ деміургомъ и архонтами — относительными богами міра сего, такъ и въ его антиномизмѣ — въ отрицаніи закона еврейскаго Бога, враждебнаго гнозису.

---

[1]) Объ отожествленіи планетъ и знаковъ зодіака со „стихіями“ въ ранней христіанской и гностической литературѣ см. Diels, Elementum (1899), стран. 49 и 52 слѣд.

[2]) Ср. свидѣтельства у Hilgenfeld'a, 251.

[3]) Blau, 38 слѣд.; по мнѣнію нѣкоторыхъ авторитетовъ талмуда (точно такъ же какъ и Кельса с. С. II, 49 и др.), самъ Христосъ вынесъ изъ Египта свои магическія познанія, при помощи которыхъ Онъ творилъ чудеса, ib. 41.

Магическій гнозисъ евреевъ находилъ себѣ пищу въ національномъ двоевѣріи, а также и въ суевѣріи всѣхъ окружавшихъ его народовъ — халдеевъ, персовъ, египтянъ, грековъ. Онъ оказалъ величайшее вліяніе на гностическія секты позднѣйшихъ временъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и помимо сектъ *онъ повліялъ на магію вообще во всемъ греко-римскомъ мірѣ*, какъ объ этомъ свидѣтельствуютъ многочисленныя археологическія находки — магическіе папирусы, амулеты, таблицы, надписи, геммы. Прежде подобные памятники пріурочивались обыкновенно къ тѣмъ или другимъ сектамъ, что отчасти дѣлается и теперь[1]). Но такіе знатоки позднѣйшаго еврейства, какъ Шюреръ, справедливо отвергаютъ подобныя предположенія[2]), указывая, что мы имѣемъ дѣло съ общимъ явленіемъ, а не съ суевѣріями отдѣльныхъ сектъ.

Вѣра въ тайную силу магіи, въ силу заклятія была всеобщей, и стоитъ глубже вникнуть въ то міросозерцаніе, которое связывалось съ этимъ вѣрованіемъ. Напомнимъ только уже приведенное нами мѣсто изъ книги Еноха о великой клятвѣ Акàе, ввѣренной Михаилу: силою этой клятвы утверждены небо и земля, положены основанія морю и безднѣ и пути свѣтилъ небесныхъ; всѣ духи, всѣ явленія природы, всѣ твари подчинены ей (69). Весь міръ держится этой роковою силой. И это представленіе о мировомъ порядкѣ, который держится магической силой заклятья, встрѣчается не у однихъ евреевъ: оно лежитъ въ основаніи магіи, въ основаніи астрологіи и фатализма гностиковъ. Не божественный разумъ, не универсальный Логосъ, а роковая магическая клятва царитъ надъ міромъ, и власть надъ нимъ, искупленіе дается тому, кто знаетъ эту клятву, кто знаетъ заклятья и тайныя имена міродержателей, архонтовъ. И самъ Христосъ гностиковъ, облеченный всевѣдѣніемъ, спускается чрезъ всѣ эоны и всѣ небеса, чтобы снять роковыя цѣпи съ околдованной души и сообщить ей сокровенныя таинства гнозиса. Такъ говоритъ Онъ въ гимнѣ наасеновъ:

τούτου με χάριν πέμψον, πάτερ·
σφραγῖδας ἔχων καταβήσομαι
αἰῶνας ὅλους διοδεύσω,
μυστήρια πάντα διανοίξω,
μορφὰς δὲ θεῶν ἐπιδείξω·

[1]) Напр. Wünsch, Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom, 1898.

[2]) Schürer въ рецензіи на только что названное соч. въ Theol. Literaturzeitung 1899, 108—10.

καὶ τὰ κεκρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ,
γνῶσιν καλέσας, παραδώσω[1]).

Сила заклинаній лежитъ въ таинственномъ „имени“, и самые символы верховнаго неизреченнаго „имени“, или символы магическихъ именъ имѣютъ величайшее кабалистическое значеніе. Кто сомнѣвался въ тѣ времена въ магической силѣ именъ? Самъ Оригенъ ссылается на магію, какъ на неопровержимое доказательство этой силы: нельзя называть Божество любымъ именемъ, нельзя даже переводить заклинательныя формулы на другія нарѣчія: онѣ дѣйствительны только по-еврейски, нельзя напримѣръ слово „Саваоѳъ“ замѣнить выраженіемъ „Господь силъ“ или формулу „Боже Авраама, Исаака и Іакова“ перевести по-гречески, замѣняя имена праотцевъ ихъ греческими значеніями: заклинаніе потеряетъ силу[2]), Демоны *связываются* заклятіемъ, силою имени, и еврейскіе заклинатели, славившіеся своимъ искусствомъ повсюду, распространяли еврейскія имена и формулы по всему греко-римскому міру. Впослѣдствіи нѣкоторые изъ нихъ, не переходя въ христіанство, стали въ своихъ заклинаніяхъ употреблять и имя Іисуса (Мрк. 9, 38 сл., Лк. 9, 49—50, Д. 19, 13), какъ особенно дѣйствительное противъ демоновъ; и мы знаемъ даже, что Симонъ волхвъ хотѣлъ купить у апостоловъ ихъ силу, принимая ее за магическій секретъ (Д. 8, 18).

По свидѣтельству Оригена, распространеніе іудейской магіи было настолько велико, что „Бога Авраама, Исаака и Іакова“ призывали не одни іудейскіе заклинатели, „но почти всѣ занимающіеся магіей и заклинаніями“, ибо въ магическихъ книгахъ часто находится эта формула (c. Celsum IV, 33)[3]). О смѣшеніи греческихъ словъ съ еврейскими въ „обычныхъ“ формулахъ заклинателей говоритъ Ипполитъ (Philos IV, 28). И въ подтвержденіе этихъ свидѣтельствъ мы можемъ привести рядъ заклинаній, дошедшихъ до насъ

---

[1]) Hippol. Philos. V, 10. Пришествіемъ Христовымъ, говоритъ Игнатій (Eph. 19), *ἐλύετο πᾶσα μαγεία καὶ πᾶς δεσμὸς ἠφανίζετο κακίας.* — Anz (44—5) мѣтко указываетъ на параллель между этой главой Игнатія и Excerpta ex Theodoto Климента Ал., гдѣ излагается валентиніанское ученіе (72, III, стран. 451 Dindorf), ср. Pistis Sophia 341.

[2]) Orig. contra Cels. V, 45.

[3]) Ср. Iust. Dial 85 (стран. 306 Otto): „Если кто-либо изъ васъ заклинаетъ во имя Бога Авраама и Бога Исаака и Бога Іакова, то демоны, можетъ-быть, послушаются, но если вы станете заклинать какимъ-нибудь именемъ вашихъ царей или праведниковъ, или пророковъ, или патріарховъ, никакой демонъ не послушается“.

на геммахъ, амулетахъ и папирусахъ, гдѣ имена Зевса и другихъ языческихъ боговъ, греческихъ или египетскихъ, встрѣчаются намъ на ряду съ именами Ягве, Адонаи, Іао, Сабаоѳа, Баруха, Авраама, Израиля или ангеловъ[1]).

Мы знаемъ, что страхъ передъ священнымъ и неизреченнымъ именемъ приводилъ къ замѣнѣ его другими именами, какъ El, Саваоѳъ или Адонаи, которыя также были священны, или у эллинистовъ — „Всевышній“, „Неизреченный“, „Невидимый“. Самое имя неизреченно, и вскорѣ сложилось даже представленіе, распространенію котораго, повидимому, содѣйствовали раввины, что это имя составляетъ тайну, сообщаемую лишь немногимъ и дающую сверхестественную силу тѣмъ, кто ею обладаетъ; мы знаемъ, что это имя подъ конецъ настолько вышло изъ употребленія, что еще въ нашемъ вѣкѣ ученые расходились во мнѣніяхъ о томъ, какъ его слѣдуетъ произносить. Въ магическихъ текстахъ сохранились даже особыя формулы, представляющія собою разнообразныя систематическія сочетанія гласныхъ, которыя переставлялись и переворачивались на всѣ лады, съ тѣмъ, очевидно, чтобы въ какомъ-либо изъ такихъ сочетаній могло прозвучать святое имя[2]). Священно не только самое имя, но и его элементы, его начертаніе, его буквы, его сокращенія, какъ Іа, Іао или Аоѳъ, Абаоѳъ (отъ Саваоѳъ). Священны и тѣ имена, которыя соединяются съ именемъ Божіимъ; таковы всѣ имена на el, какъ имена ангеловъ, носителей божественнаго имени или божественной силы, — Габріэль, Рафаэль и другія. Къ самому *Израилю* Богъ привязалъ Свое имя, какъ золотой ключъ къ драгоцѣнной шкатулкѣ[3]). Если имена языческихъ боговъ безсильны сами по себѣ, то и они пріобрѣтаютъ магическую силу въ сочетаніи съ именемъ или именами Божіими, откуда получается невообразимый жаргонъ, господствующій въ заклинаніяхъ волхвовъ и гностиковъ[4]).

---

[1]) Ср. примѣры у Шюрера III, 298 или у Blau (Zauberwesen, 101 сл., 133 и др.), напр. любопытное любовное заклятіе, изданное Deissmann'омъ (Bibelstudien, 1895, 21). Любопытно сравнить еврейскій заговоръ отъ укуса бѣшеной или „бѣсноватой“ собаки, приводимой у Blau (81), съ магическимъ лѣченіемъ отъ того же укуса у елкезаитовъ (Hipp., Philos. IX, 15). Вода считалась однимъ изъ самыхъ дѣйствительныхъ средствъ противъ чаръ (Blau, 158).

[2]) Blau, 137 сл.; Der 12, 42 und 72 buchstabige Gottesnamen und die Zauberpapyri.

[3]) Ib 134, 118 и 136.

[4]) Blau, 134. Man hat sogar, wie es scheint, die Buchstaben zweier Gottesnamen unter einander gemischt, was die spätere Kabbala oft thut.

Имена ангеловъ также служатъ магическимъ цѣлямъ. Точно такъ же, вмѣстѣ съ именами Божіими, а иногда на ряду съ именами языческихъ боговъ, они покрываютъ геммы и магическіе папирусы и встрѣчаются въ системахъ гностиковъ Мы говорили уже не разъ о специализаціи именъ и функцій ангеловъ и о томъ употребленіи, какое дѣлалось изъ этихъ именъ, списки которыхъ служили арсеналомъ гнозиса. Археологическія находки самаго разнообразнаго происхожденія показываютъ намъ, какое широкое распространеніе имѣла позднѣйшая еврейская ангелологія въ языческой средѣ. Будучи продуктомъ религіознаго синкретизма на еврейской почвѣ, она легко вошла въ общую систему этого синкретизма, охватившаго весь древній міръ. Египтяне отожествили Михаила съ Горосомъ, убійцей Тифона, а греки съ Аполлономъ, убійцей Пиѳона; египтяне отожествляли его иногда съ Анубисомъ, или Озирисомъ въ качествѣ князя загробнаго міра, а греки съ Гермесомъ Психопомпомъ[1]). Впослѣдствіи старинное язычество проникало въ такой формѣ и въ христіанство и продолжало жить въ немъ, какъ мы видимъ напр., въ Египтѣ или Фригіи, гдѣ еще въ IV и V вѣкѣ Церковь боролась съ этимъ злоупотребленіемъ, которое лаодикійскій соборъ (около 360 г.) предалъ анаѳемѣ въ 35-мъ своемъ канонѣ[2]).

Было бы чрезвычайно важно изслѣдовать отношеніе уцѣлѣвшихъ памятниковъ до-христіанской магіи къ послѣ-христіанскому гностицизму. Уже Оригенъ указываетъ, что офиты заимствовали изъ магіи имена нѣкоторыхъ своихъ архонтовъ, какъ Ялдабаоѳа, Астафея и Орея (*Ὡραῖος*)[3]). и это подтверждается знакомствомъ съ магическими папирусами. То же слѣдуетъ сказать и объ имени Іао и

---

[1]) Lueken 71—79 и Dietrich Abraxas, 122—123; S A. Wallis Budge (St. Michael, the Archangel, London 1894) показываетъ, какъ въ Египтѣ Михаилъ, въ качествѣ князя водъ, становится на мѣсто нильскаго божества Нâрî. О связи Михаила съ Аполлономъ см. берлинскій магическый папирусъ (ед. Parthey, 1866, 296) у Lueken'a, 78: *Ἄναξ Ἀπόλλων ἐλθὲ σὺν παιήονι, χρημάτισόν μοι περὶ ὧν ἀξιῶ· κύριε δέσποτα λίπε παρνάσσιον ὄρος καὶ δελφίδα Πυθώ· ἄγγελε πρωτεύου Ζηνὸς μεγάλοιο Ἰαώ· καί σε τὸν οὐράνιον κόσμον κατέχοντα Μιχαήλ*

[2]) Приведено у Люкена (Mansi, II, 570): *ὅτι οὐ δεῖ χριστιανοὺς ἐγκαταλείπειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἀπιέναι καὶ ἀγγέλους ὀνομάζειν καὶ συνάξεις ποιεῖν ἅπερ ἀπηγόρευται· εἴ τις οὖν εὑρεθῇ ταύτῃ τῇ κεκρυμμένῃ εἰδωλολατρείᾳ σχολάζων, ἔστω ἀνάθεμα, ὅτι ἐγκατέλιπε τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν.*

[3]) c. Celsum VI, 32. Ялдабаоѳъ, по мнѣнію нѣкоторыхъ, der Chaosgeborene, хотя возможно и другое объясненіе этого имени.

о цѣлыхъ спискахъ варварскихъ именъ, напр. о той тарабарщинѣ, какую мы находимъ въ Pistis Sophia (375 стр. 234 lat ed Petermann): какъ ни безсмысленны эти слова и звуки, они повторяются въ отдѣльности въ магическихъ папирусахъ, въ которыхъ мы находимъ и множество другихъ гностическихъ терминовъ, какъ напр. эонъ, бездна (*βύθος*), Абрасаксъ и др.[2]). Хотя существовало представленіе, что ангелы понимаютъ только еврейскій языкъ, но, повидимому, было и другое представленіе объ „ангельскихъ языкахъ“ (*γλῶσσαι τῶν ἀγγέλων* 1 Кор. 13, 1), которыми могли говорить и люди подъ наитіемъ свыше; уже апостолъ Павелъ указывалъ на злоупотребленіе этимъ даромъ (1 Кор. 14), а изъ полемики Кельса (C. Celsum VII, 9), точно такъ же, какъ и изъ уцѣлѣвшихъ гностическихъ памятниковъ и изъ магическихъ папирусовъ, мы видимъ, что впослѣдствіи отдѣльные гоеты и лжепророки пользовались этимъ изступленнымъ „языкоговореніемъ“ для цѣлей магіи и обмана[3]). Характерно въ магическихъ папирусахъ почти полное отсутствіе христіанскихъ элементовъ, при значительномъ количествѣ элементовъ еврейскаго происхожденія: это — смѣшеніе „ангельскаго“ языка съ еврейскимъ. Отсюда нѣкоторые изслѣдователи, какъ Анцъ, заключаютъ съ полнымъ основаніемъ, что не гностицизмъ послужилъ источникомъ магіи, а наоборотъ, магія послужила ему источникомъ[4]). Мы бы сказали, что христіанскій гностицизмъ черпалъ изъ кладезя до-христіанскаго, преимущественно еврейскаго гностицизма.

XII.

Существуетъ, повидимому, одна черта, полагающая грань между христіанскимъ и до-христіанскимъ гностицизмомъ, — черта, все зна-

---

[2]) Ср. Anz, 8.

[3]) Ср. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister, 71 сл. (das geistgewirkte Sprechen). Замѣчательная оцѣнка „дара языковъ“ въ 1 Кор. 14: *ἐὰν οὖν μὴ εἰδῶ τὴν δύναμιν τῆς φωνῆς ἔσομαι τῷ λαλοῦντι βάρβαρος καὶ ὁ λαλῶν ἐν ἐμοὶ βάρβαρος*. Ср. Schmiedel, Handcomment. къ этому мѣсту: barbarus ego sum, quia non intelligor illi (Ovid. trist.); *ἐν ἐμοὶ* передается „передо мною“ или „для меня“, несмотря на то, что „говорящій во мнѣ“ также даетъ удовлетворительный смыслъ (ср. Мѳ. 10, 20).

[4]) Anz l. c. приводитъ изъ Griechische Zaubergarten, изд. Весслеемъ (Wessely 1888) любопытныя параллели къ отдѣльнымъ непонятнымъ словамъ изъ указаннаго мѣста Pistis Sophia; оказывается, что такія странныя и безсмысленныя сочетанія звуковъ, какъ *ζοροκοθορα, μαραχαχθα, θωβαρραβαυ, βαινωχωωωχ* не суть *ἅπαξ λεγόμενα* или произвольныя измышленія: они встрѣчаются и здѣсь и тамъ, у гностиковъ и въ магическихъ папирусахъ.

ченіе которой должнымъ образомъ выяснится намъ лишь впослѣдствіи: христіанскіе гностики были *пневматики*, „люди духа“, противополагавшіе себя *психикамъ*, или „душевнымъ“ людямъ. Исторія христіанскаго гностицизма начинается съ попытки Симона волхва купить даръ Духа Святаго у апостоловъ. Системы гностиковъ суть „пневматическія“ ученія, пневматическіе апокалипсисы или откровенія; и если не все въ нихъ кажется намъ новымъ и оригинальнымъ, если они не производятъ на насъ впечатлѣнія непосредственнаго вдохновенія, которое имъ приписывалось, то мы еще не имѣемъ основанія утверждать, чтобы они были сочинены и составлены искусственно, или чтобы всѣ ересіархи были сознательные обманщики: самая нелѣпость отдѣльныхъ гимновъ, напр. сохранившихся въ коптскихъ памятникахъ, свидѣтельствуетъ противъ такого предположенія. Что въ экстатическомъ или даже каталептическомъ состояніи человѣкъ нерѣдко вдохновляется безсознательными или полусознательными воспоминаніями и нерѣдко всего менѣе бываетъ оригиналенъ, это фактъ, извѣстный каждому психологу, изучавшему подобныя явленія, — фактъ, съ которымъ слѣдуетъ считаться и инымъ критикамъ, въ особенности въ области религіозной. Возьмемъ только что указанные гимны, переведенные съ коптскаго, или отдѣльные фрагменты гностической письменности, сохраненные Иринеемъ и Ипполитомъ, или, наконецъ, тотъ гностическій гимнъ, который влагается въ уста Христовы въ недавно изданномъ (Левкіевомъ) житіи Іоанна: мы находимъ въ нихъ многія характерныя черты пневматическаго писательства, а иногда и пневматическаго языкоговоренія, того духовнаго „варварства“, которое обличалъ уже апостолъ Павелъ въ вышеприведенномъ текстѣ (1 Кор. 14, 11), — того смѣшенія безсмыслицы съ туманнымъ смысломъ, которое отнюдь не слѣдуетъ признать дѣланнымъ, даже въ томъ случаѣ, если самый экстазъ, въ которомъ созданы эти произведенія, былъ вызванъ искусственно. Гностики превозносились своими духовными дарами, говорили языками, называли подлинныя тайныя имена архонтовъ и ангеловъ, совершали пневматическія радѣнія и таинства, творили знаменія, которыя ересеологи приписывали ихъ спеціальнымъ (нечистымъ) духамъ или ихъ обману. При этомъ намъ разумѣется трудно рѣшать, насколько этотъ обманъ былъ искренней иллюзіей, болѣзненнымъ фокусничествомъ, или сознательнымъ шарлатанствомъ — подобно фокусничеству и шарлатанству нѣкоторыхъ теперешнихъ убѣжденныхъ медіумовъ. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно одно: гностики были „пневматиками“ или хо-

тѣли прослыть таковыми, на подобіе апостоловъ. Носительницей Духа была Церковь, и гностики *въ Церкви* познакомились съ „явленіями Духа“, который они, подобно Симону волхву, стремились внѣшнимъ образомъ у ней заимствовать[1]). Въ отдѣльныхъ случаяхъ возникновеніе отдѣльныхъ сектъ всего легче объяснить изъ необузданнаго произвола нѣкоторыхъ христіанскихъ пневматиковъ, упоенныхъ новымъ виномъ и надмевавшихся своими дарами и откровеніями. Послѣхристіанскій гностицизмъ предполагаетъ такимъ образомъ не только пришествіе Спасителя, но и *проповѣдь и явленія Духа* въ ранней христіанской Церкви. Но это нисколько не подрываетъ достигнутыхъ нами результатовъ: напротивъ того, тѣмъ болѣе цѣнными являются намъ указанія на еврейскія реминисценціи, оживающія среди новыхъ пневматиковъ. Какъ ни новъ былъ самый фактъ духовной жизни, которая однако была уже возвѣщена пророками, понятіе о ней было живо въ еврействѣ еще и до Христа, а самое это понятіе могло, очевидно, получиться лишь изъ опыта. Здѣсь мы можемъ сослаться на Филона, который, несмотря на свою греческую культуру и на вліяніе Платона, даетъ въ своемъ ученіи объ экстазѣ и боговдохновеніи новыя и оригинальныя религіозныя черты, отличающія его отъ греческихъ философовъ[2]).

Но разумѣется, такое экстатическое вдохновеніе, такая *θεοφόρητος μανία* или то „упоеніе“, о которомъ говоритъ Филонъ, описывая радѣнія своихъ θерапевтовъ (11), всего менѣе могло оградить энтузіастовъ отъ усвоенія всевозможныхъ внѣшнихъ религіозныхъ вліяній: не даромъ самъ Филонъ уподобляетъ „всенощную“ θера-

---

[1]) Пневматологія, видимо, находила отголоски и среди другихъ „волхвовъ“: ср. такія формулы, какъ *πνεῦμα πνεύματος τοῦ ἐν ἐμοὶ πνεύματος* у Весслея, 487 слѣд.

[2]) Quis rerum div. haeres, 52—53 (см. III, 59—60): *ὅταν μὲν γὰρ φῶς τὸ θεῖον ἐπιλάμψῃ, δύεται τὸ ἀνθρώπινον, ὅταν δ' ἐκεῖνο δύηται, τοῦτ' ἀνίσχει καὶ ἀνατέλλει. τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τοῦτο συμβαίνειν· ἐξοικίζεται γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται· θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι. διὰ τοῦτο ἡ δύσις τοῦ λογισμοῦ καὶ τὸ περὶ αὐτὸν σκότος ἔκστασιν καὶ θεοφόρητον μανίαν ἐγέννησε... ὄντως γὰρ ὁ προφήτης καὶ ὁπότε λέγειν δοκεῖ πρὸς ἀλήθειαν ἡσυχάζει, καταχρῆται δὲ ἕτερος αὐτοῦ τοῖς φωνητηρίοις ὀργάνοις, στόματι καὶ τῇ γλώττῃ πρὸς μήνυσιν ὧν ἂν θέλῃ* и т. д. Ср. Zeller III, 2, 415. Объ экстатической мистикѣ у грековъ (въ связи съ орфизмомъ) см. прекрасное изслѣдованіе у E. Rhode, Psyche, стран. 349 слѣд. 379 слѣд.

певтовъ вакхическому торжеству. Что могло служить ручательствомъ въ чистотѣ подобнаго вдохновенія, въ чемъ заключалась объективная мѣрка его истинности, граница, отдѣляющая его отъ изступленія языческихъ мистиковъ?

XIII.

Мы подходимъ къ концу нашего изслѣдованія еврейскаго, до-христіанскаго гностицизма. Быть можетъ, слѣдовало бы еще остановиться на нѣкоторыхъ обрядахъ и таинствахъ гностическихъ сектъ, имѣющихъ параллели въ еврействѣ, но мы и безъ того опасаемся слишкомъ отклониться отъ главнаго предмета нашего изслѣдованія. Во всякомъ случаѣ уже тѣ результаты, къ которымъ мы пришли, представляются намъ чрезвычайно важными для исторіи первоначальнаго христіанства и христіанской мысли, проливая новый свѣтъ на ту среду, въ которой оно зародилось. Ибо намъ удалось не только доказать существованіе до-христіанскаго, іудейскаго гностицизма, но и выяснить тѣ представленія и вѣрованія, которыя составляли его содержаніе, пользуясь широкимъ общимъ распространеніемъ и помимо сектъ. Разумѣется, мы не можемъ выяснить въ настоящее время, чему учили отдѣльныя секты и насколько онѣ были значительны. Но это, сравнительно, и не такъ важно, ибо и въ послѣ-христіанскомъ гностицизмѣ насъ болѣе интересуютъ общія идеи и тенденціи, чѣмъ отдѣльныя причуды фантазіи тѣхъ или другихъ сектантовъ. „Служеніе ангеламъ“ въ связи съ магіей и астрологіей, представленіе о небесныхъ сферахъ, объ архонтахъ и эонахъ *(τοποθεσίαι ἀγγελικαὶ καὶ συστάσεις ἀρχοντικαί)*, ученіе о восхожденіи и нисхожденіи душъ и ихъ загробной судьбѣ — вотъ общее содержаніе еврейскаго гнозиса, къ которому примыкаетъ и послѣ-христіанскій гностицизмъ съ Симономъ волхвомъ во главѣ — Simonianae magiae disciplina angelis serviens (Tertull. De praescr. haer. 33).

Какъ мы указывали, ангелологическій и магическій гнозисъ былъ распространенъ въ самыхъ широкихъ кругахъ еврейства и чрезъ посредство разсѣянія проникалъ и въ языческіе круги. Онъ неминуемо долженъ былъ столкнуться съ религіей закона и привести къ сектантству и антиномизму; та дуалистическая тенденція, которую мы въ немъ отмѣтили, могла развиться только въ сектантствѣ, но для объясненія самого *дуализма* намъ нѣтъ нужды прибѣгать къ греческому умозрѣнію или къ непосредственному вліянію пар-

сизма: онъ объясняется вполнѣ изъ магіи и демонологіи, изъ общаго еврейскаго синкретизма, изъ естественнаго развитія еврейскаго двоевѣрія.

Всѣ другія попытки объясненія гностицизма, помимо еврейства, являются намъ либо невѣрными, либо неполными. Изъ язычества мы не поймемъ ни антиномизма гностиковъ, ни ихъ іудаизма, ни ихъ ангелологіи, ни ихъ ученія объ архонтахъ, о Софіи, о деміургѣ, ни, наконецъ, самихъ христіанскихъ элементовъ ихъ вѣры. А изъ христіанства мы также не объяснимъ ни ихъ дуализма, ни ихъ іудейской магіи и ангелологіи. Видѣть въ гностицизмѣ „острую эллинизацію христіанства“, какъ это дѣлаетъ Гарнакъ[1]), едва ли представляется возможнымъ въ виду подавляющаго свидѣтельства фактовъ, хотя мы и не думаемъ отрицать, что, начиная со второго вѣка, гностицизмъ все болѣе и болѣе подвергался „острой“ эллинизаціи и притомъ иногда въ самой значительной степени. Съ другой стороны, мы также отказываемся видѣть въ гностицизмѣ „извращенный павлинизмъ“[2]), т.-е. объяснять гностицизмъ извращеніемъ проповѣди апостола Павла, или искать въ гностикахъ крайнихъ послѣдователей его изъ числа „необрѣзанныхъ“. Откуда эти необрѣзанные могли усвоить всѣ „старушечьи басни“, всѣ суевѣрія іудейства, его магическія познанія, его апокалиптику? Во всякомъ случаѣ не этому училъ ихъ апостолъ.

Тюбингенская школа, связывавшая гностицизмъ съ проповѣдью апостола Павла, заходила такъ далеко, что видѣла апостола языковъ въ образѣ Симона волхва; въ настоящее время это странное мнѣніе, нѣкогда пользовавшееся такимъ громкимъ успѣхомъ, оставлено всѣми, но старый взглядъ на происхожденіе гностицизма держится упорно, причемъ не объясняется, какимъ образомъ гностицизмъ возникъ одновременно въ еврействѣ и самарянствѣ, въ крещеномъ іудействѣ и крещеномъ язычествѣ. Цѣлый рядъ положеній современной критики обусловливается старымъ взглядомъ на гностицизмъ: до сихъ поръ, напримѣръ, однимъ изъ аргументовъ противъ подлинности посланій къ Колоссянамъ и Ефесянамъ выставляютъ ихъ „антигностическую“ тенденцію; до сихъ поръ гностицизмъ либо выводится изъ язычества, либо признается „извращеннымъ Павлинизмомъ“; до сихъ поръ въ Маркіонѣ указываютъ

---

[1]) Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, 190 сл. (2 Aufl.). Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum (1894), 75.

[2]) Bigg, The christian platonists of Alexandria (1886), 83.

„послѣдовательнаго павлиниста“, пытавшагося реформировать Церковь на основаніи „Павлова евангелія“, которому Маркіонъ придалъ „дуалистическую“ подстройку[1]).

Что въ посланіяхъ апостола Павла мы постоянно встрѣчаемъ слѣды его раввиническаго образованія, и что элементы іудейскаго гнозиса были ему извѣстны (я разумѣю мистическія идеи еврейской апокалиптики), — это не только справедливо, но даже не всегда признается въ должной степени. Спрашивается только, каково было отношеніе къ этимъ элементамъ со стороны апостола, который вмѣнялъ ни во что всѣ таинства вѣдѣнія передъ любовью и былъ убѣжденъ, что „ни смерть, ни жизнь, ни ангелы, ни начала, ни силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни иная какая тварь не могутъ отлучить насъ отъ любви Божіей — любви во Христѣ Іисусѣ Господѣ нашемъ“ (Римл. 8, 38—39). Какимъ же образомъ евангеліе апостола Павла могло привести къ дуализму, или требовать дуалистической подстройки?

Не подлежитъ сомнѣнію, что гностики ссылались на Павлово ученіе о законѣ въ оправданіе своего антиномизма, хотя антиномизмъ этотъ, какъ и весь гностицизмъ, имѣлъ совершенно иной, самобытный источникъ. Споръ о законѣ возникъ на іудейской почвѣ, и только въ іудействѣ онъ имѣлъ весь свой смыслъ; для необрѣзанныхъ онъ былъ непонятенъ во многомъ, и во многомъ остается непонятнымъ для большинства изъ нихъ и доселѣ. Но во всякомъ случаѣ позднѣйшіе гностики и ересіархи заимствовали дуалистическій антиномизмъ не отъ Павла, а отъ болѣе раннихъ антиномистовъ, извратившихъ его ученіе въ дуалистическомъ смыслѣ, или же проповѣдывавшихъ свой гнозисъ безъ всякаго отношенія къ апостолу языковъ, иногда даже въ явной оппозиціи къ его ученію (напр. Керинѳъ). Апостолъ Павелъ боролся противъ различныхъ тенденцій въ первоначальномъ христіанствѣ и противъ различныхъ тенденцій среди іудействующихъ: онъ обличалъ тѣхъ іудеевъ, которые подъ знаменемъ Христа вели національную пропаганду обрѣзанія и закона, и тѣхъ, которые подъ тѣмъ же знаменемъ распространяли запретную іудейскую контрабанду и, пользуясь упраздненіемъ закона, проповѣдывали суевѣрія лжеименнаго знанія, служеніе ангеламъ, а иногда и освобождали себя отъ всякихъ нравственныхъ нормъ. Апостолъ обличалъ и законниковъ и беззаконниковъ, и фарисейство и суевѣріе, надмевавшееся мнимымъ вѣдѣніемъ, и

[1]) Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte (1890), 65.

для пониманія его дѣятельности нужно имѣть въ виду не одну его полемику противъ христіанскихъ ревнителей закона Моисеева и не одну отрицательную сторону его ученія о законѣ.

Такимъ образомъ вопросъ о происхожденіи гностицизма имѣетъ преимущественное значеніе для ранней исторіи христіанства. Позднѣйшій, послѣ-христіанскій гностицизмъ, развившійся среди космополитическаго общества, въ которомъ язычество боролось съ христіанствомъ и стремилось вступить съ ними въ компромиссы, можетъ разсматриваться нами самъ по себѣ, какъ фазисъ этой великой духовной борьбы, — независимо отъ своей прежней порванной связи съ іудействомъ. Но мы не можемъ изучать исторію ранняго христіанскаго ученія, не считаясь съ тѣми элементами гностицизма, съ которыми оно столкнулось въ самый періодъ своего возникновенія.

XIV.

