РЕЛИГІИ ДРЕВНЯГО МІРА

ВЪ ИХЪ ОТНОШЕНІИ КЪ ХРИСТІАНСТВУ.

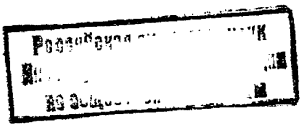
ИСТОРИЧЕСКОЕ ИЗСЛѢДОВАНІЕ.

ТОМЪ ТРЕТІЙ И ПОСЛѢДНІЙ.

(БИБЛЕЙСКОЕ ВѢРОУЧЕНІЕ ВЪ СОПОСТАВЛЕНІИ СЪ РЕЛИГІОЗНЫМИ ВОЗЗРѢНІЯМИ ДРЕВНОСТИ И ЕГО ОТЛИЧИТЕЛЬНЫЙ ХАРАКТЕРЪ. УЧЕНІЕ О ЯЗЫЧЕСТВѢ У ДРЕВНИХЪ ОТЦОВЪ И УЧИТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ. ВЗГЛЯДЪ НА СОСТОЯНІЕ ВОПРОСА О ЯЗЫЧЕСТВѢ ВЪ СОВРЕМЕННОМЪ БОГОСЛОВІИ.)

ЕПИСКОПА ХРИСАНѲА.

САНКТПЕТЕРБУРГЪ.
1878.


224
СС

Отъ С.-Петербургскаго Комитета Духовной Цензуры печатать дозволяется. С.-Петербургъ, Января 5-го дня 1878 года.

Цензоръ, Архимандритъ *Геласій*.

Типографія Ѳ. Г. Елисонскаго и К°. Невскій просп., № 140.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

стран.

Вступленіе 1

Ученіе Ветхаго Завѣта 3

Ученіе Новаго Завѣта 337

Общіе выводы и заключеніе 499

Ученіе о язычествѣ въ его отношеніи къ христіанству у древнихъ отцовъ и учителей Церкви 518

Взглядъ на состояніе вопроса о язычествѣ въ богословской наукѣ послѣдняго времени 653

БИБЛЕЙСКОЕ ВѢРОУЧЕНІЕ ВЪ СОПОСТАВЛЕНІИ СЪ РЕЛИГІОЗНЫМИ ВОЗЗРѢНІЯМИ ДРЕВНОСТИ И ЕГО ОТЛИЧИТЕЛЬНЫЙ ХАРАКТЕРЪ.

Всѣ религіи древности проникнуты началомъ натурализма. Всѣ народы, по выраженію Библіи, пили изъ *опьянявшей* ихъ *чаши* Бэла и Ваала (Іерем. LI, 7), т. е. бога природы. Ни одинъ изъ нихъ не возвысился до понятія о Богѣ, какъ о существѣ безконечномъ, отдѣльномъ отъ міра. Только еврейская религія среди всѣхъ другихъ древнихъ религій проповѣдывала объ Іеговѣ, безмѣрно возвышенномъ надъ всѣмъ конечнымъ міромъ; только еврей, обитатель ничтожной Палестины, вѣровалъ въ истиннаго Бога, незнаемаго другими народами. Съ этою высокою религіей связана и та новая всемірная христіанская религія, которая смѣнила собою вѣрованія древняго міра.

Библейское ученіе, излагающее истины той и другой религіи—и древне-іудейской или ветхозавѣтной, и христіанской или новозавѣтной, было исходомъ въ нашемъ изслѣдованіи; оно же должно быть и его концомъ. Какъ единственное истинное вѣроученіе и какъ норма религіи, оно служило для насъ основаніемъ при изложеніи религіозныхъ системъ древности. Съ этимъ указателемъ и мѣриломъ истины мы сравнивали ихъ воззрѣнія въ тѣхъ случаяхъ, когда они представлялись сходными съ нимъ

или тождественными. Возвращаясь въ заключеніе къ своему исходному пункту, т. е. къ ученію библейскому, мы должны сопоставить это ученіе со всѣми вообще религіями древности и представить его цѣльный образъ въ сравненіи со всѣми языческими вѣрованіями, или точнѣе, въ противоположности имъ, и указать его общій отличительный характеръ. При частныхъ, отрывочныхъ сопоставленіяхъ библейскаго вѣроученія съ тѣми или другими языческими вѣрованіями, оно предполагалось нами, какъ уже извѣстное, и мы пользовались имъ, какъ прежде даннымъ и опредѣленнымъ. Намъ нужно теперь доказать полнѣе и обстоятельнѣе, что оно дѣйствительно отличается, и притомъ существенно, отъ всѣхъ религіозныхъ воззрѣній древности. Это тѣмъ необходимѣе, что издавна существуютъ и особенно распространены нынѣ раціоналистическіе взгляды, которые совершенно отождествляютъ воззрѣніе библейское съ языческимъ или отрицаютъ его важность и значеніе въ исторіи религіи.

УЧЕНІЕ ВЕТХАГО ЗАВѢТА.

Ничтожная по пространству, обнимавшему собою не болѣе 500 квадратныхъ миль,и почти безвѣстная передовымъ народамъ древности, Палестина [1]) въ исторіи религіи значила болѣе, чѣмъ всѣ царства древняго міра, вмѣстѣ взятыя. Народъ этой небольшой малоизвѣстной страны, гористой и пустынной (хотя въ древности и обильной молокомъ и медомъ), прилегавшей къ Финикіи и Средиземному морю, Сиріи, Аравійскимъ пустынямъ и странѣ идумеянъ и филистимлянъ, моавитянъ и аммонитянъ, былъ малосообщителенъ съ другими народами и въ высшей степени своеобразенъ. По своему нравственному строю и быту, особенно же по той задачѣ, какую онъ осуществилъ въ исторіи, онъ совершенно расходился съ другими народами. Онъ не можетъ, говоря словами Шаф-

---

[1]) Палестина—слово греческое, Παλαιστίνη—отъ פְּלֶשֶׁת, сроднаго съ именемъ פְּלִשְׁתִּי филистимлянинъ, פְּלִשְׁתִּים филистимляне, слѣдовательно семитическаго корня. Названіе же филистимляне или филистіяне (у Іос. Флавія Παλαιστίνοι, Antiq. V, 1. § 18. и др.) сопоставляютъ съ эѳіопскимъ falasa (ፈለሠ) переселяться и въ словѣ pelischtim видятъ значеніе — странники, чужеземцы. Поэтому и въ переводѣ LXX-и хотя изрѣдка (въ Пятокнижіи и еще у Іис. Нав. XIII, 3. Сир. XLVI, 21. XLVII, 7. L, 28) и можно встрѣчать слово Φυλιστιείμ, но вообще употребляется—'Αλλόφυλοι, въ славянскомъ текстѣ—*иноплеменницы*. Другіе объясняли это слово съ санскритскаго и сближали съ именемъ пеласговъ (Biblisch. Real—Wörterbuch. v. Wiener. B. 11, 186. 251.

фа, пожать лавры ни въ области жизни политической, какъ древній римлянинъ или персъ, ни въ области науки и искусства, какъ древній грекъ: въ этомъ отношеніи онъ далеко уступаетъ многимъ изъ древнихъ народовъ [1]). Иную задачу осуществилъ онъ въ своей одинокой, изолированной отъ другихъ народовъ, жизни. Онъ жилъ религіей и для религіи исключительно. «Для индуса», скажемъ словами того же историка, «религія была дѣломъ фантазіи, для грека—дѣломъ эстетическаго чувства, для римлянина—дѣломъ политическаго разсчета. Для одного еврея она была дѣломъ сердца и чувства» [2])—не только главнѣйшимъ, какъ у многихъ другихъ народовъ, но и, можно сказать, исключительнымъ предметомъ его внутреннихъ стремленій и его сердечной привязанности. Еврей не зналъ иной мудрости, кромѣ религіозной; у него не было иной философіи, иной поэзіи, кромѣ той, какую мы находимъ въ его священныхъ книгахъ. Онъ не зналъ и иного искусства, кромѣ священнаго, и не оставилъ намъ никакихъ художественныхъ памятниковъ, кромѣ храма своему Іеговѣ. Во имя религіи онъ велъ войны съ другими народами, за нее страдалъ, для нея наконецъ умеръ политически и въ продолженіе цѣлыхъ вѣковъ до-нынѣ остается вѣрнымъ ей, не смотря на свое разсѣяніе между народами.

Но значеніе еврейскаго народа въ исторіи религіи не въ томъ только, или не въ томъ главнымъ образомъ, что онъ жилъ исключительно религіей и для религіи, а въ томъ, что религія его была не похожа на религіи всѣхъ другихъ народовъ древняго міра. Всѣ разнообразныя рѣки и потоки религіозной жизни древняго міра связаны были между собою; всѣ они имѣли одно общее

---

[1]) Schaff. Gesch. d. Apostol. Kirche. s. 171.

[2]) Schaff. ibidem. s. 170.

направленіе. Только еврейская религія представляетъ собою иной токъ религіозной жизни, чистый, не смѣшивающійся съ другими. Къ этому чистому и свѣтлому потоку религіозной жизни примыкаютъ отчасти только вѣрованія однородныхъ съ евреями по происхожденію семитическихъ племенъ; но и у нихъ онъ уже смѣшанъ съ мутными токами натурализма и потерялъ свою первоначальную чистоту. Только одна еврейская религія среди всѣхъ религій, которыми жили древніе народы, была религіей духа.

Священная литература евреевъ, древность которой несомнѣнна [1]), подобно кодексу священныхъ книгъ у другихъ народовъ имѣла свою исторію и свои періоды развитія. Самую важную эпоху въ исторіи еврейской религіи составляетъ законодательство пророка Моисея, которому принадлежитъ такъ-называемое Пятокнижіе, т. е. пять древнѣйшихъ книгъ священнаго кодекса. Дальнѣйшій моментъ въ исторіи образованія кодекса и раскрытія религіозныхъ вѣрованій представляютъ книги пророковъ, которые были не только изъяснителями закона, но и проповѣдниками новаго, болѣе высокаго ученія и провозвѣстниками новыхъ лучшихъ временъ въ жизни какъ еврейскаго народа, такъ и всего человѣчества [2]). Но

---

[1]) Разнообразны взгляды отрицательной критики на этотъ предметъ и иногда они заходятъ очень далеко; однакоже положительно никто не доказалъ и не можетъ доказать, что Пятокнижіе Моисея, по крайней мѣрѣ въ основныхъ чертахъ своихъ (мы говоримъ въ этомъ случаѣ съ точки зрѣнія отрицательной критики), позднѣе «Вѣдъ», «Зендавесты», «Иліады» или китайскихъ «Кинъ» и «Шу».

[2]) Таково и было главное раздѣленіе священныхъ книгъ у самихъ евреевъ: *законъ и пророки* (Матѳ. VII, 12. XI, 13. Лук. XXIV, 37). Иногда выдѣлялись еще, какъ особый видъ священныхъ книгъ, *Псалмы* (Лук. XXIV, 44). По содержанію и формѣ священныя книги евреевъ раздѣляются обыкновенно на законоположительныя, учительныя или поэтическія и пророческія. Но мы говоримъ здѣсь о нихъ съ точки зрѣнія историческаго раскрытія религіозныхъ вѣрованій евреевъ. Съ этой сто-

періоду еврейскаго письменнаго законодательства и установленія теократическаго быта предшествовалъ періодъ патріархальный. О вѣрованіяхъ этого времени мы также знаемъ или можемъ заключать изъ книгъ Моисея. Такимъ образомъ можно различать три періода въ исторіи религіи и священной литературы евреевъ — патріархальный, подзаконный и пророческій. Каждый изъ нихъ своеобразенъ, но въ существѣ они не отличаются по воззрѣнію, одинаково возвышенному сравнительно съ вѣрованіями всѣхъ другихъ древнихъ религій. Отъ начала до конца, отъ самой глубокой древности и до позднѣйшихъ временъ, еврейская религія имѣла и сохранила особый характеръ, отличный отъ воззрѣній древности. Всегда она содержала высокое ученіе о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ.

Религіи языческой древности, какъ мы видѣли, подвержены были миѳологическому процессу въ своемъ развитіи; всѣ онѣ проходили чрезъ политеизмъ. Начинаясь болѣе или менѣе неопредѣленнымъ и смутнымъ представленіемъ о божествѣ, какъ о силѣ природы, онѣ разчленяютъ затѣмъ эту силу на множество силъ частныхъ. Если многія изъ нихъ въ дальнѣйшихъ моментахъ своей исторіи приходятъ къ единству, къ идеѣ одного абсолютнаго существа, то это совершается большею частію при посредствѣ философіи и въ ея сферѣ, а не въ области религіи. Но этотъ монизмъ не уничтожалъ всецѣло политеизма и не стоялъ въ противорѣчіи съ нимъ; онъ представлялъ собою только обобщеніе тѣхъ же понятій, какія содержа-

---

роны псалмы, какъ и другія учительныя, а равно и историческія книги, могутъ относиться къ той или другой эпохѣ, т. е. къ періоду воззрѣній болѣе древнихъ или болѣе новыхъ—пророческихъ, или наконецъ по своему внутреннему содержанію представляютъ переходъ отъ одной эпохи къ другой. Спеціальные вопросы о подлинности священныхъ книгъ евреевъ также не входятъ въ задачу нашего сочиненія.

лись въ политеизмѣ. Идея одного высшаго божества въ религіяхъ языческихъ заключала въ себѣ тоже натуралистическое понятіе. Еврейская религія, напротивъ, свободна отъ миѳологіи и ей чуждъ политеизмъ отъ самаго начала и до конца ея исторіи. Монотеизмъ и притомъ безусловный, исключающій собою всякое политеистическое представленіе — ея отличительный характеръ. Единый сущій, въ противоположность многимъ богамъ и богинямъ язычества, вотъ первый, основной и главнѣйшій догматъ еврейской религіи. Богъ одинъ, и только Онъ одинъ есть Богъ. *Слушай, Израиль, Господь Богъ нашъ, Господь единъ есть* (Второз. VI, 4). *Я Господь Богъ твой... Да не будетъ у тебя другихъ боговъ предъ лицемъ Моимъ* (Исх. XX, 2. 3). Идея единобожія составляла, можно сказать, основаніе и сущность всего Ветхаго Завѣта. Эта идея, безусловно отрицавшая политеизмъ, сама собою указываетъ уже на возвышенное понятіе о Богѣ, какъ о существѣ безпредѣльномъ и всесовершенномъ. Единство, это внѣшнее, количественное понятіе, служило выраженіемъ внутренняго, въ немъ скрытаго и имъ предполагаемаго представленія о Богѣ, какъ о существѣ возвышенномъ надъ всѣмъ конечнымъ міромъ, и о безусловности и неограниченности Его бытія. Единство Бога значило, что Онъ есть существо единственное, исключительное, которое не можетъ быть сравниваемо ни съ чѣмъ конечнымъ. Единый Богъ и существо безпредѣльное — въ сущности понятія тождественныя [1]). Ничто въ мірѣ съ Нимъ не однородно. Онъ безконечно выше всякаго другаго бытія, не смѣшивается съ нимъ и не имѣетъ ничего общаго. Проявленія Его

[1]) Строго говоря, количественное понятіе единства не приложимо къ Богу, какъ существу безпространственному и безпредѣльному. Въ христіанской догматикѣ идея единства Божія выражаетъ собою метафизическое понятіе о Богѣ, какъ о существѣ единственномъ, безусловномъ.

свойствъ въ мірѣ—не Онъ самъ, не существо Его; силы, дѣйствующія въ природѣ—не частныя обнаруженія Его общей единой силы, нѣтъ; эта высочайшая сила безмѣрно вовышается надъ всякою и надъ всѣми вмѣстѣ взятыми міровыми силами. Словомъ, этотъ безусловный монотеизмъ еврейской религіи исключалъ собою не только политеизмъ, но и дуализмъ и пантеизмъ и всякій натурализмъ въ понятіи о божествѣ. Вотъ то высокое ученіе, которое возвѣщали еврею его законъ и пророки и къ которому они направляли его мысль, запрещая многобожіе и угрожая за него наказаніями. Религія еврея имѣла цѣлію возвысить его умъ надъ внѣшнею природою и ея слѣпыми силами, освободить его чувство отъ мертваго, безчувственнаго бога природы. Нигдѣ, ни въ одной изъ древнихъ религій мы не находимъ этого безусловнаго монотеизма, и только у семитовъ, долго имѣвшихъ одни общія первоначальныя преданія, сохранились съ большею или меньшею ясностію слѣды этого высокаго представленія о Богѣ.

Но для выясненія идеи о единствѣ Божіемъ въ Ветхомъ Завѣтѣ намъ нужно полнѣе доказать, что дѣйствительно въ еврейской религіи нѣтъ никакихъ стихій политеистическихъ. То, что говоримъ мы рѣшительно и положительно, для новой библейской раціоналистической критики—еще вопросъ спорный. Многіе изъ новыхъ экзегетовъ и критиковъ не признаютъ, чтобы религія евреевъ въ отношеніи къ идеѣ божества была исключительной, не похожей на другія религіи, и утверждаютъ, что, подобно всѣмъ прочимъ религіямъ древности, и она дошла до понятія о единствѣ Божіемъ въ сравнительно позднѣйшее время, что и евреи сначала были, какъ и другіе народы, политеистами, что и библейскому монотеизму нѣкогда предшествовалъ политеизмъ. Основаніемъ для такихъ заключеній служатъ по-преимуществу раз-

личныя наименованія Бога въ Ветхомъ Завѣтѣ и ихъ неодинаковое значеніе. Въ нѣкоторыхъ изъ этихъ именъ божества находятъ явные будто бы слѣды прежнихъ болѣе древнихъ политеистическихъ воззрѣній, которыя съ теченіемъ времени смѣнялись новыми, болѣе чистыми и возвышенными вѣрованіями.