Раннее христіанское богословіе съ его ученіемъ о Логосѣ выработалось въ борьбѣ Церкви съ ересями, съ миѳологіей гностицизма, съ іудействомъ и язычествомъ, стремившимися ассимилировать себѣ христіанство. Новѣйшіе историки, видящіе въ іудействующихъ сектахъ лишь quantité négligeable, разсматриваютъ гностицизмъ какъ продуктъ „острой эллинизаціи христіанства“, а православный догматъ — какъ продуктъ „греческаго духа на почвѣ евангелія“; возникновеніе церковнаго догматическаго ученія, точно такъ же какъ и его развитіе, происходитъ такимъ образомъ въ эллинской атмосферѣ и подъ вліяніемъ эллинскихъ идей. Но если намъ удалось доказать, что всѣ элементы гностическаго міросозерцанія были на лицо въ самомъ іудействѣ, что они бродили въ немъ еще до христіанства и въ эпоху возникновенія христіанства, если, притомъ, эти элементы пользовались самымъ широкимъ вліяніемъ и распространеніемъ, то мы должны признать и необходимость ранняго развитія христіанскаго богословія, опредѣляющаго церковное апостольское ученіе о Христѣ въ противоположность всевозможнымъ раввиническимъ, апокалиптическимъ или попросту миѳологическимъ представленіямъ о Немъ. Появленіе Христа и проповѣдь апостоловъ, признавшихъ въ Немъ истиннаго Сына Божія, потрясли весь міръ и прежде всего іудейство, поставивъ цѣлый рядъ задачъ его религіозной мысли; какъ мы видѣли, многія изъ этихъ задачъ уже предрѣшались апокалиптикой и гнозисомъ и притомъ предрѣшались

различно. *Τί ὑμῖν δοκεῖ περὶ τοῦ Χριστοῦ* — что вамъ думается о Христѣ? — вотъ вопросъ, стоявшій передъ всѣми и вызвавшій рядъ новыхъ умозрѣній, споровъ и расколовъ, и который Церковь не могла оставить безъ отвѣта. Христосъ не эонъ, не ангелъ, пришедшій въ призрачномъ тѣлѣ, не архистратигъ Михаилъ, не „сила“ Божія, не одинъ изъ древнихъ пророковъ, какъ Илія или Іеремія, не Енохъ, не Мельхиседекъ; Онъ не одинъ изъ седми духовъ Божіихъ, не одинъ изъ многихъ небесныхъ Божіихъ сыновъ. Онъ не ангелъ, не духъ, а *совершенный человѣкъ;* но по своему божественному содержанію, по своей духовной *сути* Онъ опредѣляется Церковью, какъ единственный, „единородный“ Сынъ Божій, воплощенное *Слово* Божіе, то Слово, въ Которомъ смыслъ и разумъ вселенной и ея конечная цѣль, то слово, которое *слышали* пророки и которое *воплотилось* въ Немъ всецѣло. Его имя — превыше всякаго имени, всѣхъ таинственныхъ именъ, съ которыми носились апокалиптика и гностицизмъ. Христіанскій новозавѣтный апокалипсисъ сообщаетъ это „имя“, упраздняющее всѣ прочія имена — Слово Божіе, *ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ.*

Итакъ, вмѣстѣ съ началомъ гностицизма отодвигается ближе къ источнику христіанства и христіанское богословіе, которое съ самаго начала получаетъ тотъ практическій интересъ и то историческое значеніе, какое оно сохраняетъ въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи: раннее христіанское богословіе, завершившееся ученіемъ о Логосѣ, имѣло не эллинское, а христіанское происхожденіе. Съ *эллинскимъ* происхожденіемъ понятія Логоса мы уже знакомы, и мы всего менѣе склонны отрицать значеніе эллинизма для ранней христіанской мысли, которая не даромъ облеклась во всеоружіе греческаго слова. Эта мысль не была греческою, но она не хотѣла быть и еврейскою; ея содержаніе было универсально, а въ эллинизмѣ она нашла и универсальную форму, въ которой она могла выразить, высказать себя. Но для того, чтобы понять этотъ процессъ, мы должны перейти къ самому содержанію христіанской мысли, — къ сущности христіанства.

ГЛАВА V.

Христосъ.

Общія замѣчанія.

I.

Въ предшествовавшихъ главахъ мы разсмотрѣли ту религіозную почву, на которой выросло христіанство и въ которой лежатъ его корни. Но изъ одной этой почвы, изъ одного прошлаго еврейскаго народа оно не объяснимо: оно есть нѣчто новое, что не сводится къ старому и не объясняется изъ него безъ остатка. Это новое внесено въ міръ Іисусомъ Христомъ, и всякая попытка чисто историческаго объясненія Его личности основывается на непониманіи ея высшей оригинальности

Строго говоря, ни одна человѣческая личность не есть всецѣло продуктъ историческаго процесса: каждая имѣетъ свой геній, свою индивидуальность, каждая реагируетъ на тѣ вліянія, которымъ она подвергается, — иначе бы она ихъ и не испытывала. Геніальная личность обладаетъ въ высшей степени способностью воздѣйствовать на внѣшнія вліянія и условія; она вноситъ въ свою среду нѣчто такое, что она отъ нея не заимствуетъ, и притомъ — нѣчто значительное, нѣчто такое, что само опредѣляетъ собою исторію въ какомъ либо отношеніи. Геній не объясняется *безъ* историческихъ условій, среди которыхъ онъ дѣйствуетъ и развивается, но вся особенность его состоитъ именно въ томъ, что онъ не объясняется *изъ* нихъ одних. Отсюда — обычное одиночество и непонятность генія, трагедія его жизни; отсюда и то невольное изумленіе, которое онъ возбуждаетъ, какъ пришлецъ изъ другого міра: то новое, что онъ приноситъ съ собою, является страннымъ, неслыханнымъ и чудеснымъ, поскольку онъ какъ бы творитъ это новое, и никто не знаетъ, откуда онъ его беретъ.

Говоря это, мы нисколько не думаемъ отрицать причинность въ исторіи; мы высказываемся только противъ односторонняго пониманія причинъ, которыя въ ней дѣйствуютъ, и мы напоминаемъ о границахъ научнаго историческаго изслѣдованія, которое должно считаться съ личностью въ ея взаимодѣйствіи со средою, а не конструировать личность изъ ея среды, изъ внѣшнихъ условій ея развитія и дѣятельности. Гете говорилъ подъ старость, что его критики скоро начнутъ изучать, какихъ быковъ онъ ѣлъ въ своей жизни, чтобы изъ ихъ свойствъ и особенностей объяснять его творенія. Это замѣчаніе превосходно указываетъ обычный недостатокъ множества „историко-литературныхъ“ изслѣдованій, вытекающихъ изъ наивнаго предположенія, что геній объясняется изъ совокупности вліяній его среды и что онъ былъ бы вполнѣ объяснимъ, если бы было возможно учесть эти вліянія. Такая иллюзія имѣетъ и свою хорошую сторону, вызывая множество тщательныхъ детальныхъ изслѣдованій, часто весьма полезныхъ и важныхъ; никогда нельзя знать въ достаточной мѣрѣ, чѣмъ обязана самая великая личность своему вѣку; но съ другой стороны эта иллюзія нерѣдко оказывается пагубной, извращая историческую перспективу; она затемняетъ пониманіе исторіи, ведетъ къ отрицанію генія, къ отрицанію всего оригинальнаго и самобытнаго и заставляетъ видѣть лишь песчаныя мели въ человѣческомъ морѣ и притомъ тамъ, гдѣ оно всего глубже.

Если сказанное вѣрно относительно пониманія геніальныхъ личностей вообще, то тѣмъ паче слѣдуетъ помнить объ этомъ, говоря о личности безспорно величайшей изо всѣхъ, о человѣческой личности Іисуса Христа „Сына Божія“, Который „показалъ“ въ Себѣ людямъ Бога. Всякій безпристрастный историкъ, хотя бы и чуждый всякихъ религіозныхъ убѣжденій, долженъ признать въ лицѣ Христа нравственный фактъ, единственный во всей исторіи: ни до, ни послѣ Него не было человѣка, который сознавалъ бы себя истиннымъ, единороднымъ Сыномъ Божіимъ и въ которомъ бы такое сознаніе имѣло значеніе универсальнаго начала жизни и притомъ начала дѣятельнаго, засвидѣтельствовавшаго себя въ словѣ и подвигѣ самого Христа и въ духовно-нравственной исторіи человѣчества.

Для историческаго пониманія христіанства мы не можемъ достаточно глубоко и подробно изучить среду его возникновенія. Христосъ былъ истиннымъ сыномъ своего народа, вскормленный въ законѣ и пророкахъ, пришедшій не нарушить ихъ, а исполнить. „Онъ

родился отъ сѣмени Давида по плоти", но въ то же время Онъ „открылся Сыномъ Божіимъ по духу святыни", какъ говоритъ Павелъ (Римл. 1, 3—4); и вотъ это-то единственное отношеніе Его къ Богу „по духу", это единственное въ исторіи *соединеніе личнаго самосознанія съ богосознаніемъ*, которое мы находимъ только въ Немъ и которое составляетъ самое существо Его, не можетъ быть объяснено вліяніемъ Его среды; наоборотъ, все Его отношеніе къ этой средѣ объясняется именно этимъ центральнымъ фактомъ Его сознанія. Это фактъ безусловно личный и постольку безусловно достовѣрный, подтверждаемый каждымъ словомъ Христа, засвидѣтельствованный Его жизнью и смертью. Мы имѣемъ въ немъ не продуктъ, а начало христіанства, и современная наука имѣетъ въ немъ оплотъ, который никакая критика разрушить не можетъ, хотя, разумѣется, споръ по вопросу: „что вамъ мнится о Христѣ?" ведется до сихъ поръ и служитъ все болѣе и болѣе полной и всесторонней разработкѣ евангельской исторіи.

II.

Вступая въ такой споръ, историкъ и философъ не имѣютъ права отправляться отъ предвзятыхъ догматическихъ положеній или своихъ субъективныхъ убѣжденій и вѣрованій. Естественной точкой отправленія историка служатъ памятники; естественной точкой отправленія для философа служатъ факты евангельской исторіи и притомъ факты безспорные, могущіе быть научно установлены. Въ этомъ *объективная* граница изслѣдованія научнаго и философскаго.

Фактами, отъ котораго оно отправляется, не могутъ быть чудеса, взятыя сами по себѣ. И это не потому, чтобы историкъ или философъ непремѣнно ихъ отвергалъ, а просто потому, что чудеса, какъ таковыя, лежатъ внѣ науки. Это опять-таки объективная граница научной мысли, которую она не можетъ преступить, не отказавшись отъ себя. Но это еще не значитъ отрицать чудо; и если многіе философы или ученые его отвергаютъ, такъ это вовсе не потому, чтобы они отказывались отъ него отправляться, а потому, что тѣ или другія философскія и научныя убѣжденія *въ своемъ результатѣ* приводятъ ихъ къ такому отрицанію. Если наука не отправляется отъ чуда, то не отправляется отъ него и истинная *вѣра:* надо увѣровать во Христа, чтобы повѣрить Его чудесамъ или Его воскресенію, и самъ Христосъ осуждалъ тѣхъ, кто требовалъ чуда, чтобы въ Него увѣровать. Для невѣрующаго

чудо есть лишь соблазнъ, даже тамъ, гдѣ оно признается какъ фактъ; современники Христа вѣрили въ чудеса, но во Христѣ видѣли „льстеца“, обольстителя народа и объясняли Его исцѣленія „силою Веельзевула, князя бѣсовскаго“, или же приписывали ихъ обману; только тѣ, кто вѣрилъ въ Іисуса, объясняли ихъ силою Божіей, видѣли въ нихъ знаменія, свидѣтельство Его божества. Такимъ образомъ и въ религіи точкою отправленія служитъ не чудо, а *вѣра* и *откровеніе*, т.-е. *богосознаніе* съ своей субъективной и объективной стороны. Все сводится къ тому, во что человѣкъ вѣритъ — въ Бога или въ міръ, и во что онъ вѣритъ больше. Если онъ вѣритъ въ міръ, то міръ является ему границей Бога или совершеннымъ Его отрицаніемъ, и никакія чудеса въ мірѣ не покажутъ ему Бога — они откроютъ ему лишь новыя, дотолѣ неизвѣстныя ему силы въ мірѣ. Если онъ вѣритъ въ Бога, то, наоборотъ, весь міръ со всею полнотой своихъ силъ, извѣстныхъ и неизвѣстныхъ человѣку, будетъ для него не границей или отрицаніемъ, а обнаруженіемъ силы и славы Божіей И если онъ вѣритъ въ Бога во Христа, то и во Христѣ онъ увидитъ Божью силу и повѣритъ свидѣтельству о томъ, что Онъ побѣдилъ міръ и что „смерть не могла Его удержать“ (Дѣян. 2, 24).

Это вопросы, которые могутъ быть рѣшены только вѣрой. Но что Самъ Христосъ вѣрилъ въ Отца больше, чѣмъ въ міръ, — вотъ *фактъ*, который никто отрицать не рѣшится; что Онъ исполненъ былъ сознаніемъ Отца, „духомъ Отца“, что богосознаніе было связано въ Немъ съ Его личнымъ самосознаніемъ, — въ этомъ убѣждаетъ насъ Его слово и дѣло, все Его евангеліе, и это можетъ быть выяснено и доказано. *Истинна* ли была Его вѣра, *истинно ли богосознаніе Христа?* Этотъ вопросъ ставится передъ всѣми, и въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ заключается судъ человѣка надъ Христомъ, судъ о Богѣ и о мірѣ, въ которомъ опредѣляется внутреннее, нравственное отношеніе человѣка къ міру или къ Богу. Это вопросъ вѣры, ея основной вопросъ, который никто не можетъ рѣшать за другого, и какъ бы ни рѣшали его отдѣльные философы и ученые, самая *наука*, какъ таковая, не можетъ его рѣшать. Она можетъ только засвидѣтельствовать, что Христосъ поставилъ этотъ вопросъ во всей его силѣ, и она можетъ разсмотрѣть, какъ Онъ его разрѣшалъ и какъ его рѣшали другіе. Ибо, независимо отъ конечной оцѣнки, остается самый фактъ: остается вѣра Христова, остается Христосъ, Его дѣло и слово, выражающее Его богосознаніе. Принявъ вѣру Христову за несомнѣнный фактъ, на-

учная мысль можетъ стремиться къ тому, чтобы выяснить ея содержаніе въ самомъ первомъ ея выраженіи. Человѣкъ можетъ принять или отвергнуть эту вѣру, и никто не можетъ за него вѣрить или не вѣрить, сказать да или нѣтъ, когда рѣчь идетъ о Богѣ или о реальности Бога во Христѣ. Но существо вѣры, какъ факта, и самая дѣйствительность богосознанія Христова отъ этого не мѣняется, и наука ничего не можетъ отнять отъ дѣйствительнаго факта, не погрѣшивъ не только противъ вѣры, но и противъ самой себя.

Говоря объ ученіи Христа, мы должны считаться однако не только съ объективными границами научнаго изслѣдованія, но и съ субъективными границами нашего пониманія, съ его неизбѣжною неполнотою, съ его несоизмѣримостью той величинѣ, которую оно пытается себѣ уяснить. Эта неизбѣжная ограниченность пониманія не составляетъ однако абсолютнаго препятствія, ибо несмотря на такую ограниченность, присущую каждому, Христосъ далъ намъ въ Своемъ словѣ и дѣлѣ Свой подлинный образъ, и Его ученики, исполненные этимъ образомъ, точно такъ же какъ и тѣ вѣрующіе, которые запечатлѣли его въ себѣ, сохранили и предали его намъ. И на ряду съ сокровищницей религіознаго опыта, религіозной жизни, сохранившейся въ подлинномъ христіанствѣ, существуетъ и собирательная работа научной мысли, которая служитъ коррективомъ отдѣльныхъ субъективныхъ мнѣній. Поэтому сознаніе неизбѣжной ограниченности личнаго пониманія не должно насъ останавливать, — здѣсь въ особенности: всякое научное или философское пониманіе исторіи ограниченно; но поэтому именно научная и философская мысль трудится надъ медленнымъ и постепеннымъ расширеніемъ своихъ границъ, въ томъ сознаніи, что усилія ея небезплодны, что каждый шагъ впередъ составляетъ пріобрѣтеніе и что самыя ошибки отдѣльныхъ умовъ будутъ исправлены въ общемъ движеніи.

III.

Всѣ различныя мнѣнія о Христѣ, высказываемыя въ наше время, въ существенныхъ чертахъ были высказаны ранѣе; всѣ различныя формы нравственнаго отношенія къ Нему, начиная отъ вражды до самой пламенной вѣры и благоговѣнія, опредѣлились уже при Его жизни, и намъ важно выяснить отношеніе Самого Христа къ той оцѣнкѣ, которую Онъ получалъ отъ Своихъ противниковъ

и сторонниковъ, къ тѣмъ различнымъ формамъ пониманія или непониманія, къ тому суду надъ Собою, какой Онъ встрѣтилъ отъ Своихъ современниковъ.

Правда, мнѣнія современниковъ о Христѣ имѣли національную окраску, носили отпечатокъ мѣста и времени. Но поскольку Самъ Христосъ являлся носителемъ и провозвѣстникомъ универсальнаго божественнаго идеала, Онъ въ самомъ отношеніи къ Себѣ со стороны современниковъ вызывалъ проявленія нравственной природы человѣка, общія всѣмъ временамъ и народамъ. Въ отношеніи ко Христу со стороны капернаумскаго сотника или хананеянки нѣтъ никакихъ специфическн національныхъ чертъ; богатый юноша, кающіеся мытари и блудницы, апостолы въ своемъ пониманіи и непониманіи, самые фарисеи въ своемъ націонализмѣ, обрядности и высокомѣрномъ православіи, выступаютъ въ евангельскомъ повѣствованіи въ своихъ общечеловѣческихъ чертахъ, доступныхъ и понятныхъ всякому, помимо какого-либо археологическаго изслѣдованія. Мѣстныя и временныя черты отступаютъ на второй планъ, поскольку Христосъ въ іудеѣ обращался къ человѣку и притомъ къ человѣку въ его сердцѣ, въ самомъ сокровенномъ тайникѣ его нравственнаго существа. Это видно изъ Его евангелія, которое оказалось болѣе доступнымъ язычникамъ, чѣмъ іудеямъ, и которое теперь столь же понятно, какъ девятнадцать вѣковъ тому назадъ. И на это евангеліе сердце человѣческое отзывалось различнымъ образомъ тогда, какъ и теперь, при чемъ теперешніе отвѣты въ своихъ нравственныхъ чертахъ однородны тѣмъ, какіе давались тогда.

Мы говорили уже, что ничто не можетъ быть противнѣе исторической, да и нравственной, правдѣ, чѣмъ тотъ археологическій антисемитизмъ, который изображаетъ среду Христа въ исключительно черныхъ краскахъ и тѣмъ лишаетъ Его судъ надъ нею того общенравственнаго, общечеловѣческаго значенія, какое Самъ Христосъ ему придавалъ и какое доселѣ придаетъ ему христіанское человѣчество. Въ качествѣ самыхъ противниковъ Христа мы нигдѣ не встрѣчаемъ исключительныхъ злодѣевъ. Иродъ Великій умираетъ до начала евангельской исторіи; съ Иродомъ Антипой Іисусъ не встрѣчается до послѣдняго дня Своей жизни, когда Онъ, будучи посланъ къ нему Пилатомъ, хранитъ молчаніе передъ нимъ. О томъ ожесточенномъ разбойникѣ, который ругался надъ Іисусомъ, мы ничего не знаемъ; а что самъ Іуда, несмотря на свое предательство, не былъ исключительнымъ злодѣемъ, это показываетъ его отчаяніе и даже одно то, что Іисусъ избралъ его въ число Своихъ

„двѣнадцати“: нѣкогда и онъ вѣрилъ во Христа и проповѣдывалъ Его, оставивъ для Него все.

Величайшій трагизмъ въ положеніи противниковъ Христа, Его судей и непосредственныхъ виновниковъ Его смерти заключался именно въ томъ, что это были не изверги, а, повидимому, люди средняго нравственнаго человѣческаго уровня, и что въ поступкахъ своихъ они руководились не сатанинскою злобою, а большею частью мотивами, которые они искренно считали хорошими. Ослѣпленные націонализмомъ и фанатизмомъ, они оправдывались преданностью народу и отечественному закону. „Свидѣтельствую имъ“, говоритъ Павелъ, „что имѣютъ ревность о Богѣ, но не по разсужденію“ (Римл. 10, 2). Они видѣли въ ученіи Іисуса хулу, достойную смерти (Лев. 24, 16), — хулу, услыхавъ которую, Каіафа въ негодованіи разодралъ одежды. Они видѣли въ Немъ опаснаго лжеучителя, нарушающаго законъ и обольщающаго народъ: не даромъ этотъ народъ хотѣлъ однажды „схватить Его, чтобы объявить Его царемъ“ (Іоан. 6, 15); а мессіаническій въѣздъ Его въ Іерусалимъ заставилъ ихъ задуматься въ виду угрожающей опасности — „придутъ римляне и завладѣютъ страною и народомъ нашимъ“. Передъ такимъ соображеніемъ умолкли сомнѣнія, уступая тому, что вожди и учителя народа считали государственною мудростью: выгоднѣе, чтобы одинъ человѣкъ умеръ за народъ, чѣмъ чтобы весь народъ погибъ (Іоан. 11, 48—50). Если синедріонъ не слышалъ голоса высшей правды, уступая человѣческимъ соображеніямъ и проникнутый вѣрою въ отечественныя преданія, то развѣ это можно назвать чертою исключительно мѣстною и временною, и развѣ націонализмъ и фанатизмъ составляли исключительную особенность однихъ еврейскихъ учителей, старѣйшинъ и священниковъ? Христосъ былъ осужденъ во имя идеаловъ націонализма и ортодоксіи еврейскихъ фарисеевъ, а Пилатъ распялъ Его какъ „недруга кесарю“. Но не одни судьи Христа были повинны передъ Нимъ, а также и весь народъ, отвергшій Его, и самые ученики, которые всѣ разсѣялись и „соблазнились“ о Немъ: если Іуда Его осудилъ, то самъ Петръ трижды отъ него отрекся.

Это показываетъ, что судьба Христа зависѣла не отъ исключительной злобы и развращенія лицъ, Его окружавшихъ, а отъ нравственныхъ причинъ, несравненно болѣе глубокихъ. Онъ пострадалъ не отъ сребролюбія Іуды или отъ случайныхъ пороковъ законоучителей и священниковъ того времени, а вслѣдствіе того общаго невѣрія и „напрасной ненависти“, которую Онъ не могъ не найти въ „мірѣ“. Онъ сознавалъ Свою противоположность міру и вражду

міра противъ Бога, котораго Онъ въ себѣ носилъ. Поэтому и „судъ“, который Онъ въ Себѣ принесъ, былъ несравненно глубже осужденія современнаго Ему общества, и былъ понятъ послѣдующимъ христіанскимъ человѣчествомъ, какъ судъ „міру“, судъ всякому человѣческому сердцу, въ которомъ „не вмѣщается“ Богъ, не вмѣщается слово Христа. Правда, Онъ обличалъ и Свой народъ и его учителей: во-первыхъ, потому что слово Его было обращено именно „къ погибшимъ овцамъ дома Израилева“; а во-вторыхъ, потому что іудеямъ были даны „законъ и пророки“ и потому что они на словахъ признавали то самое, что и Онъ: во всемъ мірѣ они одни исповѣдывали вѣру въ единаго Бога Отца, сохранили ее во время гоненій, освящали себя ею и по завѣтамъ пророковъ ожидали царства Божія, — новаго совершеннаго откровенія Бога. Они были болѣе всѣхъ подготовлены къ евангелію; они были „солію земли“, не худшею, а лучшею частью человѣчества. И тѣмъ не менѣе они-то именно Его отвергли; Онъ пришелъ къ „своимъ“, и эти свои Его отвергли. Въ этомъ — смыслъ Его словъ: „лисицы имѣютъ норы и птицы имѣютъ гнѣзда, а Сыну человѣческому негдѣ преклонить голову“. Въ этомъ универсальный, общенравственный, всечеловѣческій смыслъ Его судьбы.

Евангельская эпоха поучительна уже потому, что нравственное отношеніе людей ко Христу и къ „Богу“, Котораго Онъ въ себѣ носилъ, никогда не обличалось такъ ярко и открыто, какъ передъ лицомъ Христа. Его появленіе застало всѣхъ врасплохъ. Внѣшняго, лицемѣрнаго христіанства или христіанскаго фарисейства не было и не могло быть, и приходилось стать за Христа или противъ Него, найти или отвергнуть въ Немъ „Отца“ по чисто внутреннимъ основаніямъ, т.-е. на основаніи дѣйствительнаго и нелицемѣрнаго нравственнаго къ Нему отношенія. Его личность во всѣхъ тѣхъ, кто приходилъ съ нею въ соприкосновеніе, не могла не вызвать самой сильной нравственной реакціи — положительной или отрицательной. Обнаружилось, *какъ* кто вѣрилъ въ Бога.

Онъ засталъ врасплохъ не только іудея, но человѣка. Христа ожидали во славѣ, наподобіе того, какъ теперешніе христіане ждутъ второго пришествія. Іисусъ явился въ „зракѣ раба“, и Его окружающіе спрашивали себя: „не плотниковъ ли Онъ сынъ, не зовутъ ли мать Его Маріей, а братьевъ Его Іаковомъ, Іосіей, Симономъ, Іудой?“ (Мк. 6, 3; Мѳ. 13, 55). „Какъ же Онъ говоритъ: Я сошелъ съ неба?“ То было дѣйствительное испытаніе, и немногіе христіане могли бы поручиться за то, чтобы они выдержали

его на мѣстѣ современниковъ Христовыхъ. Вѣдь Кіафа христіанской догматикѣ не обучался и видѣлъ передъ собою только человѣка; и Петръ зналъ только о славномъ Мессіи, не допуская мысли о Его страданьяхъ; и онъ „прекословилъ“ въ этомъ Іисусу тотчасъ же послѣ того, какъ впервые торжественно призналъ Его Христомъ отъ лица апостоловъ (Мѳ. 16, 22).

Изслѣдованіе евангельской исторіи показываетъ, что Іисусъ, проповѣдуя царство и призывая Своихъ учениковъ, нигдѣ не начинаетъ такую проповѣдь съ заявленія, что Онъ есть Христосъ или Мессія; напротивъ, Онъ запрещалъ разглашать объ этомъ Своимъ ученикамъ (ib. 20), запрещалъ кричать объ этомъ бѣсноватымъ. Такое заявленіе мессіанническаго достоинства могло бы вести лишь къ недоразумѣніямъ и непониманію, въ крайнемъ случаѣ — къ мессіаническому движенію въ еврейскомъ смыслѣ того времени (Іоанна, 6, 15). Если Онъ самъ поборолъ въ пустынѣ искушенія еврейскаго мессіанизма, тотъ идеалъ чудеснаго земного владычества, который Онъ призналъ сатанинскимъ, то для іудейской толпы подобныя искушенія были не подъ силу. Цѣлью Его проповѣди было возбудить вѣру въ Отца и въ Его царство, чтобы люди чрезъ эту проповѣдь узнали Его и признали въ Немъ истиннаго Сына Божія Только такое внутреннее признаніе Онъ считалъ истиннымъ и цѣннымъ, а не истерическія выкликанія бѣсноватыхъ и не внѣшнія представленія о Мессіи, которыя давались человѣческими преданіями, т.-е. „плотью и кровью“. На религіозномъ пониманіи или откровеніи внутренняго смысла Своей личности Онъ основалъ Свою Церковь, а внѣшнія представленія современнаго Ему мессіанизма Онъ частью отклонялъ, частью обходилъ. На торжественное заклятье первосвященника Онъ отвѣтилъ утвердительно, но въ такую минуту, когда о земномъ мессіанизмѣ не могло быть болѣе рѣчи.

Современники Христа видѣли въ Немъ прежде всего человѣка, и въ этомъ человѣкѣ они не узнали духовнаго образа того Отца, котораго они внѣшнимъ образомъ исповѣдывали.

Здѣсь намъ могутъ замѣтить, что мы дѣлаемъ догматическое утвержденіе. Но пусть тѣ, кто не согласенъ его допускать, примутъ его за утвержденіе нравственное и психологическое: и въ этомъ не будетъ ошибки. Вѣримъ ли мы въ Бога или нѣтъ, мы во всякомъ случаѣ должны допустить, что Христосъ не только въ Него вѣрилъ, но сознавалъ Его безконечно реальнѣе міра и Своего человѣческаго существа. Реальность этого сознанія доказывается не только отдѣльными свидѣтельствами или отдѣльными сло-

вами Христа, но всѣмъ его словомъ и дѣломъ, Его жизнью и смертью, всѣмъ Его послушаніемъ тому, что Онъ сознавалъ какъ волю Отца. „Отецъ“ былъ Его пищей, Его стихіей, живымъ средоточіемъ Его личнаго сознанія. Онъ вслушивается въ голосъ Отца, и все, что Онъ дѣлаетъ и говоритъ, Онъ признаетъ дѣломъ и словомъ Отца: Отецъ является, раскрывается въ Сынѣ, служитъ внутреннимъ двигателемъ Его жизни, производящимъ началомъ ея, т.-е. подлиннымъ Отцомъ. И Христосъ учитъ Своихъ учениковъ подобнымъ же образомъ являть Отца людямъ: „такъ да свѣтится свѣтъ вашъ передъ людьми, чтобы они видѣли ваши добрыя дѣла и прославляли Отца вашего небеснаго“ (Мѳ. 5, 16). Вопросъ, какъ мы уже говорили не разъ, можетъ быть здѣсь только въ оцѣнкѣ этой жизни или этого сознанія, — въ томъ, „да“ или „нѣтъ“, которое каждый изъ насъ высказываетъ о Богѣ или о Богѣ въ Іисусѣ Христѣ. Но самое богосознаніе Христа, хотя и недоступное въ своей полнотѣ нашему ограниченному пониманію, остается несомнѣнной дѣйствительностью, отъ которой научная мысль можетъ и должна отправляться, изучая исторію христіанской мысли и христіанскаго ученія. Наука не рѣшаетъ вопросовъ вѣры, но она можетъ показать, какъ такіе вопросы ставились и разрѣшались въ исторіи.

Вопросъ, возбужденный Іисусомъ, касался не существованія Бога, Котораго никто изъ іудеевъ не отрицалъ, а существа Божія, которое, повидимому, всѣми понималось иначе, чѣмъ Имъ. Вопросъ касался не теоретическаго признанія или отрицанія бытія Божія, а практическаго отрицанія Бога или практическаго, дѣятельнаго признанія Его, истинной, жизненной вѣры въ Него. Въ энергіи Своего богосознанія Іисусъ былъ обличителемъ всякой мнимой, ложной вѣры. Онъ настаиваетъ на томъ, что кромѣ Его никто не знаетъ Бога, — „никто не знаетъ Отца кромѣ Сына“: люди не знаютъ, не понимаютъ Его или понимаютъ Его не по-божьи, иначе, чѣмъ Сынъ, Который Его въ Себѣ носитъ. Споръ идетъ такимъ образомъ о познаніи, о пониманіи Бога, о дѣйствительной вѣрѣ въ Него.

Іисусъ приписывалъ Себѣ совершенное познаніе Бога, совершенное общеніе съ Нимъ: Онъ сознаетъ Его въ Себѣ, какъ Отца, и Себя въ Немъ, какъ Сына, и вмѣстѣ съ тѣмъ Онъ находитъ, что Его Отецъ, какъ Онъ Его знаетъ, отрицается въ дѣйствительности людьми, преданными міру. Съ мірской точки зрѣнія Богъ на самомъ дѣлѣ представляется чѣмъ-то нереальнымъ, въ лучшемъ случаѣ —

нравственнымъ идеаломъ; съ мірской точки зрѣнія цѣнность чувственной плотской жизни является безотносительной, точно такъ же, какъ съ точки зрѣнія чувственности реальность внѣшняго міра является безусловной.

Въ этомъ смыслѣ міръ исключаетъ Бога и „враждуетъ“ противъ Него. Каковы бы ни были теоретическія преимущества единобожія передъ многобожіемъ, *повѣрить* сердцемъ, а не устами только, въ единаго Бога въ Его совершенной духовности, увидать живого и всесильнаго Бога въ духѣ истины и любви, — безконечно труднѣе, чѣмъ вѣрить въ существованіе многихъ боговъ и демоновъ, въ качествѣ реальныхъ космическихъ агентовъ. Вся исторія религіи убѣждаетъ насъ въ справедливости этого положенія. Именно живой, практической вѣры въ единаго Бога, или что то же, „познанія Бога“, — въ томъ смыслѣ, какъ понималъ Іисусъ такое „познаніе“, — Онъ и не находилъ среди іудеевъ, несмотря на то, что они одни исповѣдывали Бога. Доказательствомъ является уже то, что они Его не приняли. А между тѣмъ все Его ученіе сводится къ практическому утвержденію Бога, къ Его реализаціи въ человѣкѣ, — къ евангелію царства.

Въ другомъ мѣстѣ[1]) я пытался показать, какимъ образомъ нравственное ученіе, къ которому иные моралисты стремятся свести безъ остатка всю проповѣдь Христа, всецѣло сводится къ Его религіозному ученію: будьте сынами Отца вашего небеснаго, будьте милостивы, совершенны, какъ Отецъ вашъ небесный. Облекая это ученіе въ отвлеченную формулу, наподобіе Канта, оно означаетъ: „поступай такъ, чтобы единый Богъ былъ внутреннимъ двигателемъ твоего дѣйствія, поступай по-божьи, чтобы твои ближніе изъ твоихъ дѣлъ убѣждались въ реальности и святости Бога, въ Котораго ты вѣруешь, и прославляли Его“. Этимъ началомъ проникнуты нагорная проповѣдь и все ученіе Христа у синоптиковъ; оно же раскрывается съ внутренней стороны и въ четвертомъ евангеліи. Нельзя служить двумъ господамъ, Богу и маммонѣ. Монотеизмъ есть не отвлеченная теорема, а прежде всего практическая истина, которую надо осуществлять въ жизни, — служить одному Богу и любить Его всѣмъ сердцемъ и помышленіемъ. Это „первая и наибольшая заповѣдь“. Такая любовь не совмѣстима ни съ какимъ практическимъ политеизмомъ, раздробляющимъ человѣческую жизнь въ служеніи многимъ и многому. Она не со-

[1]) „Вопросы Философіи“, 1895 г. „Этика и догматика“.

вмѣстима ни съ какою привязанностью, ни съ какимъ компромиссомъ: всякій, взявшійся за плугъ и оглядывающійся назадъ, не благонадеженъ для царства Божія. Одинъ Богъ долженъ царствовать, а человѣку нужно искать прежде всего этого царства и только его одного.

Въ единствѣ верховной цѣли, охватывающей всю человѣческую жизнь, всего человѣка, заключается его истинное *благо*, исцѣленіе и спасеніе его души: только тамъ человѣкъ есть *цѣльный* и безусловно свободный человѣкъ, гдѣ онъ не дробится и не рабствуетъ ничему въ мірѣ, гдѣ онъ служитъ единому высшему и цѣлому, единому Богу, достойному поклоненія и возвышающему того, кто Ему служитъ. Только тамъ душа имѣетъ вѣчную жизнь, гдѣ она наполняется вѣчнымъ, гдѣ она „въ Бога богатѣетъ“.

Все это ученіе не есть измышленіе или плодъ размышленія. Самъ Іисусъ говоритъ, что оно „отъ Бога“, и предлагаетъ всякому желающему убѣдиться въ этомъ путемъ личнаго опыта: „если кто захочетъ творить волю Божію (т.-е. жить согласно этой волѣ), тотъ узнаетъ объ этомъ ученіи, отъ Бога ли оно, или Я самъ отъ Себя говорю“ (Іоан. 7, 16—17). Это ученіе „отъ Бога“, и опять-таки даже невѣрующій можетъ, по-своему, это допустить: оно всецѣло опредѣляется непосредственнымъ богосознаніемъ Христа; оно имѣетъ въ Богѣ начало, конецъ и живое средоточіе; оно всюду равно себѣ, всюду чуждо компромиссовъ, всюду обличаетъ и отвергаетъ все то, что „не отъ Бога“, все лицемѣрное, неполное, дробное.

IV.

Ученые изслѣдователи нерѣдко спорили о томъ, съ чего начинать изложеніе ученія Христова, — съ Его полемики противъ законниковъ и раввиновъ іудейскихъ, съ Его ученія о Богѣ, о царствѣ Божіемъ, или съ Его „мессіаническаго самосознанія“. Въ дѣйствительности этотъ методологическій споръ безплоденъ, ибо сущность евангелія сказывается съ такою цѣльностью во всѣхъ словахъ Христовыхъ, и ученія Его такъ тѣсно связаны съ однимъ общимъ центромъ, что мы можемъ, разсматривая Его ученіе, отправляться отъ любой точки его периферіи подъ тѣмъ условіемъ, чтобы не терять изъ виду центра, который сказывается вездѣ, какъ centre partout въ монадологіи Лейбница. Безъ соблюденія этого условія мы, наоборотъ, ничего не поймемъ въ евангеліи и, подобно нѣкоторымъ

новѣйшимъ критикамъ, найдемъ лишь противорѣчія въ представленіяхъ о Богѣ и Его царствѣ, о законѣ и о Мессіи. Въ строгомъ смыслѣ нельзя и говорить объ отдѣльныхъ ученіяхъ или отдѣльныхъ нравственныхъ предписаніяхъ Христа, т.-е. нельзя говорить о нихъ какъ объ отдѣльныхъ. Вотъ почему всѣ многочисленныя параллели, которыя подыскиваютъ имъ у еврейскихъ раввиновъ талмуда или у греческихъ моралистовъ, при всемъ своемъ историческомъ интересѣ, совершенно не объясняютъ намъ происхожденія ученія Іисусова. Вся особенность Его словъ въ томъ, что они не суть отдѣльныя мысли и ученія, что они нераздѣльно связаны съ Его личностью, что во всѣхъ нихъ одно слово и одно ученіе, — Онъ Самъ. Каждое слово Его есть обнаруженіе того, что Его переполняло, раскрытіе или реакція одного и того же неизмѣннаго богосознанія по поводу любого вопроса или внѣшняго случая. Къ этому основному началу мы возвращаемся непрестанно, и потому задача наша должна состоять прежде всего въ томъ, чтобы по мѣрѣ нашей возможности выяснить себѣ богосознаніе Христа. Поскольку оно служитъ нормой христіанской мысли, ея историкъ не можетъ отдать себѣ отчета въ развитіи этой мысли и въ отношеніи ея къ предшествовавшему духовному развитію человѣчества, не установивъ и не выяснивъ себѣ этого центральнаго духовнаго факта на основаніи самихъ источниковъ.

Здѣсь однако мы встрѣчаемся съ новымъ значительнымъ затрудненіемъ. Значеніе синоптическихъ евангелій въ качествѣ достовѣрныхъ первостепенныхъ источниковъ для ознакомленія съ проповѣдью Христа въ настоящее время признается единогласно всѣми авторитетными критиками[1]). Но то евангеліе, которое заключаетъ въ себѣ наиболѣе обильныя и полныя свидѣтельства о самосознаніи и богосознаніи Христа,—евангеліе, которое церковное преданіе воз-

---

[1]) См. Weizsacker Untersuchungen d. Evangelischen Geschichte, Julicher Einleitung in das N. T. и въ особенности H. Holtzmann, Einleitung in das N. T., гдѣ указана вся литература, а также и другіе труды этого ученаго (какъ его Handkommentar). Я не могу вдаваться здѣсь въ изложеніе результатовъ изслѣдованій синоптическихъ евангелій, приведшихъ строго критическимъ путемъ къ установленію двухъ основныхъ литературныхъ источниковъ (Маркъ и *Λόγια* Матѳея). Равнымъ образомъ я не могу вдаваться и въ частные вопросы, разработанные со всею филологической точностью въ трудахъ Гольцмана и Wernle: die synoptische Frage — къ которымъ я и отсылаю читателя. Существуетъ, конечно, не мало спорныхъ пунктовъ, но то, что выяснено, уже даетъ научное представленіе о составѣ евангелій. Во второмъ томѣ нашего труда намъ еще придется вернуться къ этому вопросу.

водитъ къ любимому ученику Христову, по многимъ и чрезвычайно сложнымъ основаніямъ подтвергается сомнѣнію или даже вовсе отвергается весьма многими компетентными учеными критиками въ качествѣ достовѣрнаго историческаго свидѣтельства о Христѣ. Признавая въ трехъ синоптическихъ евангеліяхъ первостепенный историческій источникъ для ознакомленія съ жизнью и ученіемъ Христа, указанные критики отмѣчаютъ всѣ различія между синоптиками и четвертымъ евангелистомъ и изъ тщательнаго разсмотрѣнія всѣхъ этихъ различій приходятъ къ отрицанію подлинности его изображенія Христа; четвертое евангеліе представляется имъ историческимъ памятникомъ ранняго развитія христіанской мысли въ исходѣ перваго или началѣ второго вѣка, но не подлиннымъ свидѣтельствомъ о Самомъ Іисусѣ, не подлиннымъ произведеніемъ Его словъ и ученій.

Въ основаніи четвертаго евангелія, согласно указанію критиковъ, лежитъ богословская мысль, которая излагается уже въ прологѣ, заключающемъ въ себѣ какъ бы программу евангелія: Іисусъ есть предвѣчный Логосъ, слово, безъ котораго „ничтоже бысть, еже бысть“; Онъ есть предвѣчный свѣтъ, освѣщающій всякаго человѣка, приходящаго въ міръ; Онъ есть „жизнь“, Онъ — единородный Сынъ Божій, наконецъ, Онъ — Богъ (*Θεός*, не *ὁ Θεός*). Въ самомъ евангеліи всѣ эти богословскія положенія развиваются въ рѣчахъ Самого Христа, съ которыми тѣсно связываются разсужденія евангелиста (напр. гл. 2). Эти рѣчи уже по формѣ отличаются отъ словъ Христовыхъ, приводимыхъ синоптиками: здѣсь нѣтъ ни одной притчи, нѣтъ тѣхъ незабвенныхъ сжатыхъ афоризмовъ, изъ какихъ состоитъ нагорная проповѣдь; всѣ рѣчи Христа въ четвертомъ евангеліи имѣютъ неизмѣнно одно богословское содержаніе, на чемъ въ особенности настаиваютъ критики. Они указываютъ, что всѣ внѣшнія событія, о которыхъ упоминаетъ четвертое евангеліе, являются лишь въ видѣ предлога для такихъ рѣчей, для ихъ иллюстраціи или для символизаціи тѣхъ или другихъ богословскихъ положеній; самыя чудеса служатъ той же цѣли, разсматриваются какъ знаменія богословскихъ истинъ. Историческая перспектива уступаетъ мѣсто богословскому построенію: указавъ въ прологѣ, что предвѣчное Слово стало плотью, что Оно есть свѣтъ истинный, котораго тьма не могла принять, евангелистъ исходитъ изъ этой противоположности, изъ этого противоборства свѣта и тьмы въ своемъ изображеніи жизни Іисуса; антитеза представляется ему опредѣлившейся съ самаго начала, борьба

съ іудеями отъ начала принимаетъ острый характеръ (2, 12—14), и іудеи ищутъ убить Его уже послѣ исцѣленія разслабленнаго за нарушеніе субботы (5, 16). Заранѣе Ему извѣстно все, и жизнь Его есть лишь какъ бы обрядъ, исполняемый по предвѣчному требнику писанія. Богословская схема сказывается въ выборѣ разсказовъ, сказывается и въ самыхъ умолчаніяхъ евангелія. Наконецъ, критики доказываютъ знакомство четвертаго евангелиста съ синоптиками (въ особенности съ третьимъ, съ Лукою) и съ ученіемъ апостола Павла, хотя острый споръ о законѣ, повидимому, уже потерялъ свое значеніе и отошелъ въ прошлое.

Мы не можемъ останавливаться на всѣхъ этихъ аргументахъ, такъ какъ подробный анализъ ученія евангелиста-богослова долженъ занять мѣсто лишь въ слѣдующей части нашего труда объ исторіи христіанскаго ученія. Мы должны отмѣтить только, что евангеліе отъ Іоанна имѣетъ защитниковъ не только среди ревнителей церковнаго преданія, но и среди многихъ передовыхъ критиковъ, которые указываютъ на высокое историческое значеніе этого евангелія не только для пониманія ученія Христова, но и для установленія многихъ существенно важныхъ внѣшнихъ данныхъ о Его жизни и дѣятельности. Считаясь съ вѣскими аргументами, выставленными противъ авторства Іоанна, названные критики считаютъ нужнымъ однако допустить „Іоанново преданіе“, die Johanneische Tradition, восходящее къ самому апостолу: евангеліе было написано не Іоанномъ, а *по* Іоанну *(κατὰ Ἰωάννην)*, по свидѣтельству Іоанна, при чемъ нѣкоторые видятъ автора евангелія и посланій въ *пресвитерѣ* Іоаннѣ, ученикѣ апостольскомъ. Допуская вполнѣ, что это евангеліе проникнуто богословской мыслью, стремящейся раскрыть внутренній смыслъ жизни Іисуса, такіе критики, какъ Reuss, Weizsäcker, Harnack, признаютъ однако, что самая эта мысль внушена непосредственнымъ впечатлѣніемъ личности Христа и воспоминаніями Его любимаго ученика; допуская, что евангелистъ разсматриваетъ жизнь Спасителя какъ бы sub specie aeternitatis, т.-е. съ богословской точки зрѣнія, они указываютъ, что и другіе евангелисты и апостолы руководились въ своей евангельской проповѣди не историческимъ или біографическимъ интересомъ, а интересомъ религіознымъ, вѣрою во Христа, основаніемъ которой послужило Его подлинное слово и дѣло.

Въ концѣ концовъ, за отсутствіемъ объективныхъ основаній, критическая проблема нерѣдко рѣшается въ данномъ случаѣ на основаніяхъ субъективныхъ, смотря по личному религіозному отно-

шенію ко Христу и къ церковному преданію со стороны того или другого критика; проводятся, разумѣется, и внѣшнія научныя основанія, но едва ли сами по себѣ они имѣютъ здѣсь рѣшающее значеніе въ виду современнаго состоянія знаній: съ точки зрѣнія чисто внѣшней литературной критики можно сказать лишь то, что всѣ возможные до сихъ поръ способы *научнаго* разрѣшенія „Іоаннова вопроса“ (die Johanneische Frage) не привели къ окончательному результату. Въ особенности въ вопросѣ объ авторствѣ наука можетъ ограничиваться лишь болѣе или менѣе вѣроятными предположеніями. Non liquet!

Но такое положеніе дѣла едва ли можетъ служить оправданіемъ субъективному произволу или традиціонализму; разъ чисто внѣшняя критика не даетъ рѣшительныхъ доказательствъ подлинности или неподлинности четвертаго евангелія, то мы все же можемъ изслѣдовать вопросъ о подлинности или неподлинности того изображенія Христа, которое оно даетъ; мы можемъ разсмотрѣть свидѣтельства четвертаго евангелиста объ основномъ фактѣ, опредѣляющемъ собою проповѣдь Христа, — о Его богосознаніи, и въ то же время сличить его свидѣтельства съ показаніями синоптиковъ, которые служатъ естественною точкой отправленія.

У насъ есть синоптическія евангелія, историческое значеніе которыхъ все болѣе и болѣе выясняется научной работой: образъ Христа въ этихъ евангеліяхъ и Его ученіе о законѣ, о царствѣ Божіемъ, о Богѣ всѣми признаются отвѣчающими исторической дѣйствительности, такъ что наиболѣе радикальные критики признаютъ возможнымъ на основаніи данныхъ, почерпнутыхъ у синоптиковъ, выяснить содержаніе проповѣди Христовой и смыслъ Его дѣятельности. Но если вся эта дѣятельность, точно такъ же, какъ и Его ученіе, служитъ отраженіемъ Его богосознанія, то представляется вполнѣ возможнымъ разсмотрѣть, соотвѣтствуетъ ли свидѣтельство четвертаго евангелія о богосознаніи Христа, тому, что мы можемъ знать о немъ изъ синоптиковъ? Не является ли четвертое евангеліе вѣрнымъ раскрытіемъ внутренняго смысла ученія и дѣятельности Христа, поскольку и то и другое въ дѣйствительности опредѣлялось Его богосознаніемъ? Это мы и разсмотримъ въ дальнѣйшемъ разсужденіи.

Тотъ, кто признаетъ преданіе Церкви, можетъ быть уже a priori убѣжденъ во внутреннемъ согласіи четырехъ евангелистовъ. Но для научнаго изслѣдованія евангельской исторіи или исторіи христіанской мысли безусловно необходимо обоснованное доказательство.

И въ особенности нужно оно для нашей спеціальной задачи, — для историческаго пониманія ученія о Логосѣ: это понятіе раскрывается впервые въ прологѣ четвертаго евангелія въ несомнѣнной связи съ ученіемъ всего евангелія, съ его изображеніемъ духовнаго образа Іисусова. Какъ справедливо принимаетъ большинство критиковъ, прологъ составляетъ одно нераздѣльное цѣлое съ евангеліемъ. А между тѣмъ именно противъ богословскихъ понятій и положеній пролога главнымъ образомъ и направленъ критическій походъ. Евангеліе отъ Іоанна съ его богословскимъ ученіемъ образуетъ связующее звено между Новымъ Завѣтомъ и послѣдующимъ богословскимъ ученіемъ о Логосѣ. Поэтому намъ надлежитъ разсмотрѣть, соотвѣтствуетъ ли это евангеліе дѣйствительному Христу, Его слову и Его богосознанію? Въ слѣдующей части нашего труда мы надѣемся разсмотрѣть исторію христіанской мысли въ вѣкъ апостольскій, и тогда мы вернемся къ Іоаннову евангелію. Въ настоящей части мы ограничимся ученіемъ Христа въ его отношеніи къ богосознанію Христа; точкою отправленія послужатъ намъ синоптическія евангелія, при чемъ намъ должно выясниться и внутреннее отношеніе свидѣтельства четвертаго евангелиста къ свидѣтельству первыхъ трехъ.

Ветхій и Новый Завѣтъ.

I.

Евангеліе Христа есть Евангеліе Новаго Завѣта, о которомъ говоритъ пророкъ Іеремія: „и дамъ имъ *сердце*, чтобы знать Меня, что Я Ягве“ (24, 7)[1]. „Вотъ наступаютъ дни, говоритъ Господь (Ягве), когда Я заключу съ домомъ Израиля и съ домомъ Іуды новый завѣтъ. Не такой завѣтъ, какой Я заключилъ съ отцами ихъ въ тотъ день, когда взялъ ихъ за руку, чтобы вывести ихъ изъ земли Египетской; тотъ завѣтъ Мой они нарушили, хотя Я пребывалъ въ союзѣ съ ними... Но вотъ завѣтъ, который Я заключу съ домомъ Израиля послѣ тѣхъ дней...: вложу законъ Мой во внутренность ихъ и на сердцахъ ихъ напишу его и буду имъ Богомъ, а они будутъ Моимъ народомъ. И уже не будутъ учить другъ друга, братъ брата и говорить: познайте Ягве! Ибо они всѣ познаютъ Меня отъ самаго малаго до самаго великаго — говоритъ Ягве — ибо Я прощу имъ долгъ ихъ и грѣха ихъ не помяну болѣе“ (31, 31—34)

[1]) Срав. Іез. 11, 19, 36, 26—27.

Нагорная проповѣдь есть именно проповѣдь новаго закона, *начертываемаго въ сердцѣ, закона, который имѣетъ своимъ основаніемъ усыновленіе человѣка Богу и совершенное познаніе благого Отца.* Она открывается „заповѣдями блаженства“, которыя указываютъ, кому дается царство и что нужно для его принятія: блаженны нищіе духомъ (anawim), плачущіе, смиренные и кроткіе, блаженны алчущіе и жаждущіе правды, милостивые и чистые сердцемъ, миротворцы и гонимые за правду: ихъ есть царство небесное. Внѣшній законъ замѣняется здѣсь закономъ внутреннимъ и безусловнымъ, который осуждаетъ всякое злое движеніе сердца и мысли, судитъ самое вожделѣніе, какъ прелюбодѣяніе, и гнѣвъ, какъ убійство, судитъ злое слово строже, чѣмъ внѣшній законъ судитъ убійство. Онъ судитъ сердце и вмѣстѣ освящаетъ сердце, въ которомъ онъ начертанъ. Это законъ совершенный и безусловный, какъ Богъ, изъ познанія котораго онъ вытекаетъ. Если законъ Моисея, если Ветхій Завѣтъ имѣетъ такую же непреложность, какъ уставы неба и земли (Іер. lb. 35—6 ср. Мѳ. 5—18), то новый законъ имѣетъ еще большую силу: „небо и земля прейдутъ, а слова Мои не прейдутъ“ (Мѳ. 24, 35). Это законъ внутренній, который обличаетъ и подрываетъ въ корнѣ всякое внѣшнее, наружное благочестіе, всякое лицемѣрное фарисейство. Въ совершенномъ нравственномъ богопознаніи, составляющемъ источникъ новаго закона, упраздняется всякое различіе между „великими“ и „малыми“, между мудрыми и учеными книжниками, учителями закона, и тѣми „малыми“, тѣмъ простымъ народомъ (am haarez), на плечи котораго они взваливали тяжкія и неудобоносимыя бремена и который они проклинали, какъ „невѣжду въ законѣ“.

Въ сознаніи Самого Христа новый законъ, новыя заповѣди, которыя Онъ принесъ, не нарушаютъ ветхаго закона и пророковъ: Онъ пришелъ не нарушить ихъ, а исполнить. Заповѣдь полной правдивости, отмѣняя клятву, не нарушаетъ ея святости; заповѣдь любви къ врагамъ не нарушаетъ заповѣди любви къ ближнему; заповѣди незлобія и духовнаго цѣломудрія не нарушаютъ, а исполняютъ собою древнія заповѣди „не убей“ и „не прелюбодѣйствуй“.

Полемика Христа направлена не противъ закона, а противъ ложнаго отношенія къ святынѣ закона со стороны народа и въ особенности съ стороны учителей Израилевыхъ, замѣнявшихъ заповѣди Божіи преданіями человѣческими (Мк. 7, 8=Мѳ. 15, 6). Даже противъ ихъ ученія Онъ не высказывается принципіально: „все, что они говорятъ вамъ, дѣлайте и соблюдайте, но по дѣламъ ихъ не

поступайте“ (Мѳ 23, 3) „Горе вамъ, книжники, фарисеи, лицемѣры, что вы даете десятину съ мяты, тмина и аниса, а опускаете то, что болѣе вѣско въ законѣ — справедливость, милость и вѣру. Это надлежало дѣлать и того не оставлять“ (Мѳ. 23, 23).

Для Самого Христа „законъ и пророки“ составляютъ *одно* цѣлое, исполненное однимъ духомъ. Въ этомъ цѣломъ Онъ видитъ черты Отца, слово Отца, Котораго Онъ въ Себѣ носитъ, и *потому* законъ является Ему непреложнымъ: хотя Онъ и признаетъ, что всякая черточка въ немъ непреложна, слишкомъ ясно, что законъ не связываетъ Его своими іотами и черточками, не накладываетъ на Него внѣшняго ига. Сокровищница закона есть *Его* сокровищница, изъ которой Онъ, какъ *хозяинъ*, свободно выноситъ и старое и новое, сознавая единство закона и пророковъ въ ихъ высшемъ, божественномъ источникѣ. Отсюда объясняется Его отношеніе къ закону, Его непогрѣшимое сознаніе того, что болѣе „вѣско“, „что болѣе тяжело вѣситъ въ законѣ“ (*τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου*), того, „въ чемъ весь законъ и пророки висятъ“ и что важнѣе всякихъ всесожженій и жертвъ (Мк. 12, 33). Отсюда и то знаніе закона, изумлявшее книжниковъ, которымъ Онъ постоянно и съ полнымъ правомъ приводилъ мѣста изъ писаній, оправдывавшія Его высшее пониманіе.

II.

Въ послѣднее время много спорили объ отношеніи Христа къ закону, — споръ столь же древній, какъ само христіанство, и представляющій значительныя трудности для историковъ и эксегетовъ. Какимъ образомъ можно примирить свободу, съ которою Христосъ относился къ закону, съ Его признаніемъ вѣчной обязательности закона? Какъ согласовать признаніе непреложности самой буквы его, каждой іоты, каждой черточки съ тѣмъ полнымъ упраздненіемъ обрядоваго закона, которое наступило хотя и послѣ Христа, но въ явной связи съ Его дѣломъ?

Нѣкоторые критики разрѣшали этотъ вопросъ черезчуръ просто,— отрицая подлинность словъ Христа о нерушимости закона и приписывая Мѳ. 5, 18—19 (срв Лк. 16, 17) — самому евангелисту: ст. 20 непосредственно примыкаетъ къ ст. 17. Но мы не можемъ отрицать подлинности текста только потому, что объясненіе его намъ затруднительно; а между тѣмъ мы не видимъ безусловныхъ основаній для ея отрицанія; наоборотъ, мы скорѣе находимъ два

чрезвычайно вѣскихъ основанія въ пользу подлинности означеннаго текста: это, во-первыхъ, отношеніе къ закону со стороны ранней апостольской церкви, до окончательнаго принятія ученія апостола Павла, и, во-вторыхъ, и всего болѣе — отношеніе къ закону Самого Христа, какъ оно выясняется изъ другихъ текстовъ.

Хотя Онъ и былъ „причтенъ къ беззаконнымъ“ своими врагами, намъ неизвѣстно ни одного принципіальнаго нарушенія закона съ Его стороны. Если фарисеи ждали отъ Него, какъ отъ учителя и пророка, необычайнаго ригоризма въ исполненіи обрядоваго закона, въ родѣ тѣхъ изощреній, до какихъ доходили иные раввины; если ихъ соблазняло то, что Христосъ не соблюдалъ даже тѣхъ спеціальныхъ обрядовъ, которыми фарисеи отдѣлялись отъ прочаго народа, что Онъ не оцѣживалъ комаровъ и мошекъ, не постничалъ, не совершалъ ихъ омовеній, имѣлъ общеніе съ „мытарями и грѣшниками“ — то во всемъ этомъ не было нарушенія „закона и пророковъ“, точно такъ же, какъ не было его и въ Его видимыхъ нарушеніяхъ субботы. И это не только съ Его точки зрѣнія, которую Онъ оправдывалъ изъ писанія, но даже съ точки зрѣнія отдѣльныхъ авторитетовъ талмуда, признающихъ, что всякая опасность жизни отмѣняетъ покой субботній (tr. Joma 8, 6) или что суббота дана сынамъ Израиля, а не они субботѣ[1]). Этого мало: мы знаемъ, что Іисусъ исполнялъ „всякую правду“, даже въ тѣхъ случаяхъ, когда, по исключительному Своему положенію, Онъ считалъ Себя свободнымъ, не желая подавать повода соблазнамъ: мы видимъ это, напримѣръ, изъ словъ Его къ Петру, по поводу уплаты подати на храмъ (Мѳ. 17, 24—27).

Чтобы должнымъ образомъ оцѣнить значеніе той царственной свободы, какую проявлялъ Іисусъ въ Своемъ отношеніи къ закону, надо именно понять, что Онъ считаетъ его столь же непреложнымъ, какъ тѣ „уставы неба и земли“, о которыхъ говоритъ Іеремія. Тогда только мы поймемъ нравственное величіе этой свободы; она бы значила менѣе, если бы Христосъ хотя бы на іоту сомнѣвался въ законѣ или отрицалъ его.

Мы знаемъ, какую ревность съ отроческихъ лѣтъ проявляетъ Онъ ко храму; и однако Онъ считаетъ Себя свободнымъ отъ по-

---

[1]) Ср. Chwolson, Das letzte Passamahl Christi und d. Tag seines Todes (Mémoires de l'académie des Sciences de S.-Petersbourg XLI, 1, 1892), стран. 92. Edersheim, Life and Times (1849), II, стран. 57, 18 слѣд. и 777 слѣд. Wünsche, neue Beiträge z. Erläuterung d. Evangelien aus Talmud und Midrasch (1878), 148—152.

дати въ пользу храма, не потому, чтобы Онъ не видѣлъ въ немъ домъ Господа, а именно потому, что храмъ есть домъ Бога, котораго Онъ сознаетъ Своимъ Отцомъ: „сыны свободны“. Въ томъ, что принадлежитъ Его Отцу, Онъ у Себя дома, Онъ считаетъ Себя не рабомъ, а сыномъ хозяина и постольку господиномъ. Такимъ же сыномъ царскимъ сознаетъ Онъ Себя и въ царствѣ закона, въ виноградникѣ Израиля, и опять-таки не потому, чтобы въ законѣ Онъ не видѣлъ слово Божіе, а наоборотъ, именно потому что Онъ сознаетъ въ немъ слово Своего Отца. Онъ имѣетъ власть учить, толковать законъ, давать новыя заповѣди со властью; Онъ вяжетъ и разрѣшаетъ и другимъ даетъ власть вязать и разрѣшать; Онъ — „господинъ и субботы“. Онъ ссылается на то, что, по субботамъ, священники, поступая по закону, нарушаютъ („оскверняютъ“) субботу въ самомъ храмѣ и замѣчаетъ при этомъ: „а Я говорю вамъ, что здѣсь *больше* храма“ (или большій, *μείζων*). Такимъ же точно образомъ Онъ сознаетъ въ Себѣ и нѣчто такое, что не противно закону, а больше его, что есть самый источникъ закона, т.-е. волю Отца и Его слово: „Отецъ Мой донынѣ дѣлаетъ, и Я дѣлаю“ [1]). Эти слова, приводимыя четвертымъ евангелистомъ (5, 17), освѣщаютъ намъ весь споръ о субботѣ съ точки зрѣнія Богосознанія Іисуса; и, въ свою очередь, уже отношеніе Его къ закону свидѣтельствуетъ намъ объ Его непосредственномъ Богосознаніи.

III.

Остается самый трудный вопросъ о непреложности „малѣйшихъ заповѣдей“ или закона обрядоваго. Признавая вмѣстѣ съ лучшими учителями Израилевыми универсальную сущность закона, выразившуюся въ двухъ наибольшихъ заповѣдяхъ любви къ Богу и къ ближнему (Мк. 12, 28—34, Мѳ. 22, 34—40, Лк. 10, 25—28), установивъ, что „правда, милость и вѣра“ составляютъ самое „вѣское“ въ законѣ, какъ бы центръ его тяжести, Іисусъ не отмѣняетъ для Своего народа и „малѣйшихъ заповѣдей“. Не забудемъ, что, при жизни, Онъ обращается исключительно „къ погибшимъ овцамъ дома Израилева“ (*οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ*

[1]) Orello Cone (The Gospel and its earliest interpretations 1894, 273) и H. Holtzmann (N. T. Theol. II 368, 390) въ своихъ поискахъ за александринизмомъ усматриваютъ въ этихъ словахъ Филоново ученіе о Богѣ какъ actus purus!

πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ, Мѳ. 15, 24); къ нимъ же исключительно направлялъ Онъ и Своихъ учениковъ (Мѳ. 10), назначивъ двѣнадцать апостоловъ по числу колѣнъ Израилевыхъ (Мѳ. 19, 28). До послѣднихъ дней Онъ желалъ собрать чадъ Іерусалима „какъ птица собираетъ птенцовъ подъ крылья свои“ (Мѳ. 23, 37); оплакивая „городъ великаго царя“, городъ, именемъ котораго Онъ запрещалъ клясться (Мѳ. 5, 35), Онъ восклицаетъ еще въ самый день Своего въѣзда: „о если бы ты хоть въ сей день твой созналъ, что̀ служитъ къ твоему миру!“ (Лк. 19, 42).

Царство Божіе, которое проповѣдуетъ Христосъ, есть исполненіе закона и пророковъ; уже поэтому разрушеніе закона не могло соотвѣтствовать волѣ Іисуса; въ Новомъ Завѣтѣ Онъ столь же мало видѣлъ нарушеніе Ветхаго Завѣта, какъ и пророкъ Іеремія (31, 35—36). Но Ветхій Завѣтъ, завѣтъ Ягве съ Израилемъ помимо своего религіознаго содержанія имѣлъ и свое національное значеніе, которое онъ сохранилъ для іудеевъ и до сихъ поръ, хотя они и отвергли Новый Завѣтъ. Какое теченіе приняла бы исторія, если бы Израиль его принялъ и если бы онъ въ своемъ цѣломъ исполнилъ свое религіозное мессіаническое призваніе, какъ его понималъ Іисусъ, объ этомъ мы гадать не станемъ. Во всякомъ случаѣ, тогда бы не могло быть того взрыва, который привелъ къ гибели Іерусалима. Несомнѣнно только одно, что обращенные язычники, принявшіе новый завѣтъ, не имѣли основанія принимать національный законъ Израиля и посредствомъ обрѣзанія переходить въ іудейство, которое въ своемъ цѣломъ отвергло Христа во имя національнаго закона.

Іисусъ сознавалъ вмѣстѣ съ пророками и глубже пророковъ, что дѣло Его, какъ дѣло Божіе, имѣетъ универсальное значеніе, и что оно исполнится независимо отъ того, обратится ли Израиль, или нѣтъ, войдутъ ли званные въ обѣщанное имъ царство Божіе, или же придутъ въ него другіе народы съ востока и запада: камень, отвергнутый строителями, самъ сдѣлается главою свода. Но въ то же время, обращая Свою проповѣдь *исключительно* къ Израилю, во исполненіе обѣтованій Ветхаго Завѣта, Онъ, несомнѣнно, хотѣлъ осуществить въ Своемъ народѣ тотъ высшій идеалъ Отрока Божія, тотъ мессіаническій идеалъ избраннаго народа Ягве, который предносился очамъ пророковъ: въ Израилѣ ожидали они осуществленія царства Божія въ обличеніе и просвѣщеніе всѣхъ народовъ, и одному Израилю, какъ его избавитель, Іисусъ проповѣдуетъ пришествіе царства. Религіозное призваніе избраннаго народа состояло,

очевидно, не въ томъ, чтобы распять Христа, и не въ томъ, чтобы отказаться отъ пророческихъ идеаловъ, а въ томъ, чтобы осуществить ихъ въ ихъ полнотѣ. Такъ вѣровали и тѣ изъ іудеевъ, которые приняли ученіе Христово. Свидѣтель тому самъ Павелъ: великій апостолъ языковъ не отрекается отъ мессіаническаго идеала Израиля, отъ вѣры въ провиденціальную роль своего народа и въ его грядущее спасеніе. Самое паденіе Израиля, преступленіе, совершенное имъ надъ его Мессіей, послужило, по мнѣнію апостола, началомъ спасенія и обращенія язычниковъ. Если бы Мессія былъ принятъ Своимъ народомъ и осуществилъ въ немъ свое славное царство, то это царство, пришедшее въ силѣ, было бы судомъ и гибелью язычникамъ, которые оказались бы внѣ его, „во тьмѣ внѣшней“. „Неужели они (іудеи) преткнулись, чтобы совсѣмъ пасть?“, спрашиваетъ апостолъ: „никакъ. Но отъ ихъ паденія спасеніе язычникамъ... Если же паденіе ихъ — богатство міру, и оскудѣніе ихъ — богатство язычникамъ, то тѣмъ болѣе полнота ихъ“, т.-е. обращеніе Израиля въ его цѣломъ. „Ибо если отверженіе ихъ есть примиреніе міра, то что будетъ принятіе ихъ, какъ не жизнь изъ мертвыхъ“, т.-е. конечное воскресеніе, конечное торжество Бога въ исторіи и раскрытіе Его славы. По „неисслѣдимымъ путямъ“ Божіимъ самое огрубѣніе сердецъ Израиля служитъ спасенію другихъ народовъ; это огрубѣніе продлится, пока полнота народовъ не войдетъ въ царство Божіе, послѣ чего весь Израиль спасется, такъ какъ избраніе его „непреложно“. Если сыны его суть „враги“ евангелія, то это для того, чтобы язычники были помилованы; но „въ отношеніи къ избранію они — возлюбленные Божіи ради отцовъ“ (Римл. 11).

Это ученіе Павла показываетъ намъ, какъ глубока была вѣра въ завѣтъ Божій съ Израилемъ и въ провиденціальное мессіаническое призваніе народа Божія не только при жизни Христа, но и послѣ Него, въ апостольской церкви. Не только тогда, когда Мессія стремился спасти и обратить Свой народъ, собрать „чадъ Іерусалима“, какъ насѣдка собираетъ птенцовъ своихъ, но даже по Его отверженіи и убіеніи, даже въ устахъ апостола языковъ, признавшаго въ смерти Христа „конецъ закона“,—Ветхій Завѣтъ останется непреложнымъ „доколѣ исполнится все“. Израиль, народъ Завѣта, сохраняетъ и для Павла неизгладимую печать (character indelebilis) своего избранничества, „ибо дары и призваніе Божіи непреложны“ (*ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ θεοῦ*, Римл. 11, 24). Но въ чемъ же заключалась печать

избранничества, какъ не въ законѣ, который составляетъ единство и цѣлость народа и который сохраняетъ для него свою силу до тѣхъ поръ, „пока не исполнится все“, пока самый Израиль не перестанетъ существовать?