Многія изъ именъ Божіихъ въ Ветхомъ Завѣтѣ сходны съ общесемитскими названіями божества, какъ отчасти мы это уже и видѣли. Самыя извѣстныя и употребительныя изъ нихъ: Elohim (אלהים), Eloah (אלוה), El (אל), Elijon (עליון), El Schaddai (אל שדי) [1]). Elohim есть множественное отъ Eloah, которое употребляется, особенно въ древнѣйшихъ священныхъ книгахъ, очень рѣдко и почти только въ поэтической рѣчи. El—одно изъ древнѣйшихъ еврейскихъ именъ Бога, почти тождественное съ семитическими Ilou, Il и подобными, отъ глагола אול—быть сильнымъ, крѣпкимъ [2]), и значитъ тоже что Ilou, Il и Bel, т. е. владыка, dominus Eloah, сродное съ El по корню, сродно и по значенію и выражаетъ идею могущества или частнѣе, предметъ почтенія, страха [3]). El Schaddai, отъ корня שָׁדַד разрушать, быть крѣпкимъ,

---

[1]) Употреблялось еще часто, особенно въ болѣе позднее время, имя Adonai (אֲדֹנָי) или Adoneinu (אֲדֹנֵינוּ) *Господь* или *нашъ Господь* Слово это одного корня и значенія съ финикійскимъ—Adon.

[2]) Oehler. Theolog. d. Alt. Testam. B. I. s. 133.

[3]) Относительно этимологическаго объясненія и значенія имени Eloah существуютъ два различныхъ взгляда. По одному изъ нихъ, El и Eloah—сродныя существительныя, и значатъ, какъ показываетъ глаголъ אול, силу, могущество. По другому мнѣнію, El и Eloah этимологически различны и послѣднее происходитъ отъ другаго семитическаго глагола, который значитъ: stupuit, pavore perculsus fuit. Слово Eloah поэтому отвѣчаетъ греческому: σέβας и значило первоначально страхъ, а затѣмъ предметъ страха (Богъ и называется иногда *страхомъ* (Быт. XXXI, 42). Oehler (lib. cit. s. 133—136) поэтому думаетъ, что El указываетъ на силу и могущество, а Eloah—на впечатлѣніе отъ этой силы, или на субъективное состояніе подъ ея вліяніемъ; El—сила, Eloah—сила, возбуждающая страхъ.

указываетъ на откровеніе божественнаго могущества и силы въ мірѣ [1]). El Elijon—Богъ всевышній, Владыка неба [2]). Такимъ образомъ всѣ эти наименованія Божіи по своему значенію болѣе или менѣе сродны, хотя нѣкоторыя изъ нихъ указываютъ на особыя, частныя свойства Бога, какъ El Elijon и El Schaddai, первое—на возвышеніе Его надъ природою, послѣднее—на Его нравственную силу вседержительства.

Отъ всѣхъ этихъ именъ отличается особое имя Божіе, торжественно провозвѣщенное Моисею самимъ Богомъ при купинѣ. Это Iahveh или Iehovah (יְהוָה), имя, которое сами евреи называли единственнымъ (nomen unicum), и впослѣдствіи стали считать таинственнымъ [3]). Какъ грамматически можно объяснять происхожденіе этого имени, и даже какъ оно должно быть произносимо, объ этомъ существуютъ различныя мнѣнія [4]), но то несомнѣнно, что по своему первоначальному смыслу оно указываетъ главнымъ образомъ на понятіе бытія неизмѣннаго и вѣчнаго [5]). Особенныя обстоятельства, при которыхъ оно воз-

---

[1]) Греческій текстъ имя Schaddai переводитъ словомъ: ὁ παντοκράτωρ (Іов. XXII, 17).

[2]) Въ переводѣ LXX-и ὁ Θεὸς ὁ ὕψιστος (Быт. XIV, 18).

[3]) LXX толковниковъ, переводя это имя, употребляли не Θεὸς, а Κύριος.

[4]) Имя Іегова состоитъ изъ 4-хъ буквъ: ה, ו, ה, י. По іудейскимъ преданіямъ знаніе правильнаго произношенія этого имени потеряно со времени разрушенія Іерусалимскаго храма. Съ XVI столѣтія чрезъ чтеніе мазоретскаго текста съ пунктами стало утверждаться произношеніе: Iehovah; правильнѣйшимъ впрочемъ считается произношеніе: Iahveh (יַהְוֶה). Въ Исх. III, 13—15 этому слову предшествуетъ: Ehjeh—сущій или будущій. По Ѳеодориту, самаритянское чтеніе имѣло: Ἰαβέ. По другимъ, древніе евреи читали: Ajja, Iaou (См. Herzog. Real—Encyclop. VI. Iehovah. v. Oehler. Его же Theolog. d. Alt. Testam. B. 1. s. 139—145).

[5]) Еще прежде, чѣмъ сказалъ Богъ: *скажи сынамъ Израилевымъ: сущій* (Iehowah) *послалъ меня къ вамъ*, Онъ называетъ себя такъ: Ehjeh ascher Ehjeh (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה) т. е. «Я буду, который буду», или «есмь, который есмь» (Исх. III, 14). Будущее время здѣсь употреблено

вѣщено, и его особенное употребленіе сравнительно со всѣми другими именами дали поводъ къ заключенію, что и содержащееся въ немъ понятіе совершенно отлично отъ того воззрѣнія на божество, которое дается всѣми другими названіями Бога въ Ветхомъ Завѣтѣ. Нѣкоторыя особенности въ употребленіи именъ Божіихъ, по преимуществу же множественное окончаніе нѣкоторыхъ изъ нихъ, именно—Elohim, еще болѣе усилили мысль объ особенномъ, своеобразномъ значеніи имени Іегова по сравненію съ другими наименованіями Бога, и привели къ предположенію, что имя Элогимъ содержитъ въ себѣ слѣды древнихъ политеистическихъ представленій о Богѣ, общихъ у евреевъ со всѣми другими народами, и что еврейскій политеизмъ началъ исчезать только вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ явилось новое, болѣе высокое понятіе о Богѣ, выражаемое именемъ Іегова. А это предположеніе въ связи съ другими филологическими основаніями породило въ свою очередь гипотезу о существованіи у евреевъ двухъ религіозныхъ воззрѣній, стараго и новаго, отразившихся и въ ихъ священной литературѣ, или о бытіи двухъ различныхъ школъ—іеговистовъ и элогистовъ. Все сводится въ этихъ взглядахъ библейской критики къ тому, что ученіе о единомъ Богѣ у евреевъ, какъ и у другихъ народовъ, развилось изъ многобожія чрезъ возвышеніе одного божества предъ другими, какъ народнаго и верховнаго Бога страны, и утвердилось чрезъ постепенное распространеніе и утвержденіе въ народѣ новаго, болѣе высокаго понятія объ Іеговѣ, какъ о великомъ Богѣ, покровителѣ евреевъ, что это понятіе, сначала боров-

---

вмѣсто настоящаго, котораго еврейскій глаголъ не имѣетъ. Искали корня для имени Іегова въ арабскомъ словѣ, отвѣчающемъ еврейскому הוה, что значитъ высота, величіе, слава и сопоставляли съ древнѣйшимъ библейскимъ выраженіемъ—*Господь съ неба* (Быт. XIX, 24). Но ближайшій корень слова очевидно היה быть (Ewald. Gesch. II. s. 149).

шееся со старыми натуралистическими вѣрованіями, постепенно крѣпло въ народной вѣрѣ и окончательно установилось уже въ позднѣйшія времена, быть можетъ, не ранѣе эпохи вавилонскаго плѣненія.

Постепенно слагались эти новые критическіе взгляды на библейское понятіе о Богѣ, и въ послѣднее время приняли разнообразную форму. Средневѣковые богословы въ имени Элогимъ, которое есть одно изъ самыхъ употребительныхъ въ древнихъ священныхъ книгахъ евреевъ, видѣли указаніе на тайну троичности лицъ въ Богѣ [1]). Но уже еврейскій толковникъ XII вѣка, составитель книги Cosri, раввинъ Іегуда Галевъ (Iehuda Halev) [2]), имя Элогимъ сближаетъ съ языческимъ понятіемъ о множествѣ боговъ, предполагая, что собственно еврейское, истинное понятіе о Богѣ заключалось только въ имени Іегова. Съ конца прошедшаго столѣтія взглядъ этотъ подъ вліяніемъ критическихъ вопросовъ о подлинности священныхъ книгъ Ветхаго Завѣта и въ частности Пятокнижія осложнился и развился въ цѣлую теорію о двоякомъ воззрѣніи на божество въ ветхозавѣтныхъ библейскихъ книгахъ, особенно же въ древнѣйшихъ изъ нихъ [3]). Разнообразны частности, въ какихъ или съ ка-

---

[1]) У древнихъ отцовъ и церковныхъ учителей мы не встрѣчаемъ этого мнѣнія. Оно принадлежитъ средневѣковымъ схоластическимъ богословамъ (См. Cornel. a lapide. In Genes. p. 35. Antwerp. 1714). У насъ оно явилось въ «Запискахъ на книгу Бытія» (стр. 3) съ замѣчаніемъ, что оно «заслуживаетъ уваженія». Этого мнѣнія держались и старые протестантскіе богословы, начиная съ Лютера и Кальвина.

[2]) Lange. Theologisch-Homilet. Bibelwerk. 1 T. s. 17.

[3]) Еще въ XVII-мъ столѣтіи подвергали сомнѣнію подлинность Пятокнижія Хобсъ, Спиноза и Леклеркъ. По преимуществу же развитъ былъ этотъ отрицательный взглядъ въ отношеніи къ Моисеевымъ книгамъ послѣ извѣстнаго Реймаруса (Волфенбют. Фрагменты) въ концѣ XVIII-го стол. богословами неологами—Гассе (Aussichten zu Kunft. Aufklär. üb. d. Alte-Testam. 1785 г.), Корроди, Фатеромъ (Comment. üb. d. Pentat. 1802 г.), Де-Ветте (Beitrage zur Einleit. in d. Alte Testam. 1820—1824 г.),

кими эта теорія излагается, и различны модификаціи этого взгляда у новѣйшихъ экзегетовъ критической школы. Одни предполагаютъ, что книга Бытія составлена изъ древнихъ устныхъ преданій неодинаковаго религіознаго воззрѣнія—элогистическихъ и іеговистическихъ. Другіе думаютъ, что она сложена изъ писанныхъ фрагментовъ той и другой школы. Нѣкоторые предполагаютъ, что составитель книги Бытія—іеговистъ сдѣлалъ въ древнемъ элогистическомъ сказаніи вставки имени Іегова и другія прибавленія съ своей точки зрѣнія. Еще другіе находятъ необходимымъ допустить въ этой книгѣ слѣды различныхъ неодновременныхъ редакцій со стороны какъ элогистовъ, такъ и іеговистовъ. Общій смыслъ всѣхъ этихъ гипотезъ въ томъ, что взглядъ на божество въ Ветхомъ Завѣтѣ неодинаковъ и что имя Элогимъ заключаетъ въ себѣ низшее натуралистическое воззрѣніе, отличное отъ понятія, содержащагося въ имени Іегова [1]).

Исходъ и первое основаніе для этихъ теорій въ филологіи. Здѣсь поэтому и нужно прежде всего искать отвѣта на вопросъ. Уже издавна было извѣстно, что употребленіе множественнаго числа въ еврейскомъ языкѣ имѣетъ значеніе своеобразное и болѣе широкое, чѣмъ въ другихъ языкахъ, особенно новѣйшихъ. Сами еврейскіе раввины издавна видѣли во множественномъ окончаніи имени

фонъ-Боленомъ и Ватке. Изъ новѣйшихъ критиковъ тѣхъ же взглядовъ держатся: Шмелинъ, Эвальдъ, Блекъ, Ренанъ и другіе. Всѣ эти критики развиваютъ главнымъ образомъ двѣ теоріи—теорію объ интерполяціяхъ въ древнихъ книгахъ Ветхаго Завѣта, и теорію фрагментовъ, т. е. предполагаютъ, что книги Моисеевы или составлены изъ отдѣльныхъ, болѣе или менѣе разнообразныхъ фрагментовъ, или заключаютъ въ себѣ небольшія вставки воззрѣній, допущенныхъ въ позднѣйшее время.

[1]) Эйхгорнъ находитъ въ основѣ Пятокнижія два мемуара, элогистическій и іеговистическій; Ильгенъ (D. erst. Buch Moses. 1798) допускаетъ три редакціи—іеговиста и двухъ элогистовъ; по Де-Ветте, въ основѣ лежалъ одинъ элогистическій мемуаръ; къ которому послѣ примѣшаны фрагменты сказаній іеговистическихъ.

Элогимъ не выраженіе понятія о дѣйствительномъ, количественномъ множествѣ, а свойство почтительной рѣчи о высочайшемъ Существѣ или указаніе на изобиле духовныхъ силъ и полноту совершенствъ въ Богѣ: Богъ одинъ, но силъ у Него неисчислимое множество [1]). Новѣйшая филологія выяснила этотъ взглядъ еще болѣе и дала возможность до извѣстной степени понять значеніе имени Элогимъ въ сопоставленіи съ именемъ Іегова. Со временъ Дитриха [2]) принято въ филологіи, что множественное число въ еврейскомъ языкѣ служитъ къ образованію высшихъ или болѣе отвлеченныхъ понятій изъ низшихъ или болѣе конкретныхъ. Этотъ взглядъ не исключаетъ собою, а оправдываетъ до извѣстной степени и объясняетъ прежній взглядъ раввинскій. Множественное число значило или могло значить и величіе и полноту жизни [3]). Въ этомъ смыслѣ и такое величественное явленіе природы, какъ небо (שָׁמַיִם), или такое широкое по объему понятіе, какъ вода (מַיִם), называются словами съ окончаніемъ множественнаго числа (שָׁמַיִם, מַיִם). Но вмѣстѣ съ тѣмъ множественное окончаніе могло значить и болѣе общее или отвлеченное понятіе силы и власти. Разнообразныя сужденія новѣйшихъ филологовъ всѣ сводятся къ этому общему взгляду, съ тѣмъ только различіемъ, что одни даютъ болѣе значенія нравственному элементу въ понятіи о силѣ, означаемой множественнымъ числомъ, другіе—отвлеченному. По Деличу, понятіе множественности въ еврейскомъ языкѣ переходитъ въ понятіе интенсивности, т. е. увеличиваетъ или усиливаетъ значеніе слова и содержащихся въ немъ представленій. Но по-

---

[1]) См. у Генгстенберга Untersuch. üb. die Authen. d. Pentat. B. I. 253. 254.

[2]) Abhandl. zur Hebr. Grammatik.

[3]) Pluralis—majestatis aut excellentiae.

этому же оно можетъ принимать и характеръ отвлеченнаго понятія [1]), которое заключаетъ въ себѣ множество представленій. Въ смыслѣ понятія отвлеченнаго, оно можетъ содержать въ себѣ и представленіе съ общимъ неопредѣленнымъ значеніемъ, т. е. указывать на общую силу божества, не имѣя въ виду его свойствъ опредѣленныхъ, частныхъ. На этомъ основаніи Steudel видитъ въ имени Элогимъ нѣчто неопредѣленное и поэтому способное къ развитію въ то или другое частное и опредѣленное понятіе [2]). Генгстенбергъ поэтому же допускаетъ, что имя Элогимъ можетъ означать какъ возвышеніе, такъ и умаленіе понятія о божествѣ [3]). Въ такомъ значеніи это слово тождественно съ словами: Deitas, Θειότης, Gottheit и съ нашимъ русскимъ—Божество. Оно становится неопредѣленнымъ терминомъ, который указываетъ на силу, признаваемую за божество безъ различія свойствъ божества истиннаго или ложнаго. Такимъ образомъ съ точки зрѣнія филологической или лингвистической еще нѣтъ основаній видѣть въ имени Элогимъ непремѣнно слѣды прежнихъ политеистическихъ вѣрованій. Идеи множества въ смыслѣ количественномъ здѣсь еще нѣтъ или по крайней мѣрѣ она можетъ не быть, и невозможно допустить ее здѣсь несомнѣнно и безусловно. Это совершенно своеобразная лингвистическая форма, и мы видѣли уже [4]), что по аналогіи съ именемъ Элогимъ и имя финикійскаго бога, стоящаго во главѣ политеизма, но отдѣльнаго отъ всѣхъ другихъ боговъ, употребляется во множественномъ числѣ; говорится: «Baalim», хотя Ваалъ былъ одинъ и выдѣлялся изъ среды всѣхъ другихъ бо-

---

[1]) Если Eloah значитъ dominus, то Elohim—dominium.
[2]) Etwas entwickelbares (Theol. d. Alt. Testam. s. 143).
[3]) Hoffmann. Schriftbeweis. B. I. s. 77.
[4]) Томъ II. стр. 272.

говъ [1]). Изъ этого же филологическаго значенія слова Элогимъ легко объясняются и тѣ случаи употребленія его, которые по преимуществу подаютъ поводъ къ сближенію его съ языческими понятіями о божествѣ. Въ значеніи общаго, мало опредѣленнаго термина, оно употребляется и о богахъ язычества и объ ангелахъ, какъ носителяхъ божественной силы и посланникахъ неба, и даже о сильныхъ людяхъ и вельможахъ, какъ представителяхъ божественной власти на землѣ (Псал. LXXXI, I. 6). Но то въ высшей степени замѣчательно, что когда имя Элогимъ употребляется о богахъ языческихъ и вообще, какъ выраженіе неопредѣленнаго понятія о силѣ, оно согласуется съ предикатомъ, который ставится во множественномъ числѣ; напротивъ, предикатъ остается въ единственномъ числѣ, не согласуясь съ множественнымъ подлежащимъ, когда Элогимъ указываетъ на Бога въ Его истинномъ значеніи. Исключенія изъ этого рѣдки и легко объясняются съ изложенной точки зрѣнія. Они встрѣчаются большею частію тамъ, гдѣ идетъ рѣчь объ истинномъ Богѣ, но съ язычникомъ [2]), или разсуждается о Богѣ Израилевомъ, но приблизительно къ понятіямъ языческихъ народовъ и съ ихъ точки зрѣнія [3]), или на-

---

[1]) Нельзя доказать, что подъ формою «Baalim» разумѣются многочисленныя статуи Ваала или вмѣстѣ съ нимъ—и его жена, богиня Baaltis, какъ нѣкоторые предполагали. Множественная форма имени Ваалъ, выражая отвлеченное понятіе силы, ставится иногда рядомъ съ нимъ, какъ нѣчто тождественное съ нимъ и вмѣстѣ отдѣльное отъ него: Baal—Baalim. А Баалтисъ или Астарта, отождествляясь съ Вааломъ, какъ его отраженіе, называется его именемъ Ваалъ. См т. II. стр. 273. 281.