Такимъ образомъ, самъ Павелъ не отказывается здѣсь отъ упованія на спасеніе Израиля, отъ вѣры въ его избраніе, въ непреложность завѣта, заключеннаго съ отцами. Мало того, онъ показываетъ намъ, какимъ образомъ въ самомъ паденіи Израиля вѣрующій, крестившійся іудей могъ продолжать вѣрить въ призваніе своего народа, — которое ему надлежитъ выполнить. А это, въ свою очередь, объясняетъ намъ и то, почему Христосъ не отмѣнялъ еврейскаго закона и почему евангеліе приблизившагося царства Божія, обращенное къ Израилю, отъ самаго начала не было упраздненіемъ закона, утверждавшагося на завѣтѣ съ этимъ народомъ, но, напротивъ того, являлось „исполненіемъ“ этого закона.

Здѣсь мы находимъ объясненіе и другого текста, имѣющаго непосредственное отношеніе къ нашему вопросу, именно Лк. 16, 16 слѣд.: „законъ и пророки *до* Іоанна: съ тѣхъ поръ царство Божіе благовѣствуется, и всякій усиліемъ входитъ въ него; удобнѣе же небу и землѣ прейти, чѣмъ выпасть одной черточкѣ изъ закона“; или, по Матѳею: „отъ дней Іоанна Крестителя доселѣ царство небесное насильно берется, и употребляющіе силу (насильники, *βιασταί*) восхищаютъ его. Ибо всѣ *пророки* и *законъ пророчествовали до Іоанна*; и, если хотите, онъ есть Илія, которому должно прійти“ (Мѳ. 11, 12—14)[1]. Такимъ образомъ законъ, непреложный до конца міра, остается въ полной силѣ, лишь до пришествія царства, которое уже не пророчествуется, какъ прежде, до дней Іоанна Крестителя, а возвѣщается, какъ непосредственно близкое, доступное для тѣхъ, кто какъ бы силою проникаетъ въ него, предвосхищая его до окончательнаго его осуществленія, которое уже *близко*: „не прейдетъ родъ сей, какъ все это будетъ“. И если закону приписывается равная непреложность съ уставами неба и земли, то слову Своему Іисусъ приписываетъ еще большее, вѣчное значеніе: „небо и земля прейдутъ, а слова Мои не прейдутъ“

Итакъ, въ ученіи Христа о законѣ слѣдуетъ отмѣтить признаніе пророческаго содержанія закона (Мѳ. 11, 13) по отношенію къ народу, которому этотъ законъ указывалъ его высшее призваніе, и

[1]) Смыслъ обоихъ текстовъ представляется нѣсколько неяснымъ, такъ какъ трудно установить, какимъ арамейскимъ словамъ соотвѣтствуютъ греч. *βιάζειν βιασταί, ἁρπάζειν*.

по отношенію къ благодати грядущаго царства. Совершенная праведность и святость, которой требуетъ законъ, *исполняется* въ томъ царствѣ, которое возвѣщается Христомъ. И въ самомъ этомъ исполненіи, въ самой полнотѣ соединенія съ Богомъ, заключается та царственная свобода, которая дѣлаетъ подзаконныхъ или рабовъ закона свободными сынами, или участниками царства. Разумѣется, съ новозавѣтной точки зрѣнія, законъ какъ таковой, упраздняется самымъ своимъ исполненіемъ или, какъ говорилось впослѣдствіи, „упраздняется благодатью“. Законъ, какъ таковой, имѣетъ силу *для Израиля до* царства Божія, гдѣ система внѣшнихъ ритуальныхъ освященій теряетъ свой смыслъ въ полнотѣ внутренняго освященія, которое несетъ въ Себѣ Мессія. Но до наступленія такого освященія, до „исполненія“ Ветхаго Завѣта, законъ сохраняетъ полную силу *для народа завѣта*. Поэтому-то Христосъ его не нарушаетъ.

Слова Христовы о томъ, что ничто извнѣ входящее въ человѣка не оскверняетъ его (Мк. 7, 18 = Мѳ. 15, 17), вытекаютъ изъ высшаго пророческаго пониманія святости Божіей. Но и въ нихъ мы еще не видимъ прямой отмѣны закона левитовъ. Раббн Іохананъ бенъ Саккаи училъ: „не трупъ оскверняетъ, и не вода очищаетъ, а Богъ далъ законъ, и никто не долженъ его преступить“, откуда мы видимъ, что въ самомъ іудаизмѣ возможно было признаніе той нравственной истины, какая заключалась въ словахъ Христа. Но самый законъ левитовъ, законъ освященія, могъ быть упраздненъ лишь вмѣстѣ со всѣмъ „закономъ Моисеевымъ“, который, несомнѣнно, составлялъ одно цѣлое въ религіозной системѣ іудейства.

Итакъ, въ отношеніи Христа къ закону высшая свобода соединяется съ послушаніемъ. То, что является противорѣчіемъ для внѣшней критики, разрѣшается въ глубинѣ Его мессіаническаго самосознанія въ томъ Новомъ Завѣтѣ, который Онъ сознаетъ, какъ исполненіе Ветхаго. Для тѣхъ, кто видитъ въ Іисусѣ носителя отвлеченнаго нравственнаго идеала, или проповѣдника чистой морали, противорѣчіе между универсальной нравственной истиной и національнымъ закономъ едва ли можетъ быть упразднено. Но если понять ученіе Христа въ его религіозномъ значеніи, въ его подлинно-историческомъ значеніи, то противорѣчіе исчезаетъ: царство Божіе, которое Онъ возвѣщаетъ Израилю, есть всего менѣе отвлеченный, субъективно-нравственный идеалъ: это реальное царство и жизнь, въ которой исполняются, а не разрушаются законъ и пророки.

Ученіе о царствѣ Божіемъ.

I.

Перейдемъ теперь къ понятію царства Божія, какъ оно формулируется въ евангеліяхъ и постараемся установить его на точномъ основаніи текстовъ. Одни изслѣдователи видятъ въ немъ прежде всего *этическое* понятіе — „нравственную организацію человѣчества“ или „организованное общество, составляющее предѣльную точку развитія человѣчества“. Другіе, напротивъ того, видятъ въ немъ *эсхатологическое* представленіе о предсуществующемъ небесномъ порядкѣ вещей, имѣющемъ внезапно прійти на землю. Одни изслѣдователи стремятся провести, какъ можно глубже, ту грань, которая отдѣляетъ „царство Божіе“ отъ идеаловъ еврейской апокалиптики или отъ теократическихъ идеаловъ Израиля; другіе, наоборотъ, настаиваютъ съ особою силою на іудейскихъ чертахъ новозавѣтнаго представленія. Отсюда множество частныхъ споровъ о томъ, какъ относился Іисусъ къ апокалиптикѣ и къ предшествовавшему понятію о царствѣ; о томъ, видѣлъ ли Онъ въ немъ нѣчто *будущее,* или же нѣчто *настоящее;* понималъ ли Онъ его, какъ нѣчто развивающееся, растущее въ человѣчествѣ, или же какъ нѣчто отъ вѣка уготованное?

При внѣшнемъ разсмотрѣніи евангельскаго ученія о царствѣ Божіемъ мы дѣйствительно находимъ какъ бы нѣсколько различныхъ представленій о немъ, то этическихъ, то мистическихъ, или эсхатологическихъ, которыя даютъ видимое основаніе для споровъ объ истинномъ значеніи самаго понятія царства. Но, повидимому, и здѣсь различія согласуются въ одномъ цѣльномъ представленіи, какъ только мы изъ периферіи отдѣльныхъ текстовъ перенесемся къ самому центру, т.-е. къ Богосознанію Христа, которымъ опредѣляется все Его ученіе.

Прежде всего обратимся къ самому термину „царство небесное“ или „царство Божіе“. Оба термина имѣютъ, безусловно, одинаковый смыслъ, такъ какъ на языкѣ того времени постоянно говорили „небо“ вмѣсто „Богъ“, точно такъ же, какъ употребляли и другія выраженія, чтобы не упоминать всуе святое имя: „я согрѣшилъ на *небо* и предъ тобою“ (Лк. 15, 18); книжники клялись „небомъ“, говорили „небесное имя“ (шем' шамаим') вмѣсто Божіе имя, „небесный страхъ“ вмѣсто „страхъ Божій“. Такимъ образомъ въ выраженіи „царство небесное“ разумѣется не сфера, въ которой пре-

бываетъ Богъ, не престолъ Божій, а „Сидящій на немъ“ (Мѳ. 23, 22). Далѣе, въ еврейской литературѣ „царство“ означаетъ не страну, а правленіе или *владычество*. Такъ, напр., одинъ изъ сефиротовъ Каббалы, одна изъ силъ Божіихъ называется *малкут'*, царство (*βασιλικὴ δύναμις* Филона). Въ послѣканонической еврейской литературѣ Дальманъ указываетъ цѣлый рядъ примѣровъ[1]): Господь подчиняетъ Израиль Своей власти („царству“) противъ его воли: тотъ, кто читаетъ ежедневную молитву (шема = Вт. 6, 4—8), тотъ, „принимаетъ на себя иго царства Божія“. Такимъ образомъ царство Божіе относится уже къ этому вѣку, осуществляясь черезъ законъ; но оно раскроется вполнѣ только въ будущемъ, и раскроется на *землѣ*. Оно относится уже къ *настоящему вѣку*, въ которомъ его принимаетъ на себя Израиль, а въ будущемъ, когда оно явится въ своей силѣ и славѣ, его признаютъ всѣ: „тогда явится царство Его“ (Ass. Mos. 10, 1); „царство величайшее царя безсмертнаго на людяхъ явится“ (Or. Sibyll. III, 47).

У Христа представленіе о царствѣ есть прежде всего представленіе о *жизни будущаго вѣка*. Царство Божіе, составляющее предметъ надежды и ожиданія Израиля, *возвѣщается* въ евангельской проповѣди, какъ *приближающееся* и *приходящее*. Званные имѣютъ *войти* въ него, оно *дается* имъ, какъ *даръ* Божій или какъ *мзда*. Войти въ него значитъ „войти въ жизнь“ (Мк. 9, 45, Мѳ. 18, 8); подъ „жизнью“ же разумѣется не только чисто субъективное духовно-нравственное благо, но и полнота жизни, заключающей въ себѣ упраздненіе не только нравственной, но и физической смерти: получившіе царство суть безсмертные „сыны воскресенія“ и „сыны Божіи“ (Лк. 20, 26). „Участники“ царства суть его „сыны“ и „наслѣдники“, при чемъ въ этомъ царствѣ будутъ „великіе“ и „малые“ по мѣрѣ заслугъ и вѣрности.

Такимъ образомъ здѣсь представленіе о Божіемъ царствѣ или царствованіи, владычествѣ или управленіи, тѣснѣйшимъ образомъ соединяется съ эсхатологическимъ представленіемъ будущаго вѣка, будущей жизни, а эсхатологическая сторона непосредственно соединяется съ этической: ищите прежде всего *царства* Божія и *правды* его, и все (прочее) приложится вамъ. Если *добро* царства состоитъ, съ нравственной точки зрѣнія, въ прощеніи грѣховъ, искупленіи, освященіи, совершенной *правдѣ* и совершенномъ Богопознаніи, то это нравственное *добро* понимается вмѣстѣ съ тѣмъ и какъ начало

[1]) Dalman, Worte Jesu, 79 слѣд.

безконечно полной жизни или какъ всесильное *благо;* точнѣе, самое добро вытекаетъ изъ этого *блага,* и постольку даетъ блаженство,— участіе въ жизни и воскресеніи, въ томъ мессіаническомъ пирѣ, о которомъ говорили пророки.

Весь споръ о томъ, слѣдуетъ ли понимать „царство“ въ нравственномъ или эсхатологическомъ смыслѣ, зависитъ отъ недостаточнаго пониманія его религіознаго смысла, религіознаго источника самого нравственнаго ученія Іисуса: въ Его Богосознаніи и эсхатологія имѣетъ нравственное содержаніе, и этика заключаетъ въ себѣ эсхатологію царства: основнымъ началомъ нравственности является Богъ, а Богъ всесиленъ, и потому Его правда и милость, осуществляющіяся и теперь, имѣютъ раскрыться вполнѣ и окончательно въ непосредственно близкомъ будущемъ. Въ сознаніи непосредственной близости Божіей заключается и сознаніе близости Его царства, самое „медленіе“ котораго есть признакъ не слабости, а милосердія и любви Божіей къ погибшему.

Подобнымъ же образомъ разрѣшается и споръ о томъ, слѣдуетъ ли считать царство Божіе за нѣчто уготованное отъ вѣка, что имѣетъ явиться внезапно и застигнетъ людей, какъ сѣть, или же въ немъ слѣдуетъ видѣть нѣчто становящееся, осуществляющееся. Согласно ученію Христа, то самое царство Божіе, которое имѣетъ прійти внезапно, уподобляется малой закваскѣ, горчичному сѣмени, засѣянному полю. Здѣсь опять-таки эсхатологія соединяется съ представленіемъ о духовномъ нравственномъ ростѣ грядущаго царства. Сѣмя сѣется, даетъ ростокъ, зелень и колосъ, который зрѣетъ до времени окончательной жатвы, сбора зерна. Между сѣвомъ и жатвой, какъ между сѣменемъ и плодомъ, существуетъ внутренняя связь. „*Тайна* царствія“, составляющая особенность ученія Христа, именно и состоитъ въ томъ, что это царство, имѣющее наступить во славѣ, уже и теперь незамѣтно, скрыто присутствуетъ въ людяхъ, растетъ въ нихъ, поскольку они внутренно усиливаютъ себѣ начало жизни, или новый божественный порядокъ жизни. Сѣмя этой вѣчной жизни, сѣмя царства, есть слово Божіе, которое насаждается въ людяхъ. Въ этомъ словѣ скрыто заключается начало возрожденія, воскресенія и жизни, которою принявшіе слово обладаютъ внутреннимъ образомъ уже теперь, „въ вѣкѣ семъ“, среди гоненій и скорби. Апостолъ Павелъ, а затѣмъ и Іоанновы писанія подробнѣе развиваютъ это ученіе; но уже изъ притчъ евангельскихъ явствуетъ, несомнѣнно, что оно восходитъ къ самому Христу.

Правда, въ цѣломъ рядѣ текстовъ „царство“ изображается, какъ *мзда,* — согласно ветхозавѣтной схемѣ, по которой всякое человѣческое дѣйствіе имѣетъ свою мзду, какъ свое необходимое *послѣдствіе.* Но не говоря уже о томъ, что съ той высшей нравственно-религіозной точки зрѣнія, на которой стоитъ Христосъ, нельзя допустить мысли о внѣшнемъ отношеніи мзды къ доброму дѣйствію, мы видимъ изъ самыхъ текстовъ, что представленіе о внѣшнихъ наградахъ за отдѣльныя заслуги, положительно исключается: рабъ, творящій волю господина, не имѣетъ права приписывать себѣ заслугу и требовать за нее награды. Мзда дается даромъ, какъ *милость:* „жизнь“ есть мзда царствія, не внѣшнимъ образомъ прилагающаяся за отдѣльныя дѣла, а внутреннее послѣдствіе принятія царства. Прощеніе есть мзда прощенія, такъ какъ, только проникаясь прощеніемъ ближнему, человѣкъ усвоиваетъ прощающую милость „Отца“. Какъ милость и праведность суть „плоды царства“ (Мѳ. 21, 43), такъ и блаженство: „блаженны нищіе духомъ, такъ какъ ихъ есть царство небесное“, „блаженны кроткіе, потому что они Бога узрятъ“. Изъ такихъ „заповѣдей блаженства“ мы видимъ, что не только нѣтъ внѣшнихъ дѣлъ, за которыя дается мзда, но нѣтъ даже внѣшнихъ заповѣдей: и заповѣди, и добрыя дѣла, и царство, и блаженство сводятся къ милости и совершенству Отца, какъ всесильному источнику блага. Будьте блаженны и будьте совершенны — вотъ заповѣдь царства.

II.

Но чтобы понять *милость* Отца, надо понять и Его *судъ,* Его *величіе* и *святость,* Его *могущество.* Царство Божіе, — поскольку оно тожественно съ вѣчною „жизнью“, которая сообщается, какъ внутреннее духовное начало, уже „въ вѣкѣ семъ“, — можетъ разсматриваться, какъ „имманентное“ человѣку, какъ нравственная сила: царство Божіе *внутри* насъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ и прежде всего оно „трансцендентно“, — внѣшне міру и противоположно ему. Оно не есть результатъ культурной или этической дѣятельности человѣка, не есть человѣческое царство: оно представляется какъ божественный порядокъ, который осуществляется и наступаетъ единственно дѣйствіемъ всемогущей *силы* Божіей. Нравится ли это, или нѣтъ, современнымъ моралистамъ, таково несомнѣнное ученіе Христа; и чтобы понять это ученіе, хотя бы чисто исторически, надо имѣть въ виду обѣ стороны его — нравственную и эсхатоло-

гическую, которыя связаны нераздѣльно. Подобно еврейскимъ пророкамъ, Іисусъ проповѣдуетъ *судъ* и *спасеніе*, соединяя и то и другое въ евангеліи царства, при чемъ не только спасеніе, но и судъ Онъ понимаетъ глубже, чѣмъ тѣ, кто Ему предшествовали. Сознаніе безграничнаго могущества и величія Божія, безмѣрнаго превосходства и силы Творца надъ тварью, наполнявшее пророковъ Ветхаго Завѣта, наполняетъ Его въ еще большей мѣрѣ и находитъ новое содержаніе въ Его проповѣди. Это сознаніе нерѣдко упускается изъ виду тѣми моралистами, которые видятъ въ евангеліи лишь мораль — все равно, разсудочную или сентиментальную, мораль любви безъ суда и безъ силы. Такіе моралисты, видящіе въ Божествѣ лишь внутреннее или „имманентное“ добро, не только проглядываютъ дѣйствительное ученіе евангелій о святости Бога, объ Его противоположности міру и о судѣ надъ міромъ, но умаляютъ значеніе того добра и той любви, о которой они такъ много говорятъ и которую можно оцѣнить должнымъ образомъ, лишь уяснивъ себѣ ту безмѣрную противоположность, какую она побѣждаетъ собою въ сознаніи Самого Христа Все величіе сыновней любви и свободы, все значеніе мира и спасенія, повѣданнаго Христомъ, теряется въ нашихъ глазахъ, если мы не отдаемъ себѣ отчета въ Его представленіи о всемогуществѣ и святости Отца. „Страхъ Божій есть начало премудрости“ не только въ Ветхомъ Завѣтѣ, и если „совершенная любовь изгоняетъ страхъ“, то надо понять смыслъ этого „страха“, чтобы понять совершенство любви. Поэтому, въ связи съ ученіемъ о царствѣ, намъ надо разсмотрѣть здѣсь ученіе о святости Бога, объ Его противоположности міру и объ Его судѣ надъ міромъ.

Мы уже говорили о томъ, что современнымъ Христу іудеямъ, нерѣдко безъ достаточнаго основанія, дѣлается упрекъ въ „трансцендентности“ ихъ понятія о Богѣ, соединявшагося съ понятіемъ объ Его „святости“. Разумѣется, Христосъ глубже всѣхъ понималъ имманентное отношеніе къ міру со стороны того всевѣдущаго и всемогущаго Бога, безъ воли Котораго волосъ не можетъ упасть съ головы человѣка. Но, съ другой стороны, Онъ глубже понималъ Его трансцендентность, Его святость, Его противоположность міру. И если въ евангеліи отъ Іоанна всего сильнѣе и ярче раскрывается внутренняя сторона ученія о царствѣ, имманентное отношеніе Бога къ человѣку въ полнотѣ совершенной любви, то въ немъ же всего рѣзче проводится антитеза между Богомъ и міромъ. Но и помимо четвертаго евангелія, у самыхъ синоптиковъ Христово

ученіе о *святости* Отца и Его трансцендентности раскрывается со всею полнотою, въ особенности въ сравненіи съ ученіемъ фарисеевъ и книжниковъ.

„Да святится имя Твое“ есть первое изъ прошеній „Молитвы Господней“. Фарисеи чтили это „святое имя“ и старались обходить его въ своихъ клятвахъ; для Христа всякая клятва является нечестіемъ. Фарисеи чтили храмъ, но допускали въ немъ рынокъ, одинъ видъ котораго являлся Іисусу оскорбленіемъ святыни. Фарисеи чтили святость брака, осуждали прелюбодѣяніе, но допускали разводъ; Онъ осуждалъ вожделѣніе и видѣлъ въ разводѣ нарушеніе святости брака. Фарисеи соблюдали ритуальную чистоту во имя идеала левитской святости; Христосъ во имя того же идеала „будьте святы, ибо святъ Я, Ягве, Богъ вашъ“ — осуждалъ нечистоту внутреннюю, нечистоту сердца и помысловъ. Здѣсь было не противорѣчіе съ „закономъ святости“, а наоборотъ, наиболѣе интенсивное утвержденіе именно святости Божіей въ ея удаленіи отъ всего мірского. Отсюда вытекаютъ всѣ тѣ требованія Христа, которыя ужасали самихъ апостоловъ, какъ безмѣрныя, — Его требованія отреченія отъ міра, вражды къ міру и всѣмъ мірскимъ узамъ. Начало этой вражды — въ самой святости Божіей; и если современники думали, что Мессія несетъ съ собой миръ, то Іисусъ говоритъ, что Онъ принесъ мечъ и раздѣленіе.

То же противоположеніе между Богомъ и міромъ, царствомъ Божіимъ и всякимъ мірскимъ человѣческимъ царствомъ, построеннымъ на порабощеніи и насиліи (Мк. 10, 42), сказывается и въ апокалиптическомъ ученіи Христа сравнительно съ другими апокалипсисами того времени. Національно-политическій элементъ изгоняется вовсе, и врагомъ „царства“ является не римскій кесарь не римская имперія или иная держава, а „князь міра сего“, то сатанинское начало, тотъ духъ зла, который лежитъ въ основаніи вражды міра съ Богомъ и противополагаетъ человѣческое Божескому. Внѣшнее господство надъ міромъ пріобрѣтается путемъ компромисса съ нимъ, путемъ подчиненія или поклоненія тому, чему служитъ міръ; постольку заповѣдь „Господу Богу твоему поклоняйся и Ему Единому служи“ — заключаетъ въ себѣ не только осужденіе служенія маммонѣ или властолюбію, но и осужденіе тѣхъ мессіаническихъ чаяній, въ которыхъ царство Божіе рисовалось въ видѣ человѣческой монархіи. „Никто не можетъ войти въ домъ сильнаго и расхитить имущество его, если сперва не свяжетъ сильнаго и тогда расхититъ его домъ“ (Мк. 3, 28). Противъ этого „силь-

наго“ боролся Христосъ, а не противъ римлянъ и эллиновъ. Надо побѣдить міръ въ его духовномъ принципѣ, въ его самоутвержденіи и самоначаліи, въ его враждѣ противъ Бога.

III.

Едва ли можно найти представленіе, болѣе претящее современному міросозерцанію, чѣмъ представленіе о сатанѣ, или о царствѣ сатаны. Отсюда еще не слѣдуетъ однако, чтобы научное или философское изслѣдованіе объ ученіи Христа могло обходить это представленіе, которому въ жизни Христа соотвѣтствовалъ реальный нравственный опытъ. Евангелія сообщаютъ намъ, что въ началѣ своего служенія, непосредственно послѣ крещенія, Іисусъ удалился въ пустыню, гдѣ пребывалъ сорокъ дней въ молитвѣ и постѣ и былъ искушаемъ сатаною. Только близорукая критика можетъ признавать невѣроятнымъ этотъ разсказъ евангельскій, подтверждаемый столькими аналогіями, почерпнутыми изъ религіозной жизни множества подвижниковъ самыхъ различныхъ временъ и народовъ. Оставаясь вѣрными нашей исходной точкѣ, т.-е. не покидая почвы несомнѣнныхъ психологическихъ и нравственныхъ фактовъ, мы полагаемъ, что даже и тотъ, кто не вѣритъ ни въ Бога, ни въ сатану, можетъ вполнѣ допускать возможность видѣній, въ особенности для человѣка, живущаго духовною жизнью, для постника, молитвенника, подвижника. Психологи или физіологи, исходя изъ того, что всѣ наши воспріятія имѣютъ свою физіологическую основу въ нашей нервно-мозговой дѣятельности, могутъ объяснять по своему и высшія проявленія человѣческой духовной жизни. Но если при объясненіи внѣшнихъ воспріятій было бы нелѣпо ограничиваться одной ссылкой на физіологію нервной системы, то было бы еще болѣе нелѣпо, говоря о духовной жизни человѣка, ограничиваться признаніями того, что и она имѣетъ свой физическій корреллатъ. Ясно, что ни историка, ни философа подобное утвержденіе еще ни на шагъ не подвинетъ. Ибо если видѣть во Христѣ только человѣка, только подвижника, подобнаго прочимъ, то и тогда историку христіанства важно знать: сводятся ли данныя видѣнія Его лишь къ случайному болѣзненному возбужденію галлюцинирующаго воображенія, внѣ всякой связи съ духовной жизнью, или же они являются какъ бы объективаціей внутренняго духовнаго опыта, выраженіемъ реальныхъ фактовъ и началъ духовной жизни, достиг-

шей наибольшей интенсивности, превозмогающей силу внѣшнихъ впечатлѣній?

Евангельскій разсказъ сообщаетъ намъ о духовной борьбѣ, пережитой Іисусомъ въ пустынѣ, послѣ того какъ Онъ, при крещеніи, услыхалъ голосъ Отца, признавшій Его Своимъ „возлюбленнымъ Сыномъ“, т.-е. Мессіей. Въ видѣніяхъ, о которыхъ повѣствуютъ евангелія Матѳея и Луки, раскрывается намъ великій нравственный смыслъ этой борьбы, результатомъ которой опредѣляется вся послѣдующая дѣятельность Христа: Онъ поборолъ искушенія еврейскаго (ложнаго) мессіанизма. Если бы Онъ, хотя бы въ духѣ, хотя бы въ видѣніи, могъ пасть передъ ними и преклониться „князю міра сего“, Онъ не былъ бы тѣмъ „Сыномъ Божіимъ“, какимъ Онъ Себя созналъ; если бы Онъ хотя бы въ видѣніи согласился обращать камни въ хлѣба, искать внѣшняго засвидѣтельствованія Своего мессіаническаго достоинства, искушая Бога, или если бы Онъ, въ пустынѣ, прельстился фантасмагоріей „всѣхъ царствъ міра со славой ихъ“ — міръ могъ бы пойти за Нимъ, но въ Немъ не было бы „помазанія свыше“. Искушенія, которыя Онъ поборолъ, были противу-Христовы искушенія, и Онъ поборолъ ихъ навсегда. Съ высоты Своего Богосознанія, въ непорочной чистотѣ Своего духа Онъ видитъ эти искушенія, какъ нѣчто безусловно отличное отъ Него, противное и враждебное Ему, — какъ *сатану*. И Онъ противополагаетъ имъ Бога, словомъ Котораго Онъ живетъ и Которому одному Онъ служитъ и поклоняется. Эта борьба была подвигомъ, которымъ началось служеніе Іисуса, и крестъ Его былъ лишь концомъ этого подвига; начало и конецъ связаны между собою, и не даромъ въ голосѣ Петра, который „прекословилъ“ Его кресту, Онъ слышитъ голосъ „сатаны“, искушавшій Его въ пустынѣ.

Таковъ нравственный смыслъ сказанія объ искушеніи Христа; такое объясненіе можетъ допустить и невѣрующій (въ качествѣ изображенія нравственной борьбы), и вѣрующій (признающій реальную метафизическую основу этой борьбы). Если есть Богъ, то и тотъ нравственный опытъ, который въ немъ переживается, не есть мнимый и служитъ реальнымъ источникомъ познанія духовныхъ началъ; если есть Богъ, то та воля или тотъ духъ, который въ этомъ нравственномъ опытѣ сознается, какъ злой и богопротивный, есть отличный отъ Бога и отличный отъ того человѣка, который всею волею хочетъ Бога. Такъ можетъ судить о немъ вѣрующій. Но, во всякомъ случаѣ, и тотъ, кто не вѣритъ въ Бога, долженъ

видѣть въ искушеніяхъ Христа не галлюцинаціи безумія, а наоборотъ, побѣду надъ злымъ безуміемъ, одержанную въ молитвѣ и постѣ. Ибо если многіе другіе постники и отшельники подпадали прелести мечтанія въ самомъ своемъ уединеніи, если они именно въ духѣ, именно въ мысли и воображеніи совершали всевозможныя мнимыя знаменія и предавались оргіямъ чувственности, духовной гордости и властолюбія, искушая Бога, себя самихъ, а потомъ и своихъ ближнихъ, то Христосъ уже въ пустынѣ побѣдилъ „злого духа“. „Я *видѣлъ* сатану, упавшаго съ неба, какъ молнію“ (Лк. 10, 18), говоритъ Онъ ученикамъ — опять видѣніе, смыслъ котораго становится яснымъ послѣ предыдущаго.

IV.

Высказанныя соображенія чрезвычайно важны, для пониманія апокалиптическаго ученія Христа о грядущемъ царствѣ съ его судомъ и спасеніемъ. Зло осуждено въ самомъ корнѣ своемъ, осуждено и побѣждено въ Богосознаніи Христа — здѣсь мы можемъ сослаться на четвертое евангеліе: „*нынѣ* судъ міру сему, *нынѣ* князь міра сего изгнанъ будетъ вонъ“ (12, 31). Судъ, имѣющій открыться, дѣйствителенъ уже и теперь — столь же дѣйствителенъ, какъ сама правда Божія, какъ святость и милость Божія. Грядущее царство понимается какъ безусловно универсальное, и грядущій судъ — какъ всемірный судъ, передъ которымъ предстанутъ всѣ племена земныя и всѣ люди — живые и мертвые. Нигдѣ нѣтъ представленія о судѣ болѣе страшномъ и строгомъ: судимо будетъ всякое праздное слово (Мѳ. 12, 36), всякая нечистая мысль, всякое дурное дѣло — все то, что достойно осужденія, что внутреннимъ образомъ осуждено и теперь. Все то, что не Отецъ небесный насадилъ, будетъ вырвано съ корнемъ (Мѳ. 15, 13).

Проповѣдь отреченія находитъ себѣ въ этомъ представленіи новую силу; все въ мірѣ есть смерть, и всякій человѣческій страхъ оказывается ничтожнымъ передъ мыслью о безусловномъ осужденіи. „Не бойтесь тѣхъ, кто убиваетъ тѣло, а души убить не можетъ; бойтесь лучше того, кто тѣло и душу можетъ погубить въ гееннѣ“ (Мѳ. 10, 28).

Напрасно писатели, стремящіеся модернизировать ученіе Христа, стараются увѣрить себя и другихъ, что представленія эти либо приписаны Ему евангелистами, либо внѣшнимъ образомъ заимствованы Имъ изъ современной Ему апокалиптики. Если бы еще они

встрѣчались только въ Его апокалиптическихъ рѣчахъ: но вѣдь *вся* проповѣдь Его проникнута мыслью о судѣ, мыслью о несовмѣстимости царства Божія со зломъ, царствующимъ въ мірѣ: въ Богѣ зло осуждено, и этотъ судъ не можетъ не обнаружиться; правда Божія не была бы безусловной правдой, если бы судъ Божій не оправдался въ дѣйствительности всеобщимъ и безусловнымъ образомъ. Разъ міръ противится этой правдѣ, онъ судитъ себя самъ, какъ это указывается въ четвертомъ евангеліи, которое противополагаетъ Бога, какъ жизнь и свѣтъ — смерти и тьмѣ, господствующимъ въ мірѣ. Если даже эта антитеза принадлежитъ четвертому евангелисту, то она соотвѣтствуетъ ученію синоптиковъ о судѣ, о мірѣ, о Богѣ, соотвѣтствуетъ всему Богосознанію Христа. Если у Іоанна все то, что не имѣетъ въ себѣ жизни, обречено смерти, то у синоптиковъ обречено ей все безплодное и тлѣнное, все то, что не отъ Бога и что „не богатѣетъ въ Бога“.

Христосъ потому и проповѣдуетъ *спасеніе*, что сознаетъ близость и неизбѣжность *праведнаго* суда. Спасеніе понимается въ Богѣ и съ Богомъ, такъ какъ внѣ Его — смерть; спасеніе дается даромъ, вмѣстѣ съ прощеніемъ, милостью Божіей. Но это спасеніе нужно *принять* и *усвоить*, для чего требуется дѣятельное *покаяніе* или *обращеніе* воли (*μετάνοια*). Судъ есть осужденіе внутренней неправды или грѣха, осужденіе безусловное, которое поэтому не можетъ не обнаружиться и во внѣшнихъ своихъ послѣдствіяхъ: *прощеніе*, съ другой стороны, уничтожая нравственную преграду между Богомъ и человѣкомъ, является необходимымъ условіемъ для возстановленія *общенія* съ Богомъ, — общенія, въ которомъ человѣкъ получаетъ „жизнь“. Поэтому, наконецъ, и самое покаяніе должно быть дѣятельнымъ обращеніемъ (*μετάνοια*), съ которымъ связано возрожденіе.

Поскольку покаяніе признается необходимымъ для спасенія и оно имѣетъ источникъ свой въ Богѣ, который, наполняя мысль и сердце человѣка, возрождаетъ его, даетъ новый смыслъ и содержаніе его жизни. Но отъ воли человѣка требуется усиліе, чтобы принять и усвоить волю Божію, какъ это прямо указывается въ евангеліяхъ: внявъ проповѣди покаянія, народъ и мытари „*оправдали Бога*“; напротивъ того, фарисеи и законники, не принявши ея, „отвергли волю Божію о нихъ“ (Лк. 7, 29—30).