[2]) *Когда повелъ* (הִתְעוּ) *меня Богъ* (אֱלֹהִים) *странствовать изъ дома отца моего*, говоритъ Авраамъ царю Герарскому Авимелеху, по поводу взятія Сарры во дворъ этого царя (Быт. XX, 13).

[3]) *И сказали они* (народъ Израильскій слившій себѣ золотаго тельца): *вотъ Богъ твой* (אֱלֹהֶיךָ) *Израиль, который вывелъ тебя* (הֶעֱלְךָ) *изъ земли Египетской* (Исх. XXXII, 4). Съ этими же словами обращается къ

конецъ гдѣ слово Элогимъ относится къ истинному Богу, но по ходу и содержанію рѣчи употребляется отвлеченно, какъ выраженіе всеобщаго понятія о божествѣ [1]).

Съ точки зрѣнія исторической также нѣтъ основаній видѣть въ имени Элогимъ слѣды вѣрованій политеистическихъ. Теоріей о школѣ іеговистовъ и элогистовъ между прочимъ предполагается, что въ словѣ Элогимъ заключается понятіе однородное съ общесемитскимъ древнимъ понятіемъ о божествѣ натуралистическаго характера [2]). Но сродныя съ Elohim и Eloah семитическія названія божества всего менѣе могутъ служить доказательствомъ натуралистическаго значенія имени Элогимъ. Въ самомъ дѣлѣ мы видѣли уже, что халдейское Ilou, арабское El или Al, финикійское El по своему значенію всегда болѣе или менѣе отличались отъ политеистическихъ—Baal и Bel. Мы видѣли также, что первоначальныя вѣрованія всѣхъ семитовъ, насколько можно судить о нихъ по зна-

---

израильтянамъ и Іеровоамъ, вводя идолопоклонство (3 Цар. XII, 28). Въ греческомъ текстѣ слово Элогимъ, какъ въ томъ, такъ и въ другомъ мѣстѣ, и предикатъ множественнаго числа переведены: οἱ θεοί, οἵτινες ἀνεβίβασαν σε; тоже и въ славянскомъ текстѣ.—Филистимляне (въ 1 Цар. IV, 7. 8) высказываютъ свой страхъ предъ сильнымъ Богомъ евреевъ, поразившимъ Египетъ казнію; въ греческомъ Элогимъ съ стоящими во множественномъ числѣ указательнымъ мѣстоименіемъ—הֵם и прилагательными הָאַדִּירִים и הַמַּכִּים также переведены соотвѣтствующими словами множественнаго числа.—Въ книгѣ Бытія (XXXI, 53) Лаванъ говоритъ съ Іаковомъ о *Богѣ Авраамовомъ и Богѣ Нахоровомъ*: וְשֹׁפְטוּ... אֱלֹהֵי на основаніи вѣрованій политеистическихъ. Что касается до словъ: נִגְלוּ הָאֱלֹהִים (Быт. XXXV, 7), то здѣсь указаніе не на Господа только, но и на ангеловъ, видѣнныхъ Іаковомъ при явленіи ему небесной лѣствицы (Сличи. Быт. XX, 12. 13).

[1]) Такъ Давидъ говоритъ (2 Цар. VII, 23) о Богѣ. הָלְכוּ־אֱלֹהִים въ общемъ смыслѣ верховной силы, правящей народами, хотя и обращается къ Богу Израилеву.

[2]) По Шрадеру, еврейскому Elohim на клинописныхъ надписяхъ отвѣчаетъ ассирійское Ilou. Die Keilinschriften und d. Alte—Testam. B. 1.

ченію этихъ древнихъ именъ божества, сравнительно съ другими позднѣйшими понятіями о богахъ, всегда болѣе или менѣе возвышались надъ грубымъ политеизмомъ и натурализмомъ. Сближеніе имени Элогимъ съ общесемитическими древнѣйшими названіями божества скорѣе всего можетъ подтверждать, что это имя не могло заключать въ себѣ понятія политеистическаго, потому что и El или Al и Ilou не были, строго говоря, тождественны съ другими языческими представленіями о богахъ. Въ этомъ отношеніи новые факты изъ исторіи семитскихъ религій скорѣе могутъ подрывать, чѣмъ подтверждать теорію объ элогистахъ и іеговистахъ, изъ которыхъ первые предполагаются политеистами и натуралистами, а послѣдніе— теистами въ смыслѣ трансцендентальнаго понятія о Богѣ. Въ исторіи самихъ евреевъ, какъ и въ исторіи ихъ священныхъ книгъ, также нѣтъ ясныхъ доказательствъ существованія различныхъ до противоположности воззрѣній на божество, привязанныхъ къ именамъ Элогимъ и Іегова. Не осталось въ Библіи и въ ея исторіи никакихъ слѣдовъ борьбы между этими предполагаемыми, существенно различными доктринами, никакихъ недоразумѣній, которыя были бы связаны съ употребленіемъ того или другаго имени. Весьма трудно объяснить отсутствіе этой борьбы и этихъ недоразумѣній, если предположить, что имя Элогимъ заключало въ себѣ политеистическое понятіе о божествѣ и слѣдовательно подавало поводъ къ соблазну и заблужденію, противъ чего естественно должны были возставать іеговисты и всѣ послѣдователи чистаго ученія о Богѣ. Самая гипотеза о двухъ доктринахъ возникла изъ соображеній не историческихъ, а филологическихъ и вообще апріорныхъ. Оттого и нельзя найти у сторонниковъ этой теоріи даже несомнѣннаго, общепринятаго критерія для различенія въ Библіи мѣстъ элогистическихъ отъ іеговистическихъ. Одни, какъ Аструкъ,

Фатеръ и Эйхгорнъ, элогистическимъ памятникомъ признаютъ тѣ отдѣлы Пятокнижія, гдѣ Богъ называется исключительно Элогимъ, а іеговистическимъ—тѣ отдѣлы, гдѣ исключительно употребляется имя Іегова. Другіе же думаютъ, что употребленіе именъ Іегова и Элогимъ еще не можетъ служить вполнѣ характернымъ признакомъ того или другаго воззрѣнія и что нужно сверхъ того обращать вниманіе на другія особенности языка и на сходство или несходство идей извѣстнаго отдѣла съ тѣмъ или другимъ, т. е. іеговистическимъ или элогистическимъ воззрѣніемъ. По мнѣнію же нѣкоторыхъ, какъ отчасти и сказано уже, книги Моисеевы составлены изъ различныхъ отрывковъ, совершенно независящихъ одинъ отъ другаго и только механически связанныхъ между собою и собранныхъ въ одно цѣлое. Но если различіе между элогистическими и іеговистическими отдѣлами основано между прочимъ на сходствѣ идей съ элогистическимъ или іеговистическимъ воззрѣніемъ, то очевидно теорія о двухъ доктринахъ въ Ветхомъ Завѣтѣ страдаетъ тѣмъ, что въ логикѣ называется circulus in demonstrando. Воззрѣніе элогистическое или іеговистическое привязано было къ именамъ Элогимъ и Іегова; а между тѣмъ оно узнается по другимъ признакамъ и между прочимъ по соотвѣтствію съ нимъ тѣхъ или другихъ идей, содержащихся въ томъ или другомъ отдѣлѣ Библіи. Какъ же узнать соотвѣтствіе или несоотвѣтствіе этихъ идей съ тѣмъ или другимъ воззрѣніемъ, когда само это воззрѣніе только предполагается и когда о немъ заключаютъ на основаніи различныхъ именъ Божіихъ, къ которымъ оно непосредственно привязано? Не значитъ ли это доказывать тѣмъ, что составляетъ предметъ доказательства, искать критерія въ томъ, что еще ясно не доказано, опредѣлять искомое тѣмъ, что еще ищется? Въ этомъ отношеніи критики, предполагающіе два воззрѣнія въ Ветхомъ Завѣтѣ, допускаютъ

такую же апріорность и такой же произволъ въ своихъ заключеніяхъ, какъ и тюбингенская школа въ своей критикѣ новозавѣтныхъ писаній. Подлинность и время написанія извѣстнаго апостольскаго посланія опредѣляютъ воззрѣніемъ, заключающимся въ посланіи, а это предполагаемое воззрѣніе опредѣляется, по крайней мѣрѣ должно опредѣляться самимъ посланіемъ. Отъ этого точно также и тюбингенцы, дѣйствуя на основаніи однихъ и тѣхъ же началъ, расходятся другъ съ другомъ до рѣзкихъ противорѣчій въ сужденіяхъ о времени явленія той или другой новозавѣтной книги. Предположеніе же тѣхъ изъ ветхозавѣтныхъ экзегетовъ, которые допускаютъ смѣшеніе нѣсколькихъ элогистическихъ и іеговистическихъ отрывковъ въ одномъ и томъ же отдѣлѣ Библіи, не даетъ никакихъ сколько нибудь опредѣленныхъ началъ для различенія воззрѣній, не говоря уже о томъ, что вмѣстѣ съ этимъ оно устраняетъ возможность всякой послѣдовательности и стройности въ содержаніи и изложеніи ветхозавѣтныхъ книгъ, чего не отрицаютъ и многіе изъ самыхъ этихъ критиковъ. Во всякомъ случаѣ необходимо признать, что прочныхъ и ясныхъ, вполнѣ дознанныхъ фактическихъ основаній нѣтъ для этой теоріи.

Въ самой Библіи есть указанія на то, что имя Элогимъ выражаетъ понятіе, отличающееся отъ того, какое соединялось съ божествами языческими, хотя и употребляется иногда въ общемъ отвлеченномъ смыслѣ и объ этихъ божествахъ. То по меньшей мѣрѣ достовѣрно, что идолопоклонство считалось одинаково противнымъ почитанію Бога Элогимъ, какъ и почитанію Іеговы [1]), и цари

---

[1]) Указаніе на это находится въ книгѣ Судей. Гедеонъ, разрушая жертвенникъ Ваала, ставитъ жертвенникъ Іеговѣ, называя его *Іегова Шаломъ* (VI, 24—27). О сынахъ Израилевыхъ впавшихъ въ идолопоклонство сказано, что они *творили зло предъ Господомъ*—Іеговою (XIII, 1); а далѣе говорится, что *истуканъ*, сдѣланный Михою, стоялъ *во все то время*

еврейскіе, проникнутые истинно теократическимъ духомъ, низвергали на высотахъ статуи Ваала и Астарты—Ascherim—(3 Цар. XIV, 23. 24. XV, 12. 13), но иногда щадили тѣ высоты, которыя были посвящены Богу—Элогимъ (4 Цар. XII, 39). Необходимо предположить по меньшей мѣрѣ, что имя Элогимъ не заключало въ себѣ понятія политеистическаго, тождественнаго съ языческимъ представленіемъ о богахъ или близкаго къ этому представленію. Тоже доказываетъ и отъ древности употребляемое о языческихъ богахъ слово elilim (אֱלִילִים) въ противоположность Elohim и значащее: ничтожные или ничтожество [1]). Самое употребленіе въ Библіи именъ Іегова и Элогимъ доказываетъ, что между понятіями заключающимися въ нихъ нѣтъ существеннаго различія, по край-

---

пока домъ Божій (בֵּית־הָאֱלֹהִים), т. е. кивотъ завѣта, *находился въ Силомѣ* (XVIII, 31), значитъ идолослуженіе здѣсь противополагается почитанію Бога—Элогимъ.

[1]) Очевидно здѣсь игра словъ или сходныхъ звуковъ. Въ сопоставленіи съ Elohim, именемъ истиннаго бога, боги ложные называются elilim, т. е. не-боги или боги ничтожные. Слово это по однимъ—уменьшительное отъ אֵל Богъ, во множественномъ אֱלִים (Дан. XI, 36: אֵל אֱלִים Богъ боговъ) и значитъ *божки*, т. е. боги, не имѣющіе никакой силы. По другимъ, оно сложное изъ אַל ничто и множественнаго אֱלִים — боги: тоже, что אַל־אֱלִים и значитъ: *не боги*. Въ первомъ словопроизводствѣ оно въ сопоставленіи съ Elohim отвѣчаетъ нѣмецкому Götze въ сопоставленіи съ Gott; въ послѣднемъ оно, кажется, тоже, что въ нашемъ языкѣ *убогъ*, *убожіе* и у малороссіянъ *не-богъ не-бога*, т. е. ничего неимѣющіе, ничтожные, жалкіе (небожчикъ, небожка — покойники, люди умершіе, несуществующіе), въ противоположность слову богатъ, которое отъ слова богъ, какъ и латинское dives отъ deus, divus. Значеніе слова elilim въ противоположность Elohim въ нѣкоторыхъ мѣстахъ (Псал. XCV, 5. ср. XCVI, 7) выступаетъ очень ясно; это слово встрѣчается уже въ книгѣ Левитъ (XIX, 4. XXVI, 1). Эвальдъ признаетъ его очень древнимъ, онъ опровергаетъ также мнѣніе, недавно явившееся по поводу гимьярійскихъ надписей (въ Journ. Asiatique, 1872 г.), будто elilim первоначально было тождественно по значенію съ Elohim. Gesch. B. II, 100. и Die Lehre d. Bibel v. Gott. B. II, s. 263.

ней мѣрѣ въ смыслѣ политеизма и монотеизма. Есть дѣйствительно мѣста, гдѣ исключительно встрѣчается или то или другое имя; но такихъ мѣстъ не много. Большею же частію и въ древнѣйшихъ книгахъ Ветхаго Завѣта поперемѣнно употребляется то или другое имя и они между собою чередуются. А иногда, что еще замѣчательнѣе, оба имени стоятъ вмѣстѣ и рядомъ: Іегова Элогимъ, и это очень нерѣдко [1]). Очевидно это значило, что Іегова есть тотъ же Элогимъ. Очень трудно въ самомъ дѣлѣ объяснить это совмѣстное употребленіе двухъ именъ, если предположить, что они содержали въ себѣ понятія разнородныя до противоположности, каковы понятія политеистическія и монотеистическія. Еслибы мы даже согласились съ новѣйшими критиками и экзегетами, что это смѣшанное и поперемѣнное употребленіе въ Библіи именъ Элогимъ и Іегова есть слѣдствіе интерполяціи—новѣйшихъ вставокъ, что іеговистъ, позднѣе жившій, имя Элогимъ помѣстамъ замѣнялъ именемъ Іегова или рядомъ съ однимъ именемъ ставилъ другое, то и тогда слѣдовало бы признать, что ни въ его понятіи, ни въ понятіи народа, которому читались священныя книги, имена Элогимъ и Іегова не были различны до противоположности. Это значило бы только, что понятіе Элогимъ ниже понятія Іегова, не болѣе. Іеговистъ, убѣжденный, что имя Элогимъ заключаетъ въ себѣ языческо-политеистическое представленіе о Богѣ, не могъ, по крайней мѣрѣ не долженъ былъ ставить его рядомъ и вмѣстѣ съ именемъ Іегова.

Другія основанія, на какихъ утверждается мнѣніе о существенномъ различіи или противоположности понятій заключающихся въ именахъ Элогимъ и Іегова, именно тѣ обстоятельства, при которыхъ открыто Моисею имя

---

[1]) Въ самой книгѣ Бытія: 11, 4. 8. 15. 16. 18. 22. 111, 1. 8. 9. 13. 14. 21. 23 и въ другихъ мѣстахъ.

Іегова, также мало доказательны. Въ книгѣ Исхода имя Іегова по-видимому представляется совершенно новымъ и въ первый разъ открытымъ Моисею [1]), но такъ только—по-видимому. Въ эпоху явленія Моисея въ качествѣ пророка и избранія его на служеніе народу Божію имя Іегова не было безусловно новымъ. Въ имени самой матери пророка Моисея—Іохаведы [2]), какъ и въ нѣкоторыхъ другихъ именахъ, принадлежащихъ древнимъ родамъ [3]), видятъ указаніе на имя Іегова [4]). Въ той же

---

[1]) На этомъ между прочимъ основаніи заключаютъ, что въ книгѣ Бытія имя Іегова можетъ быть объяснено только тѣмъ, что Моисей-іеговистъ внесъ его въ элогистическіе мемуары, изъ которыхъ составлена эта книга, или замѣнилъ имъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ имя Элогимъ. Вообще въ употребленіи этого имени древнѣйшею книгою находятъ видимое противорѣчіе съ тѣмъ, что говорится объ открытіи имени Іегова въ VI гл. книги Исхода.

[2]) יוֹכֶבֶד значитъ—cujus gloria est Iehovah (Исх. VI, 20).

[3]) Между этими родами, перечисляемыми въ I Парал. II, 24. VII, 3. 8—упоминаются: Achijah, Abijah, Abdijah, Isijah. Oehler. lib. cit. s. 148.