Проповѣдью покаянія начинается евангеліе царства, и уже этого достаточно, чтобы показать, какъ тѣсно связывается съ нимъ представленіе о *судѣ*. Крещеніемъ Іоанна *начинается* „евангеліе“

(Мк. 1, 1; ср. Дѣян. 1, 22, 10, 27; Іоан. 1, 6 сл.). „*Покайтесь*, ибо приблизилось царство небесное... порожденіе ехиднино, кто внушилъ вамъ бѣжать отъ грядущаго *гнѣва?* Принесшіе плоды, достойные *покаянія... Уже топоръ при корнѣ деревъ* · всякое дерево, не приносящее добраго плода, срубается и бросается *въ огонь*. Я крещу васъ водой, но идущій за Мною сильнѣе меня... Онъ будетъ крестить васъ Духомъ святымъ и *огнемъ*. Его лопата въ рукѣ Его, и Онъ расчиститъ гумно Свое и соберетъ хлѣбъ Свой въ житницу, а *мякину сожжетъ огнемъ неугасимымъ* (Мѳ. 3, 1—12; Лк. 3, 7—17). „*Покайтесь*, ибо приблизилось царство Божіе“,—такъ началъ Христосъ Свою проповѣдь, и такъ продолжали ее апостолы (Мк. 1, 14—15; 6, 12; Мѳ. 4, 17, ср. Лк. 24, 47). Проповѣдь Іоанна есть „начало евангелія Іисуса Христа“ (Мк. 1, 1); а послѣднее слово Іисуса къ синедріону священниковъ, слово, за которое Онъ былъ осужденъ на смерть, было торжественнымъ засвидѣтельствованіемъ грядущаго суда, который совершитъ Сынъ человѣческій: „Я есмь (Сынъ Благословеннаго), и вы увидите Сына человѣческаго, сидящаго одесную силы и грядущаго съ облаками небесными“ (Мк. 14, 62). Въ виду этихъ свидѣтельствъ всѣ новѣйшія попытки уменьшить значеніе эсхатологическаго ученія или даже вовсе выдѣлить его изъ проповѣди Іисуса представляются ложными уже съ чисто исторической точки зрѣнія. Историки и моралисты вольны не принимать этого ученія, но ничто не даетъ имъ права, на основаніи личныхъ симпатій или антипатій, вычеркивать изъ евангелія то, что имъ не нравится. Іисусъ, несомнѣнно, сознавалъ Себя Христомъ, Сыномъ человѣческимъ въ смыслѣ пророчества Даніила (7) и, несмотря на глубокую реформу, какую Онъ внесъ въ мессіаническія вѣрованія Своего народа, Онъ не отрекся отъ ихъ религіозной сути: грядущій *судъ* и *спасеніе* столь же непреложны, какъ Самъ Богъ и какъ слово Божіе, засвидѣтельствованное въ Немъ, въ Сынѣ Божіемъ.

Такъ учили уже пророки, и въ себѣ Іисусъ видѣлъ ихъ исполненіе. Эсхатологическое представленіе о царствѣ тѣсно связано съ основной религіозной идеей Христа, да и съ тѣми понятіями, которыя вырабатывались въ теченіе исторіи ветхозавѣтнаго Израиля. Царство Божіе приходитъ силою Божіей, а не усиліемъ человѣка. Усиліе человѣческой воли нужно на то, чтобы приносить „плоды покаянія“ или „плоды царства“; оно нужно для того, чтобы „восхитить это царство“ (οἱ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν, Мѳ. 11, 12) или „войти въ жизнь“, исполняя воспринятое слово. Но точно такъ же, какъ

сѣмя слова дается отъ Бога (какъ *даръ* и какъ *задача*), такъ и самое царство или владычество Божіе зависитъ отъ одного Отца. О днѣ и часѣ его пришествія не знаетъ никто, даже самъ „Сынъ“,— знаетъ только „Отецъ“ (Мк 13, 32 = Мѳ. 24, 36). Далѣе это царство въ своей силѣ и славѣ есть далеко не одно осуществленіе совершеннаго нравственнаго общества или союза людей. Самый образъ *суда*, столь тѣсно связанный съ каждымъ словомъ проповѣди Христовой, точно такъ же, какъ и образъ *брачнаго пира* съ небеснымъ женихомъ, указываетъ на иныя представленія. Что мессіанскій пиръ (Пс. 25, 6 сл.) понимается здѣсь въ реальномъ смыслѣ, на это, помимо притчъ Христа и словъ Его на прощальной вечерѣ (Мѳ. 26, 29), указываетъ и раннее христіанское апокалиптическое преданіе. Наконецъ, грядущее царство вѣчной жизни есть „воскресеніе мертвыхъ“, при чемъ „сыны царства“ становятся сынами Божіими и сынами воскресенія, и не могутъ уже умирать, сравнявшись съ ангелами (Лк. 20, 36, *ἰσάγγελοι*). Эта вѣра въ воскресеніе, засвидѣтельствованная всѣмъ Новымъ Завѣтомъ, нераздѣльна съ ученіемъ Христа: Богъ не есть Богъ мертвыхъ, а Богъ живыхъ (*Θεὸς δὲ οὐκ ἔστι νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων, πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν* ib. 38).

Итакъ царство Божіе опредѣляется какъ дѣло Божіе. Это реализація Бога на землѣ, которая зависитъ отъ Бога. Человѣкъ долженъ „искать“ этого царства, стучаться въ него, но осуществить его онъ, очевидно, не въ силахъ: человѣку это невозможно. Онъ можетъ только молиться объ его пришествіи, о томъ, чтобы воля Отца стала и на землѣ, какъ на небѣ. „Нравственная организація человѣчества“ можетъ разсматриваться какъ условіе спасенія или какъ церковь, какъ общество вѣрующихъ, имѣющихъ уже на землѣ „начатокъ жизни“; но самое царство — въ Богѣ и имѣетъ „прійти“, открыться во славѣ. Миротворцы *нарекутся* сынами Божіими, чистые сердцемъ *узрятъ* Бога, кроткіе *наслѣдуютъ* землю, плачущіе *утѣшатся* — въ *будущемъ*. Царство Божіе, которое должно преобразить міръ и дать сынамъ своимъ жизнь, воскресеніе и нетлѣніе, понимается Христомъ какъ *чудо* Божіе. И въ Своей проповѣди Іисусъ указываетъ на Свои исцѣленія какъ на *знам нія приблизившагося царства*.

V.

Въ настоящее время никто изъ критиковъ евангелій не отрицаетъ достовѣрности исцѣленій Христовыхъ, въ особенности исцѣленій бѣсноватыхъ,— какъ бы ни были различны предлагаемыя

объясненія этихъ исцѣленій. Нѣсколько лѣтъ тому назадъ, такого единогласія не было; теперь сама невропатологія не позволяетъ намъ отрицать возможности подобныхъ исцѣленій, и, можетъ-быть, со временемъ область научно-возможнаго еще расширится. Разумѣется, это не упразднитъ, религіознаго вопроса о томъ, „*какою силою*“ Іисусъ совершалъ Свои исцѣленія, — вопроса, который стоялъ при жизни Іисуса, какъ онъ стоитъ и теперь. Но намъ важно прежде всего не объясненіе чудесъ, а фактическое отношеніе къ нимъ Самого Христа, для Котораго они были несомнѣнны. Тотъ, кто вѣруетъ во Христа, тотъ приметъ и Его отношеніе къ Его исцѣленіямъ; тотъ, кто не вѣритъ въ Него, будетъ объяснять ихъ безъ Бога; но, во всякомъ случаѣ, историку важно знать лишь то, какъ Христосъ смотрѣлъ на чудеса, а не то, какъ смотрятъ на нихъ его судьи.

Въ словахъ, обращенныхъ къ Корнилію, этомъ раннемъ образчикѣ апостольской проповѣди, Петръ такимъ образомъ подводитъ итогъ земной жизни Христа: „Слово *(τὸν λόγον)* послалъ Онъ (Богъ) сынамъ Израилевымъ, благовѣствуя миръ черезъ Іисуса Христа... Вы знаете происходившее по всей Іудеѣ, начиная отъ Галилеи, послѣ крещенія, проповѣданнаго Іоанномъ: какъ Богъ Духомъ Святымъ и силою помазалъ Іисуса изъ Назарета, *и Онъ ходилъ, благотворя* и исцѣляя всѣхъ, одержимыхъ діаволомъ, ибо Богъ былъ съ Нимъ; и мы свидѣтели всего того, что Онъ сдѣлалъ и въ странѣ Іудейской и во Іерусалимѣ: Его же убили они, повѣсивъ на деревѣ. Сего Богъ воскресилъ на третій день“ и т. д. (Д. 10, 37 сл.). Богъ послалъ *слово* сынамъ Израиля, благовѣствуя миръ черезъ Іисуса, помазаннаго Духомъ и силою, и Онъ ходилъ по всей землѣ іудейской, исцѣляя и благотворя — до Своей крестной смерти: таково евангеліе Петра и таково евангеліе Марка, переводчика Петрова, написанное по этой основной схемѣ, — вѣроятно, еще до разрушенія Іерусалима: „И онъ проповѣдывалъ въ синагогахъ ихъ“ (1, 39); „и изумились всѣ, такъ что спрашивали другъ друга, говоря: что̀ это такое? Какое это новое *ученіе*, что и духамъ нечистымъ приказываетъ, и они слушаются Его? И разнесся слухъ о Немъ тотчасъ по всей окрестности Галилеи“ (1, 27—28). То же говорятъ и другіе синоптики, слѣдующіе той же основной схемѣ: „И обходилъ Іисусъ города всѣ и селенія ихъ, уча въ синагогахъ ихъ, проповѣдуя евангеліе царства и исцѣляя всякую болѣзнь и всякую немощь въ людяхъ“ (Мѳ. 9, 35).

Нельзя не обратить вниманіе на знаменательный параллелизмъ между словомъ благовѣстія и благотвореніемъ, т.-е., исцѣленіемъ: Онъ ходитъ, *благовѣствуя и исцѣляя*, и посылаетъ учениковъ Своихъ *исцѣлять и благовѣствовать* приближеніе царства κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ ἰᾶσθαι (Лк. 9, 2; Мк. 6, 6 сл.; Мѳ. 10, 1 сл.); молва объ Его исцѣленіяхъ растетъ; такъ что вскорѣ еврейскіе экзорцисты начинаютъ изгонять бѣсовъ Его именемъ въ своихъ заклинаніяхъ (Мк. 9, 38; Лк. 9, 49, Д. 19, 13). Онъ Самъ указываетъ на свои исцѣленія, какъ на знаменія приблизившагося царства и Іоанну (Мѳ. 11, 4—5), и іудеямъ: „если Я Духомъ Божіимъ (Лк. 11, 20 перстомъ Божіимъ), изгоняю бѣсовъ, то, значитъ, достигло до васъ царство небесное“ (Мѳ. 12, 13). Точно то же находимъ и въ евангеліи отъ Іоанна: „дѣла, которыя Я творю, свидѣтельствуютъ о Мнѣ, что Отецъ послалъ Меня“ (5, 36).

Объ исцѣленіяхъ Христовыхъ спорили книжники; не даромъ просили они у Него мессіаническаго „знаменія съ *неба*“, чтобы убѣдиться въ Его посланничествѣ свыше, на что Онъ, „возстонавъ духомъ“, отвѣтилъ имъ: „зачѣмъ родъ сей знаменія ищетъ? Аминь говорю вамъ, не дастся знаменія роду сему!“ (Мк. 8, 12). Но если Онъ уже въ пустынѣ осудилъ невѣріе, требующее чудесъ, то, наоборотъ, отъ вѣры Онъ требовалъ дѣлъ и знаменій: не вѣра требуетъ чудесъ, а отъ вѣры требуются чудеса — она должна переставлять горы. Іисусъ упрекалъ учениковъ за невѣріе или маловѣріе, когда они не могли исцѣлить бѣсноватаго мальчика (Мѳ. 17, 20), или когда они испугались бури (Мк. 4, 40; Мѳ. 8, 26; Лк. 8, 25), или когда Петръ испугался и сталъ тонуть, покусившись итти по водѣ (Мѳ. 14, 31). Разумѣется, критики спорятъ о достовѣрности этого послѣдняго разсказа, но, во всякомъ случаѣ, и тѣ, кто отрицаютъ его въ качествѣ свидѣтельства о дѣйствительномъ происшествіи, признаютъ въ немъ вѣрное изображеніе самого требованія безусловной, непреклонной вѣры, превозмогающей все.

Самъ Іисусъ обладалъ этой высшей увѣренностью: царство Божіе приблизилось, сатана побѣжденъ; событіе, совершившееся въ небесахъ, имѣетъ и на землѣ свое обнаруженіе, ибо въ Немъ Самомъ, во Христѣ приходитъ царство: въ Немъ оно уже среди людей (ἐντὸς ὑμῶν Лк. 17, 21). Его помазалъ Богъ „Духомъ и силою“ благовѣствовать слѣпымъ прозрѣніе, мертвымъ воскресеніе и отпустить измученныхъ на свободу (Лк. 4, 18), разрѣшить узы, связанныхъ сатаною (Лк. 13, 16). Онъ Самъ есть живое свидѣтельство

приблизившагося царства, которое должно измѣнить образъ вѣка сего съ его немощами и болѣзнями. Онъ имѣетъ власть прощать грѣхи, и Его исцѣленія служатъ тому знаменіемъ (Мк. 2, 10); Онъ побѣдилъ „сильнаго“, и знаменіемъ тому служитъ Его власть надъ бѣсами (Мѳ. 12, 28 сл.); Онъ есть господинъ и субботы — разъ Онъ исцѣляетъ въ субботу (Мк. 2, 28; 3, 2 слѣд. Іоан. 5, 17); Онъ есть по выраженію книги Дѣяній, „мужъ, засвидѣтельствованный знаменіями и чудесами, которыя Богъ сотворилъ черезъ Него“ (Д. 2, 22).

Тѣмъ моралистамъ, которые хотятъ обратить Христа въ нравственнаго проповѣдника въ современномъ вкусѣ, эта сторона Его дѣятельности является чуждой и непонятной, но это еще не даетъ имъ права отрицать ее или умалять ея значеніе. Безъ нея мы не можемъ объяснить самого внѣшняго хода евангельской исторіи, а равно и многія основныя черты въ исторіи апостольской церкви. Несомнѣнно, что жизнь Христа была не только подвигомъ проповѣди, но и подвигомъ „благотворенія“ (благотворить, ἀγαθοποιῆσαι Мк. 3, 4 — значило для Него исцѣлять). Преданіе въ этомъ отношеніи слишкомъ единогласно и полно, такъ что и тѣ, кто склонны видѣть въ сказаніяхъ о чудесахъ Христовыхъ значительную долю легенды, должны допустить, что въ дѣятельности Его была сторона, послужившая основаніемъ для такой легенды. Мы не говоримъ уже о томъ, что множество словъ Христовыхъ и притомъ такихъ, подлинность которыхъ лежитъ внѣ сомнѣній, относится къ Его исцѣленіямъ или дару исцѣленій, какъ напр. Его споръ объ исцѣленіяхъ въ субботу или объ изгнаніи бѣсовъ.

Возьмемъ хотя бы несомнѣнно достовѣрныя, дышащія правдой свидѣтельства о впечатлѣніи, произведенномъ Христомъ на народныя массы. Мы видимъ эти толпы, которыя тѣснятся къ нему, ищутъ коснуться Его, не даютъ Ему ѣсть, заставляютъ Его всходить на гору или садиться на лодку, чтобы имѣть возможность говорить къ народу; отовсюду несутъ больныхъ, какъ въ Капернаумѣ, вечеромъ, послѣ заката солнца субботняго дня, когда можно было носить больныхъ, не нарушая субботы (Мк. 1, 32). Разбираютъ даже крышу дома, въ который нельзя войти отъ толпы, чтобы къ ногамъ Его опустить больного. Онъ уходитъ въ пустынныя мѣста, и толпа слѣдуетъ за Нимъ, не захвативши хлѣба; Онъ скрывается на время въ предѣлы Тира и Сидона и, войдя въ домъ, хочетъ остаться незамѣченнымъ, но и тамъ не можетъ укрыться. Даже язычники, какъ сотникъ капернаумскій или сиро-финикіянка,

являютъ примѣры самой горячей вѣры въ Него. Отрицать достовѣрность подобныхъ сказаній значитъ отказываться отъ пониманія евангельской исторіи и всего ранняго христіанства. Это значитъ пренебрегать историческими аналогіями послѣдующихъ временъ: вокругъ Христа происходило то, что происходило впослѣдствіи вокругъ апостоловъ, а затѣмъ и въ теченіе всей послѣдующей исторіи христіанской Церкви вокругъ святыхъ подвижниковъ и цѣлителей, и что происходитъ до нашихъ дней — съ той разницей, что впечатлѣніе, производимое Христомъ, должно было быть во столько сильнѣе, во сколько Онъ превосходилъ силою и дарами Своихъ послѣдователей и учениковъ. Вѣрно, что евангеліе восторжествовало своей внутренней правдой, своимъ словомъ; но въ этомъ словѣ чувствовалась и являлась сила (*ἐξουσία*). Вѣрно что евангеліе проповѣдывало высшую правду и высшее добро; но эта правда сознавалась, какъ дѣйствительный судъ, и добро, — какъ дѣйствительное спасеніе, какъ всесильное благо, которому самое физическое зло и смерть не могутъ служить внѣшней границей.

VI.

Постоянному подвигу благотворенія соотвѣтствовалъ и непрестанный молитвенный подвигъ, — подвигъ духа и бодрости. Евангелія сообщаютъ намъ, какъ требовалъ Онъ *непрестанной*, настойчивой молитвы отъ Своихъ учениковъ, какъ самъ Онъ, послѣ утомительныхъ дней проповѣди и труда, проводилъ ночи въ молитвѣ (напр. Мк. 1, 35; 6, 46; Лк. 3, 21; 6, 12; 9, 18, 28; 11, 1; Іоан. 18, 2). На ряду съ внѣшней жизнью у Христа была Своя постоянная молитвенная жизнь, на которую мы находимъ въ евангеліяхъ столько указаній, краткихъ, но глубоко значительныхъ для всякаго, знакомаго съ исторіей той духовной жизни, которой Іисусъ положилъ начало. Это молитва о царствѣ, которой Онъ научилъ учениковъ, совмѣстная молитва вѣрующихъ, и это молитва уединенія; это молитва во храмѣ, который есть „домъ молитвы“, и это молитва въ пустынѣ, и искушеніяхъ; блаженная молитва среди ѳаворскаго свѣта, съ ея видѣніями и откровеніями, и молитва въ Геѳсиманскомъ саду, съ ея кровавымъ потомъ, „бореніе“ крестной молитвы; евхаристическая молитва за трапезой съ учениками; молитвы славословія, прощенія, исцѣленія. Это цѣлый міръ молитвы, въ которомъ жилъ Іисусъ и которымъ Онъ питался. И въ словахъ къ ученикамъ объ исцѣленіи бѣсноватаго мальчика онъ самъ ука-

зываетъ на соотношеніе между вѣрой, молитвой и исцѣленіями. На вопросъ учениковъ о томъ, почему они не могли исцѣлить мальчика Онъ отвѣчаетъ: „По *маловѣрію* вашему... сей родъ не можетъ выйти иначе, какъ отъ *молитвы* и *поста*“ (Мѳ. 17, 20), — въ чемъ не безъ основанія видѣли указаніе Іисуса на Его постъ и одержанную въ пустынѣ духовную побѣду.

Молитвенная жизнь Христа и Его подвиги благотворенія проливаютъ свѣтъ и на Его проповѣдь царства, объясняя намъ, какимъ образомъ нравственное и эсхатологическое представленіе о немъ являются нераздѣльно связанными сторонами одной и той же религіозной идеи. Царство Божіе было для Христа божественной духовной реальностью, испытываемой Имъ въ Его богосознаніи, „жизнью“ безконечно болѣе интенсивной, чѣмъ всякая внѣшняя, чувственная, плотская жизнь. Это „огонь“, который Онъ пришелъ низвести на землю. Ясно, что царство это строится не людьми, а Богомъ, Который его даетъ и является его дѣятельной силой. Со стороны человѣка требуется *вѣра, молитва* и *аскезъ* личной нравственной воли для его усвоенія. Вѣра требуется не только отъ учениковъ, отъ носителей, проповѣдниковъ царства, отъ дѣлателей дѣла Божія, но и отъ всѣхъ, не только отъ того, кто даетъ, но и отъ того, кто получаетъ: „вѣруешь ли?„ — вотъ вопросъ Христа, обращенный къ тѣмъ, кто ищетъ отъ него помощи. „Все возможно вѣрующему“, — это результатъ духовнаго опыта, сознанія пережитой духовной жизни, которая является и какъ *даръ* человѣку и какъ *задача* для него. Тѣ слова о вѣрѣ, передвигающей горы, которыя являются столь парадоксальными обыденному разсудку, запечатлѣны жизнью Христа и свидѣтельствуютъ о высшей интенсивности этой духовной жизни и о превозмогающемъ сознаніи близости Бога, какъ всесильнаго и живого Бога съ Его царствомъ и силой.

Подведемъ итоги всего предшествовавшаго разсужденія о „царствѣ“. Царство Божіе въ евангельской проповѣди понимается какъ нераздѣльное владычество праведнаго и милостиваго Отца, отъ вѣка уготованное въ Немъ Самомъ и имѣющее осуществиться на землѣ или „притти“ въ силѣ (*ἐν δυνάμει*) и славѣ. Оно есть высшая цѣль мірового процесса, какъ реализація божественнаго порядка, реализація Бога или божественной жизни на землѣ. Оно есть высшее *благо*, которое дается Богомъ, но вмѣстѣ составляетъ цѣль и задачу человѣческой воли, ея единственную истинную и разумную цѣль. Оно „уготовано“ и „близко“, и его пришествіе на землю,

долженствующее измѣнить образъ „вѣка сего“ и какъ бы переплавить его въ „вѣкъ нетлѣнія“ есть всемірное событіе, зависящее *исключительно* отъ воли Отца и заключающее въ себѣ судъ *всему міру*, судъ, отъ котораго спасутся лишь „сыны“ и „наслѣдники“ царства. Спасеніе пришло уже и теперь въ проповѣди Христа, въ „словѣ мира“ и благовѣстія, которое должно примирить людей съ Богомъ и показать имъ Его милость: „благотвореніе“ Христа показываетъ, что слово Его заключаетъ въ себѣ не только субъективное добро, но и благо спасенія; вѣра, которая принимаетъ это слово, *оправдываетъ* его, какъ жизнь и какъ силу, какъ дѣятельную мощь. Спасеніе, какъ спасеніе отъ суда, состоитъ ближайшимъ образомъ въ самой *тайнѣ* царства, которое *приблизилось*, но не раскрылось еще всеобщимъ образомъ въ осужденіе міру и которое открывается внутреннимъ образомъ лишь тѣмъ, кто можетъ въ него проникнуть. Такимъ образомъ оно открывается въ евангеліи Христа; оно сѣется въ Его словѣ, но слово это есть могущественное Божье слово, которое не возвращается праздднымъ къ своему источнику (Ис. 55, 10—11).

Какова бы ни была наша субъективная оцѣнка этихъ представленій, раздѣляемъ ли мы ихъ, или нѣтъ, мы должны признать хотя бы ихъ историческую дѣйствительность. Это подлинныя евангельскія представленія, которыя мы должны постараться выяснить съ тою объективностью, какая намъ только доступна, не влагая въ нихъ ничего отъ себя и съ полною готовностью исправить всякую невольную погрѣшность. Согласно этимъ представленіямъ царство Божіе, приходящее въ *Духѣ* имѣетъ явиться въ *силѣ*, и Христосъ есть его провозвѣстникъ или *пророкъ*, его *царственный* носитель, помазанный Духомъ, и его *священникъ*. Здѣсь отъ представленія о царствѣ мы переходимъ къ представленію о его средоточіи, о Христѣ, при чемъ основаніемъ этого представленія служитъ личное самосознаніе Его, насколько оно раскрыто въ Его словѣ.

Богосознаніе Іисуса Христа.

а) Представленіе о Духѣ.

Человѣческое богосознаніе Іисуса есть реальное, а не призрачное или мечтательное. Богъ не есть Его мечта, идеалъ, идея или одна изъ Его мыслей, находящихся въ периферіи Его сознанія; это средоточіе Его сознанія, Его мысли, слова и дѣла. Оно „пре-

бываетъ", „почіетъ" въ Немъ какъ духовная сила. Поэтому и „познаніе Отца", которое онъ завѣщалъ Своимъ ученикамъ опредѣляется не какъ разсудочное познаніе, а какъ подлинный „Духъ Отца".

Въ послѣднее время только *научная* мысль стала обращать вниманіе на такъ называемыя „явленія" и „дѣйствія Духа" въ раннемъ христіанствѣ, и, какъ намъ кажется, здѣсь находится точка соприкосновенія между научной и религіозной мыслью, которая должна послужить основаніемъ для объективнаго историческаго пониманія многихъ существенныхъ особенностей первоначальнаго христіанства. Здѣсь опять-таки самая оцѣнка факта, самое религіозное отношеніе къ нему зависитъ отъ вѣры каждаго изъ насъ, и наука не можетъ рѣшить за человѣка, вѣритъ ли онъ, или нѣтъ въ божественное содержаніе даннаго факта. Этотъ вопросъ вѣры или оцѣнки ставился въ эпоху Христа въ самой рѣшительной формѣ: есть ли Духъ Его истинный и святой, или же лживый и нечистый, есть ли Онъ истина, или ложь, обманъ, изступленіе безумнаго? Но уже самая постановка этого вопроса, самые споры о Духѣ показываютъ, что рѣчь шла о нѣкоторомъ дѣйствительномъ духовномъ явленіи, объ особаго рода *пневматическомъ* состояніи, объ особеннаго рода сознаніи, словѣ и дѣятельности.

Мы напомнимъ прежде всего ветхозавѣтныя представленія о духѣ[1]). Мы знаемъ, что наитіемъ духа объяснялись пророчества, видѣнія, изступленіе — какъ пророческое, такъ и болѣзненное даже, при чемъ въ послѣднемъ случаѣ разумѣлся злой духъ, точно такъ же, какъ и въ случаѣ изступленія лжепророка. Наитіемъ объяснялся всякій могущественный аффектъ, подъ неудержимымъ импульсомъ котораго дѣйствовалъ человѣкъ. Пророки дѣйствовали подъ наитіемъ Духа Божія, лжепророки — подъ наитіемъ своихъ духовъ. Внѣшніе признаки, повидимому, нерѣдко бывали однородны, такъ что въ отдѣльныхъ случаяхъ *число* пророковъ получало рѣшающее значеніе, напр. для Ахаба (3 Ц. 22). Въ древности пророки поэтому нерѣдко составляютъ какъ бы особыя общины, напр., пророки, встрѣчающіе Саула (1 Ц. 10), или בני הנביאים при Елисеѣ. Внутренними критеріями истиннаго пророка служили сила вдохновенія, *сила* слова и его *правда*. Въ апостольской церкви явленія „духа и силы" служили главнымъ *свидѣтельствомъ* апостоловъ: „Духъ", засвидѣтельствовавшій Христа, засвидѣтельствовалъ

[1]) См. выше, стран. 250—255.

и Его церковь. Духъ проявлялся во множествѣ „даровъ“ — во вдохновенномъ изступленіи (Д. 10, 10; 2 Кор. 12, 2), въ глоссалаліи или говореніи „ангельскими“, непонятными человѣку языками (Д. 10, 46; 1 Кор 14), въ дарѣ исцѣленій, видѣній, пророческой проповѣди, въ изобиліи нравственныхъ добродѣтелей, въ восторженномъ безстрашіи исповѣдниковъ, во вдохновенной молитвѣ, учительствѣ, въ духовномъ обновленіи и возрожденіи, во всемъ потенцированномъ сознаніи церкви, въ ея „жизни“, которую она сознавала какъ вѣчную и божественную жизнь, какъ реальное общеніе съ Богомъ во Христѣ.

Таковы были представленія, хотя здѣсь очевидно нельзя говорить о какихъ-либо догматическихъ представленіяхъ или объ *ученіи:* это послѣднее сложилось лишь въ эпоху соборовъ. Въ церкви апостольской „Духъ“ былъ не ученіемъ или догматомъ, а центральнымъ фактомъ религіозной жизни, реальноиспытываемой силой, явленіемъ, которое *переживали* вѣрующіе въ своемъ священномъ энтузіазмѣ. Преизбытокъ этой силы раскрывался не только въ глубинѣ нравственнаго сознанія, въ вѣрѣ возрожденнаго человѣка, но и въ самой тѣлесной жизни, во всѣхъ его *дѣлахъ*, въ дѣлахъ милосердія и въ *знаменіяхъ* — видѣніяхъ, исцѣленіяхъ, въ пророчествахъ и другихъ необычайныхъ дѣйствіяхъ и экстатическихъ состояніяхъ, дѣйствительность которыхъ признавали всѣ. Самыя уклоненія религіознаго энтузіазма первыхъ вѣковъ свидѣтельствуютъ объ его силѣ, — той силѣ, которая побѣдила міръ и всѣхъ „духовъ“, господствовавшихъ надъ нимъ. Что такой энтузіазмъ представлялъ величайшія опасности, это мы видимъ съ первыхъ шаговъ апостольской проповѣди, требовавшей „различенія духовъ“ и боровшейся съ мнимымъ вдохновеніемъ, съ самомнѣніемъ, надмевавшимся дарами духа, съ разнузданнымъ безначаліемъ „людей духа“, или пневматиковъ, превозносившихся своими откровеніями Таковы были сектанты, гностики, упоенные новымъ виномъ и вливавшіе его въ ветхіе мѣхи прежней пневматологіи; таковы были впослѣдствіи монтанисты. Древнесемитская экстатика съ ея чувственнымъ изступленіемъ оживаетъ на новой почвѣ и вступаетъ въ союзъ съ греческой мистикой и катартикой, порождая множество причудливыхъ сектъ. И хотя процессъ этотъ достигаетъ полнаго развитія лишь впослѣдствіи, уже апостолы вынуждены бороться съ уклоненіями духовной жизни. О впечатлѣніи, производимомъ иными религіозными собраніями апостольскаго вѣка на внѣшняго наблюдателя свидѣтельствуетъ Павелъ: „если вся церковь сойдется вмѣстѣ и

всѣ станутъ говорить языками *(λαλῶσι γλώσσαις)*, и войдутъ къ вамъ незнающіе или невѣрующіе, не скажутъ ли они, что вы бѣснуетесь?“ (1 Кор. 13, 23). Вдохновеніе выражалось въ экстатической рѣчи, которая теряла иногда всякій человѣческій смыслъ и въ экстатическихъ дѣйствіяхъ. Возможна была симуляція экстаза, возможно было и патологическое, чувственное изступленіе, истерія, вызываемая искусственно. На ряду съ „ангельскими языками“ появилось вскорѣ и „ангельское вѣдѣніе“ или гнозисъ. Всевозможныя извращенія и злоупотребленія могли проникать и въ дѣйствительности проникали въ раннія христіанскія общины чрезъ посредство „людей духа“. Поэтому уже апостолы, „не угашая духа“, вынуждены были нормировать духовную жизнь, увѣщевая „не вѣрить всякому духу“, но „различать духовъ“ (1 Іоан. 4, 1 сл.,) при чемъ самая способность такого различенія *(διάκρισις τῶν πνευμάτων)* разсматривалась какъ особый даръ (1 Кор. 12, 10). Тѣмъ не менѣе, въ Духѣ, исполнявшемъ Церковь, жилъ Богъ, жилъ Христосъ, что вѣрно уже и независимо отъ религіозныхъ соображеній и не только въ религіозномъ смыслѣ, но и прежде всего въ смыслѣ нравственномъ, психологическомъ, и историческомъ. Поэтому для вѣрующихъ существовали и объективные критеріи, для оцѣнки духа, вдохновлявшаго отдѣльныхъ пневматиковъ — заповѣди Христа, заповѣди апостоловъ, преданіе Христа, Его живое слово и Его образъ. Отсюда-то изумительное сочетаніе самой смиренной, цѣломудренной чистоты и духовной трезвости съ вдохновеннымъ экстазомъ, та внутренняя побѣда надъ безуміемъ, та величайшая ясность разумнаго сознанія и тонкость нравственнаго сужденія, которая совмѣщается съ переживаемымъ откровеніемъ въ величайшихъ изъ христіанскихъ носителей духа Такого пневматика мы видимъ прежде всего въ лицѣ апостола Павла, который „болѣе всѣхъ говорилъ языками“, и въ своихъ откровеніяхъ слышалъ „неизрѣченны рѣчи“ *(ἄρρητα ῥήματα,* 2 К. 13, 4*)*. Ни одинъ изъ противниковъ христіанства не скажетъ, чтобы эти откровенія понижали умственную и нравственную энергію великаго основателя Церкви языковъ, чтобы они надмевали его безуміемъ или духовной гордостью. Въ „Духѣ“ былъ источникъ его силы, его смиренія и любви, передъ которой онъ вмѣнялъ ни во что всѣ дары и знаменія.

Источникомъ этой силы являлся апостоламъ „Отецъ Іисуса Христа“ или Самъ Христосъ. Онъ служилъ и объективной нормой, критеріемъ духа. Таково было положеніе дѣла въ Церкви апостольской. Какъ же объясняется оно изъ дѣятельности Самого Христа?

Каково отношеніе этой новой формы духовной, пневматической жизни — къ „Начальнику жизни“ и Его историческому дѣлу?