[4]) Oehler въ статьѣ объ имени Іегова (въ Real-Encyklop. für Theolog. v. Herzog. B. VI) замѣчаетъ также, что было бы невѣроятно предполагать, что Моисей, являясь евреямъ въ качествѣ пророка, посланнаго отъ Бога отцовъ ихъ, принесъ имъ совершенно неизвѣстное для нихъ имя этого Бога. А Эвальдъ въ самой формѣ имени Iahveh находитъ доказательство его глубокой, домоисейской древности. Яснаго корня для этого имени въ еврейскомъ языкѣ указать нельзя, что едва ли могло бы быть, если бы имя это стало извѣстно только со времени Моисея (Gesch. II, 147). То обстоятельство, что оно въ древнихъ пѣсняхъ (въ пѣсни по исходѣ изъ Египта — Исх. XV, 2. XVII, 16) употреблялось уже въ сокращенной формѣ Iah (יָהּ) доказываетъ, по его мнѣнію, что употребленіе этого имени было издавна извѣстно по крайней мѣрѣ въ левитскихъ фамиліяхъ. Die Lehre d. Bibel v. Gott. II, s. 336. Но справедливость требуетъ замѣтить, что относительно производства имени יָהּ существуетъ и другое мнѣніе, по которому оно не сокращеніе изъ Iehovah, удержавшее двѣ начальныя или начальную и конечную буквы, а самостоятельное, коренное и древнѣйшее сравнительно съ Iehovah имя Божіе, на ряду съ El. Оно не разъ встрѣчается и послѣ въ Псалмахъ въ словѣ аллилуія: CVI, I. CII, I. CIII, I. CXIII, I. Нѣкоторые производятъ это имя отъ יָאַהּ convenit (Deus enim convenit et sibi et nobis), но достовѣрнѣе, что

книгѣ Бытія прямо говорится, что имя Господа (Іеговы) было извѣстно еще ближайшимъ потомкамъ Сиѳа. Когда родился сынъ его, Эносъ, *тогда начали призывать имя Господа,* т. е. Іеговы (IV, 26). Правда, въ книгѣ Исхода, гдѣ описывается явленіе Іеговы Моисею, мы читаемъ: *и говорилъ Богъ Моисею и сказалъ ему: Я Господь* (Іегова). *Являлся я Аврааму, Исааку и Іакову съ именемъ: Богъ всемогущій* (El Schaddai), *а съ именемъ Господь* (Іегова) *не открылся имъ,* (VI, 2. 3). Но таже книга представляетъ намъ возможность согласить кажущееся разногласіе въ библейскихъ сказаніяхъ о времени открытія имени Іегова. Она даетъ намъ понять, что произношеніе имени Іегова при явленіи Бога Моисею въ купинѣ было не столько открытіемъ этого имени, какъ новаго, сколько выясненіемъ для евреевъ новыхъ, заключающихся въ немъ, свойствъ Божіихъ. Мѣста въ книгѣ Исхода—III, 15. VI, 3—очевидно стоятъ въ аналогіи съ—XXXIII, 19. XXXIV, 6; а здѣсь провозглашеніе предъ Моисеемъ имени Іегова отождествляется съ возвѣщеніемъ славы Божіей, или съ раскрытіемъ великихъ и славныхъ свойствъ Бога Израилева. *Я проведу предъ тобою,* говорится здѣсь, *всю славу Мою и провозглашу имя Іеговы предъ тобою* (XXXIII, 19). *И прошелъ Господь предъ лицемъ его* (Моисея) *и возгласилъ: Господь, Господь* (Іегова, Іегова), *Богъ человѣколюбивый и милосердый, долготерпѣливый и многомилостивый и истинный* (XXXIV, 6). На этомъ основаніи мы имѣемъ право дать слѣдующее объясненіе сказанію о томъ, что Богъ

корень его, какъ и Iahveh, въ הָיָה быть. Если бы справедливо было, но это не болѣе, какъ предположеніе съ нашей стороны, что имя יְהֹוָה есть первоначальное и древнѣйшее сравнительно съ Iehovah, одного корня и однороднаго съ нимъ значенія, то это не ослабляло бы, а напротивъ подтверждало бы нашу мысль, что имя Іегова не было безусловно новымъ для народа, когда оно прово звѣщалось Моисеемъ.

не открывался патріархамъ съ именемъ Іегова: Онъ являлся имъ по преимуществу, какъ Schaddai, т. е. какъ Богъ силы; но свойствъ Его, заключающихся въ имени Іегова они еще не знали и не сознавали, хотя и знали или могли знать имя Іегова. Значеніе для евреевъ этого славнаго имени открылось только со времени Моисеева законодательства. Такимъ образомъ нѣтъ никакой несообразности въ предположеніи, что имя Іегова не было неизвѣстно до Моисея; но со времени его посольства оно получило особое, высокое и для всѣхъ открытое значеніе [1]). Оно заключало въ себѣ понятіе о томъ же Богѣ, который назывался именемъ Элогимъ, но уясняло Его великія и славныя свойства, прежде неизвѣстныя или малоизвѣстныя.

Правда и то, что имя Іегова у евреевъ было окружено таинственностію: его нельзя было произносить; ему приписывалась даже, какъ извѣстно, чудодѣйственная сила [2]). Но отсюда также произвольно было бы дѣлать выводъ къ тому, что имя это отъ начала заключало въ себѣ воззрѣніе, совершенно отличное отъ древняго еврейскаго ученія о Богѣ, и потому недоступное для пониманія массы народа, а составлявшее достояніе немногихъ адептовъ совершенно новой доктрины, скрывавшихъ отъ бо́льшинства народа и самое имя, къ которому привязано было ихъ новое ученіе, и окружавшихъ его таинствен-

---

[1]) Эвальдъ находитъ вѣроятнымъ, что имя Іегова было въ преимущественномъ употребленіи въ томъ родѣ, отъ котораго произошелъ Моисей, давшій потомъ этому имени всеобщее и открытое значеніе. Но нѣтъ основаній ограничивать употребленіе имени Іегова одною фамиліей за исключеніемъ того развѣ, что на это имя есть указаніе въ имени матери Моисея. Gesch. II, 148.

[2]) Позднѣйшіе евреи даже чудеса Спасителя объясняли изъ того, что Онъ похитилъ будто бы священное имя Іеговы, скрытое въ ковчегѣ и затѣмъ исчезнувшее; обладанію этимъ же священнымъ именемъ приписывалось и пріобрѣтеніе Соломономъ мудрости.

ностію. Этотъ страхъ къ имени Іегова принадлежитъ уже позднѣйшимъ временамъ іудейства и не имѣетъ для себя основаній въ исторіи Моисеева законодательства. Имя Іегова торжественно открывалось не для таинственнаго его употребленія и не для умолчанія о немъ, а для вѣчнаго *памятованія* объ Іеговѣ (Исх. III, 15). Въ книгѣ Второзаконія оно называется *славнымъ* и *страшнымъ* (XXVIII, 15), но въ томъ же очевидно смыслѣ, какъ и въ книгѣ Исхода (XXXIII, 19), т. е. что чрезъ него или въ немъ открылись величіе Божіе, славныя и страшныя свойства Бога Израилева. Въ началѣ естественное чувство благоговѣнія и опасенія употребить имя Божіе всуе развилось въ мистическій страхъ предъ именемъ Іеговы уже послѣ эпохи вавилонскаго плѣна, и по всей вѣроятности подъ вліяніемъ той же иноземной мистической теоріи, которой обязана своимъ происхожденіемъ и іудейская каббала, а за тѣмъ раввинство начало искать оправданія и основанія для этого страха въ насильственномъ и ложномъ толкованіи словъ, узаконявшихъ казнить смертію хулителей имени Господня (Лев. XXIV, 16). [1].

---

[1]) Съ точностью трудно опредѣлить время, когда явилось запрещеніе употреблять имя Іегова; но все приводитъ къ заключенію, что это было не ранѣе эпохи плѣна. По іудейскимъ преданіямъ, во времена втораго храма имя Іегова произносилось только первосвященникомъ при благословеніи народа въ день всепрощенія, а со времени смерти Симона Праведнаго, т. е. съ первой половины III-го столѣтія предъ Рожд. Хр., оно стало замѣняться словомъ: Adonai (Oehler. Theolog. d. Alt. Test. s. 140). Эвальдъ предполагаетъ, что школа Эздры сдѣлала запрещеніе употреблять священнѣйшее имя Іеговы и установила при чтеніи самой Библіи произносить вмѣсто него другое имя: это было имя — Adonai или Adoneinu, нашъ Господь, какъ уже замѣчено было объ этомъ (Die Lehre d. Bibel v. Gott. B. 11. Er. Hälf. s. 342—345). Весьма вѣроятно, какъ и принимаютъ это, что для слова Iehovah пунктуація взята съ этого же имени Adonai, которое въ позднѣйшее время стало замѣнять непроизносимое имя Божіе. Вѣроятно также, какъ и это принимаютъ, что и LXX переводили имя Iehovah словомъ Κύριος — Господь, имѣя въ виду это новое имя Божіе, Adonai, вошедшее въ употребленіе на мѣсто имени Iehovah.

Но если имя Элогимъ не принадлежитъ воззрѣнію политеистическому, то что оно значитъ въ сопоставленіи съ именемъ Іегова, какое вообще значеніе имѣло это послѣднее имя среди другихъ именъ Божіихъ, если отъ начала у евреевъ сохранялась вѣра въ истиннаго Бога, что значитъ и поперемѣнное употребленіе въ Библіи именъ Іегова и Элогимъ, если между ними не было существеннаго различія? Очевидно, для полнаго рѣшенія нашего вопроса необходимо рѣшеніе и всѣхъ этихъ частнѣйшихъ вопросовъ.

Мы говорили уже, что древнія имена Божіи у евреевъ сходны съ названіями Бога у всѣхъ семитическихъ народовъ. Еврейское Eloah, по Эвальду [1]), было первымъ и древнѣйшимъ словомъ для обозначенія понятія о Богѣ у семитовъ. El и Elijon, по его мнѣнію, составляютъ уже дальнѣйшее сокращеніе изъ Eloah. Значеніе этого слова, какъ мы видѣли, очень просто; но оно содержитъ въ себѣ истинное воззрѣніе на божество. Богъ есть міровая власть, могущество, безъ котораго невозможно было бы ни бытіе вселенной, ни продолженіе ея существованія. Въ этомъ простомъ, первичномъ понятіи евреевъ о божествѣ заключалось уже implicite и отрицаніе политеизма съ его миѳологіей, связывавшей представленіе о Богѣ съ явленіями природы и съ ограниченными по могуществу ея силами. Это общее понятіе силы и могущества, заключающееся въ нарицательныхъ именахъ Божіихъ—Eloah и El, выяснялось собственными частнѣйшими именами Бога, когда нужно было указать на отличіе истиннаго Бога отъ боговъ ложныхъ, языче-

[1]) Тамъ-же s. 328—330. Онъ предполагаетъ, что слово это принадлежитъ еще тому времени, когда семиты не распались на отдѣльныя народныя вѣтви, и есть слово семитическаго «перво-народа» (Urvolk) и что всѣ сходныя съ нимъ слова въ названіяхъ Бога уже производныя отъ Eloah.

скихъ. Частнѣйшія названія Бога выражали туже идею могущества, но рѣзче, выпуклѣе и яснѣе. Таковы названія: El Elijon и El Schaddai, которыя мы встрѣчаемъ еще въ древнѣйшей изъ священныхъ еврейскихъ книгъ. Богъ Мелхиседека, вышедшаго на встрѣчу Аврааму, называется *Богомъ всевышнимъ* — El Elijon, очевидно, въ отличіе отъ боговъ ханаанитянъ, среди которыхъ этотъ священникъ былъ чтителемъ Бога истиннаго. Богъ его былъ *Богомъ всевышнимъ, владыкою неба и земли* (Быт. XIV, 18. 19) — не то, что другіе боги языческіе [1]). Тоже значеніе имѣло и названіе El Schaddai, подъ которымъ, по свидѣтельству книгъ Бытія и Исхода, призывали Бога еврейскіе праотцы [2]). El Schaddai — Богъ крѣпкій и сильный, очевидно противополагается языческимъ elilim, богамъ ничтожнымъ, лишеннымъ и самобытности, и дѣйствительнаго могущества. Множественное Elohim, заключая въ себѣ тоже понятіе, что Eloah и El, какъ мы видѣли изъ его филологическаго значенія, указываетъ съ одной стороны на божество, какъ на господствующую силу вообще, съ другой—на полноту жизни въ Богѣ. Оно предполагаетъ съ этой послѣдней стороны, что въ Богѣ множество силъ, и даетъ понять, что жизнь божества есть нѣчто неисчерпаемое и неизслѣдимое. Значеніе этого слова, какъ общаго термина, служившаго для названія божества или божественной силы, не исклю-

---

[1]) Ставятъ вопросъ о томъ, существовало ли различіе въ вѣрованіяхъ Авраама и Мелхиседека; но благословеніе праотца евреевъ Мелхиседекомъ во имя Бога всевышняго, котораго затѣмъ самъ Авраамъ отождествляетъ съ Іеговою (Быт. XIV, 22: Господь (Іегова), Богъ всевышній, владыка неба и земли), устраняетъ этотъ вопросъ.

[2]) Эвальдъ находитъ въ имени Schaddai форму, далеко отступающую отъ позднѣйшихъ формъ еврейскаго языка, и видитъ въ ней остатокъ или обломокъ (Bruchstück) рѣчи, принадлежащей самой древней эпохѣ. Со временъ Моисея это имя, по его словамъ, совсѣмъ уже исчезаетъ. D. Lehre d. Bibel. B. II. s. 334.

чаетъ собою и этого послѣдняго значенія: то и другое въ немъ заключаются. А своеобразное употребленіе этого имени въ извѣстныхъ уже намъ случаяхъ, т. е. несогласованіе подлежащаго съ предикатомъ, даетъ основаніе къ заключенію, въ высшей степени замѣчательному съ богословской точки зрѣнія, что это имя указываетъ на единство въ жизни божества при множествѣ силъ въ Богѣ и при безграничной полнотѣ Его жизни. Множественное, полное необъятнаго величія въ бытіи и въ своихъ свойствахъ, въ своей дѣятельности является, какъ единое и нераздѣльное. Какъ бы то ни было, признавать или не признавать такой отвлеченный и богословскій смыслъ въ имени Элогимъ, когда оно стоитъ съ предикатомъ единственнаго числа, во всякомъ случаѣ форма эта представляется въ высшей степени замѣчательною и своеобразною. Но среди всѣхъ этихъ именъ Божіихъ выдѣляется *славное и страшное*, какъ оно называется въ Моисеевыхъ книгахъ, имя Іегова. Первоначальное, непосредственное значеніе этого имени, какъ мы уже сказали, связано съ идеей бытія вѣчнаго и неизмѣннаго. Іегова есть Богъ всегда вѣрный себѣ и неизмѣнный: *Я буду*, говоритъ Онъ о себѣ, *который буду*. Онъ есть существо, которое стоитъ выше условій времени; Его бытіе мыслится въ каждый моментъ времени, но по преимуществу подъ формою времени будущаго (Ehjeh), какъ жизнь, незнающая конца, какъ бытіе, которое никогда не прекратится. Это *Богъ сокровенный* (Иса. XLV, 15) въ смыслѣ жизни неопредѣлимой и неизслѣдимой. Возвышающееся надъ условіями времени бытіе есть вмѣстѣ съ тѣмъ бытіе ни отъ чего не зависящее, не только самосущее, но и самоопредѣляемое [1]). Внѣ Его и кромѣ Его нѣтъ никого и ничего, что было бы источникомъ

[1]) Тоже, что ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, καὶ ὁ ἐρχόμενος ὁ παντοκράτωρ (Апокал. I, 8).

жизни; въ Немъ одномъ полнота бытія и самоблаженство. Таковъ глубокій метафизическій смыслъ, скрытый въ этомъ въ высшей степени знаменательномъ названіи Бога, торжественно открытомъ Моисею. Имя это было дѣйствительно и славно, и страшно сравнительно съ другими именами. Сила и владычество Elohim и El открывались въ Iehovah, какъ сила неизслѣдимая, безконечная, какъ жизнь недомыслимая, не имѣющая ничего общаго съ бытіемъ человѣка и всего міра. Жизнь человѣка сравнительно съ этимъ независимымъ источникомъ бытія казалась ничтожествомъ, а ничтожные боги язычества—elilim становились еще болѣе ничтожными въ сравненіи съ Іеговою, Богомъ вѣчнымъ и самосущимъ.

Но эти отвлеченныя понятія о вѣчномъ и неизмѣнномъ бытіи Божіемъ, открытыя Моисею, когда онъ былъ избираемъ въ пророка и вождя еврейскаго народа, содержали въ себѣ ближайшимъ образомъ указаніе на вѣрность Бога евреевъ обѣтованіямъ, которыя даны были ихъ праотцамъ. Неизмѣнность Божія служила доказательствомъ, что Богъ не оставитъ своего народа и выполнитъ свои обѣтованія. Таковъ ближайшій, непосредственный смыслъ этого имени по связи рѣчи. *Такъ скажи сынамъ Израилевымъ*, говоритъ Богъ Моисею въ отвѣтъ на его сомнѣнія и на вопросъ о имени Бога, отъ лица котораго онъ посылается, *Господь* (Іегова) *Богъ отцевъ вашихъ, Богъ Авраама, Богъ Исаака и Богъ Іакова послалъ меня къ вамъ. Вотъ имя Мое на вѣки* (Исх. III, 15). Такимъ образомъ вѣчный и неизмѣнный Іегова является, какъ Богъ обѣтованій, данныхъ этимъ праотцамъ, какъ Богъ, который намѣренъ вывести евреевъ изъ Египта и освободить ихъ отъ рабства, какъ Богъ—охранитель ихъ въ будущемъ. И съ этой стороны имя Іегова открывало израильтянамъ новыя свойства ихъ Бога, обязывавшія ихъ къ славѣ Его имени. Ихъ

Богъ есть Богъ спаситель. Такія именно свойства Божіи были провозглашены предъ Моисеемъ, когда Богъ открывалъ ему свое славное имя: *Господь*, *Господь* (Іегова, Іегова), *Богъ человѣколюбивый и милосердый... сохраняющій милость въ тысячи родовъ* (Исх. XXXIV, 6. 7). Вѣчный и неизмѣнный Іегова есть — сравнительно съ Elohim и El—Богъ въ исторіи, Богъ откровенія, провидящая сила, управляющая судьбою еврейскаго народа и направляющая ее неизмѣнно къ своимъ высокимъ и вѣчнымъ цѣлямъ [1]).