Уже Іоаннъ Креститель говоритъ о грядущемъ крещеніи Духомъ (Мк. 1, 8), но замѣчательно, что это новое крещеніе, которое противополагается Іоаннову крещенію, совершается при жизни Христа всего одинъ разъ и притомъ надъ Нимъ Самимъ. Затѣмъ дѣло представляется такъ, что хотя ученики Іисуса и продолжали крестить народъ (что смущало учениковъ Крестителя), но самъ Іисусъ *не крестилъ* (Іоан. 3, 22; 4, 2). Мало того, сами ученики „исполнились Духа“ лишь послѣ смерти Іисуса; и если въ четвертомъ евангеліи Христосъ ставитъ ниспосланіе Духа ученикамъ въ прямую зависимость отъ Своей смерти (16, 7), то и у синоптиковъ о дарѣ Духа говорится какъ о будущемъ (Мѳ. 10, 20; Мк. 13, 11; Лк. 12, 12; 24, 48). Такимъ образомъ въ евангельской исторіи, послѣ проповѣди Іоанна (Л. 1, 15) единственнымъ носителемъ Духу является Самъ Христосъ (Лк. 4, 1, 14, 18; Мѳ. 12, 18).

Что „Духъ Божій“ разсматривался не только какъ нравственная сила, на это указываетъ уже разсказъ Матѳея и Луки о *рожденіи* Іисуса. Онъ исполнился Духа послѣ крещенія (Мѳ. 13, 16) и „духомъ“ былъ веденъ въ пустыню (4, 1). Онъ началъ проповѣдь въ синагогѣ Назаретской словами Исаіи „Духъ Господень на Мнѣ, ибо Онъ помазалъ меня благовѣствовать нищимъ и послалъ меня исцѣлять сокрушенныхъ сердцемъ... (Ис. 61, 1—2) и Онъ началъ говорить имъ: нынѣ исполнилось писаніе сіе, слышанное вами. И всѣ *засвидѣтельствовали* Ему это (Лк. 4, 18 сл.). „И слыша, многіе дивились, говоря: *откуда* Ему это? И что за мудрость, данная Ему и знаменія такія руками Его совершаются“ (Мк. 6, 2). Мы уже указали на апостольское изображеніе дѣятельности Христовой: „вы знаете... про Іисуса изъ Назарета, какъ помазалъ Его Богъ *Духомъ Святымъ* и *силой*, и Онъ ходилъ, благотворя и исцѣляя“... Благовѣстіе и исцѣленія въ *духѣ и силѣ* — вотъ существенныя особенности Его служенія. При исцѣленіяхъ Онъ „чувствуетъ Самъ въ Себѣ, что изъ Него выходитъ сила“ (Мк. 5, 30); Онъ признаетъ, что Онъ изгоняетъ бѣсовъ „Духомъ Божіимъ“ и видитъ въ этомъ несомнѣнное знаменіе приблизившагося царства, признавая смертнымъ грѣхомъ хулу на того Духа, которымъ Онъ творитъ Свои дѣла.

Итакъ, изъ свидѣтельства всей апостольской Церкви и изъ достовѣрныхъ словъ Христовыхъ, переданныхъ евангелистами, мы

видимъ, что на Него смотрѣли еще при жизни Его какъ на пророка или пневматика, „духовнаго человѣка“, носителя Духа. Это объясняетъ намъ и споры о Его духѣ: одни, даже „близкіе“ Его, говорили, что Онъ *въ исступленіи (ὅτι ἐξέστη)*, и хотѣли „насильно взять Его“ *(κρατῆσαι αὐτόν* Мк, 3, 21); а книжники говорили, что Онъ имѣетъ въ Себѣ Веельзевула (ib. 22). Здѣсь неоцѣненнымъ является намъ свидѣтельство четвертаго евангелія. Иные критики заподозрѣвали его показанія, между прочимъ, и на томъ основаніи, что оно изображаетъ Христа какъ совершеннаго „пневматика“ подъ вліяніемъ и при свѣтѣ „духовной“ жизни и „духовныхъ“ явленій послѣдующей эпохи: не даромъ уже Климентъ Александрійскій называетъ Іоанново евангеліе „духовнымъ“ или „пневматическимъ“ *(τὸ πνευματικὸν εὐαγγέλιον* Euseb. h. e. VI, 13, 9). Но, нисколько не отрицая того, что смыслъ духовной жизни Іисуса раскрылся четвертому евангелисту лишь при свѣтѣ новаго откровенія Духа, или новой „духовной“ жизни апостольскаго вѣка, мы находимъ у него не только болѣе глубокое изображеніе такой жизни съ внутренней ея стороны, но и множество чрезвычайно важныхъ внѣшнихъ подробностей о проповѣди Христа, составляющихъ одно цѣлое съ тѣмъ образомъ, какой даютъ и синоптики. Онъ сообщаетъ намъ отдѣльныя слова Христовы, странныя и непонятныя для слушавшихъ, восторженныя слова, не измышленныя разсудкомъ, но исходящія изъ глубины сердца, высказанныя подъ напоромъ непосредственнаго вдохновенія. Іисусъ не говоритъ, а восклицаетъ, кричитъ *(ἔκραξεν)* ихъ. „Іисусъ же вскричалъ *(ἔκραξεν)*, уча во храмѣ и говоря: и знаете Меня, и знаете, откуда я; но отъ Себя Я не пришелъ, а истиненъ пославшій Меня, Котораго вы не знаете. Я знаю Его, потому что Я отъ Него и Онъ послалъ меня“ — слова, послѣ которыхъ многіе искали схватить *(πιάσαι)* Его (7, 28). „Въ послѣдній же день праздника стоялъ Іисусъ и возгласилъ *(ἔκραξε)*, говоря: кто жаждетъ, приди ко Мнѣ и пей! тотъ, кто вѣруетъ въ Меня, рѣки воды живой потекутъ изъ чрева его (какъ говоритъ писаніе)“... Опять слово, приводящее слушателей въ смущеніе и вмѣстѣ поражающее ихъ, слово, настолько непонятное, что евангелистъ считаетъ нужнымъ его объяснить („сіе же сказалъ о Духѣ, Котораго имѣли принять вѣрующіе въ Него, ибо еще не было на нихъ Духа Святого“... ib. 37—39)[1]).

---

[1]) Отдѣльныя изреченія Христовы, приводимыя въ евангеліи отъ Іоанна, отличаются такою же сжатостью, какъ и тѣ, какія мы читаемъ у синоптиковъ;

Или еще слово: „Я есмь хлѣбъ жизни“ (6, 35), возбудившее ропотъ учениковъ: „какія странныя слова, кто можетъ это слушать!“ То же слѣдуетъ сказать и о словѣ Іисуса о Его жизни, изъ за котораго „произошла распря между іудеями; многіе ихъ нихъ говорили: Онъ одержимъ бѣсомъ и безумствуетъ *(δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται*, ср. 8, 48—52); что слушаете Его? Другіе говорили: это слова не бѣсноватаго; можетъ ли бѣсъ отверзать очи слѣпымъ?“ (10, 19 сл.).

Синоптики также приводятъ рѣчи подобнаго же характера и свидѣтельствуютъ о подобномъ же впечатлѣніи недоумѣнія, изумленія, страха, а иногда и негодованія. Таково слово, которое донесли первосвященнику: „разрушьте храмъ сей, и Я въ три дня воздвигну его“, или слова о Сынѣ человѣческомъ, о Его славѣ и страданіяхъ, о которыхъ ученики „боялись“ Его спрашивать *(ἐφοβοῦντο γὰρ* Мк. 9, 32; Мк. 9, 45; ср. Іоан. 12, 34); столь же непонятны были имъ и другія слова, напримѣръ объ огнѣ и крещеніи (Мк. 12, 44) или объ огнѣ и соли (Мк. 9, 49).

Въ этой пророческой рѣчи слышится необычайная сила и власть *(ἐξουσία)*, которая приводитъ слушателей въ смущеніе: одни видятъ въ Его словахъ проявленіе демонической силы, другіе — силы Божіей; но что въ словахъ Его говоритъ „духъ“, въ этомъ сходятся какъ тѣ, которые видятъ въ нихъ „глаголы жизни“, такъ и тѣ, которые видятъ въ нихъ „рѣчи бѣсноватаго“ *(ῥήματα δαιμονιζομένου* 10, 21). Но не въ однихъ словахъ Христосъ является „облеченнымъ силою свыше“, какъ „помазанникъ Духа“. „Мой отецъ донынѣ дѣйствуетъ, и Я дѣйствую“, отвѣчаетъ Онъ іудеямъ на упрекъ въ нарушеніи субботы (Іоан. 5, 17). Если у синоптиковъ нарушеніе субботы оправдывается на основаніи самого закона и пророковъ, то здѣсь мы имѣемъ прямую ссылку на дѣйствіе Отца и на Его непосредственное откровеніе: Отецъ *показываетъ* Сыну дѣла; Сынъ ничего не можетъ дѣлать, если *не видитъ* Отца дѣлающаго, — опять-таки отвѣтъ, возмущающій іудеевъ еще болѣе, чѣмъ самое нарушеніе субботы. „Дѣла“, которыя Христосъ творитъ со властью *(κατ' ἐξουσίαν)* суть не только „силы“ *(δυνάμεις)* и знаменія (каковы исцѣленія и изгнанія бѣсовъ), а всѣ Его дѣла, въ которыхъ Онъ уже для внѣшняго взгляда является какъ пневматикъ, слѣдующій во всемъ Своему духу или вдохно-

всѣ рѣчи, влагаемыя евангелистомъ въ уста Его въ первой части евангелія, представляютъ собою лишь развитіе такихъ сжатыхъ афоризмовъ, какъ 3, 5; 8, 5, 17; 6, 35 или 7, 28; ср. 15, 1—2 и др.

венію. Отсюда свобода и власть Его слова и дѣйствія. Возьмемъ, напр., разсказъ объ очищеніи храма, когда Онъ, свивши бичъ изъ веревокъ, выгналъ изъ него скотъ и купцовъ, опрокинулъ столы мѣнялъ, разсыпалъ ихъ деньги „и не позволялъ, чтобы кто пронесъ черезъ храмъ какой-либо сосудъ“ (Мк. 11, 16). Здѣсь Іисусъ является мужемъ духа и силы, наподобіе древнихъ пророковъ или тѣхъ Божьихъ людей, которые выступали судьями Израиля, когда „рука Господня“ была на нихъ. Знаменательна Его ссылка на крещеніе Іоанново въ отвѣтъ на вопросъ о томъ, какою властью Онъ это дѣлаетъ.

Пророки учили не только словомъ, но символическими дѣйствіями: Ахія раздираетъ одежду свою на 12 частей, изъ которыхъ онъ даетъ 10 Іеровоаму (3 Ц. 11, 30 сл.), Іеремія надѣваетъ на себя ярмо въ ознаменованіе халдейскаго ига (28, 10)[1]), Исаія даетъ дѣтямъ своимъ символическія имена[2]). Христосъ также совершаетъ символическія и пророческія дѣйствія. Подобнымъ дѣйствіемъ является, напр., Его мессіанической въѣздъ въ Іерусалимъ и священнодѣйствіе тайной вечери, начиная съ омовенія ногъ, о которомъ сообщаетъ Іоаннъ и которое въ его изображеніи представляется именно какимъ-то торжественнымъ актомъ: ученики молчатъ, подчиняясь непонятному для нихъ дѣйствію Учителя, за исключеніемъ Петра, которому Онъ говоритъ таинственныя слова: „что Я дѣлаю теперь, ты не знаешь, а уразумѣешь послѣ“, и „если не умою тебя, не имѣешь части со Мною“. Затѣмъ, по разсказу Павла (1 Кор. 11) и синоптиковъ, слѣдуетъ преломленіе хлѣба и чаша евхаристіи съ вдохновенными таинственными словами, которыя возбуждали естественный вопросъ: „какъ можетъ Сей дать намъ ѣсть Свою плоть?“ (Іоанн. 6, 52). Символическое значеніе, т.-е. значеніе символическихъ дѣйствій, получаютъ въ евангеліяхъ и отдѣльныя исцѣленія Христа, при чемъ Самъ Онъ иногда раскрываетъ ихъ смыслъ, напр. изгнанія бѣсовъ, въ которыхъ знаменуется пришествіе царства и побѣда надъ сатаною. „Духовный“ смыслъ получаетъ обильный уловъ рыбы Его учениковъ, миро грѣшницы, точно такъ же, какъ и тѣ гробницы, которыя фарисеи воздвигаютъ пророкамъ. Законъ и пророки толкуются Имъ „въ духѣ“ (*πῶς οὗτος γράμματα οἶδεν μὴ μεμαθηκώς;* Іоан. 7, 14), и точно такимъ же образомъ истолковывается Имъ и все то, что Онъ

---

[1]) Ср. Дѣян. 21, 10—11 о пророкѣ Агавѣ.

[2]) Ср. Мѳ. 16, 17.

слышитъ и видитъ вокругъ Себя: всѣ событія обыденной жизни, повседневныя человѣческія отношенія, всѣ явленія природы и предметы домашняго обихода, всѣ твари служатъ образами Его притчъ, которые естественно, безыскуственно связываются Имъ съ основною, центральною мыслью Его.

Онъ не сочиняетъ этихъ притчъ, не ищетъ образовъ, а „выноситъ“ ихъ изъ Своей сокровищницы; Онъ говоритъ то, что Онъ видитъ и слышитъ, и по поводу того, что Онъ видитъ и слышитъ, но во всемъ видимомъ и слышимомъ Его не покидаетъ одна пребывающая духовная мысль, одно пребывающее богосознаніе. Въ этомъ тайна Его притчъ: Онъ одинъ владѣлъ формой притчи, которая никому не давалась въ такомъ совершенствѣ: нигдѣ притча не переходитъ у Него въ аллегорію или метафору, въ иносказаніе; нигдѣ образъ не привлекается Имъ внѣшнимъ образомъ, и нигдѣ отвлеченная мысль не облекается искусственно въ чуждый ей образъ. Мысль столь же конкретна здѣсь, какъ тотъ образъ, который ей служитъ и который въ нее претворяется. Самыя внѣшнія впечатлѣнія не разсѣиваются въ сознаніи Іисуса, исполненномъ высшею цѣльностью, но собираются, одухотворяются въ немъ и какъ бы сами собою складываются въ образы и притчи и получаютъ въ немъ тотъ внутренній смыслъ, который оно непосредственно въ нихъ вноситъ. Въ этихъ притчахъ выражается религіозная мысль Христа, а не разсудочная мораль, какую мы находимъ въ другихъ басняхъ или аллегоріяхъ; поэтому въ нихъ нѣтъ ничего лишняго, между тѣмъ какъ въ аллегоріяхъ и басняхъ, хотя бы самыхъ художественныхъ по разработкѣ деталей, образъ и мораль, которой онъ служитъ, никогда не покрываютъ другъ друга, никогда не сорастворяются другъ другу. Нравственныя истины, раскрывающіяся въ притчахъ Христа, связаны съ истинами религіозными, и нравственныя отношенія являются какъ отношенія реальныя, какъ различныя стороны одной духовной реальности, которою исполнено сознаніе Христа.

Притчи Христа, столь прекрасныя и прозрачныя въ своей простотѣ, столь неизгладимыя по ясности мысли и образа, производили, однако, на слушателей двойственное впечатлѣніе. „Духовный“ смыслъ ихъ былъ непонятенъ многимъ. Какъ могъ правовѣрный еврей понять притчи о сѣятелѣ, о закваскѣ, о зернѣ горчичномъ? Какъ не ясны онѣ сами по себѣ, ему слѣдовало стать младенцемъ, чтобы забыть свои апокалиптическія представленія о царствѣ. Или возьмемъ притчу о виноградаряхъ, или даже о блудномъ сынѣ и

милосердомъ самаряниннѣ: смыслъ ихъ былъ ясенъ и въ то же время непонятенъ, недоступенъ тѣмъ, къ кому обращены были эти притчи, на что указываетъ евангелистъ (Мѳ. 13, 13 сл.).

Одинъ изъ лучшихъ современныхъ эксегетовъ притчъ Христовыхъ (Julicher, Gleichnissreden Jesu) недавно еще высказывался противъ этого положенія: притчи долженствовали служить уясненію, а не затемнѣнію смысла проповѣди; и тѣ притчи, которыя приводятся въ евангеліяхъ, изумительны именно сочетаніемъ самой реальной, живой образности съ совершенной ясностью и прозрачностью мысли, Но что же если самая ясность эта ослѣпляла, и если притчи Христа такъ и оставались притчами для тѣхъ, къ кому они обращались? Именно ясное въ нихъ было парадоксально для правовѣрныхъ іудеевъ и ожесточало своей ясностью.

б) Іисусъ какъ Мессія.

I.

Все вышесказанное позволяетъ намъ глубже понять указанное нами ранѣе соединеніе самосознанія съ богосознаніемъ въ лицѣ Христа. Мы видимъ, что соединеніе это не было отвлеченнымъ и внѣшнимъ или умозрительнымъ: Христосъ не соединялъ Себя съ Богомъ посредствомъ какого-либо догматическаго представленія о Себѣ или о Богѣ. Соединеніе, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, есть непосредственное и конкретное, проникающее всю сферу сознанія и постольку пребывающее въ немъ: Іисусъ „знаетъ“ Отца и Отецъ „знаетъ“ Его (Мѳ. 11, 25—27), или, по свидѣтельству четвертаго евангелія, Онъ сознаетъ Себя въ Отцѣ и Отца въ Себѣ (17, 21). Все предшествовавшее разсужденіе, какъ думаемъ, доказываетъ совершенную достовѣрность этого свидѣтельства, безъ котораго намъ представляется невозможнымъ понять дѣятельность и ученіе Христа даже съ чисто исторической точки зрѣнія, какова бы ни была наша оцѣнка Его слова и дѣла, Его самосознанія и богосознанія. Ясно, что это богосознаніе не было разсудочнымъ и отвлеченнымъ: Онъ испытывалъ Его, какъ откровеніе, какъ духъ Отца, пребывающій на Немъ. И если мы хотимъ уяснить себѣ евангельскую исторію, мы должны начать съ того, чтобы признать такую форму сознанія какъ фактъ — независимо отъ нашего личнаго нравственнаго отношенія къ этому факту.

Въ чемъ же состоялo содержаніе этого факта, то откровеніе, изъ котораго исходитъ Іисусъ, отъ котораго Онъ начинаетъ Свою проповѣдь послѣ крещенія? Его содержаніе выражается въ словахъ, слышанныхъ Имъ при крещеніи: „Ты Сынъ Мой возлюбленный, въ Которомъ Мое благоволеніе“. Евангельскій разсказъ представляется здѣсь весьма яснымъ и даже тѣ критики, которые скептически относятся къ божественной миссіи Іисуса, должны допустить, что въ жизни Его долженъ былъ наступить поворотный моментъ, испытанный Имъ какъ откровеніе свыше, моментъ духовнаго крещенія, когда Онъ услыхалъ голосъ Отца, призвавшій Его на служеніе. Они могутъ объяснять это событіе по-своему, но они должны считаться съ свидѣтельствомъ апостольской проповѣди о томъ, что евангеліе Его началось отъ Его крещенія, въ которомъ многія раннія секты усматривали самое духовное рожденіе, воплощеніе Христа или усыновленіе Іисуса Богу.

Тѣмъ не менѣе, въ послѣднее время въ особенности, мы присутствуемъ при горячемъ спорѣ среди историковъ и критиковъ, спорѣ о томъ, въ какомъ смыслѣ Іисусъ разумѣлъ Себя Мессіей или Христомъ. Мы уже имѣли случай говорить объ этомъ спорѣ. Одни утверждали, что Христосъ признавалъ Себя Мессіей, приспособляясь къ воззрѣніямъ Своихъ современниковъ или подъ вліяніемъ такихъ воззрѣній. Другіе, видящіе въ Немъ израильтянина, чуждаго всякаго лукавства, полагаютъ, что Онъ могъ бы признавать Себя Мессіей, лишь обманывая Себя и другихъ, и потому утверждаютъ, что Онъ не считалъ Себя Мессіей, почему и другимъ запрещалъ выдавать Себя за такового. Среди сторонниковъ послѣдняго мнѣнія были не только раціоналисты, но и весьма благочестивые піэтисты, видѣвшіе въ Іисусѣ учителя или „начальника“ вѣры, но задававшіеся мнимо-апологетической цѣлью — во что бы то ни стало оправдать Іисуса передъ синедріономъ современныхъ книжниковъ и моралистовъ, хотя бы такое оправданіе достигалось отрицаніемъ тѣхъ самыхъ словъ, за которыя Онъ былъ распятъ, т.-е. отрицаніемъ того, что Онъ дѣйствительно признавалъ Себя Христомъ, „Сыномъ Бога живаго“.

Споръ о мессіанизмѣ Іисуса, поучительный во многихъ отношеніяхъ, принесъ значительные результаты и для историческаго пониманія христіанства. Опасенія нѣкоторыхъ черезчуръ робкихъ защитниковъ традиціоннаго ученія оказались напрасными, потому что въ данномъ случаѣ научная критика лишь съ новою силой раскрыла дѣйствительное содержаніе истинно-христіанской вѣры.

Уже изъ разсмотрѣнія еврейской апокалиптики и мессіаническихъ чаяній эпохи Спасителя выясняется съ полною очевидностью, что ни о какомъ приспособленіи къ народнымъ воззрѣніямъ со стороны Христа или евангелистовъ не можетъ быть рѣчи и что Христосъ дѣйствительно не хотѣлъ быть Мессіей въ смыслѣ націоналистическихъ вожделѣній. Съ другой стороны, историческое изслѣдованіе должно убѣдить насъ и въ томъ, что Онъ тѣмъ не менѣе сознавалъ себя Христомъ, Сыномъ Бога живого, при чемъ въ такомъ сознаніи заключался новый духовно-нравственный фактъ, требовавшій для своего выраженія новыхъ представленій и понятій, не находившихся въ еврейской апокалиптикѣ и въ національномъ мессіанизмѣ, мало того,—въ самомъ Ветхомъ Завѣтѣ. Это обстоятельство и послужило возникновенію новозавѣтнаго богословія. Самъ Христосъ несомнѣнно сознавалъ въ Себѣ не меньше, а больше чѣмъ еврейскаго Мессію, сына Давида. Онъ сознавалъ Себя „истиннымъ“, „единороднымъ“ Сыномъ небеснаго Отца, который избралъ Его Своимъ Христомъ, явилъ Его Своимъ Мессіей. Сыновнее отношеніе къ Отцу не было въ Немъ субъективно-нравственнымъ; оно сознавалось Имъ какъ вполнѣ реальное, поскольку вообще для Него не было субъективно-нравственнаго міра безъ реальной божественной основы. Поэтому въ качествѣ истиннаго, „возлюбленнаго Сына“, Онъ и сознаетъ Себя Христомъ Божіимъ: Онъ есть Сынъ Божій не потому, что Онъ становится Мессіей или сознаетъ Себя Мессіей, а наоборотъ, самое мессіаническое помазаніе Онъ получаетъ какъ „возлюбленный Сынъ“. Поэтому и все Его мессіаническое служеніе, кончающееся Его страданіями и смертью, опредѣляется не религіозными представленіями, заимствованными извнѣ, не вѣрованіями, Его среды, а тѣмъ, что Онъ сознаетъ какъ „волю Отца“. Если въ Іоанновомъ евангеліи мы находимъ наиболѣе яркое и глубокое объясненіе мессіаническаго служенія Христова при свѣтѣ Его „сыновняго сознанія“, то и у синоптиковъ мы находимъ полное подтвержденіе этого объясненія. Разсматривая, въ какомъ смыслѣ Іисусъ признавалъ Себя Христомъ и отправляясь отъ синоптическихъ евангелій, мы придемъ къ изображенію четвертаго евангелиста, какъ къ необходимому ихъ дополненію и объясненію, поскольку сыновнее самосознаніе Христа лежитъ въ основаніи Его мессіанизма.

Прежде всего не подлежитъ сомнѣнію, какъ мы уже отмѣтили это, что Іисусъ не начиналъ Своей проповѣди съ провозглашенія себя Христомъ. Онъ проповѣдывалъ приближеніе, пришествіе царства

и въ отдѣльныхъ случаяхъ положительно запрещалъ называть Себя Христомъ, особливо въ началѣ своей дѣятельности. Это правильное, критически обоснованное наблюденіе и дало поводъ къ вышеуказанному заблужденію отдѣльныхъ ученыхъ, утверждавшихъ, что „Іисусъ не былъ и не хотѣлъ быть Мессіей".

Внѣшнее признаніе Своего мессіаническаго достоинства Христосъ очевидно не вмѣнялъ ни во что (Мѳ. 7, 21 сл.=Лк. 13, 26, 27), мало того Онъ несомнѣнно долженъ былъ считать такое признаніе ложнымъ и опаснымъ, поскольку съ такимъ признаніемъ связывались представленія, къ которымъ Онъ относился безусловно отрицательно. Объявить себя Мессіей значило стать во главѣ мессіаническаго возстанія, во главѣ сильнаго, неудержимаго народнаго движенія; при томъ впечатлѣніи, какое производилъ Іисусъ, при тѣхъ дарахъ Духа и „силахъ" какія являлись въ Немъ, въ народѣ естественно могла зародиться мысль — „внезапно схватить Его, чтобы объявить Его царемъ", — въ особенности, когда казалось, что Онъ Самъ *медлитъ* это сдѣлать. Отсюда объясняется *недоумѣніе* и разочарованіе многихъ, даже среди близкихъ Христа. „Долго ли Тебѣ держать насъ въ недоумѣніи? Если Ты Христосъ, скажи намъ прямо", говорятъ іудеи (Іоан. 10, 24); „если Ты творишь такія дѣла, яви Себя міру", говорятъ Ему братья (7, 4); „Господи, что это, что Ты хочешь явить Себя намъ, а не міру?" спрашиваетъ Іуда (14, 22). Такъ четвертый евангелистъ подтверждаетъ синоптиковъ.

Замѣчательно, что самому Петру и апостоламъ, которыхъ Христосъ посылаетъ проповѣдывать пришествіе царства и которымъ не „плоть и кровь", а самъ „Отецъ" открылъ, что Онъ есть Христосъ, Іисусъ „запрещаетъ сказывать" это, „строго" запрещаетъ (Л. 9, 21) разглашать, что Онъ Христосъ. Петръ признается „блаженнымъ", потому что Онъ понялъ Іисуса путемъ внутренняго сознанія или откровенія; и тѣмъ не менѣе, чтобы уничтожить возможность всякихъ иллюзій, связанныхъ съ именемъ Мессіи, и очистить учениковъ отъ старой закваски, Іисусъ тутъ же говоритъ, что Ему надлежитъ много пострадать, быть отвергнуту, убиту. Какъ сильны были мессіаническія иллюзіи, какъ отлично было пониманіе учениковъ отъ сознанія Христа, видно изъ „прекословія" Петра (Мѳ. 16, 22) или изъ просьбы матери сыновъ Заведеевыхъ, которымъ Христосъ опять-таки указываетъ на „крещеніе", которое Его ожидаетъ.

Правда, что Христосъ именовалъ Себя „сыномъ человѣческимъ".

Мы видѣли уже, что нѣтъ основанія въ этомъ сомнѣваться и что этотъ терминъ (въ связи съ Дан. 7) имѣлъ мессіаническое значеніе, въ какомъ онъ и употреблялся самимъ Христомъ, напр. въ Его отвѣтѣ на вопросъ Каіафы. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, мы знаемъ, что это необычное выраженіе, хотя и служившее для обозначенія Мессіи, само по себѣ еще не значило „Мессія“, и постольку именно оно и могло служить въ устахъ Христа наиболѣе подходящимъ терминомъ, *скрывавшимъ* въ себѣ мессіанническій смыслъ. Ибо мы должны признать, что всѣ термины предшествовавшей апокалиптики являлись болѣе или менѣе недостаточными для выраженія того новаго содержанія, какое Христосъ вложилъ въ мессіаническую идею.

Такъ, Его звали сыномъ Давидовымъ: до Своего въѣзда въ Іерусалимъ Онъ запрещалъ называть Себя такъ; а послѣ Своего въѣзда Онъ указываетъ на недостаточность ходячихъ представленій о Мессіи, какъ Сынѣ Давида: „Что вы думаете о Христѣ? чей Онъ сынъ? говорятъ Ему: Давидовъ. Говоритъ имъ: какъ же Давидъ въ духѣ (*ἐν πνεύματι*) называетъ Его Господомъ, говоря: сказалъ Господь Господу Моему, сѣди одесную Меня, доколѣ положу враговъ Твоихъ въ подножіе ногъ Твоихъ? (Пс. 109, 1) Итакъ, если Давидъ называетъ Его Господомъ, какъ же Онъ Ему Сынъ?“ (Мѳ. 22, 42—45). Здѣсь Іисусъ ясно указываетъ, что Христосъ есть большій, чѣмъ Давидъ или сынъ Давидовъ, и что Свое достоинство Онъ получаетъ не отъ Своего царственнаго предка, а отъ Отца. Онъ есть Сынъ Божій, и потому истинное признаніе Мессіи есть не то, которое дается плотью и кровью, а то, которое дается Отцомъ.

Уже здѣсь мы подходимъ къ циклу идей, связанныхъ съ „сыновнимъ сознаніемъ“ Христа, тѣмъ высшимъ сознаніемъ, которое раскрывается въ Іоанновомъ евангеліи. Этотъ единственный въ своемъ родѣ фактъ во всемъ мірѣ нравственнаго опыта человѣчества, это единственное соединеніе личнаго самосознанія съ Богосознаніемъ засвидѣтельствовано и синоптиками: „въ тотъ часъ возрадовался Іисусъ духомъ и сказалъ: славлю Тебя, Отче, Господа неба и земли, что Ты утаилъ это отъ мудрыхъ и разумныхъ и открылъ младенцамъ. Ей Отче! Ибо таково было Твое благоволеніе. И обратившись къ ученикамъ, сказалъ: все предано Мнѣ Отцемъ Моимъ; и кто есть Сынъ — не знаетъ никто, кромѣ Отца — и кто есть Отецъ не знаетъ никто, кромѣ Сына (Мѳ... и никто не знаетъ Сына, кромѣ Отца и Отца не знаетъ никто, кромѣ Сына) и кому

Сынъ хочетъ открыть“ (Лк. 10, 21 сл.; Мѳ. 11, 25—27)[1]. Такимъ образомъ отношеніе Отца и Сына является здѣсь какъ единственное, исключительное: оно понимается какъ совершенная внутренняя *взаимность сознанія*. Сынъ открываетъ Отца кому хочетъ и Отецъ открываетъ Сына кому хочетъ (ср. Мѳ. 16, 17). Ясно, что Іисусъ является здѣсь какъ подлинный „Сынъ“ не по усыновленію, а по существу, по Своему рожденію: таковъ особенный смыслъ, несомнѣнно соединяющійся здѣсь съ понятіемъ „Сына“. Въ самомъ дѣлѣ, было ли это понятіе „Сына“ чисто этическимъ понятіемъ? Было ли сознаніе единства съ Отцомъ сознаніемъ чисто нравственнаго единенія или же сознаніемъ реальнаго, существеннаго единства, обнимающаго въ себѣ самое предсуществованіе? Въ Іоанновомъ евангеліи Іисусъ самымъ рѣшительнымъ образомъ приписываетъ Себѣ предвѣчное существованіе, что служитъ однимъ изъ важныхъ критическихъ аргументовъ противъ этого евангелія. У синоптиковъ мы можемъ указать лишь одинъ текстъ, подтверждающій Іоанново свидѣтельство, — это только что приведенныя слова Іисуса о томъ, что Христосъ есть не сынъ, а Господь Давида, сидящій одесную Господа, т.-е. одесную небеснаго Отца. Эти слова, въ связи съ своимъ контекстомъ, могутъ служить параллелью къ Іоаннову „прежде нежели Авраамъ былъ, Я есмь“ (8, 58). Разумѣется, слово о Давидѣ менѣе категорично; но уже и оно само по себѣ лишаетъ критиковъ права категорически отрицать, чтобы Христосъ могъ говорить о Своемъ предсуществованіи. Относительно нравственнаго ученія Іисуса вообще мы видѣли, что Онъ не отдѣлялъ субъективно-этическаго отношенія къ Богу отъ реальнаго духовнаго отношенія и что Онъ не зналъ о субъективно-нравственномъ мірѣ безъ реальной божественной основы. Нравственное начало и нравственныя отношенія были не призрачными, а вполнѣ реальными въ Его сознаніи. То сыновнее отношеніе къ Богу, изъ котораго Онъ исходитъ, та *взаимность, сознанія* между Отцомъ и Сыномъ, о которой онъ говоритъ, не составляетъ предмета отвлеченнаго размышленія или догматическаго ученія, а переживается Имъ какъ откровеніе. Надо вполнѣ уяснить себѣ это, чтобы понять, что при такихъ условіяхъ слова Христа о Его предсуществованіи отнюдь не представляются невѣроятными; наоборотъ, представляется совершенно невѣроятнымъ, чтобы Его

[1]) Holtzmann (N. T. Th. II, 444), Im Grunde tönt jenes synoptisches Bekenntniss sogar an den 17 johanneischen Stellen wieder, wo Jesus selbst sich als Sohn schlechthin *(ὁ υἱός)* einführt.

„сыновнее сознаніе“ могло имѣть лишь субъективно-нравственный смыслъ, т.-е. чтобы Онъ сознавалъ Себя Сыномъ Божіимъ лишь въ моральномъ смыслѣ, какъ того хотятъ нѣкоторые современные моралисты. Единственное въ своемъ родѣ нераздѣльное соединеніе *личнаго самосознанія съ Богосознаніемъ* въ лицѣ Іисуса Христа, т.-е. тотъ безспорный фактъ, что Онъ сознаетъ Себя въ Богѣ и Бога въ Себѣ, необходимо обусловливаетъ собою и Его представленіе о Богѣ (Отцѣ) и о Себѣ (Сынѣ). Здѣсь несомнѣнно лежитъ основаніе послѣдующей христіанской мысли, но основаніе не вымышленное, а реальное, все равно, какъ бы мы лично къ нему ни относились, съ вѣрою или безъ вѣры: „Сынъ Божій“ въ устахъ Христа есть реальный субъектъ, а не нравственный предикатъ.