---

[1]) Эвальдъ, не отвергая метафизическихъ понятій о самобытности божества, заключающихся въ имени Іегова, тѣмъ не менѣе съ силою настаиваетъ на этомъ послѣднемъ понятіи объ Іеговѣ, какъ Богѣ обѣтованій и откровенія, и замѣчаетъ, что обычный переводъ словъ: ehjeh ascher ehjeh и имени Iahveh не вполнѣ выражаетъ ихъ смыслъ, непосредственно связанный съ понятіемъ о неизмѣнности божественныхъ обѣтованій, данныхъ еврейскому народу. Своеобразная форма имени Iahveh или Iehovah, по его словамъ, вся объясняется изъ связи рѣчи и изъ того, что имя Бога служитъ отвѣтомъ на возраженіе и сомнѣніе Моисея. На сомнѣніе, выраженное Моисеемъ, Богъ отвѣчаетъ: *Я буду съ тобою* (Исх. III, 12), а на вопросъ объ имени говоритъ: *Я буду, который буду* (ст. 14), т. е. Я тотъ, который неизмѣнно буду, или неизмѣненъ въ своихъ обѣтованіяхъ. За тѣмъ *Я* измѣняется въ *Онъ*, первое лице—въ третье: изъ Ehjeh образуется Iahveh и становится именемъ Бога: *Такъ скажи сынамъ Израилевымъ: Iahveh* (т. е. Тотъ, который говоритъ о себѣ, что Онъ *будетъ, который будетъ) послалъ меня къ вамъ*. Греческіе переводчики, по мнѣнію Эвальда, передавая: ehjeh ascher ehjeh словами: Ἐγὼ εἰμὶ ὁ ὤν и Iahveh—ὁ ὤν, увлекшись видимымъ сходствомъ словъ съ знакомыми имъ воззрѣніями александрійской (египетско-греческой) философіи о Самосущемъ, нашли здѣсь отзвуки такъ извѣстной имъ теософіи. «Я сущій», или «Я есмь, который есмь», выраженіе, конечно имѣющее глубокій смыслъ, но въ Библіи нѣтъ словъ тождественныхъ съ этимъ выраженіемъ или ему вполнѣ соотвѣтственныхъ (Die Lehre d. Bibel v. Gott. B. II. s. 337—338). Взглядъ Эвальда, съ которымъ нельзя не согласиться, замѣчателенъ въ томъ отношеніи, что онъ доказываетъ совершенную своеобразность и оригинальность имени Iahveh, или Iehovah, и если мы прежде замѣчали, что еврейскаго Iehovah нельзя производить не только отъ египетскаго Ioh, но и отъ вавилонскаго Iao, или ассирійскаго Iahu, то теперь къ этому должны прибавить, что и по этимологическому своему значенію и по смыслу, имъ указываемому, слово Iehovah совершенно

Такое различіе въ значеніи Элогимъ и Іегова даетъ возможность не только еще частнѣе опредѣлить смыслъ именъ Божіихъ, употребляемыхъ въ Ветхомъ Завѣтѣ, но и объяснить ихъ поперемѣнное здѣсь употребленіе. Богословы уже довольно давно обратили вниманіе на своеобразное значеніе именъ Элогимъ и Іегова и, исходя изъ него, пытались уяснить самое употребленіе этихъ именъ въ томъ или другомъ отдѣлѣ Библіи.

Если Іегова есть Богъ откровенія, Богъ въ исторіи, Богъ завѣта или союза съ еврейскимъ, избраннымъ народомъ, то Элогимъ — Богъ въ природѣ, Богъ общаго, естественнаго союза, общая, провидящая сила, Богъ въ

своеобразно и отлично отъ другихъ однозвучныхъ съ нимъ именъ, какъ доказываютъ это Максъ Миллеръ (Vorlesung. üb. Vergleich. Religionswissensch. Er. Hal. III, 1874) и другіе. «Нѣтъ словъ, нѣтъ формы слова въ такой степени чисто еврейской, какъ это Iahveh или Iehovah», замѣчаетъ Эвальдъ (Ibid. s. 337). «Библія никогда не знала, продолжаетъ онъ, индѣйскаго Svajam bhu (самосущій), на которое смотрятъ, какъ на древнѣйшую по времени явленія форму того, что въ Ветхомъ Завѣтѣ было извѣстно подъ именемъ Iehovah (s. 338). Что касается впрочемъ до извѣстности имени Іегова у нѣкоторыхъ изъ семитическихъ народовъ, близкихъ къ евреямъ, то мы говорили уже, (т. II, стр. 283), что оно ассиріянами заимствовано и не принадлежитъ къ ихъ собственнымъ словамъ. Шрадеръ на основаніи недавно открытыхъ клинических надписей находитъ возможнымъ допустить, что это имя было извѣстно и другимъ народамъ; по его словамъ, на одной изъ надписей (Нимродова—у Лэйярда) встрѣчается имя царя Iahu-bi'-di, т. е. Iahubidh. Этотъ же самый царь на другой надписи (цилиндръ изъ Хорсабада) называется, что замѣчательно, I-lu-bi'-di, т. е. Ilubidh. Ясно, что имя Iahu было именемъ бога и замѣнялось другимъ именемъ Ilu или Il. Подобное было и у евреевъ: Іоакимъ назывался Еліакимомъ (4 Цар. XXIII, 34). Но, и допуская это, Шрадеръ, какъ и Эвальдъ, имя Іегова признаетъ словомъ чисто или специфически еврейскаго происхожденія, замѣчая, что только въ еврейскомъ языкѣ можно находить удовлетворительное этимологическое объясненіе этого слова. По его мнѣнію, какъ это было въ обычаѣ у народовъ древности, ассирійцы взяли въ свой пантеонъ еврейскаго Iahveh, который былъ для нихъ богъ въ числѣ многихъ другихъ боговъ, хотя чрезъ это они нисколько не сблизились съ евреями въ вѣрѣ и въ понятіи о Богѣ (Die Keilnschriften. s. 4. 5).

смыслѣ творца и зиждителя вселенной. Если Іегова есть Богъ откровенія, то Онъ есть Богъ благодатныхъ даровъ, податель освященія и духовнаго обновленія. Онъ же и судія нравственный и царь избраннаго народа. Элогимъ въ соотвѣтствіе съ этимъ есть Богъ податель общихъ даровъ природы, владыка общихъ силъ космическихъ. Весьма многое дѣйствительно объясняется въ библейскомъ употребленіи именъ Элогимъ и Іегова именно съ такой точки зрѣнія. Этимъ объясняется прежде всего и самое употребленіе имени Элогимъ о богахъ язычества, какъ въ смыслѣ общаго понятія о божествѣ, такъ и въ смыслѣ общекосмической силы, какою по преимуществу являлись боги для язычника. Имя Іегова, напротивъ, нигдѣ не употребляется, когда говорится о Богѣ въ общемъ значеніи, тѣмъ болѣе въ рѣчи, обращенной къ язычнику или отъ лица язычника [1]). Элогимъ является въ первыхъ словахъ, въ первой строкѣ Библіи, какъ творецъ и создатель вселенной: міръ творитъ Онъ—Элогимъ (Быт. I, 1). Но при первомъ явленіи обѣтованій о сѣмени жены, Элогимъ открывается, какъ Іегова: Іегова Элогимъ, т. е. не въ качествѣ просто творца міра и промыслителя въ общемъ естественномъ значеніи этого слова, а въ качествѣ особой, новой нравственной силы. Замѣчательно въ самомъ дѣлѣ, что и время, съ котораго начали призывать имя Іеговы, опредѣляется эпохой, когда съ рожденіемъ Сиѳа раскрылась надежда на спасеніе отъ сѣмени жены (Быт. IV, 26). Творческая сила и величіе, замѣчаетъ Беккъ, являются здѣсь, какъ особое φανέρωσις, по слову Апостола [2]). Точно

---

[1]) Исключеніе встрѣчается только въ книгѣ пророка Іоны. На вопросъ своихъ спутниковъ на морѣ пророкъ отвѣчаетъ, что онъ чтитель *Господа* (Іеговы), *Бога небеснаго* (I, 9). Но и здѣсь далѣе, гдѣ говорится о Богѣ отъ лица Ниневитянъ или въ отношеніи къ Ниневитянамъ (III 5—10), не употребляется имя Іегова.

[2]) Die Christl. Lehr-Wissensch. Th. I. 1875. s. 66.

также и въ этой же книгѣ Бытія имя Іегова упоминается вездѣ, гдѣ идетъ рѣчь объ явленіяхъ правды и суда, милости и благости Божіей (III, 8—23. IV, 9—15. XIX, 24. XXII, 14. XVI, 13. XXIV, 52. XV, 1. 2. 18. XI, 8). Правда, утверждать рѣшительно, чтобы этому взгляду соотвѣтствовали всѣ разности въ употребленіи именъ Іегова и Элогимъ значило бы заключать отъ частнаго къ общему и можетъ-быть преувеличивать дѣло; но есть мѣста, въ которыхъ разность, изъясняемая указанною точкою зрѣнія, оправдывается со всею очевидностію. Таковы особенно два слѣдующихъ мѣста, въ которыхъ говорится одно и тоже, а между тѣмъ въ одномъ стоитъ Элогимъ, а въ другомъ—Іегова: *Боже, Боже духовъ всякой плоти* (Чис. XVI, 22); *Господь Богъ духовъ всякой плоти* (XXVII, 16). Во второмъ изъ этихъ мѣстъ говорится объ избраніи Іисуса Навина въ вожди народа и здѣсь употреблено—Іегова. Въ первомъ, гдѣ рѣчь идетъ о страшной смерти Корея, Даѳана и Авирона, поглощенныхъ землею, употреблено—Элогимъ. Здѣсь Богъ является, какъ общая мировая сила; тамъ, какъ податель особыхъ благодатныхъ даровъ. Замѣчательно также, что особая спасающая помощь Божія большею частію подается Ангеломъ Іеговы, который служитъ такимъ образомъ однимъ изъ проявленій милующей и спасающей силы Божіей (Быт. XVI, 10. XXII, 11. XLVIII, 16. Исх. III, 2. XXIII, 20. XXXIII, 14. Суд. XIII, 18—22). Этотъ Ангелъ Іеговы, Его конкретное проявленіе, носитъ на себѣ Его имя (Исх. XXIII, 21), а иногда совершенно отождествляется съ Іеговою (Исх. XXXIII, 2. 14. Иса. LXIII, 9).

Вообще говоря, вопросъ объ употребленіи въ Библіи именъ Элогимъ и Іегова требовалъ бы особенной разработки не съ этимологической только или филологической, но, въ связи конечно съ нею, и съ чисто бого-

словской точки зрѣнія [1]). На-сколько ни были бы близки или далеки отъ истины — а по всей вѣроятности очень близки — сдѣланныя донынѣ попытки къ уясненію причинъ различнаго употребленія именъ Іегова и Элогимъ, то несомнѣнно, что употребленіе того и другаго имени у священныхъ писателей далеко не безразлично и даетъ основаніе предполагать, что они руководились въ этомъ случаѣ мыслію о различныхъ свойствахъ Божіихъ и разныхъ обнаруженіяхъ Божественной дѣятельности въ мірѣ и человѣческой жизни. Не входя въ частный богословскій анализъ по этому поводу, Эвальдъ въ своихъ разсужденіяхъ объ именахъ Божіихъ въ Ветхомъ Завѣтѣ замѣчаетъ однако же, что въ продолженіе очень долгаго времени библейскіе писатели съ строгимъ и тонкимъ различеніемъ употребляли имена Элогимъ и Іегова и считали недостаткомъ рѣчи поставить то или другое имя на несоотвѣтственномъ ему мѣстѣ [2]). Тонкость эта въ различеніи безъ сомнѣнія обусловливалась тѣмъ значеніемъ имени Іегова, которое давалось понятіемъ о Богѣ, изрекшемъ законъ на Синаѣ. Если для насъ нынѣ, когда библейскій языкъ пересталъ быть живымъ языкомъ, трудно уловить и опредѣлить всѣ особенности въ значеніи именъ Элогимъ и Іегова, то въ общемъ по-крайней-мѣрѣ смыслъ того и другаго имени можетъ быть понятенъ и указанъ [3]).

---

[1]) Бекк (въ цитованномъ сочиненіи, s. 62) приводитъ изъ Этингера (Oetinger) справедливыя сожалѣнія о томъ, что въ системахъ богословскихъ почти не давалось мѣста разсужденію объ этомъ. Cur theologi, говоритъ онъ, divisiones exstantissimas scripturae de Deo, ut Elohim et Iehovah, haud receperunt in systhemata sua? Cur eruditi ad talia eruenda tam sunt difficiles et morosi? Quaest. Theolog.

[2]) Lib. cit. II. s. 337.

[3]) Если бы мы вполнѣ понимали эти особенности въ значеніи того и другаго имени, то разгадали бы можетъ-быть и причину попеременнаго употребленія ихъ въ Библіи. Одною потребностію слога или простою

Но своеобразная форма имени Элогимъ въ его отношеніи къ имени Іегова, замѣчательная съ чисто богословской точки зрѣнія, обращаетъ на себя вниманіе, въ виду изложеннаго выше значенія этого имени, и съ точки зрѣнія психологической и исторической. Множественное Элогимъ, неопредѣленно указывая на полноту жизни въ Богѣ, представляется вполнѣ соотвѣтствующимъ психическому состоянію человѣка въ ту отдаленную эпоху, когда это слово было общеупотребительнымъ именемъ божества. Въ эту древнѣйшую эпоху, когда притомъ первобытная религія начала приходить въ забвеніе, когда всюду почти распространенъ былъ политеизмъ, истинное понятіе о Богѣ не могло открыться во всей своей полнотѣ; постепенно и не вдругъ оно уяснялось для человѣческаго сознанія. Элогимъ и выражаетъ этотъ начальный моментъ истиннаго взгляда на божество, которое представляется полнотою жизни, но еще неопредѣленною. Свойства Бога, особенно нравственныя, еще не открыты и не уяснены. Самъ Богъ представляется человѣку, какъ неопредѣлимое множество, хотя и единое въ дѣйствіи. Въ этомъ отношеніи заслуживаетъ полнаго вниманія мысль Бекка, который видитъ въ формѣ Элогимъ именно такую ступень въ познаніи Бога и разсматриваетъ значеніе этой формы исключительно съ гносеологической точки зрѣнія. «Единство выраженія Elohim между монотеизмомъ и политеизмомъ» [1]), говоритъ онъ, «указываетъ на_ихъ общій исходъ въ познаніи Бога. Монотеизмъ

случайностію, какъ нѣкоторые думали, нельзя никакъ объяснить этой разности въ употребленіи того и другаго имени. Это можетъ быть допущено развѣ только въ приложеніи къ тѣмъ мѣстамъ, въ которыхъ оба имени—на малыхъ разстояніяхъ одно отъ другаго—чередуются между собою.

[1]) «Die Einheit des Ausdrucks Elohim zwischen Monotheismus und Politheismus».

многоразличіе признаетъ внутри божества—въ конкретномъ единствѣ, тогда какъ политеизмъ — внѣ Бога, въ многоразличіи явленій міра. Elohim есть глубокомысленная форма, уцѣлѣвшая отъ богопознанія первобытнаго времени». Это, по его словамъ, переходъ изъ области *Бога невѣдомаго* и отъ совершеннаго невѣдѣнія о Богѣ къ познанію Бога, граница, отдѣляющая познаніе Бога живаго отъ боговъ суетныхъ (Дѣян. XIV, 15. XVII, 23). Это базисъ для истиннаго слова о Богѣ, первое проявленіе того естественнаго богопознанія, когда, по слову Апостола, *то, что можно знать о Богѣ*, дѣлается *яснымъ* человѣку (Рим. I, 19). Не изъ политеизма возникла эта форма; она есть остатокъ первоначальнаго истиннаго понятія о Богѣ. Она множественна, но въ тоже время и единична. Множественная въ субъектѣ, она объединяетъ понятіе о Богѣ въ предикатѣ. Таково употребленіе ея въ Библіи. Божество, представляющееся субъективно множественнымъ, объективно — въ бытіи и дѣйствіи является, какъ единство. Оно сначала познается, какъ τὸ θεῖον вообще, открывается человѣку, какъ творческая сила, какъ αἰδιος δύναμις въ многоразличныхъ явленіяхъ міра [1]).

Такимъ образомъ Элогимъ есть низшая форма познанія Бога сравнительно съ Іегова, и, если бы экзегеты раціоналисты на этомъ остановились, не изводя ея изъ политеизма, они были бы совершенно правы. Въ имени Элогимъ заключено истинное понятіе о Богѣ единомъ, но безъ особаго раскрытія Его внутреннихъ свойствъ,

---

[1]) Die Christ. Lehr-Wissensch. I Th. 1875. s. 62—64. Необходимо замѣтить впрочемъ, что Бекъ мысль свою доводитъ до крайностей, предполагая, что имя Элогимъ не заключаетъ въ себѣ прямой, положительной противоположности политеизму и что эта первобытная форма понятія о Богѣ, сама въ себѣ глубокомысленная, могла подать поводъ къ мечтательнымъ политеистическимъ представленіямъ.

особенно нравственныхъ. Элогимъ есть по преимуществу творческая сила міра, вѣчная, безмѣрно возвышающаяся надъ всѣми силами природы, первый фазисъ въ познаніи Бога невидимаго подъ формою творца и зиждителя природы и міровой видимой жизни. Іегова есть слово уже о внутренней личной жизни Бога, какъ существа независимаго и самобытнаго, и о внутреннихъ нравственныхъ Его свойствахъ; Онъ есть сила, нравственно провидящая и направляющая судьбы человѣка къ своимъ вѣчнымъ цѣлямъ. Это Богъ по преимуществу еврейскаго народа, но не въ смыслѣ національнаго партикуляризма, а въ томъ смыслѣ, что Онъ избралъ этотъ народъ въ орудіе своего откровенія. Это Богъ Израиля, «нашъ Господь», Adoneinu, какъ говорили впослѣдствіи евреи (въ этомъ отношеніи есть доля истины въ рационалистическомъ мнѣніи); но Онъ вмѣстѣ съ тѣмъ и единственный истинный Богъ вселенной. El Elijon и El Schaddai представляютъ собою понятія посредствующія между Elohim и Iehovah. Въ El Elijon выясняется содержаніе того понятія, которое заключается въ Elohim, какъ противоположнаго политеизму; выраженіе это указываетъ, что истинный Богъ выше природы, выше видимаго міра. А имя El Schaddai, подъ какимъ открывался Богъ праотцамъ евреевъ, заключаетъ въ себѣ идею могущества и силы, защищающей вѣрныхъ и охраняющей ихъ своимъ благословеніемъ и своею помощію; оно приближалось уже къ понятію Іеговы, потому что указывало отчасти и на нравственныя свойства Божіи, хотя и не касалось еще внутренней жизни Божіей [1]).