Положеніе это, какъ намъ кажется, достаточно доказывается уже изъ всего предыдущаго. Но оно настолько важно само по себѣ и въ частности для настоящаго нашего изслѣдованія, что мы считаемъ нужнымъ еще нѣсколько остановиться на немъ, чтобы полнѣе уяснить себѣ его значеніе. Самосознаніе Христово есть фактъ единственный въ своемъ родѣ, и намъ нужно отмѣтить отличительныя черты этого самосознанія.

II.

Прежде всего уже съ чисто нравственной точки зрѣнія насъ останавливаетъ одна особенность Христа, показывающая намъ, что богосознаніе Его составляло пребывающую основу Его духовнаго міра. Если у другихъ вѣрующихъ и „носителей Духа“, не исключая величайшихъ пророковъ и апостоловъ, сознаніе Бога связывается съ неизбѣжнымъ сознаніемъ человѣческаго несоотвѣтствія, немощи и нечистоты, иногда даже съ сознаніемъ противоборства человѣческой природы, то въ Немъ отсутствуетъ всякій признакъ противорѣчія, всякая тѣнь ощущаемой дисгармоніи между божескимъ и человѣческимъ, несмотря на то, что никогда и нигдѣ Божество не сознавалось въ такой глубинѣ правды, добра и нравственной святости, въ такомъ безмѣрномъ могуществѣ. Въ другихъ религіозныхъ геніяхъ мы замѣчаемъ особенно глубокое сознаніе грѣха; при самой совершенной человѣческой святости и чистотѣ, такіе люди глубже другихъ сокрушаются о своемъ грѣхѣ, являя примѣры *покаянія;* даже тамъ, гдѣ они вѣруютъ въ совершенное прощеніе и очищеніе, они именно потому проповѣдуютъ его съ такою ликующей радостью, что они болѣе другихъ ощущаютъ въ немъ

потребность, болѣе другихъ тяготятся нравственной преградой, отдѣляющей ихъ отъ Бога, въ Котораго они вѣруютъ. Тотъ, кто знакомъ съ исторіей духовной жизни, кому знакома та тяжелая борьба съ міромъ и съ Богомъ, тотъ нравственный разрывъ, тотъ крестъ, который переживали въ себѣ самые чистые, самые лучшіе изъ людей, „которыхъ міръ былъ недостоинъ“, — тотъ сразу поймётъ разницу между ними и Іисусомъ: разница не въ отсутствіи смиренія и не въ дѣтскомъ невѣдѣніи зла, а въ глубокомъ и положительномъ сознаніи безгрѣшности и побѣды надъ зломъ, которое сознается Христомъ не меньше, а глубже, сильнѣе и тоньше, чѣмъ кѣмъ-либо. Нельзя судить строже, чѣмъ Онъ, всякую тѣнь нечистоты, всякій помыслъ, всякое дурное слово или движеніе души; для Него нѣтъ грѣха, который бы не былъ достоинъ суда съ его геенной. Но по отношенію къ Себѣ Онъ сознаетъ всякое зло какъ нѣчто безусловно внѣшнее и чуждое, какъ „сатану“ или богопротивное начало. Онъ проповѣдуетъ покаяніе и прощеніе, но Самъ нигдѣ не кается и не молится о прощеніи: Онъ Самъ и прощаетъ и судитъ, вяжетъ и разрѣшаетъ. Именно глубокое осужденіе зла и тотъ „страшный судъ“ надъ нимъ, который Онъ возвѣщаетъ въ Своемъ лицѣ, освѣщаетъ намъ въ исключительной оригинальности Его собственное положительное сознаніе безгрѣшности (ср. Іоан. 8, 46: *τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας;*). Эта своеобразная черта нравственнаго образа Христова, запечатлѣвающая каждое Его слово и все Его евангеліе, засвидѣтельствованная всѣмъ Новымъ Завѣтомъ, есть черта безусловно личная, свойственная одному Христу. Изъ нея всего яснѣе видно, что сознаніе единства съ Отцомъ коренилось въ самой глубинѣ нравственнаго существа Христова. Черта эта безусловно подлинная, неизмышленная, оригинальная вполнѣ — ее могъ являть въ Себѣ только Тотъ, кто дѣйствительно „не почиталъ хищеніемъ быть равнымъ Богу“ (Филип. 2, 6). Іисусъ „томится“ въ мірѣ, испытываетъ „вражду“ міра, потому что Онъ „не отъ міра“, а всѣмъ существомъ Своимъ относится къ Богу. Онъ сознаетъ Себя нераздѣльно единымъ съ Отцомъ или, какъ говоритъ Іоанново евангеліе, Онъ „пребываетъ въ любви Отчей“. Все ученіе четвертаго евангелиста о любви вытекаетъ изъ этого основного начала духовной жизни Іисуса, т.-е. изъ испытаннаго Имъ „единства съ Отцомъ“, изъ внутренней взаимности „Отца и Сына“. Какъ ни парадоксально это можетъ показаться, но и здѣсь мы можемъ, на основаніи евангельскихъ показаній, констатировать эту испытанную Іисусомъ

взаимность, это единство съ Отцомъ, опредѣляющія всю Его жизнь, — констатировать, независимо отъ нашей личной, субъективной оцѣнки Богосознанія Христова.

III.

Іисусъ, будучи человѣкомъ, всецѣло относитъ себя къ Богу: это и являлось тою „хулою“ или „кощунствомъ“, которое такъ возмущало Его враговъ и которое послужило поводомъ къ Его обвиненію. Слова и дѣйствія Іисуса, въ которыхъ Онъ опредѣлялъ Свое отношеніе къ міру и къ Богу, не изумляютъ и не смущаютъ теперешнихъ вѣрующихъ только потому, что они понимаютъ ихъ внѣ ихъ исторической обстановки и представляютъ себѣ Христа въ сіяніи Его славы, въ Его богословскомъ образѣ. Но если мы перенесемся за девятнадцать вѣковъ въ Палестину и представимъ себѣ Христа въ его реальномъ человѣчествѣ и среди живыхъ людей, — только тогда поймемъ мы все значеніе, всю духовную мощь Его слова и образа, тогда поймемъ мы и тотъ великій нравственный кризисъ, который Онъ вызвалъ, то нравственное испытаніе, какое заключалось въ непосредственномъ сужденіи каждаго человѣка о Немъ, когда приходилось высказаться за, или противъ живого Христа, узнать въ немъ черты Отца или признать Его хульникомъ, безумнымъ или обольстителемъ.

Мы разсмотрѣли отношеніе Христа къ закону и мы видѣли, что Своему слову Онъ приписываетъ не только равный, но и большій авторитетъ, чѣмъ закону: мы видѣли, что при всемъ Своемъ благоговѣніи ко храму Онъ считаетъ Себя „большимъ храма“. Онъ „больше Соломона“, построившаго храмъ, „больше Давида“ и больше, чѣмъ сынъ Давида. Іоаннъ есть больше, чѣмъ пророкъ, но малѣйшій въ царствѣ Божіемъ, которое возвѣщается Христомъ,— больше Іоанна (Мѳ. 11, 11). Сынъ человѣческій, наслѣдникъ Отца, имѣетъ власть вязать и рѣшить и можетъ давать эту власть, кому хочетъ. Онъ Господинъ и субботы Божіей. „Все предано“ Ему Отцомъ.

Его дѣло сознается Имъ, какъ Божье дѣло, и слово Его, какъ слово Божіе (Лк. 8, 10). Это слово есть та жемчужина, для пріобрѣтенія которой благоразумный купецъ продаетъ все что имѣетъ (Мѳ. 13, 46). Христосъ есть сѣятель этого слова, въ которомъ начатокъ жизни, и блаженны тѣ, кто Его видятъ и слышатъ (Мѳ. 13, 16). Слушающій и соблюдающій слово Христа имѣетъ съ Нимъ болѣе дѣйствительную и близкую связь, чѣмъ узы крови

(Лк. 11, 28): кто исполняетъ волю Божію, тотъ Ему братъ, и сестра, и матерь (Мк. 3, 32).

Относя Себя всецѣло къ Богу, Христосъ устанавливаетъ между Собою и міромъ ту же противоположность, какъ между Богомъ и міромъ, и требуетъ полнаго отреченія отъ міра со стороны тѣхъ, кто хочетъ за Нимъ слѣдовать. Если Іоанново евангеліе разсматриваетъ судьбу Христа при свѣтѣ антитезы между Богомъ и міромъ, то у синоптиковъ мы находимъ еще болѣе рѣзкое практическое выраженіе той же противоположности. „Всякій изъ васъ, кто не отрѣшится отъ всего, что имѣетъ, не можетъ быть Моимъ ученикомъ“ (Лк. 14, 33). Если кто приходитъ ко Мнѣ и не *возненавидитъ* отца своего и мать, и жену, и дѣтей, и братьевъ, и притомъ и самой жизни своей, тотъ не можетъ быть Моимъ ученикомъ“ (ib. 26, 27)[1]. И вмѣстѣ съ тѣмъ такое послѣдованіе Себѣ, или слѣдованіе за Собою Іисусъ признаетъ необходимымъ условіемъ спасенія (Мѳ. 10, 32—33).

Познать Христа, слѣдовать за Нимъ, исповѣдывать Его есть дѣло Божіе (ср. Мѳ. 16, 17)... „И сказали Ему: что дѣлать, чтобы творить дѣла Божіи?“ Іисусъ сказалъ имъ въ отвѣтъ: „вотъ дѣло Божіе, чтобы вы вѣровали въ Того, Кого Онъ послалъ“ (Іоан. 6, 28—29). „Всякаго, кто исповѣдуетъ Меня предъ людьми, исповѣдую и Я предъ Отцемъ Моимъ небеснымъ. А кто отречется отъ Меня предъ людьми, отрекусь отъ того и Я передъ Отцемъ Моимъ небеснымъ“ (Мѳ. 10, 32—33). У синоптиковъ, какъ и у Іоанна, Іисусъ разумѣетъ не только Себя, но и Своихъ учениковъ, въ качествѣ богоносцевъ, носителей слова: „принимающій васъ Меня принимаетъ, и принимающій Меня принимаетъ пославшаго Меня“ (Мѳ. 10, 40 и Іоан. 13, 20); „слушающій васъ Меня слушаетъ, и отвергающій васъ Меня отвергаетъ; а отвергающій Меня, отвергаетъ пославшаго Меня“ (Лк. 10, 11). Поэтому Онъ и признаетъ, что землѣ Содомской и Гоморрской будетъ легче въ день суда, чѣмъ городу, отвергающему апостоловъ (Мѳ. 10, 15; Лк. 10, 12).

Такимъ образомъ сознаніе взаимности или единства Сына съ пославшимъ Его Отцомъ (Іоан. 12, 44—45) служитъ основаніемъ для новаго ученія о внутреннемъ единствѣ Христа съ посланными

---

[1]) Нѣсколько отличная формула у Матѳея (10, 37) имѣетъ совершенно тотъ же смыслъ, особенно въ связи съ контекстомъ (Я пришелъ раздѣлить человѣка съ отцомъ его и дочь съ матерью ея и невѣстку съ матерью ея, и *враги человѣка домашніе его*).

Имъ учениками, — ученія, которое мы находимъ въ только что приведенныхъ синоптическихъ текстахъ и у Іоанна: „Я въ нихъ, и Ты во Мнѣ, да будутъ совершенны во едино, и да познаетъ міръ, что Ты *послалъ* Меня и возлюбилъ ихъ, какъ возлюбилъ Меня“ (17, 23). Точно такъ же какъ и Онъ самъ, ученики Его суть „свѣтъ міру“ (Мѳ. 5, 14 ср. Іоан. 9, 5). Поэтому ненависть къ ученикамъ есть ненависть міра къ Іисусу и къ Отцу — „такъ будетъ, потому что не познали ни Меня ни Отца“ (16, 2—3). Мы имѣемъ здѣсь цѣлый циклъ представленій о единствѣ божественной жизни, или о единствѣ Бога въ Отцѣ, въ Его посланномъ Сынѣ и въ обществѣ посланныхъ Имъ учениковъ, исполненныхъ Его Духомъ. Если у Іоанна мы находимъ образъ виноградной лозы, которая живетъ въ своихъ вѣтвяхъ и гроздіяхъ (15), то у синоптиковъ мы узнаемъ, что Сынъ человѣческій пребываетъ въ каждомъ изъ Своихъ учениковъ, и что подавшій чашу холодной воды одному изъ малыхъ сихъ *во имя ученика* не лишится своей награды. Кто напоилъ, накормилъ, одѣлъ или посѣтилъ одного изъ братьевъ меньшихъ, тотъ послужилъ Христу, а тотъ, кто ихъ оставилъ безъ помощи, тотъ Его оставилъ, Ему не послужилъ (Мѳ. 25). Такимъ образомъ богосознаніе Христа является здѣсь живымъ принципомъ новой нравственной организаціи человѣчества, *дѣятельнымъ началомъ организаціи человѣчества въ высшей божественной жизни*. У синоптиковъ истина солидарности этой жизни раскрывается иначе, чѣмъ у Іоанна, но и здѣсь и тамъ говорится о томъ же: рѣчь Христа у Матѳея болѣе конкретна и имѣетъ эсхатологическую окраску; слова его въ четвертомъ евангеліи болѣе имѣютъ въ виду внутреннюю сторону и абсолютное содержаніе новой жизни, которая имѣетъ во Христѣ свое средоточіе.

Изъ этого ясно, какой конкретный смыслъ и содержаніе имѣло богосознаніе Христа, въ какія конкретныя формы оно отливалось и какъ все въ Его ученіи имъ связывалось и изъ него вытекало. Въ этомъ самое убѣдительное, достовѣрное доказательство *исторической* дѣйствительности этого богосознанія — ничего болѣе цѣльнаго нельзя себѣ представить. Видно и то, въ какой степени нравственное сознаніе было насыщено здѣсь религіознымъ содержаніемъ, и какъ всѣ нравственныя отношенія получили реальный, объективный характеръ. Убѣдившись въ этомъ, мы можемъ разсмотрѣть мессіаническое ученіе Христа въ связи съ Его эсхатологіей, которая, какъ уже показано нами, не отдѣлима отъ Его нравственнаго ученія.

IV.

Мы видѣли, что „сыновнее самосознаніе“ Христа имѣло реальное содержаніе, опредѣлявшее собою и Его представленіе объ Отцѣ и о Себѣ самомъ (Сынѣ). Сознавая Себя „Сыномъ Божіимъ“, Онъ сознавалъ Себя дѣйствительнымъ Мессіей, чаемымъ Христомъ. Наступленіе дня Господня, великаго и страшнаго, представлялось Ему непосредственно близкимъ („не прейдетъ родъ сей, какъ все это будетъ“). Онъ придетъ внезапно, какъ молнія, какъ потопъ во дни Ноя и застигнетъ врасплохъ всѣ народы. Живые и мертвые предстанутъ передъ судомъ, и судіей будетъ Онъ, Сынъ человѣческій, имѣющій прійти со славою и со всѣми святыми ангелами, на облакахъ небесныхъ, какъ Его видѣлъ Даніилъ. Тогда апостолы Его возсядутъ съ Нимъ на двѣнадцати престолахъ и будутъ судить 12 колѣнъ Израилевыхъ.

Для многихъ современныхъ критиковъ это ученіе Христа является наиболѣе соблазнительнымъ. Одни, какъ Штраусъ, напримѣръ, не сомнѣваются въ его подлинности, принимаютъ его буквально и, признавая его безумною мечтою (Schwarmerei), обращаютъ его противъ Христа. Другіе, не допуская, чтобы мессіаническое самосознаніе Христа могло выражаться въ образахъ столь массивныхъ, стремятся путемъ искусственнаго истолкованія ослабить ихъ впечатлѣніе или просто перетолковать эсхатологію Христа въ возможно болѣе раціональномъ и моральномъ смыслѣ (напр Гауптъ, Б. Вейссъ, Бейшлагъ). Третьи, наконецъ, путемъ различныхъ критическихъ операцій силятся отнести наиболѣе значительные эсхатологическіе тексты на счетъ самихъ евангелистовъ или редакторовъ евангелій: такъ напр. такъ называемый „малый“ или „синоптическій апокалипсисъ“ (Мк. 13, 5—32 = Мѳ. 24, 4—36 = Лк. 21, 8—33) возводится къ небольшому апокалиптическому писанію (*„читающій* да разумѣетъ), послужившему матеріаломъ для всѣхъ трехъ синоптиковъ.

Но, несмотря на всѣ колебанія, всесторонніе критическія изслѣдованія не могли не привести къ научному установленію факта: Христосъ несомнѣнно признавалъ Себя Мессіей и признавалъ близость царства съ его судомъ и спасеніемъ, въ его силѣ и славѣ. На торжественное заклятіе Каіафы, спрашивающаго: Онъ ли Христосъ, Сынъ Бога живого, Іисусъ отвѣчалъ: „Я есмь, и увидите Сына человѣческаго, сидящаго одесную силы и грядущаго съ облаками небесными“ (Мк. 14, 62 = Мѳ. 26, 64 = Лк. 22, 69 сл.). Какъ

извѣстно, первосвященникъ оказался менѣе требовательнымъ, чѣмъ иные критики: разодравъ одежды, онъ вскричалъ: „на что еще намъ свидѣтели! вотъ теперь вы слышали хулу!“

Для критиковъ, стоящихъ на чисто исторической почвѣ, не можетъ быть сомнѣнія въ подлинности эсхатологическаго ученія, изложеннаго у синоптиковъ. Если нѣкоторые частные вопросы (напр. объ упомянутомъ „синоптическомъ апокалипсисѣ“) и продолжаютъ обсуждаться, то едва ли возможно оспаривать, что пророчества о скоромъ, внезапномъ и славномъ пришествіи Сына человѣческаго, точно такъ же какъ и притчи объ этомъ пришествіи принадлежатъ Самому Іисусу, все равно какова бы ни была наша оцѣнка этого ученія[1]).

Высшую судебную власть приписываютъ Сыну человѣческому уже до-христіанскіе апокалипсисы; она приписывается Ему всѣмъ Новымъ Завѣтомъ, и Самъ Іисусъ говоритъ о ней во многихъ разнообразныхъ случаяхъ, освѣщая грядущій судъ съ различныхъ точекъ зрѣнія. Онъ говоритъ, что на этомъ судѣ Сынъ человѣческій постыдится тѣхъ, кто постыдится Его передъ людьми, отвергнетъ тѣхъ, кто отвергнулъ Его или Его учениковъ (Мк 8, 38 = Мѳ. 10, 32—33 = Лк. 9, 26 и 12, 8—9). Въ „нагорной проповѣди“ Іисусъ говоритъ, что Онъ будетъ судить и тѣхъ, кто Его призналъ, кто именемъ Его пророчествовалъ и изгонялъ бѣсовъ: „не всѣ, говорящіе Мнѣ: „Господи, Господи“, войдутъ въ царство небесное, а творящій волю Отца Моего небеснаго“ (Мѳ. 7, 21 = Лк. 13, 26); если признаніе Сына есть признаніе Отца, то такое признаніе требуетъ исполненія „правды“, которая есть Его воля. „Сынъ человѣческій“ будетъ судить по правдѣ, согласно волѣ Пославшаго Его и потому „воздастъ каждому по дѣламъ его“ (Мѳ. 16, 27). Наконецъ, въ заключительной рѣчи о судѣ у перваго евангелиста (Мѳ. 25, 31—46) это ученіе получаетъ окончательное развитіе: Сынъ человѣческій приметъ тѣхъ, кто послужилъ Ему въ Его братьяхъ меньшихъ, и отвергнетъ тѣхъ, кто Ему въ нихъ не послужилъ. Приписывая Себѣ божественную власть суда, Онъ дѣлаетъ и апостоловъ участниками въ ней (Мѳ. 16, 19; 18, 18; 19, 28; Лк. 22, 30). Онъ пользуется властью вязать и рѣшить уже на землѣ и *показываетъ*, что Онъ

---

[1]) Holtzmann N. T. Theol. I, 315... Stellen wie Math. 24, 26—27... die Wiederkunftsgleichnisse Math. 24, 43 — Lc. 12, 39... repräsentiren das Urgestein der synopt. Eschatologie... An der rückhaltlosen Anerkennung solcher Thatsachen hat die protest. Exegese die Probe strenger Aufrichtigkeit, überhaupt ihrer wissenschaftlichen Competenz zu bestehen. О современномъ положеніи вопроса въ научной литературѣ см. тамъ же.

ее имѣетъ (Мк. 2, 10). Чѣмъ былъ бы Мессія безъ этой власти? Отецъ далъ ее Ему, „потому что Онъ есть Сынъ человѣческій“ — *ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστί* (Іоан. 5, 27), — сужденіе, которое можно бы признать аналитическимъ.

Синоптическая эсхатологія предполагается въ четвертомъ евангеліи (напр. 5, 26—29), которое раскрываетъ намъ внутреннюю, какъ бы эсотерическую сторону ученія о судѣ. „Отецъ“ никого не судитъ и весь судъ „отдалъ Сыну“, Который также внѣшнимъ образомъ „никого не судитъ“, и учитъ никого не судить, пользуясь властью Своею для прощенія. „Отвергающій Меня и не принимающій словъ Моихъ имѣетъ судью себѣ — слово, которое Я говорю, оно будетъ судить его въ послѣдній день, ибо Я говорилъ не отъ Себя, но пославшій Меня Отецъ, Онъ заповѣдалъ Мнѣ, что сказать и что говорить (Іоан. 12, 48 сл.). Какъ у синоптиковъ грѣхъ противъ *духа* не прощается никогда (Мк. 3, 29), заключая въ себѣ свое внутреннее осужденіе, такъ въ Іоанновомъ евангеліи грѣхъ противъ слова Божія заключаетъ въ себѣ свой собственный внутренній судъ. Смыслъ этого ученія таковъ: Богъ судитъ міръ черезъ Свое слово, которое Онъ сказалъ въ Своемъ Сынѣ, или черезъ Сына (точно такъ же, какъ Сынъ говоритъ его черезъ апостоловъ); одни принимаютъ это слово, заключающее въ себѣ жизнь, а другіе отвергаютъ его и тѣмъ судятъ себя самихъ. Замѣчательно, что въ этомъ положеніи четвертаго евангелія многіе критики, какъ оба Гольцмана, Орелло Конъ (Cone), Юлихеръ и другіе, усматриваютъ результатъ александрійскаго умозрѣнія. На самомъ дѣлѣ, если искать историческаго основанія его, то слѣдуетъ обратиться къ Ветхому Завѣту: древніе пророки, какъ Іеремія, напримѣръ, въ своемъ качествѣ носителей слова Ягве сознаютъ себя призванными судіями народовъ. Да оно и не могло быть иначе: разъ пророкъ въ своемъ богосознаніи слышитъ „слово Ягве“, разъ оно, какъ горящій огонь, рвется изъ него (Іер. 20, 4), то можетъ ли онъ не видѣть въ немъ высшій божественный судъ?[1]) „Вотъ Я вложилъ слова Мои въ уста твои. Смотри, Я поставилъ тебя въ сей день надъ народами и царствами, чтобы искоренять и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать“ (Іер. 1, 9) — такъ говоритъ Ягве Своему пророку.

Согласно ученію Іисуса, осужденіе или оправданіе человѣка зависитъ отъ его отношенія къ волѣ Отца (Мѳ. 7, 21), выраженной

---

[1]) См. выше 255 сл.

въ словѣ Божіемъ, отъ принятія или непринятія этого слова и тѣхъ, черезъ кого оно говорится. Слово судитъ міръ, а пророки, какъ впослѣдствіи и апостолы, суть служители и свидѣтели этого слова. Поэтому Іисусъ, совершенный носитель слова, есть судія, и Онъ видитъ участниковъ этого суда въ своихъ посланникахъ или апостолахъ, какъ носителяхъ того же слова, для котораго они все оставили (Мѳ 19, 27 сл.) — того, слова, которое пребываетъ въ Немъ. Видѣть въ этомъ александрійскую философему значитъ игнорировать Ветхій Завѣтъ и синоптиковъ, значитъ совершенно извращать историческую перспективу, упуская содержаніе изъ-за той формы, въ которую оно облекается у великаго ефесскаго „пресвитера“ (2 Іоан. 1, 1; 3 Іоан. 1, 1). Въ Откровеніи, въ единственномъ текстѣ, гдѣ говорится о „Словѣ“ (Логосѣ), мы находимъ ту же мысль: „Вѣрный и Истинный, Который *праведно судитъ* и праведно воинствуетъ“, имѣетъ имя „Слово Божіе“ (19, 11, 13); и изъ устъ Его исходитъ острый мечъ, чтобы поражать народы (ib. 15). Для всей исторіи ученія о Логосѣ этотъ текстъ имѣетъ первостепенное значеніе, указывая намъ связь этого понятія съ ветхозавѣтною пророческой мыслью и новозавѣтной эсхатологіей.

Эта новая, христіанская эсхатологія примыкаетъ къ еврейской апокалиптикѣ, въ которую она влагаетъ новое религіозное содержаніе. Какова бы ни была оцѣнка критиковъ, Христосъ несомнѣнно былъ безусловно увѣренъ въ близкомъ пришествіи дня Господня. Это убѣжденіе вытекаетъ изъ самого существа Его мессіанизма, изъ Его ученія о Богѣ, о судѣ и спасеніи. Оно коренится въ самомъ сердцѣ вѣры Израиля, которая „исполняется“ во Христѣ и перехватываетъ въ Немъ черезъ свои ветхозавѣтныя рамки; его нельзя выдѣлить изъ ученія Христа, потому что оно не навязано Ему извнѣ, а вытекаетъ изъ Его богосознанія, сознается Имъ, какъ откровеніе. Разъ Онъ сознаетъ Себя Христомъ, Сыномъ Божіимъ, значитъ царство близко, — „у дверей“. Оно противоположно міру и человѣческимъ царствамъ, и противоположность эта съ каждымъ днемъ ощущается все сильнѣе и рѣзче. Реализація Бога на землѣ, раскрытіе Его правды и славы не есть человѣческое дѣло; окончательное упраздненіе зла, физическаго и нравственнаго, не можетъ быть достигнуто человѣческими усиліями, но оно, съ точки зрѣнія Христа, составляетъ божественную необходимость. Царство Божіе есть дѣло Божіе; и хотя оно приближается незамѣтно, хотя оно сѣется въ человѣческихъ душахъ сѣменемъ слова, которое представляется исходящимъ опять-таки отъ Бога,

самое раскрытіе царства, самое торжество его надъ богопротивнымъ міромъ, лежащимъ во тьмѣ и смерти, можетъ быть мыслимо лишь какъ внезапное — въ силу того, что противоположность признается реальной и безусловной Нужно вдуматься въ совокупность этихъ идей, чтобы понять ихъ внутреннюю необходимую связь.

Сознавая Себя средоточіемъ грядущаго царства, Христосъ не могъ не ощущать его непосредственной близости (Мк. 13, 21 сл. = Мѳ. 24, 34 сл. = Лк. 22, 32 сл.). Но пока остается Его слово, что о днѣ и часѣ пришествія не знаютъ ни ангелы небесные, ни Сынъ, а только Отецъ (Мк. 13, 32 = Мѳ. 24, 36), мы должны допустить, что Іисусъ не назначалъ временъ и сроковъ, хотя представленіе о непосредственной близости конечнаго суда соединялось въ Немъ, какъ и у пророковъ Израиля, и въ апокалиптикѣ, съ представленіемъ о необходимости предшествующихъ великихъ катастрофъ, въ числѣ которыхъ главное мѣсто занимаетъ разрушеніе Іерусалима. Среди христіанъ іерусалимскихъ, какъ и среди самихъ іудеевъ, несомнѣнно существовало ожиданіе, что славное пришествіе Господа наступитъ въ критическій моментъ осады святого города, или не замедлитъ по его разрушеніи. Но отсюда еще нельзя дѣлать заключеній, чтобы Самъ Христосъ раздѣлялъ подобный взглядъ, и критическія предположенія о „синоптическомъ апокалипсисѣ“ всего менѣе могутъ обосновать подобныя заключенія. Во всякомъ случаѣ, пока мы имѣемъ дѣло съ гипотезами, едва ли допускающими строгое обоснованіе, мы должны признать, что Христосъ, подобно Іереміи, предсказывалъ разрушеніе Іерусалима и училъ видѣть въ этомъ событіи, какъ и въ другихъ великихъ историческихъ и космическихъ катастрофахъ, — знаменія великаго Божьяго суда, точный срокъ наступленія котораго Онъ признавалъ неизвѣстнымъ ни Себѣ, ни ангеламъ. Онъ вполнѣ согласуется съ ученіемъ пророковъ, видѣвшихъ въ исторіи великій судъ Божій и, въ отдѣльныхъ событіяхъ, ея указывавшихъ отдѣльные акты, отдѣльныя „знаменія“ этого суда. Но вмѣстѣ съ тѣмъ это нисколько не упраздняетъ ни изъ ученія Христа, ни изъ ученія пророковъ вѣру въ конецъ исторіи, въ конечный „судъ“, связанный съ существованіемъ царства Божія на землѣ.

Не вдаваясь въ вопросъ высшей религіозной оцѣнки и оставаясь на фактической почвѣ, мы должны предостеречь однако отъ оцѣнокъ явно поверхностныхъ, основанныхъ на неправильномъ пониманіи того мѣста, какое эсхатологія занимала въ ученіи Христа. Онъ не исходилъ изъ какихъ-либо навязанныхъ или навязчивыхъ мессіани-

ческихъ или апокалиптическихъ мечтаній, — мы видѣли, какъ поборолъ Онъ искушенія ложнаго мессіанизма. Мало того, эсхатологія вообще не была Его точкой отправленія; наоборотъ, она была результатомъ Его ученія, Его богосознанія, и притомъ результатомъ внутренно необходимымъ. Поэтому и сужденіе объ эсхатологіи Христа неразрывно связано съ нашимъ сужденіемъ о Немъ Самомъ. А для того, чтобы сужденіе это могло быть объективнымъ и обоснованнымъ, слѣдуетъ разсмотрѣть, къ какому практическому результату приводило Самого Христа сознаніе близости царства и сознаніе Его собственнаго мессіаническаго достоинства?

Лично для Самого Христа такое сознаніе имѣло послѣдствіемъ сознанную необходимость Его страданія и смерти для искупленія многихъ, для спасенія ихъ отъ грядущаго, близкаго суда. Это опять-таки фактъ, установленный безспорно.

V.

Въ настоящее время среди критиковъ различныхъ направленій замолкаютъ голоса, отрицающіе историческую достовѣрность словъ Христовыхъ о необходимости Его страданій. За отсутствіемъ другихъ свидѣтельствъ одно установленіе тайной вечери могло бы служить тому доказательствомъ. Но этого мало: самая критика выясняетъ связь между предсказаніями Христа о Его страданіяхъ и сознаніемъ Его мессіаническаго достоинства.

Если въ ранній галилейскій періодъ Своей проповѣди Христосъ уже высказывалъ, что для учениковъ придутъ дни поста, когда отнимется у нихъ женихъ (2, 20), то синоптики указываютъ съ точностью тотъ моментъ, съ котораго Онъ началъ говорить ученикамъ „открыто“ (*ἐν παῤῥησίᾳ* Мрк. 8, 32) о Своихъ грядущихъ страстяхъ: это случилось послѣ того, какъ имъ открылась тайна Іисуса, когда Петръ отъ ихъ лица призналъ Его Христомъ. *Запретивъ имъ строго* говорить объ этомъ кому бы то ни было, Онъ съ того времени (*ἀπὸ τότε* Мѳ. 16, 21) началъ открывать ученикамъ, что Ему надлежитъ много пострадать (*πολλὰ παθεῖν* Мрк. 8, 31), быть отвергнуту и убиту, при чемъ однако Онъ говоритъ и о Своемъ воскресеніи и славномъ пришествіи (16, 27). Во второй разъ Онъ говоритъ имъ объ этомъ послѣ сошествія съ Ѳавора: „Вложите вы себѣ въ уши эти слова: Сынъ человѣческій будетъ преданъ въ руки человѣческія“ (Лк. 9, 45). Въ третій разъ Онъ говоритъ имъ о томъ же, „восходя во Іерусалимъ“, т.-е. передъ

Своимъ торжественнымъ мессіаническимъ въѣздомъ (Мѳ. 20, 17 сл.= Мрк. 10, 32—34=Лк. 18, 31—34), послѣ того какъ Онъ обѣщалъ имъ участіе въ своей славѣ (Мѳ. 19, 28=Мрк. 10, 29 сл.= Лк. 18, 29 сл.). Далѣе Онъ говоритъ о томъ же въ притчѣ о виноградникѣ, и въ словахъ о женщинѣ, помазавшей Его муромъ за нѣсколько дней до Пасхи, почти наканунѣ Его смерти, и наконецъ на прощальной вечери съ учениками.

Каковъ смыслъ этихъ предсказаній? Почему и какъ сознавалъ Самъ Христосъ необходимость Своей смерти? Повторяемъ, мы не хотимъ вносить нашу субъективную оцѣнку въ разсмотрѣніе фактовъ, которые, по нашему крайнему разумѣнію, ее превышаютъ. Мы постараемся лишь установить самые факты, насколько они доступны нашему знанію и пониманію.

Прежде всего напомнимъ уже указанное нами отсутствіе какихъ бы то ни было представленій о страданіи Мессіи въ раввиническомъ богословіи временъ Христа. Стало-быть, уже по чисто эмпирическимъ основаніямъ не можетъ быть рѣчи о какихъ-либо внѣшнихъ вліяніяхъ въ этомъ отношеніи. Мы знаемъ, что крестъ Христовъ былъ впослѣдствіи „безумiемъ для эллиновъ и соблазномъ для іудеевъ“ — чѣмъ онъ былъ вначалѣ и для учениковъ. Отдѣльныя мѣста изъ псалмовъ и пророковъ стали толковаться въ смыслѣ предсказаній о страданіяхъ Мессіи лишь впослѣдствіи — въ церкви и синагогѣ. И если самъ Онъ могъ относить къ себѣ такія мѣста, то потому, что Ему открылась необходимость Его страданій, а не потому, чтобы Онъ пришелъ къ ея сознанію путемъ искусственной комбинаціи отдѣльныхъ священныхъ текстовъ.

Далѣе, нельзя признать, чтобы мысль о необходимости умереть и пострадать явилась въ Немъ вслѣдствіе естественныхъ соображеній о враждѣ книжниковъ и священниковъ и о неизбѣжности роковой развязки. Не видно однако, чтобы подобныя внѣшнія соображенія Его заботили, и совершенно не допустимо, чтобы они могли породить въ немъ Его новое пониманіе мессіаническаго служенія и сознаніе нравственно-необходимой жертвы. Проникнутый Своимъ мессіанизмомъ, Своею вѣрою въ Отца и сознаніемъ Его промысла и всемогущества, Онъ осуждаетъ всякій мірской страхъ; Онъ вѣритъ въ чудо Божіе и въ царство Божіе, какъ чудесно, внезапно наступающее. При такихъ условіяхъ Его смерть могла представляться Ему нравственно-необходимой, но она могла представляться Ему неизбѣжной. И это доказывается намъ рѣшительно всѣмъ, что мы знаемъ о Христѣ и о Его отношеніи къ Своей

жизни и смерти; такъ было до самаго конца, какъ мы видимъ изъ Геѳсиманскаго моленія о чашѣ.

Одинаково ложно было бы объяснять предсказанія Іисуса тѣмъ, что Онъ извѣрился въ Своемъ мессіанизмѣ. Мы только что видѣли, наоборотъ, что предсказанія эти начинаются съ того момента, какъ ученики признаютъ Его Христомъ. Мало того, все эсхатологическое ученіе, ученіе о грядущемъ славномъ пришествіи, синоптики влагаютъ въ уста Іисуса главнымъ образомъ въ послѣдніе дни Его земной жизни, когда Онъ открыто совершаетъ свой мессіанический въѣздъ въ Іерусалимъ. Онъ свидѣтельствуетъ свое званіе передъ Каіафой и не отрекается отъ него передъ Пилатомъ, какъ показываетъ надпись на Его крестѣ, написанная еврейскими, греческими и римскими письменами.

Стало-быть, мы должны искать объясненія предсказаній Іисуса не въ чемъ-либо внѣшнемъ, а въ самомъ Его мессіаническомъ ученіи, въ Его мессіаническомъ самосознаніи, въ его богосознаніи, Сознавая Себя Сыномъ Божіимъ, Онъ и не могъ видѣть иного основанія для своего страданія и смерти, кромѣ *воли Отца*. И, дѣйствительно, мы видимъ, что какъ только ученикамъ открывается Его тайна, Онъ спѣшитъ запретить имъ ее разглашать и тотчасъ же начинаетъ открывать имъ, что Ему надлежитъ „много пострадать и быть убиту“. Обращаясь къ свидѣтельству трехъ первыхъ евангелистовъ, подтвержденныхъ и свидѣтельствомъ четвертаго евангелія, мы видимъ, что необходимость страданій и смерти опредѣляется для Христа двумя мотивами, двумя великими заповѣдями — любви къ Богу и къ ближнему. Во первыхъ, и прежде всего, *послушаніемъ* волѣ Отца: Сыну человѣческому *надлежитъ* пострадать, δεῖ αὐτὸν παθεῖν. Эта необходимость заключается въ неисповѣдимой волѣ Отца, которой Іисусъ, „не считавшій хищеніемъ быть равнымъ Богу“, подчиняетъ свою человѣческую волю подвигомъ послушанія. Мы не видимъ въ немъ той жажды мученичества, которая иногда принимала болѣзненныя формы въ другіе вѣка; мы не видимъ, чтобы Онъ ставилъ смерть Свою самостоятельной цѣлью или шелъ на нее по какой-либо предвзятой идеѣ: Онъ хочетъ побѣды, а не смерти, и душа Его, вся Его человѣческая душа „возмущается“ при мысли о смерти. Объ этомъ свидѣтельствуютъ и синоптики и Іоаннъ; „огонь пришелъ низвести Я на землю и какъ желалъ бы, чтобы онъ уже возгорѣлся; но крещеніемъ долженъ Я креститься и какъ томлюсь Я, пока это совершится!“ (Лк. 12, 49—50). „Душа Моя теперь возмутилась, и что Мнѣ

сказать? Отче! избавь Меня отъ часа сего! Но на сей часъ Я пришелъ“ (Іоан. 12, 27)... „И взялъ съ собою Петра, Іакова и Іоанна, и началъ ужасаться и тосковать. И сказалъ имъ: душа Моя скорбитъ смертельно; побудьте здѣсь и бодрствуйте. И отошедъ немного, палъ на землю и молился, чтобы если возможно, миновалъ Его часъ сей. И говорилъ: Авва Отче! все возможно Тебѣ; пронеси чашу сію мимо Меня; но не чего Я хочу, а чего Ты“ (Мк. 14, 33—36). Ясно, что никакія „мессіаническія представленія“ тутъ не причемъ; Онъ дѣйствуетъ, подчиняя Свою волю тому, что Онъ сознаетъ, какъ волю Отца, которому Онъ молится. Онъ исполняетъ Его заповѣдь.

VI.

Содержаніе этой заповѣди состоитъ для Него въ томъ, чтобы *быть Спасителемъ*, — „не судить, а спасти міръ“ (Іоан. 12, 47): это особенность Его мессіанизма, въ отличіе отъ мессіанизма еврейской апокалиптики, и какъ только ученики признаютъ въ Немъ Христа, Онъ дѣлаетъ все, чтобы запечатлѣть въ нихъ именно эту особенность. Начиная отъ перваго предсказанія страданій и кончая омовеніемъ ногъ, о которомъ повѣствуетъ четвертый евангелистъ, Онъ словомъ и дѣломъ учитъ ихъ отказаться отъ фарисейской закваски и показываетъ имъ отличіе царства Божія отъ всякихъ человѣческихъ царствъ. Увѣровавъ во Христа, ученики еще сами не знаютъ, какого они духа (Лк. 9, 51 сл.), и готовы низвести огонь на тѣхъ, кто ихъ не принимаетъ; они начинаютъ мечтать о грядущей славѣ, объ обѣщанныхъ престолахъ и спорятъ о томъ, кто изъ нихъ больше. На это Іисусъ указываетъ имъ, во-первыхъ, на Свой крестный путь, на то „крещеніе“, которымъ Онъ имѣетъ креститься и которымъ должны креститься тѣ, кто хочетъ за Нимъ слѣдовать: „кто хочетъ итти за Мною, отвергнись отъ себя, возьми крестъ свой и слѣдуй за Мною“ (Мк. 8, 35). Во-вторыхъ, Іисусъ указываетъ имъ на то, что порядокъ Божьяго царства представляетъ прямую противоположность порядку земныхъ человѣческихъ царствъ, основанныхъ на внѣшнемъ господствѣ, насиліи и владычествѣ высшихъ надъ низшими. „Кто хочетъ быть первымъ между вами, да будетъ всѣмъ рабомъ. Ибо и Сынъ человѣческій пришелъ не для того, чтобы Ему служили, а чтобы послужить и отдать душу Свою для искупленія многихъ“ (Мк. 10, 44—45). Таковъ божественный порядокъ, божественный смыслъ мессіанизма для Самого Христа, на что Онъ

прямо указываетъ Петру, когда тотъ начинаетъ Ему „прекословить“: „отойди отъ Меня, сатана, потому что ты думаешь *не о томъ, что Божіе, а что человѣческое*“ (Мк. 8, 33=Мѳ. 16, 23). Замѣчателенъ отвѣтъ на просьбу сыновъ Зеведеевыхъ о мѣстахъ въ царствѣ небесномъ: „Не знаете, чего просите. Можете ли пить чашу, которую Я пью, и креститься крещеніемъ, которымъ Я крещусь?“ (Мк. 10, 38). Ясно, что самый путь къ грядущей славѣ опредѣляется здѣсь какъ крестный путь.

Новѣйшіе критики, какъ Гольцманъ, настаиваютъ на томъ, что сознаніе необходимости страданій и смерти явилось у Христа не отъ начала, а именно съ того времени, какъ Онъ сталъ открывать это Своимъ ученикамъ. Подобное утвержденіе является намъ слишкомъ рѣшительнымъ: мы не знаемъ, когда „Отецъ“ открылъ Іисусу Свою волю — во всякомъ случаѣ, какъ признаетъ и самъ Гольцманъ, споръ о постѣ, возбужденный учениками Іоанна (Мк. 2, 18 = Мѳ. 9, 14=Лк. 5, 33—39), имѣлъ мѣсто несравненно ранѣе исповѣданія Петра въ Кесаріи, и отвѣтъ Іисуса, хотя и неясный для спрашивавшихъ, достаточно показываетъ, что уже въ то время Онъ видѣлъ дни, когда „отнимется женихъ“ у Его учениковъ. Въ сущности, какъ мы уже сказали, путь крестный опредѣлился для Христа отъ начала, и уже въ пустынѣ, поборовъ искушенія ложнаго мессіанизма, Онъ явно вступилъ на него, хотя до послѣдняго часа Онъ вѣрилъ, что Отцу „все возможно“: сознавая Себя Христомъ, Сыномъ Божіимъ, Онъ несомнѣнно вѣрилъ, что Отецъ могъ въ самую послѣднюю минуту, по молитвѣ Его, представить Ему „болѣе нежели 12 легіоновъ ангеловъ“, т.-е. *явить Его міру Судіей и Мессіей*. Если въ это вѣрили впослѣдствіи Его ученики, если въ самый моментъ паденія храма, объятаго пламенемъ, тысячи іудеевъ ожидали внезапнаго знаменія Сына человѣческаго, то и Онъ не былъ бы Мессіей, „Сыномъ человѣческимъ“, если бы Онъ не вѣрилъ въ возможность такого конца. Во всякомъ случаѣ эту вѣру Онъ засвидѣтельствовалъ передъ Каіафой: „ты сказалъ; даже говорю вамъ: отнынѣ узрите Сына человѣческаго, сидящаго одесную и грядущаго на облакахъ небесныхъ“ (Мѳ. 26, 64). За это слово Онъ и былъ осужденъ и такимъ образомъ смертью Своею запечатлѣлъ его.

Мы знаемъ, что Отецъ былъ для Него безконечно сильнѣе и реальнѣе міра, и что Онъ сознавалъ Себя въ Немъ Сыномъ и помазанникомъ, носителемъ Его слова, пришедшимъ на царство, въ Свое наслѣдіе. Но, съ другой стороны, внезапное наступленіе этого

царства, явленіе Мессіи въ силѣ и славѣ и реализація Бога на землѣ — понимается Имъ, какъ судъ и гибель міру, враждующему съ Богомъ, судъ всѣмъ народамъ и прежде всего Израилю, который „не знаетъ Отца“, несмотря на законъ и пророковъ. Міръ является Ему *достойнымъ* суда, и судъ тяготѣетъ надъ нимъ, потому что Богу въ немъ нѣтъ мѣста, потому что слово Божіе „не вмѣщается“ въ немъ: этимъ міръ самъ себя обрекаетъ суду и смерти, самъ исключаетъ себя изъ „жизни“, изъ царства Божія. Долженъ ли Мессія явиться, чтобы судить этотъ міръ, какъ того ждали іудеи и сами апостолы? Но вѣдь еще со дней Амоса пророки проповѣдывали, что судъ Божій начнется съ дома Божія и будетъ для него днемъ осужденія. Іудеи не знаютъ, что такое Богъ, если они хотятъ суда, передъ которымъ обличится всякая нечистота и неправда.

Но если Мессія, пришедъ, не долженъ судить міръ, то не значитъ ли это, что Онъ долженъ поступиться Своей царственной славой, совлечь ее съ Себя, смириться въ немощи и смириться до смерти, потому что Онъ неизбѣжно будетъ осужденъ враждою міра, осужденъ тѣми самыми, которые ожидали себѣ Судью? Мы не можемъ знать о томъ, *какъ* открылась Іисусу воля Отца о Его страданіяхъ. Но мы знаемъ несомнѣнно, что Онъ сознавалъ Себя Христомъ, Сыномъ Божьимъ, которому должно явиться въ силѣ и славѣ; и вмѣстѣ Онъ признавалъ и училъ, что такое явленіе есть всеобщій судъ и осужденіе міру. Судить міръ или спасти міръ: Ему ясно, чего хочетъ Отецъ и какую заповѣдь Онъ даетъ Ему, чтобы черезъ Него открылась міру любовь Отца. Въ Его богосознаніи Ему открывается, что міръ можетъ быть спасенъ не славнымъ явленіемъ, а смертью Христа, которому надлежитъ судить міръ. Эта смерть есть судъ и осужденіе міру, не вмѣщающему царства Божія, и вмѣстѣ она есть искупленіе міру. Если царство славы принадлежитъ праведнымъ, принадлежитъ Сыну Божію, то страданіе и уничиженіе праведнаго, страданіе Сына Божія есть обличеніе міра и вмѣстѣ *жертва* за міръ, *искупленіе* міра отъ суда. Онъ — Отрокъ Божій *(ебед Яве)* или „агнецъ Божій, несущій на Себѣ грѣхъ міра“. Въ Его вольной смерти открывается любовь Отца, славится Отецъ въ Своей *любви* и *долготерпѣніи* — мысль, выраженная въ словахъ четвертаго евангелиста: „такъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сына Своего единороднаго“ (3, 16).

Спасти міръ внѣшнимъ образомъ нельзя, потому что судъ Божій не есть внѣшняя опасность, и наступленіе царства Божія не есть

непріятельское нашествіе. Безусловное осужденіе зла есть самая непреложная правда, которая отмѣнена быть не можетъ; осужденіе зла есть осужденіе *злой воли*, а потому спасеніе понимается прежде всего какъ перерожденіе, обновленіе этой воли, ея внутреннее обращеніе къ волѣ совершенно благой, т.-е. къ Богу, какъ источнику жизни. Чтобы спасти міръ, нужно показать ему эту благую волю во всемъ ея объемѣ, нужно убѣдить его въ любви Божіей и примирить міръ съ Богомъ; нужно побѣдить міръ въ человѣкѣ, сдѣлать человѣка, въ самой его волѣ, жертвой Богу и тѣмъ примирить Бога съ человѣкомъ, соединить Бога съ человѣкомъ, Такъ христіанская мысль понимала жертву Христа, и такое пониманіе представляется намъ исторически-правильнымъ объясненіемъ мысли самого Христа.

Царство Божіе съ своей правдой опредѣляется какъ высшая цѣль человѣка, какъ абсолютное, высшее благо. Все осужденіе, согласно евангельскому ученію, состоитъ въ исключеніи изъ царства Божія, или въ томъ, что самъ міръ исключаетъ себя изъ него. Поэтому Христу, какъ *Спасителю*, надлежитъ черезъ Себя открыть доступъ къ Богу, сдѣлать другихъ причастниками „жизни“, причастниками Себя, Своего существа; Ему надлежитъ, во исполненіе пророковъ, заключить новый союзъ, новый завѣтъ между Богомъ и человѣкомъ. Въ этомъ смыслъ Его тайной вечери. Въ сознаніи Своего высшаго мессіаническаго достоинства и въ повиновеніи „волѣ Отца“, Онъ отдастъ Свою душу „за многихъ“, „чтобы всякій вѣрующій въ Него имѣлъ жизнь вѣчную“ (Іоан. 3, 16). Если такъ учила апостольская церковь, на основаніи словъ Христа и свидѣтельства Его учениковъ, то и безпристрастный историкъ не укажетъ иного основанія, опредѣляющаго собою Его вольную смерть, кромѣ того, которое заключалось въ Его богосознаніи. Въ крестѣ состояло величайшее испытаніе этого богосознанія, величайшее искушеніе „Сына человѣческаго“; крестомъ измѣряется духовная глубина этого богосознанія, восторжествовавшаго не только надъ страданіемъ и смертью, но надъ величайшею противоположностью, какую только можетъ вмѣстить человѣкъ. На крестѣ Іисусъ показалъ, что Онъ „не искалъ Своей славы“, потому что Онъ отдалъ самую эту славу, которая въ Его сознаніи Ему принадлежала и которую Онъ вкушалъ, испытывалъ въ Своей молитвѣ.

Онъ отдаетъ Свою плоть и кровь „за многихъ“, чтобы дать этимъ „многимъ“ и тотъ „Духъ Отца“, который Его наполнялъ, чтобы стать посредникомъ Отца и людей, живымъ средоточіемъ

новой духовной организаціи человѣчества. Въ сознаніи всѣхъ вѣрующихъ, которое опредѣляется Его мыслью, Его дѣломъ и словомъ, это величайшая, божественная жертва — жертва Богу, въ которой отдается весь человѣкъ и *болѣе, чѣмъ человѣкъ: тутъ Мессія, Сынъ Божій отдается;* это жертва Богу, въ которой славится Отецъ въ Своей любви, отдавшей Сына, и жертва за людей, за тѣхъ, которые, вкусивъ ее, *испытали* ее, какъ жертву искупленія. И даже тотъ, кто не вѣруетъ ни въ Бога, ни въ Христа, кто видитъ въ Іисусѣ только человѣка, до конца дѣйствительно сознававшаго Себя Мессіей, Сыномъ Божіимъ, и тотъ долженъ признать все безмѣрное величіе любви и вѣры, того духовнаго подвига самоотреченія, который совершился на Голгоѳѣ.

Но здѣсь уже ставится вопросъ вѣры, вопросъ о томъ, былъ ли подвигъ Христа лишь субъективно-нравственной побѣдой, есть ли Голгоѳа лишь нравственная иллюзія, или же самъ крестъ Христовъ свидѣтельствуетъ о страшной реальности совершившагося, о реальности правды и добра, о реальности духа, о реальности *Бога* и *человѣка* во Христѣ? И если мы отвлечемся здѣсь отъ всякихъ предвзятыхъ теологическихъ сужденій, если мы разсмотримъ жертву Іисуса и судьбу Его со стороны чисто-человѣческой, углубившись въ то, что было дѣйствительно, что̀ Іисусъ дѣйствительно сдѣлалъ, то и тутъ остановимся передъ тѣмъ, что превышаетъ насъ, передъ богосознаніемъ Іисуса, которое преображаетъ передъ нами Его личность, свѣтится изъ нея и является намъ, какъ безконечно превосходящая насъ духовная мощь. „Если хочешь познать Меня въ Моемъ Божествѣ, познай Меня въ Моемъ страждущемъ человѣчествѣ“ — вотъ одно изъ самыхъ глубокихъ откровеній средневѣковой религіозной мысли.

VII.

Мы не будемъ распространяться здѣсь о томъ, какимъ образомъ христіанская мысль выработала себѣ ученіе объ искупленіи. Это случилось лишь впослѣдствіи. Самъ Іисусъ говоритъ, что Онъ пришелъ „отдать свою душу во искупленіе многихъ“ и засвидѣтельствовалъ это на прощальной вечери съ учениками: „сіе есть тѣло Мое, за васъ ломимое“ — „сія есть кровь Моя, кровь (новаго) завѣта, за васъ проливаемая“. Каковы бы ни были споры о точномъ текстѣ этихъ словъ, съ ними несомнѣнно связана мысль о жертвѣ — жертвѣ Богу за людей, а слѣдовательно и мысль объ искупленіи.

Но о самой тайнѣ искупленія Іисусъ ничего не говоритъ ученикамъ. Они пережили, испытали эту смерть — до тѣхъ поръ они не могли понять ея смысла — и свидѣтельство ихъ объ этой смерти тѣмъ и цѣнно, что смыслъ ея открылся имъ лишь впослѣдствіи на основаніи испытаннаго, пережитого. Предсказывая имъ Свою смерть, Іисусъ говорилъ имъ о Своемъ грядущемъ воскресеніи — иначе какъ объяснить Его рѣчи о славномъ пришествіи Мессіи? Но ученики, повидимому, на этомъ не останавливались: въ общее воскресеніе они вѣрили и безъ того, а самая смерть Мессіи представлялась имъ непонятной и недопустимой, какъ величайшій соблазнъ. Они ждали при жизни Христа, что онъ внезапно явитъ Себя въ силѣ и славѣ, и не имъ однимъ, а міру. Лишь впослѣдствіи, когда они увѣровали въ воскресеніе Христа, явилась и новая оцѣнка Его смерти. Крестъ сталъ побѣднымъ знаменемъ, символомъ христіанства, началомъ новой жизни, и былъ принятъ какъ высшее откровеніе любви Отчей, торжествующей надъ міромъ и Его враждою (Римл. 5, 8). Смерть Христа была пережита, какъ искупленіе, и вскорѣ всѣ воспоминанія о земной жизни Его поблѣднѣли передъ проповѣдью Его Креста, — какъ суммы Его ученія. Апостолъ Павелъ не знаетъ „Христа во плоти“: съ него достаточно, что Онъ былъ Іисусъ, котораго онъ гналъ, былъ Христомъ, что Онъ былъ распятъ, умеръ и воскресъ. Въ этомъ все евангеліе Павла, пережитое имъ евангеліе, въ которомъ заключается для него вся полнота христіанскаго ученія и жизни. Когда оно открылось ему. онъ „не сталъ тогда же совѣтываться съ плотью и кровью и не пошелъ въ Іерусалимъ къ прежде бывшимъ апостоламъ“ (Гал. 1, 16, 17): его евангеліе „не есть человѣческое“ (1, 12): это евангеліе распятаго и воскресшаго Христа. Такъ самъ Павелъ его понимаетъ.

То, что было прежде величайшимъ безуміемъ и соблазномъ, остается и теперь величайшимъ соблазномъ для человѣческаго разсудка: вѣрить, что Іисусъ есть воистину Христосъ, Сынъ Бога живаго, и признавать, что Онъ умеръ — не есть ли это величайшее изъ противорѣчій, соединеніе двухъ несовмѣстимыхъ противоположностей? Одна изъ нихъ необходимо упраздняется другою: нельзя дѣйствительно *вѣрить* во Христа и не вѣрить, что Онъ воскресъ; нельзя видѣть въ Немъ Божество и признать, что побѣда Его надъ смертью была не полною, а только субъективно-нравственной. Но самый фактъ смерти и страданія Христа остается и для вѣрующихъ во всей своей парадоксальности и въ силу самой

вѣры получаетъ для нихъ міровое значеніе: разъ противорѣчіе между жизнью и смертью, между Богомъ и міромъ, или Богомъ и человѣкомъ фактически разрѣшается во Христѣ, разъ вся вражда въ Немъ побѣждена и покрыта, то христіанская мысль находитъ въ немъ ключъ къ разрѣшенію всѣхъ противорѣчій бытія, всѣхъ нравственныхъ вопросовъ человѣка. „Христосъ распятый“ — „іудеямъ соблазнъ и эллинамъ безуміе“, является вѣрующимъ какъ „Божія сила и Божія *мудрость*“ (1 Кор. 1, 24).

Отсюда для христіанской мысли открывается безконечное поприще: во Христѣ видитъ она „путь, истину и жизнь“, источникъ жизни и воскресенія. Онъ является ей какъ Богочеловѣкъ, осуществившій въ Себѣ совершенный союзъ Бога и человѣка. Она признаетъ въ Немъ Царя, священника, принесшаго божественную жертву и основавшаго новое истинное служеніе Богу, пророка, открывшаго міру Отца. Наконецъ, она признаетъ въ немъ болѣе, чѣмъ пророка или носителя слова Божія, она видитъ въ Немъ самое воплощенное слово, нераздѣльно соединившееся съ Его духомъ, со всѣмъ Его одухотвореннымъ существомъ. Поскольку въ Немъ осуществилась „истина и благодать“, благоволеніе Божіе или предвѣчная благая мысль Божія о мірѣ и человѣкѣ, Онъ опредѣляется какъ самая эта Мысль, истинный Разумъ или божественный Логосъ.

Логосъ греческой философіи былъ лишь умозрительной гипотезой, предметомъ умозрѣнія, Евангельскій Логосъ опредѣляется какъ начало дѣйствительной жизни, составляющее предметъ опыта и религіозной оцѣнки, осязаемое въ своей дѣйствительности: „о томъ, что было отъ начала, что мы *слышали и видѣли своими глазами*, что мы *смотрѣли*, что руки наши *осязали*, о Словѣ жизни — ибо жизнь *явилась*, и мы *видѣли* и свидѣтельствуемъ и возвѣщаемъ вамъ жизнь вѣчную, которая была у Отца и явилась намъ — что мы видѣли и слышали, возвѣщаемъ вамъ, дабы и вы имѣли общеніе съ нами“ (Іоан. 1, 1—3). Такъ говоритъ апостолъ слова.

Ученіе о Христѣ раскрывается въ апостольской церкви не какъ результатъ умозрительныхъ гаданій или предположеній о Немъ, а какъ результатъ *религіозной оцѣнки* Его слова и дѣла и результатъ пережитаго нравственнаго опыта. Іисусъ былъ признанъ подлиннымъ Сыномъ Божіимъ и Его Богосознаніе — подлиннымъ Богосознаніемъ. Отсюда вытекаетъ вся Христологія апостольской церкви, завершающаяся ученіемъ о Логосѣ: ибо и это ученіе заключаетъ въ себѣ не что иное, какъ *признаніе абсолютной истинности или абсолютной подлинности Богосознанія Христа*,

связаннаго съ Его личнымъ Самосознаніемъ: на основаніи евангелія это Богосознаніе Христа признается божественнымъ, опредѣляется какъ сознаніе Самого Бога о Себѣ или Логосъ Божій.

Но исторія ученія апостольской церкви, опредѣляющагося нормами евангелія, равно какъ развитіе христіанской мысли послѣдующаго времени въ ея соотношеніи съ греческой философіей, должно составить предметъ особаго изслѣдованія.

ПРИЛОЖЕНІЕ.

Въ послѣднее время въ связи съ изученіемъ „родного языка“ Спасителя, т.-е. арамейскаго языка[1]), завязался оживленный споръ о значеніи термина „сынъ человѣческій“. Нѣкоторые изслѣдователи, какъ Литцманъ и Вельгаузенъ, указываютъ, что выраженіе bār naš или bār ênāš (st. emph. bar ênāšā) означаетъ просто „человѣкъ“, и (впослѣдствіи!) въ іудейско-галилейскомъ и христіанско-палестинскомъ нарѣчіи появляется въ смыслѣ мѣстоименія „нѣкто“. Отсюда они заключаютъ, что Христосъ не могъ именовать Себя „сыномъ человѣческимъ“, такъ какъ такого выраженія *не могло* быть на арамейскомъ языкѣ: сирскій переводъ принужденъ прибѣгать къ искусственному обороту „сынъ сына человѣческаго“ для его передачи; арамейское bar ênāš нельзя переводить буквально „сынъ человѣческій“, а выраженіе „человѣкъ“ — мессіаническаго смысла имѣть не могло[2]). Но, во-первыхъ, тщательное изученіе евангельскихъ текстовъ показываетъ, что въ нихъ греческій терминъ *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, или „сынъ человѣческій“, въ ед. числѣ служитъ исключительнымъ обозначеніемъ *одного* Христа, и притомъ, что не только у синоптиковъ, но и у Іоанна этотъ терминъ употребляется въ несомнѣнно мессіаническомъ смыслѣ, какъ это отмѣчаетъ и самъ Литцманъ[3]). Во-вторыхъ, въ томъ же мессіанническомъ смыслѣ разумѣется предвѣчный „сынъ человѣческій“ и въ несомнѣнно подлинныхъ текстахъ Еноховой книги, въ которыхъ и Литцманъ

---

[1]) Arnold Meyer, Jesu Muttersprache, 1896.

[2]) Lietzmann, der Menschensohn (1896), 85 и др.; срав. Wellhausen, Skizzen, 6 (1899), 187 сл. Holtzmann (N. T. Theol.), I, 256, признаетъ это „важнымъ открытіемъ“.

[3]) 54. — Во всякомъ случаѣ въ евангеліяхъ *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* въ ед. числѣ нигдѣ не обозначаетъ „человѣка“, а во множ. числѣ употребляется въ этомъ смыслѣ только однажды: Мк. 3, 28.

отказывается видѣть христіанскую интерполяцію. Въ обстоятельномъ изслѣдованіи этотъ ученый показываетъ, что терминъ „Сынъ человѣческій“, отсутствующій уже въ посланіяхъ Новаго Завѣта (хотя и встрѣчающійся въ нѣкоторыхъ памятникахъ послѣ-апостольскаго вѣка), быстро перестаетъ служить для обозначенія мессіаническаго служенія Христа и употребляется какъ греческими, такъ и латинскими христіанскими писателями, преимущественно, для обозначенія человѣческой природы Спасителя. У офитовъ, наоборотъ, которыхъ Литцманъ справедливо причисляетъ къ сектамъ іудейскаго происхожденія, терминъ „Сынъ человѣческій“ сохраняется въ прежнемъ значеніи „небеснаго человѣка“ (Дѣян. 7, 56). Уже все это заставляетъ насъ заподозрить справедливость его утвержденія, будто въ эпоху Христа выраженіе „Сынъ человѣческій“ не могло употребляться въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы находимъ его въ евангеліяхъ и въ апокалиптической литературѣ, и будто оно было лишь впослѣдствіи произвольно внесено въ евангельскіе тексты. Замѣчательно къ тому же, что въ этихъ текстахъ говорится не только о славномъ пришествіи Сына человѣческаго, какъ у Даніила или въ Еноховой книгѣ, но также и объ униженіи и страданіи этого Сына человѣческаго: это даже приводило въ смущеніе слушателей Христа, которые „слышали изъ закона, что Христосъ пребываетъ во вѣкъ“ и спрашивали, „что же это за Сынъ человѣческій?“ (Іоан. 12, 25: *τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*). Далѣе, если это выраженіе есть интерполяція, то почему она не встрѣчается въ посланіяхъ? Ученіе апостола Павла о небесномъ Адамѣ или о небесномъ человѣкѣ, имѣющее несомнѣнное отношеніе къ нѣкоторымъ преданіямъ синагоги, могло бы, казалось, дать удобный поводъ для внесенія термина „сынъ человѣческій“.

Все это дѣлаетъ насъ склонными придавать рѣшающее значеніе лингвистическимъ аргументамъ проф. Дальмана, который доказываетъ неточность выводовъ Вельгаузена и Литцмана. По его мнѣнію, они недостаточно различаютъ эпохи въ исторіи арамейскаго языка, и онъ утверждаетъ, что въ арамейскомъ языкѣ до-христіанской эпохи выраженіе „сынъ человѣческій“ являлось столь же необычнымъ какъ и выраженіе „Ветхій днями“. Важно далѣе указаніе, что арамейское bār ēnāš, точно такъ же какъ евр. *бен адам*, никогда не детерминируется: такъ называемый status emphaticus, — bār ēnāšā, какъ и евр. ben haadam, не встрѣчается никогда въ старой іудейско-арамейской литературѣ. Опредѣленный человѣкъ „der Mensch“ есть ēnāšā, и *бар енаша* или *барнаша*, въ позднѣйшей литературѣ, были

новшествами, а потому мнѣніе, будто „(сей) сынъ человѣческій“ (*ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*) означаетъ по-арамейски „человѣкъ“, является несостоятельнымъ[1]).

---

[1]) Благодаря особенности арамейскаго языка, детерминація могла соединиться лишь съ ʾnaš, а не съ bar, вслѣдствіе чего это выраженіе означало не *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (сынъ *сего* человѣка), а *ὁ υἱὸς ἀνθρώπου (сей* сынъ человѣка). Греч. форма *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* объясняется всего проще, какъ форма ед. числа отъ употребительнаго въ LXX *οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων; ὁ υἱὸς ἀνθρώπου* не годилось, поскольку по-гречески *ἄνθρωπος* „человѣкъ“ не имѣетъ собирательнаго значенія (какъ евр. *адам*). Отсюда слѣдуетъ признать, что *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* было наиболѣе удачной передачей необычайнаго арамейскаго выраженія (какъ русское „сынъ *человѣческій*“ или въ особенности нѣмецкое der Menschensohn) Съ другой стороны, понятно и затрудненіе сирскаго переводчика, въ виду *τοῦ ἀνθρώπου*, которое онъ хотѣлъ передать буквально.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стран.

Введеніе 1

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Исторія идеи Логоса въ древней философіи.

Глава I. Ученіе о Логосѣ въ связи съ развитіемъ греческаго умозрѣнія до эллинистической эпохи 13

I. Философія до Сократа, 13. II. Софисты и Сократъ, 18.— III. Платонъ, 22. — IV. Аристотель, 31. — V. Стоики, 40. — VI. Разложеніе стоицизма, 60.

Глава II. Схоластика, эклектизмъ и зарожденіе религіозной философіи . . 63

Глава III. Филонъ и его предшественники 77

I. Предшественники Филона, 77. — II. Филонъ и его литературная дѣятельность, 97. — III. Аллегорическій методъ Филона, 114. — IV. Ученіе Филона о Богѣ и Его силахъ, 122. — V. Ученіе о Логосѣ, 136. — VI. Психологія Филона, 141. — VII. Этика Филона, 151. — VIII. Оцѣнка ученія Филона, 156.

Глава IV. Греческая теософія до неоплатонизма. Плутархъ 166

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Историческія основы христіанскаго Богосознанія.

Глава I. Религіозный идеалъ евреевъ 198

Глава II. Идея Бога 231

Глава III. Еврейская апокалиптика 262

Глава IV. Начатки гностицизма 313

Глава V. Христосъ 377

Общія замѣчанія, 377. — Ветхій и новый завѣтъ, 393. — Ученіе о царствѣ Божіемъ, 402. — Богосознаніе Христа, 419.

Приложеніе 455