---

[1]) По Деличу (Comment. zu Genes. 17, 1) Элогимъ есть Богъ, дающій бытіе природѣ и охраняющій ее, а El Schaddai—Богъ, вынуждающій природу творить то, что—вопреки ея закону и служить высшимъ, нравственнымъ цѣлямъ.

Таково значеніе имени Элогимъ въ отношеніи къ имени Іегова, какъ оказывается изъ филологическихъ и экзегетическихъ изслѣдованій объ употребленіи этихъ именъ въ Библіи. Менѣе состоятельнымъ и довольно произвольнымъ представляется тотъ отвѣтъ на вопросъ, какой давало прежнее, средневѣковое богословіе. Но, не противорѣча всѣмъ нынѣ принятымъ мнѣніямъ и добытымъ научными изслѣдованіями результатамъ, и это старое мнѣніе, высказанное помимо лингвистическихъ изслѣдованій и соображеній, заключаетъ въ себѣ свою часть истины. Множественное Элогимъ своимъ неопредѣленнымъ указаніемъ на полноту жизни въ Богѣ, которая оставалась еще сокровенною, потому что Богъ былъ *вѣдомъ* только какъ творецъ міра или — въ Его отношеніи къ міру, могло дѣйствительно указывать и на тайну троичности. Мы имѣемъ право въ этомъ первомъ словѣ Библіи о Богѣ (Быт. 1, 1) видѣть указаніе и на ея послѣднее слово о Немъ, въ этой низшей формѣ библейскаго понятія о божествѣ находить прикровенное содержаніе самыхъ высшихъ о немъ представленій. То общее значеніе имени Элогимъ, по которому оно употребляется и въ приложеніи къ ангеламъ и богамъ язычества, не можетъ служить противорѣчіемъ этому взгляду. Общее значеніе этого слова даетъ широкое содержаніе заключающемуся въ немъ понятію [1]).

Беккъ, не смотря на то, что имя Элогимъ сближаетъ

---

[1]) Особенно это нужно сказать о тѣхъ мѣстахъ Библіи, гдѣ, какъ въ исторіи творенія человѣка, Элогимъ представляется совѣщающимся съ самимъ собою, какъ-бы съ множественною личностію: *сотворимъ человѣка*, или: *Адамъ сталъ, какъ одинъ изъ Насъ* (Быт. I, 26. III, 22). Здѣсь по преимуществу обращаетъ на себя вниманіе эта своеобразная форма рѣчи. Объясняютъ ее большею частію образностію рѣчи, снятою съ того, что бывало и бываетъ на совѣтахъ царя; но и этотъ образъ не исключаетъ собою возможности находить здѣсь то прикровенное значеніе, какое придавали этому мѣсту древніе отцы и учители церкви.

съ политеизмомъ, не находя между ними прямаго противорѣчія, также признаетъ въ этомъ имени «тѣнь» ученія о троичности. Оно, по его замѣчанію, σκιὰ того, что въ Евангеліи явилось, какъ πλήρωμα въ ученіи о Богѣ [1]).

Сводя такимъ образомъ все, что представляютъ научныя изслѣдованія о значеніи Элогимъ въ отношеніи къ Іегова, мы находимъ, что это имя божества въ Ветхомъ Завѣтѣ не представляетъ никакихъ слѣдовъ политеистическихъ вѣрованій, а заключаетъ въ себѣ истинное понятіе о единомъ Богѣ, хотя первоначальное, неопредѣленное и низшее сравнительно съ именемъ Іегова. Въ немъ мы видимъ, вмѣсто повода къ возраженію противъ истины библейскаго вѣроученія, скорѣе свидѣтельство о соотвѣтственности библейскихъ понятій съ психическимъ состояніемъ человѣка древней эпохи, доказательство той мудрой постепенности въ раскрытіи ученія о Богѣ, какую необходимо предполагать въ исторіи божественнаго откровенія.

Безусловный монотеизмъ еврейской религіи самъ собою указываетъ уже, какъ сказали мы, и на отсутствіе въ ней всякаго натурализма.

Дѣйствительно идея Бога въ Ветхомъ Завѣтѣ чужда всякихъ натуралистическихъ представленій. Божество, по ученію древней еврейской религіи, не сила скрытая въ природѣ, тѣмъ болѣе—не сила видимая; оно и не душа міра, все собою оживляющая и все въ себя возвращающая. Ни человѣкъ, ни другія конечныя существа не могутъ быть съ нимъ сравниваемы: оно превыше міра. Попытки раціоналистической критики и въ этомъ отношеніи сблизить или даже отождествить еврейскую религію съ другими древними религіями такъ же шатки и

[1]) Die Christl. Lehr-Wissensch. Th. I. s. 65.

неосновательны, какъ и ея воззрѣнія на значеніе еврейскаго монотеизма.

Идея отрѣшенности Бога отъ міра, проникающая собою все библейское ученіе, не могла конечно, особенно въ началѣ, выразиться въ формахъ, ей вполнѣ соотвѣтственныхъ. Строго говоря, для выраженія этой идеи нѣтъ и словъ на языкѣ человѣческомъ. Непостижимаго во внутреннемъ существѣ своемъ Бога мы можемъ постигать только чрезъ природу и познаніе себя самихъ. Образность вообще и человѣкообразность въ частности до извѣстной степени неизбѣжны и законны въ самыхъ чистыхъ и отвлеченныхъ нашихъ понятіяхъ о Богѣ. Иначе—представленіе Бога возможно только подъ формою отрицанія всего того, что есть въ мірѣ и человѣческой жизни, или оно будетъ мертвымъ отвлеченіемъ, совершенно безсодержательнымъ. Сама философія, даже такая, какъ германскій идеализмъ, иногда прибѣгала къ образамъ, которые быть-можетъ болѣе выясняли мысль о безусловномъ началѣ міровой жизни, чѣмъ ея логическія формулы и діалектическія комбинаціи. Только по аналогіи съ человѣческимъ духомъ мы и можемъ мыслить о свойствахъ Духа безконечнаго. Богъ теоморфировалъ человѣка, т. е. сотворилъ его по своему образу, говорилъ Якоби; поэтому и человѣкъ антропоморфируетъ Бога, т. е. представляетъ Его человѣкообразно. Но то, что, говоря вообще, всегда было и остается донынѣ неизбѣжнымъ для всѣхъ людей въ ихъ представленіи о божествѣ, требовалось еще характеромъ той древней эпохи, отъ которой дошли до насъ письменные памятники вѣрованій еврейскаго народа. Жители востока и юга, у которыхъ болѣе развита сила воображенія, чѣмъ сила разсудка, донынѣ говорятъ болѣе образами, чѣмъ языкомъ отвлеченнымъ; имъ и теперь мало знакомы наши логическія формулы и чисто разсудочныя комбинаціи. Еще

частнѣе и всего болѣе необходимость образовъ обусловливалась дѣтскимъ состояніемъ еврейскаго народа, который былъ хранителемъ чистаго ученія о Богѣ. Праотцы евреевъ жили патріархальнымъ, родовымъ бытомъ, а затѣмъ ихъ потомство возросло въ народъ въ состояніи рабства; и этому-то народу грубому, истомленному въ Египтѣ и физически и нравственно, даются законы Моисеевы непосредственно по выходѣ его изъ этого долгаго и тяжкаго рабства.

То было бы психологически неестественно, еслибъ народъ этотъ вдругъ сталъ на точку зрѣнія совершенно отрѣшенную. Напротивъ, нѣтъ ничего естественнѣе, какъ встрѣтить въ священной письменности этого народа образную форму рѣчи о Богѣ. Мы дѣйствительно почти повсюду встрѣчаемся въ Ветхомъ Завѣтѣ съ образными представленіями о Богѣ и находимъ антропоморфизмъ въ изображеніи Его свойствъ и дѣйствій. Но, что въ высшей степени замѣчательно, эта образность и этотъ антропоморфизмъ, не смотря на всю грубость и чувственность еврейскаго народа, даже сравнительно съ другими народами того времени, далеко отстоятъ отъ обычныхъ той эпохѣ миѳологическихъ сказаній и не имѣютъ съ ними ничего общаго. Самые образы отъ начала таковы, что всегда могутъ быть объяснены въ смыслѣ не недостойномъ существа Божія. Цѣлая бездна отдѣляетъ ихъ отъ грубо-чувственныхъ и иногда чудовищныхъ языческихъ представленій о богахъ. Рядомъ съ видимою чувственною формою библейскихъ воззрѣній всегда стоитъ другое воззрѣніе, противоположная имъ идея, которая такъ-сказать освѣщаетъ собою значеніе образовъ, какъ внѣшней символики, и отрицаетъ ихъ смыслъ непосредственный, буквальный. Наконецъ вмѣстѣ съ временемъ образы постепенно становятся утонченнѣе и видимая двойственность воззрѣнія болѣе и

болѣе изчезаетъ. Образность является рѣже, а идея отрѣшенности божества отъ міра раскрывается со всею очевидною ясностію и полнотою.

Понятія о духѣ въ нашей нынѣшней, логически выработанной формѣ библейская, какъ и вся почти древняя, письменность не знаетъ. Тѣмъ не менѣе все, что входитъ въ наше понятіе о духѣ, отъ начала заключалось въ библейскомъ воззрѣніи Отъ начала въ Ветхомъ Завѣтѣ проповѣдана и идея духовности божества. Богъ и Его Духъ для патріарховъ есть не только творческое, одушевляющее и оживляющее начало жизни—Духъ Божій (רוּחַ אֱלֹהִים) [1]), не только носится надъ новосозданнымъ веществомъ вселенной (Быт. 1, 2), но Онъ есть и чисто нравственная сила. Всякая плоть сравнительно съ Духомъ Божіимъ есть бытіе слабое, неустойчивое, ничтожное. Только Онъ, невидимый, неуловимый источникъ жизни, неразрушимъ [2]). Но этого мало. Духъ Божій есть нравственное могущество, нетерпящее нечистоты и порока. *Не вѣчно Духу Моему быть пренебрегаемымъ человѣками, потому что они плоть* (Быт. VI, 3), говоритъ Богъ въ гнѣвѣ на развращеніе людей предъ потопомъ, который потомъ и истребляетъ нечестивыхъ. Въ высшей степени замѣчательно это, относимое Библіей къ допотопной эпохѣ, противоположеніе Духа Божія и неправдъ человѣческихъ, это, приписываемое праведнымъ людямъ того времени, сознаніе противоположности, какая находится между плотію, какъ нравственною слабостію, какъ жизнію порочной, и между требованіями Духа Божія.

---

[1]) У всѣхъ почти семитовъ употреблялось слово רוּחַ о духѣ, какъ о животворной силѣ міра; жизненное же начало въ отдѣльныхъ тварях обозначалось словомъ נֶפֶשׁ, ψυχή, anima, также первоначально общимъ всѣмъ языкамъ семитовъ.

[2]) Таково первоначальное понятіе Духа Божія въ противоположность плоти, т. е. слабому человѣку (Быт. XVIII, 27).

Плоть, въ смыслѣ чувственности и вообще видимаго, вещественнаго бытія, противопоставляется Духу Божію, какъ силѣ невидимой и нравственной. У многихъ изъ древнихъ народовъ осталось преданіе объ этомъ наказаніи людей потопомъ; но нигдѣ, кромѣ Библіи, нѣтъ уже мысли о томъ, что нечестіе, предшествовавшее потопу, противно было духовному существу Бога; нигдѣ эта мысль не высказана съ такою высотою въ выраженіи. Правда, на первыхъ же страницахъ Библіи мы встрѣчаемся съ человѣкообразными представленіями Бога. Таковъ разсказъ о созданіи міра и особенно о сотвореніи человѣка, равно какъ о первобытномъ его состояніи. Богъ говоритъ, какъ человѣкъ, разсматриваетъ свое созданіе, созидаетъ форму человѣческаго тѣла изъ земнаго праха, ходитъ въ раю, членораздѣльными звуками голоса возвѣщаетъ о своемъ присутствіи; Онъ является и патріархамъ чувственно; подобно человѣку гнѣвается на нечестіе людей, раскаявается даже въ ихъ созданіи. Но въ этомъ и все, что раціонализмъ называетъ библейской миѳологіей. Ясно, что эта видимая, чувственная форма касается не внутренней жизни божества, а его дѣйствій въ отношеніи къ міру и человѣку, дѣйствій чудныхъ и непонятныхъ людямъ, каковъ, напримѣръ, актъ творенія вселенной. Существо *Бога вѣчнаго* (Быт. XXI, 33) остается недоступнымъ человѣческому разумѣнію, и видимый чувственно Богъ представляется все *видящимъ* (Быт. XVI, 13. 14). Уже по этому одному еврейскій антропоморфизмъ не имѣетъ ничего общаго съ греческимъ антропоморфизмомъ, изображающимъ жизнь олимпійцевъ и ихъ домы; мы не говоримъ уже объ Олимпѣ Вѣдъ и объ ихъ богахъ, слитыхъ съ явленіями природы. Нравственныя свойства Божіи—гнѣвъ и раскаяніе—также касаются дѣйствій Бога въ отношеніи къ человѣку и только поэтому выражаются человѣкообразно. Замѣча-

тельно также, что и въ эту древнѣйшую эпоху среди человѣкообразнаго представленія Божіихъ свойствъ мы не находимъ той греческой ὀργὴ—мести боговъ людямъ, зависти, которая составляетъ одно изъ основныхъ свойствъ этихъ божествъ человѣкообразныхъ. Библія съ самыхъ первыхъ своихъ страницъ указываетъ только тѣ человѣкообразныя свойства Божіи, которыя могутъ и должны быть даже и нынѣ понимаемы нами въ смыслѣ положительныхъ нравственныхъ свойствъ, каковы — справедливость, правосудіе и негодованіе на порокъ и нечестіе. А эта ὀργὴ, донынѣ не исчезающая въ людяхъ, такъ свойственна была людямъ древней эпохи! Самыя явленія Бога въ видимыхъ формахъ своимъ разнообразіемъ уже указывали на то, что тѣлесность божества есть только форма принятая, случайная [1]). Но что только зараждалось и было еще неясно въ вѣрованіяхъ патріархальныхъ временъ, то съ поразительною ясностію раскрывается въ синайскомъ законодательствѣ. Великій и славный Іегова Элогимъ, Богъ обѣтованій, данныхъ еврейскому народу, есть *Богъ духовъ всякой плоти* (Чис. XXVII, 16) и самъ есть духъ безпредѣльный. Пророкъ законодатель торжественно возвѣщаетъ своему народу о безтѣлесности и духовности Іеговы. Данныя имъ отъ лица Божія заповѣди начинаются словомъ о единствѣ божества и запрещеніемъ покланяться кумиру или всякому видимому подобію Бога. Запрещеніе это равно касается всѣхъ трехъ областей природы, на которыя древ-

---

[1]) Замѣчательно также, что книга Бытія говоритъ о явленіяхъ Бога большею частію кратко, не описывая самого видѣнія: *и явился Богъ, и сказалъ Богъ*. Исключеніе изъ этого составляютъ, кромѣ упоминанія о хожденіи Бога въ раю, только явленія Бога Аврааму въ видѣ странника и видѣніе лѣствицы Іаковомъ. Эта краткость повѣствованія при подробности описанія всего видимаго въ высшей степени замѣчательна въ психологическомъ и богословскомъ отношеніи.

ніе дѣлили вселенную. Ни то, *что на небѣ вверху*, ни то, *что на землѣ внизу*, ни то, *что въ водѣ ниже земли* не должно быть предметомъ поклоненія (Исх. XX, 4. 5). Іегова не изобразимъ; ничто видимое не можетъ служить Его подобіемъ. Идея необразности, тѣмъ болѣе безтѣлесности божества совершенно ясна. Чтобы понять всю высоту, на которую поднималъ пророкъ сознаніе своего народа, запрещая всякое чувственное изображеніе божества, нужно представить только, что весь или почти весь тогдашній міръ былъ погруженъ въ грубое идолопоклонство, и что народъ, которому дана была заповѣдь о служеніи единому невидимому Богу, только-что оставилъ страну, гдѣ въ безчисленномъ множествѣ онъ видѣлъ подобія боговъ, гдѣ символомъ божества служили не только явленія неба или другія болѣе тонкія явленія природы и самъ человѣкъ, но и гады и животныя, и гдѣ въ храмахъ—въ самомъ святилищѣ стояли модели кошки и ихневмона. Только религія Зороастра возвышалась въ этомъ отношеніи надъ другими религіями; но и ея ученіе, не вполнѣ чистое, скоро низошло до общей всему тогдашнему міру идололятріи. Правда, высокая мысль о духовности божества выражена законодателемъ не въ положительной формѣ—Моисей не говоритъ прямо, что Богъ есть духъ и что Онъ неизобразимъ и не объемлется ничѣмъ въ мірѣ; но отрицаніе всего, что могло давать поводъ къ представленію о видимости или ограниченности божества, ясно указывало уже на ту глубокую мысль, какая лежала въ основаніи заповѣди. Эта отрицательная форма къ-тому же была понятнѣе и доступнѣе сознанію народа неразвитаго и всюду видѣвшаго кумиры. Можно также предполагать, какъ и думаетъ Эвальдъ [1]), что высокій смыслъ своей заповѣди пророкъ объяснилъ на-

[1]) Die Lehre d. Bibel v. Gott. II, 157.

роду устно и подробно. Заповѣдь была строга и устраняла все, что напоминало народу о языческомъ культѣ. Пророкъ оставилъ только изображеніе херувимовъ надъ кивотомъ завѣта въ знаменіе пребыванія здѣсь силъ небесныхъ [1]).

Вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ синайскимъ законодательствомъ выяснялась и утверждалась среди народа высокая мысль о единствѣ и духовности божества, выяснялось и то, что прежде бывшія явленія Бога въ видимыхъ образахъ не касались существа Его, а были только внѣшнею и притомъ случайною формою. Богъ и самому пророку является на Синаѣ не существомъ своимъ, не своею внутреннею жизнію, и является въ различныхъ образахъ, и притомъ не похожихъ на тѣ, въ какихъ онъ открывался прежде — въ густомъ облакѣ и мракѣ, въ громѣ и молніи. Громъ и молнія, какъ и звукъ трубный—только вѣстники Его особеннаго, славнаго присутствія на Синаѣ. Самое явленіе Его есть явленіе не Его самого, т. е. не Его сущности и внутренней жизни, а только Его славы (Исх. XXIX, 9. 16. 18. 19. XXIV, 16. 17). Только славу Божію и видятъ здѣсь и народъ и самъ пророкъ, т. е. только одни внѣшніе знаки славнаго присутствія Іеговы; они видятъ только необычайныя явленія на горѣ и слышатъ раздающійся среди этихъ видимыхъ явленій гласъ Божій. Въ этомъ отношеніи описаніе явленія Іеговы и видѣнія Моисеемъ славы Божіей исполнено глубокаго догматическаго смысла. На гору восходятъ съ Моисеемъ и Ааропомъ LXX старѣйшинъ израилевыхъ для поклоненія Іеговѣ; но они видятъ только мѣсто стоянія Бога — подъ ногами Его нѣчто подобное

---

[1]) По этому-то Тацитъ справедливо говоритъ о религіи іудеевъ, противопоставляя ее всѣмъ другимъ религіямъ: Iudaei mente sola unumque Deum intelligunt. Hist. V, 5.

работѣ изъ чистаго сапфира и ясное, какъ небо (XXIV, 10), т. е. видятъ только необычайный знакъ присутствія Іеговы; имъ доступно было только подножіе Бога; даже человѣкообразнаго вида не имѣло для нихъ явленіе Іеговы: и такой видъ былъ бы недостаточенъ для изображенія славы Божіей. Самъ пророкъ остается на горѣ сорокъ дней, и Іегова говоритъ съ нимъ *лицемъ къ лицу, какъ бы кто говорилъ съ другомъ своимъ* (XXXIII, 11); но и это значитъ только то, что Моисей находится въ особенно близкихъ, непосредственныхъ отношеніяхъ съ Богомъ, лица же Его не видитъ, т. е. не видитъ Его существа и внутреннихъ проявленій. Въ то же время пророкъ молитъ Іегову показать ему славу свою, т. е. явиться еще ближе и непосредственнѣе (стт. 13. 18), но въ отвѣтъ на это слышитъ, что лица Іеговы видѣть невозможно (ст. 20). Онъ наконецъ видитъ только, какъ проходитъ слава Божія; рука Іеговы, простертая на немъ, скрываетъ лице Божіе и отнимается отъ него только тогда, когда явленіе славы прошло мимо его; онъ видитъ Іегову только *сзади* (ст. 23).

Итакъ лица Божія нельзя видѣть—вотъ великая мысль, открытая среди самыхъ по-видимому чувственныхъ внѣшнихъ явленій божества, и такъ задолго до того времени, какъ провозглашены высокія слова евангелиста Іоанна и апостола Павла: *Бога не видалъ никто никогда* (Іоан. I, 18. I Іоан. IV, 12); Богъ *обитаетъ въ неприступномъ свѣтѣ, и никто изъ человѣковъ не видѣлъ* Его *и видѣть не можетъ* (I Тим. VI, 16). Іегова является людямъ только своею славою, т. е. внѣшними обнаруженіями своихъ свойствъ въ природѣ и человѣкѣ. Самъ Моисей, избранникъ Іеговы, видитъ Его только *сзади*; ему открываются только чрезвычайныя обнаруженія Его свойствъ и Его славы въ природѣ; только рука Божія простерта надъ пророкомъ, т. е. только славныя свойства

Божіи, открывшіяся въ творени, непосредственно доступны человѣческому сознанію. Но рука же Іеговы и закрываетъ Его лице, т. е. внутреннюю жизнь Божію. Невольно при этомъ сопоставляется мысль апостоловъ, что мы только въ будущей жизни увидимъ Бога, *какъ Онъ есть* (I Іоан. III, 2), а теперь познаемъ Его, *видимъ какъ сквозь тусклое стекло* (I. Кор. XIII, 12). Природа, которую обожали другіе народы, по мысли еврейскаго пророка, показываетъ Бога только сзади; она есть только внѣшнее проявленіе великихъ и непостижимыхъ свойствъ Божіихъ. Таковъ глубокій богословскій и метафизическій смыслъ, скрывающійся въ этомъ описаніи явленія Моисею славы Божіей. Во всякомъ случаѣ ясно, что видимыя явленія Бога на Синаѣ не противорѣчатъ идеѣ заповѣдей синайскаго законодательства о необразности и духовности божества, а вполнѣ съ нею согласны. Человѣкообразно являвшійся патріархамъ Іегова здѣсь является только въ своей славѣ. Тотъ-же образъ, но здѣсь онъ служитъ уже къ отрицанію всякой образности Бога. Іегова говоритъ, какъ человѣкъ, Его голосъ слышенъ и народу и Моисею, но лица Его никто не видитъ и видѣть Его не возможно; человѣку видимы, доступны только мѣсто стоянія Его, только слѣды, знаки присутствія Божія [1]).

---

[1]) Впослѣдствіи на это явленіе Іеговы народу при Синаѣ указывалось, какъ на видимое доказательство необразности и духовности Божіей. Убѣждая народъ оставаться вѣрнымъ Іеговѣ и не уклоняться къ идолопоклонству, Моисей говоритъ: *твердо держите въ душахъ вашихъ, что вы не видѣли никакого образа въ тотъ день, когда говорилъ къ вамъ Господь на* (горѣ) *Хоривѣ изъ среды огня Гласъ словъ (Его) вы слышали, но образа не видѣли, а только гласъ* (Второз. IV, 15. 12). Правда о Моисеѣ сказано, что онъ видѣлъ и *образъ Господа* (Числ. XII, 8); но, какъ уже объяснено выше, это былъ видъ славы Божіей, а не чувственный образъ самого Бога; лица Божія и самъ пророкъ не видѣлъ (смес. Исх. XXXIII, 20).

И послѣ того, какъ идея духовности и отрѣшенности божества отъ міра стала не только убѣжденіемъ, но и заповѣдію, образность въ представленіи Бога не исчезла и не могла совершенно исчезнуть по самому существу понятій о Богѣ. Но по преимуществу она сдѣлалась достояніемъ священной еврейской поэзіи. Образы составляютъ существенную принадлежность всякой поэзіи; пластика—ея необходимое свойство, а на востокѣ тѣмъ болѣе. Дѣйствительно въ священной поэзіи евреевъ мы повсюду встрѣчаемся съ образами. Даже такое отвлеченное понятіе, каково понятіе времени, въ книгѣ Іова олицетворяется; дни и ночи представляются какъ-бы исходящими одни за другими изъ дланей Іеговы и возвращающимися опять въ Его руку (III, 3. 4), а въ книгѣ Псалмовъ (XVIII, 3) *день дню передаетъ рѣчь, и ночь ночи открываетъ знаніе* [1]). Особенно эта послѣдняя лирическая книга полна образности въ изображеніи свойствъ и дѣйствій Божіихъ въ природѣ и человѣческой жизни. Силы природы представляются здѣсь какъ-бы непосредственными носителями внутренней силы Творца: *свѣтъ* называется Его *ризою*, *небеса—шатромъ* и *горнимъ чертогомъ*, *облака—колесницею*, *вѣтеръ—крыльями*, на которыхъ Онъ *шествуетъ*, *громъ* и *градъ*—Его *голосомъ*, *молніи* — Его *стрѣлами*, всѣ другія грозныя явленія природы — выраженіемъ Его гнѣва (CIII, 2—7. XVII, 9—15). Но это совсѣмъ не значитъ, что дѣйствительно небеса—Его шатеръ, а облака—Его колесница, или громъ — Его голосъ, какъ у грековъ онъ былъ признаваемъ голосомъ Зевса громовержца [2]). Въ той же книгѣ, полной образности, постоянно встрѣчаются и

---

[1]) Разумѣется знаніе, пріобрѣтенное наблюденіемъ надъ тѣмъ, что совершается во вселенной.

[2]) Велькеръ на этомъ основаніи сопоставляетъ Зевса громовержца съ еврейскимъ Іеговою. Griech. Götterlehre.

прямыя отрицанія всякой возможности человѣкообразнаго представленія божества. Іегова *отъ вѣка и до вѣка тотъ же:* Онъ не измѣняется, какъ человѣкъ; у Него *тысяча лѣтъ, какъ день одинъ*, и день одинъ, какъ тысяча лѣтъ (LXXXIX, 2—5. CI, 27. 28); Онъ внѣ условій и времени и пространства (CXXXVIII, 7—12). Точно также у Іова при изображеніи силы Божіей, по-видимому непосредственно открытой въ явленіяхъ природы, говорится, что Іегова *передвигаетъ горы, сдвигаетъ землю съ мѣста, распростираетъ небеса и ходитъ по высотамъ моря* (IX, 5—8). Но вмѣстѣ съ тѣмъ и здѣсь тоже отрицаніе всякой человѣкообразности въ Богѣ: Онъ смотритъ и видитъ, не какъ человѣкъ, не *плотскія* у Него *очи;* дни Его не *какъ дни человѣка* (X, 4. 5) — они неисчислимы; *Онъ превыше небесъ, глубже преисподней* и непостижимъ (XI, 7. 8). Вообще говоря, если съ одной стороны священная еврейская поэзія исполнена внѣшнихъ образовъ, по-видимому закрывающихъ собою идею духовности и отрѣшенности божества отъ міра, то съ другой—она же со всею возможною для человѣческаго разумѣнія полнотою и глубиною раскрываетъ многія свойства безконечнаго Духа, не имѣющія ничего общаго съ свойствами человѣка и безмѣрно возвышающія Іегову надъ всѣмъ конечнымъ міромъ. Нигдѣ такъ ясно не изображаются всевѣдѣніе и высочайшая премудрость Іеговы, какъ въ книгѣ Псалмовъ (CXXXIII, 15—19), и безконечное Его величіе, вѣчность и безпространственность, какъ въ книгѣ Іова (XII, 13—16. XXIII, 3) [1]. Эта двойственность священной еврейской поэзіи въ воззрѣніи на божество совершенно понятна. Поэзія требуетъ образа для выраженія идеи о величіи Божіемъ. Но величіе это непри-

[1]) Прекрасную картину неприступнаго величія Божія въ твореніи представляютъ главы. XXXVIII—XLI.

ступно, и человѣческое воображеніе падаетъ подъ бременемъ неосуществимой задачи изобразить неизобразимое.

Въ періодѣ пророческій не исчезаетъ образность, но она является рѣже и имѣетъ по преимуществу символическій характеръ. Таково видѣніе славы Божіей у пророка Исаіи, гдѣ Іегова изображается сидящимъ на престолѣ и окруженнымъ серафимами, изъ которыхъ одинъ горящимъ углемъ касается устъ Исаіи, предъуготовляя его къ пророческому служенію (VI, 1—10). Таково по преимуществу у Даніила видѣніе *Ветхаго днями* на огненномъ престолѣ, въ бѣлоснѣжномъ одѣяніи, окруженнаго огненною рѣкою, что служило символомъ суда, который совершитъ надъ народами и царствами этотъ вѣчный Царь царей, и Его опредѣленій о судьбахъ міра и о пришествіи Мессіи (VII, 9—27) [1]). Точно также Іегова называется у пророковъ и *Саваоѳомъ* [2]), Богомъ воинствъ—образный терминъ, указывающій символически на внутреннее недосягаемое величіе и могущество Божіе [3]). Но

---

[1]) Символическое значеніе этого видѣнія раскрывается вслѣдъ за его описаніемъ. О томъ, что нѣтъ нужды непремѣнно предполагать здѣсь заимствованіе изъ ассирійской символики, мы уже говорили (Томъ II, стр. 225). Къ этому прибавимъ, что огонь и свѣтъ или блескъ—обычный символъ божества, а образъ старца въ данномъ случаѣ вполнѣ сообразенъ съ идеей этого видѣнія. Іегова является вѣчнымъ рѣшителемъ судебъ царствъ и всего міра. Здѣсь есть сверхъ того особый мессіанскій смыслъ, понятный только изъ Новаго Завѣта.

[2]) Въ той же, VI главѣ у пророка Исаіи херувимы воспѣваютъ Святаго, какъ Саваоѳа, какъ Господа воинствъ.

[3]) צְבָאוֹת—Богъ воинствъ. По всей вѣроятности, какъ предполагаетъ Эвальдъ, въ первый разъ этотъ эпитетъ Іеговы былъ кликомъ радости народа послѣ побѣды надъ врагами и явился въ героическій періодъ, предъ окончаніемъ эпохи судей или во времена Давида. Ни въ пѣснѣ по переходѣ чрезъ море, ни въ пѣснѣ Деворы онъ не встрѣчается. Впрочемъ уже въ Исх. XV. 3 Іегова называется *мужемъ брани*. Эпитетъ этотъ употребляется и пророками, но далеко не всѣми и не всегда, а только при изображеніи славы Божіей или при раскрытіи мессіанскихъ идей. Что касается до понятія о небесномъ воинствѣ Іеговы, то оно бли-

повторяемъ, образность въ этотъ періодъ встрѣчается рѣже. А главное, въ связи съ нею полнѣе, чѣмъ прежде, раскрываются свойства безконечнаго Духа и вмѣстѣ съ тѣмъ Его отрѣшенность отъ міра, Его безпредѣльность и величіе, которое не можетъ быть сравниваемо ни съ чѣмъ конечнымъ. *Кому уподобите вы Бога*, спрашивалъ пророкъ Исаія, *и какое подобіе найдете Ему* (XL, 18. 25)? Что можетъ сравниться съ Нимъ во вселенной? Не только неразумная природа, не только эти небеса, которыя Онъ измѣрилъ своею пядію, и эти воды океана, которыя Онъ исчерпалъ своею горстью, эти горы и холмы, которые Онъ взвѣсилъ на вѣсахъ своихъ (ст. 12), но и самъ человѣкъ—ничтожество. Что такое предъ Нимъ все взятое вмѣстѣ человѣчество? *Народы* предъ Нимъ *какъ капля изъ ведра, какъ пылинка на вѣсахъ* (ст. 15). Всѣ они предъ Нимъ какъ *ничто*, даже менѣе, чѣмъ ничто: *менѣе ничтожества и пустоты считаются у Него* (ст. 17). *Какъ небо выше земли, такъ пути* Божій *выше путей человѣка и мысли* Божіи *выше мыслей человѣческихъ* (LV, 9). *Кто уразумѣлъ духъ Господа и былъ совѣтникомъ у Него и училъ Его* (XL, 13)? *Весь міръ* предъ Нимъ, *какъ колебаніе стрѣлки вѣсовъ, или какъ капля утренней росы, схо-*

жайшимъ образомъ указываетъ на звѣздный міръ; но этотъ міръ, какъ и все видимое небо, служилъ только символомъ иныхъ силъ, въ собственномъ смыслѣ слова небесныхъ, духовныхъ. Евреи представляли, что звѣзды принимаютъ участіе въ сраженіи (Суд. V, 20), надзираютъ за нимъ и помогаютъ сражающимся. Но не онѣ и не сами по себѣ составляли воинство Іеговы, а не видимый за ними сонмъ силъ духовныхъ. Идея этого *небеснаго воинства* (3 Цар XXII, 19) у евреевъ также получила своеобразный характеръ и имѣла смыслъ возвышенный. Воинство небесное— не то звѣздное воинство, которое обожали другіе семиты. Звѣзды только своимъ порядкомъ и блескомъ указывали на духовный міръ, полный разума и святости. Что Zebaoth не то, что Sabaoth халдеевъ, указывавшій на семь планетъ ихъ культа и значившій «семь», мы уже замѣчали (Томъ II, стр. 280) Мнѣніе Альма, который отожествляетъ то и другое понятіе, совершенно произвольно. Сч. Theolog. Briefe, v. Alm. II, 538.

дящей на землю, говорилъ, выясняя туже мысль, составитель книги Премудрости Соломона (XI, 23). Яснѣе, разительнѣе нельзя было выразить доступнымъ народу языкомъ мысль о безпредѣльности безконечнаго Духа, о премірности Бога Израилева, который, по словамъ другаго пророка, есть Богъ и вблизи и вдали (Іерем. XXIII, 23).

Туже идею отрѣшенности божества отъ мира выражаетъ со времени Моисеева законодательства и одно изъ самыхъ отличительныхъ и часто употребляющихся въ Библіи именъ Іеговы—Богъ *Святый* или *Святый Израилевъ*. Съ этимъ именемъ открывается Богъ израильтянамъ только со времени освобожденія ихъ изъ египетскаго рабства и основанія теократіи. Съ этой эпохи святость становится отличительнымъ свойствомъ Бога откровенія — Іеговы; и законъ и пророки постоянно указываютъ на это свойство и въ отличіе Іеговы отъ ложныхъ боговъ и для возбужденія народа къ благочестію. *Кто, какъ Ты, Господи, между богами? Кто, какъ Ты, величественъ святостію, досточтимъ хвалами, твореցъ чудесъ* (Исх. XV, 11)?—взывали евреи въ хвалебной пѣснѣ по переходѣ чрезъ Красное море. *Такъ говоритъ Высокій и Превознесенный, вѣчно Живущій,—Святый имя Его* (Иса. LVII, 15), восклицаетъ пророкъ. Онъ же слышитъ и на небѣ тоже хвалебное имя Іеговы, воспѣваемое небеснымъ воинствомъ. *Святъ, святъ, святъ Іегова Саваоѳъ:* такова пѣснь Богу серафимовъ и херувимовъ, окружающихъ престолъ славы Божіей (VI, 2. 3). Въ этомъ свойствѣ Іеговы какъ-бы сосредоточивались всѣ другія великія Его совершенства. Ни въ одной изъ древнихъ религій не приписывалось такого значенія этому свойству Божію; многимъ изъ нихъ оно было и вовсе неизвѣстно. Мы привыкли соединять съ нимъ нравственный смыслъ, и онъ заключается въ немъ дѣйствительно, но не исключительно. Значеніе этого по-

нятія гораздо шире. Cadosch (קָדוֹשׁ), святый значитъ прежде всего выдѣленный, особенный, необычайный, или еще ближе къ корню—чистый, свѣтлый [1]). Такимъ образомъ въ приложеніи къ понятію о Богѣ это слово означаетъ прежде всего существо чистое и великое,—Духа безконечнаго, отрѣшеннаго отъ всего видимаго и вещественнаго. *Святый Израилевъ* есть Богъ премірный, безмѣрно возвышенный надъ всѣмъ конечнымъ міромъ. Въ такомъ значеніи и употреблено въ первый разъ это имя въ пѣснѣ евреевъ по переходѣ чрезъ море. Таково значеніе и хвалы, воспѣваемой Іеговѣ небесными силами. Въ такой же связи понятій говоритъ пророкъ о Святомъ Израилевомъ вездѣ, гдѣ изображаетъ отрѣшенность Іеговы отъ міра и Его безмѣрное величіе (Иса. XL, 18. 25. V, 16) [2]).

---

[1]) Понятія *святый, святость* принадлежатъ къ числу своеобразныхъ, характерныхъ библейскихъ понятій и издавна были предметомъ особыхъ изслѣдованій. Этимологическое значеніе слова святость также понималось неодинаково. Но то ясно, что первоначальное значеніе его заключало въ себѣ представленіе о существѣ выдѣленномъ, обособленномъ: священный предметъ есть вещь съ особымъ назначеніемъ. Въ этомъ же смыслѣ и самъ еврейскій народъ называется святымъ, т. е. выдѣленнымъ между другими народами. Oehler, сближая между собою глаголы קָדַשׁ и חָדַשׁ scidit, secavit (на основаніи этого сближенія и даютъ слову святость значеніе обособленія, отдѣльности) подобно тому какъ считаются близкими קָצַב и חָצַב, קָצַר и חָצַר и друг., производитъ имя קָדוֹשׁ отъ корня דָּשׁ (откуда—דֶּשֶׁא), основное значеніе котораго enituit—просіялъ, блестѣлъ. Въ этомъ смыслѣ, по его словамъ, говорится (Иса. X, 17) о Святомъ Израилевомъ, какъ о *свѣтѣ Израиля*. Ту же связь и послѣдовательность понятій находитъ онъ въ томъ, что Моисей велитъ народу очиститься прежде чѣмъ онъ приблизится къ Святому. Понятіе чистоты и свѣта не противорѣчитъ понятію обособленности. Священный предметъ въ противоположность несвященному (profanum) есть чистый. Въ книгѣ Левитъ (X, 10) священное и несвященное, чистое и нечистое сопоставляются. Смотр. Oehler. Die Theol. d. Alt. Testam. 1, 160. 131.

[2]) То же понятіе дается и слѣдующими словами: *Нѣтъ столь святаго, какъ Господь* (Іегова), *ибо нѣтъ другаго, кромѣ Тебя* (1 Цар. II, 2); понятіе о святомъ здѣсь отождествляется съ понятіемъ о существѣ единственномъ, исключительномъ и безконечно великомъ.

Изъ этого уже основнаго значенія вытекло и другое, нравственное значеніе этого понятія. Какъ премірный безконечный духъ, Іегова требовалъ отъ народа нравственной чистоты и жизни по духу. Будьте святы, потому что святъ Іегова, говоритъ законъ, т. е. возвышайтесь въ жизни надъ порокомъ и чувственностію, потому что вашъ Богъ, вашъ идеалъ есть существо святое, чистое, духовное, отрѣшенное отъ всего видимаго и безмѣрно возвышенное надъ всею вселенною (Лев. XI, 44. XIX, 2. XX, 7. XXI, 8).

Итакъ Іегова есть безконечный духъ, отрѣшенный отъ міра, не имѣющій съ нимъ ничего общаго, безмѣрно возвышенный надъ всѣмъ, что во вселенной. Изъ того уже, что Онъ есть существо отдѣльное отъ міра, само собою слѣдуетъ, что Онъ есть духъ не въ смыслѣ міровой субстанціи, что Онъ безпредѣленъ, всемогущъ и премудръ не въ смыслѣ пантеистическомъ, словомъ, что Онъ есть духъ личный.

Тѣмъ не менѣе издавна и донынѣ со стороны раціонализма не прекращаются попытки и въ этомъ отношеніи сблизить библейскую идею о Богѣ съ общими почти всему древнему міру пантеистическими понятіями. Во время господства идеальнаго пантеизма гегельянцы библейскую идею Іеговы совершенно отождествляли съ своею абсолютною идеей, или міровою отвлеченною сущностію, а Кузэнъ доказывалъ, что Спиноза, этотъ родоначальникъ новѣйшаго европейскаго пантеизма, этотъ философъ изъ евреевъ ничего болѣе не сдѣлалъ въ своей системѣ, кромѣ того, что ветхозавѣтное воззрѣніе на божество выяснилъ и изложилъ философски, и что его міровая субстанція есть древній Іегова [1]). Тоже хотятъ

---

[1]) Альмъ, слѣдуя устарѣлымъ уже и теперь отвергнутымъ взглядамъ, которые нами изложены, утверждаетъ, что имя Іегова не еврейскаго

доказать сопоставленіемъ еврейскаго Іеговы съ финикійскимъ Вааломъ и Молохомъ, этими всепоядавшими богами. Предполагается, что идея Іеговы есть только очищенная идея Молоха, что понятіе Бога у евреевъ, какъ и понятіе Ваала, имѣло двѣ стороны, положительную и отрицательную, и что послѣдняя заключала въ себѣ представленіе о Богѣ, какъ универсальной силѣ, все въ себя поглощающей [1]).

Но отвѣтъ и на это отчасти данъ уже въ самомъ значеніи имени Іегова. Мы видѣли, что своеобразное

происхожденія, что основа этого слова не въ согласныхъ буквахъ, а въ гласныхъ и что слово это собственно должно произноситься: Iao. Эти три гласныя буквы составляютъ основаніе всякой человѣческой рѣчи и у древнихъ указывали на троицу въ пантеистическомъ смыслѣ, т. е. на начало, средину и конецъ. Богъ Iao былъ имманентная всеобщая основа бытія: Онъ тоже, что египетская богиня въ Саисѣ. Вмѣстѣ съ этимъ и не вполнѣ сообразуясь съ собою, Альмъ доказываетъ справедливость и мнѣнія Эйхгорна, что Iehovah слово египетское и указываетъ на семь планетъ: A—луна I—солнце, H—Меркурій, E—Венера, O—Марсъ, U—Юпитеръ, Q—Сатурнъ. Но до какой степени произвола могутъ доходить тенденціозныя заключенія и соображенія, это доказываютъ его дальнѣйшія разсужденія о томъ, что Іегова есть понятіе тождественное съ греческимъ Діонисомъ, что, какъ и Діонисъ, Іегова еврейскій былъ сначала богъ солнца, а затѣмъ сталъ означать нравственную силу и могущество. Интереснѣе всего усиліе Альма доказать, что самое названіе греческаго Діониса указываетъ на его тождество съ Іеговою и что Діонисъ значитъ: «богъ горы Синая». Звуки si—na, по его мнѣнію, только перемѣшаны, вмѣсто si—na у грековъ явились. ni—sa. Так. обр. Дio—нисъ, богъ (Дio) Нисы, въ сущности—богъ Синая. Оставляемъ другія подробности въ доказательствахъ. Основаніемъ для этихъ странныхъ соображеній, совершенно произвольныхъ съ научной точки зрѣнія, послужило замѣчаніе Тацита, что нѣкоторые думаютъ, будто еврейскій Богъ есть Діонисъ (Hist. V, 5). Въ этомъ мнѣніи нѣкоторыхъ изъ древнихъ, быть можетъ основанномъ на понятіи духовныхъ свойствъ еврейскаго Бога, если и былъ смыслъ, то совсѣмъ, другой. Римляне и греки если и могли сопоставлять своего Діониса съ еврейскимъ Богомъ, то развѣ потому только, что Діонисъ у нихъ былъ, особенно въ мистеріяхъ, подателемъ человѣку безсмертія и нравственно духовныхъ благъ. См. Alm. B. I. 524—550.

[1]) Scherr. Gesch. d. Religion. B. II, 127—138. Alm. Theolog. Briefe. B. I, 521—550.

библейское имя Бога—Iahweh, заключая въ себѣ и понятіе самобытности, ближайшимъ образомъ указываетъ на нравственныя свойства Бога, на Его неизмѣняемость и вѣрность своимъ обѣтованіямъ, на Его благость и милосердіе. Мы говорили также, что и самое сопоставленіе его съ философскими понятіями о самосущемъ или съ ученіями древнихъ религій о душѣ міра, которая все изъ себя изводитъ и все въ себя поглощаетъ, оставаясь неизмѣнною,—сопоставленіе, до нынѣ бывшее общепринятымъ, должно быть оставлено, какъ неимѣющее научныхъ основаній. По самому буквальному своему значенію это имя содержитъ въ себѣ понятія, всего менѣе отвѣчающія пантеистическому воззрѣнію. Понятія о самосущемъ, помимо всякихъ другихъ нравственныхъ свойствъ этого самосущаго,. Ветхій Завѣтъ не знаетъ, какъ не знаетъ онъ, по справедливому замѣчанію Эвальда, и понятія о душѣ міра [1]). Идея о самосущемъ конечно можетъ быть совершенно чужда всякаго пантеистическаго представленія, и Іегова, какъ и христіанскій Богъ, есть Богъ самосущій; но мы хотимъ сказать, что не на это чисто метафизическое, отвлеченное понятіе указываетъ библейская идея Іеговы и что даже съ своей внѣшней стороны, по своему ближайшему непосредственному значенію, это имя не тождественно съ извѣстными въ древнихъ религіяхъ и философемахъ опредѣленіями или названіями Бога. Въ индѣйскихъ философемахъ, какъ и въ александрійской философіи, міръ конечный противополагается безконечному только въ смыслѣ его отрицанія, какъ бытіе преходящее и видимое противополагается бытію постоянному и неизмѣнному. Главное здѣсь было въ этой противоположности, а не въ нравственныхъ свойствахъ Бога.

Такое же чисто нравственное или по преимуществу

---

[1]) Die Lehre d. Bibel. v. Gott. II. 5. 59.

нравственное понятіе о Богѣ выражаетъ и то свойство Іеговы, отличавшее Его отъ ложныхъ боговъ, въ которомъ мы нашли и идею отрѣшенности божества отъ міра. *Святый Израилевъ*, превознесенный надъ міромъ, чистый, премірный, требуетъ отъ людей прежде всего нравственнаго совершенства, которымъ они должны Ему уподобляться. Чистота Его и величіе не въ томъ только, что Онъ имѣетъ бытіе безпредѣльное, не смѣшивающееся съ бытіемъ міра, но и въ томъ, что Онъ существо нравственно совершеннѣйшее. Въ этомъ понятіи нравственное совершенство неразрывно связано съ идеей о Божіей безконечности. Это не слѣпая сила, не отвлеченная сущность, сознающая себя только въ отдѣльныхъ разумныхъ существахъ, а идеалъ нравственно-разумной жизни.

Есть и еще въ Библіи свойство Божіе, которое частнѣйшимъ образомъ указываетъ на личность божества. Это — *Богъ живый*, какъ назывался Іегова со временъ Моисеева законодательства [1]) Имя это также обозначаетъ одно изъ отличительныхъ свойствъ Іеговы; оно дополняетъ и уясняетъ значеніе имени *святый*. Этимъ свойствомъ Іегова противополагается всѣмъ богамъ язычества, какъ богамъ ничтожнымъ, не существующимъ въ дѣйствительности, мертвымъ и бездушнымъ. Оно всегда стоитъ въ связи съ именемъ Бога святаго и возвышеннаго и выражаетъ ту мысль, что превознесенный надъ міромъ Іегова есть вмѣстѣ съ тѣмъ и существо по преимуществу живое и полное жизни. *Нѣтъ Бога, кромѣ Меня: Я умерщвляю и оживляю... Я подъемлю къ небесамъ руку Мою и говорю: Я живу во вѣкъ* (Втор. XXXII, 39. 40). *Такъ говоритъ Высокій и Превознесенный, вѣчно Живущій,— Святый имя Его* (Иса. LVII,

---

[1]) Свойство это встрѣчается и въ книгѣ Бытія, впрочемъ только разъ, въ исторіи Агари, гдѣ Богъ называется *живымъ и видящимъ*. (XVI, 13. 14).

15). А пророкъ Іеремія, изображая пустоту и неразуміе идолопоклонства, въ противоположность ему, Бога Израилева, *живаго* и *вѣчнаго*, называетъ самой *истиной*, т. е. источникомъ всякой истины и вѣдѣнія (X, 10). Вездѣ, гдѣ Іегова угрожаетъ народу наказаніями или подтверждаетъ свои обѣтованія, Онъ указываетъ на это свое свойство Бога живаго, который есть провидящая сила міра, полная безконечной мудрости и правды. Но сверхъ этого положительнаго ученія о Богѣ, какъ о существѣ живомъ, какъ о безконечномъ личномъ духѣ, въ Библіи находятся и особыя разсужденія по вопросу о личности Божіей, направленныя противъ тѣхъ, которые отвергали ея идею; есть отвѣты и на возраженія или недоумѣнія по этому вопросу. И въ ту древнюю эпоху, какъ видно, были не только совершенные атеисты (Пс. XIII, 1), но и особаго рода мыслители, которые говорили: *не увидитъ Господь и не узнаетъ Богъ Іаковлевъ* (XCIII, 7). Особое ли это было умозрѣніе или же это — практически нажитое убѣжденіе легкомысленныхъ людей, все равно для насъ; но оно совершенно сходно съ воззрѣніемъ пантеистическихъ философскихъ системъ, отрицающихъ въ Богѣ личное сознаніе. Псалмопѣвецъ называетъ такой взглядъ безсмысліемъ и объясняетъ его невѣжествомъ. *Образумьтесь, безсмысленные люди*, говоритъ онъ, *когда вы будете умны, невѣжды? Насадившій ухо не услышитъ ли? и образовавшій глазъ не увидитъ ли? Вразумляющій народы неужели* не увидитъ и *не обличитъ* неправды,—*Тотъ, Кто учитъ человѣка разумѣнію?* Нѣтъ, *Господь знаетъ мысли человѣческія* (XCIII, 8—11). Въ виду подобныхъ же разсужденій со стороны тѣхъ, кто *препирался* съ Господомъ, пророкъ Исаія говорилъ: *Твое дѣло скажетъ ли о Тебѣ: у Него нѣтъ рукъ* (XLV, 9)? *Скажетъ ли произведеніе о художникѣ своемъ: онъ не разумѣетъ* (XXIX, 16)? *Какъ*

ты говоришь, Іаковъ, и высказываешь, Израиль: путь мой скрытъ отъ Господа и дѣло мое забыто у Бога моего? Развѣ ты не знаешь, развѣ ты не слышалъ, что вѣчный, Господь Богъ, сотворившій концы земли, не утомляется и не изнемогаетъ, и что разумъ Его неизслѣдимъ (XL, 27. 28)? Отвѣтъ, какой даютъ священные писатели Ветхаго Завѣта на вопросъ о личности божества, вопросъ столь трудный для новѣйшей философіи, очень простъ по мысли и высказанъ съ поразительною и для всѣхъ понятною простотою. Но здѣсь сказано въ сущности все то, что говорили и говорятъ теисты въ борьбѣ своей съ новѣйшими пантеистами отъ времени Лейбница до Фихте младшаго. Все и въ области философіи сводится къ той мысли, что безсознательное не можетъ быть ни творческою силою вообще, ни въ частности источникомъ сознанія и разумности въ человѣкѣ, что присутствіе разума и сознанія въ твари необходимо ведетъ къ заключенію о высшемъ разумѣ въ самомъ Творцѣ, что Существу всесовершенному необходимо должна быть приписана сознательность, потому что она есть совершеннѣйшая форма жизни въ тваряхъ. Впрочемъ истина всегда проста; только школьная діалектика часто затемняетъ ее искусственными комбинаціями, сложными и запутанными.

Правда, Іегова есть Богъ страха для своего народа, какъ и для отдѣльнаго человѣка. Огонь — Его преимущественный символъ. Въ громѣ и молніи является Онъ на Синаѣ, какъ и прежде являлся Аврааму въ огнѣ и дымѣ (Быт. XV, 12. 17). Онъ называется прямо *огнемъ поядающимъ* (Втор. IV, 24). Изъ среды огня говорилъ Онъ къ народу и народъ боялся, чтобы этотъ огонь не пожралъ его (Втор. V, 5. 24. 28). Исходящій отъ Него огонь дѣйствительно губилъ виновныхъ (Чис. XVI, 35. Лев. X, 2). Приближеніе къ Нему угрожало смертію, а

лица Его никому нельзя было видѣть, безъ того чтобы не умереть (Исх. XXXIII, 20). *Мы видѣли Бога и должны умереть*, говорилъ Маное своей женѣ по явленіи ангела (Суд. XIII, 22). Но и символъ огня и страхъ предъ Іеговою у евреевъ имѣли свое особое, характерное и высокое значеніе. Поядающая сила огня указывала на чистоту существа Божія, въ сравненіи съ которымъ все нечисто, все примрачно, даже, какъ говорила книга Іова, рѣшающая вопросъ о человѣческой добродѣтели и о наградѣ за нее—самое небесное воинство, представителемъ котораго служило звѣздное небо (IV, 18). Понятіе это о славномъ и страшномъ Іеговѣ не только не въ противорѣчіи съ понятіемъ о Немъ, какъ о Богѣ живомъ и святомъ, но и въ связи съ нимъ и гармоніи. Іегова есть огонь поядающій не въ физическомъ смыслѣ, и не въ смыслѣ той всеобщей силы, которая все изъ себя изводитъ и все въ себя поглощаетъ, какъ финикійскій Ваалъ-Молохъ, а въ смыслѣ чисто нравственномъ. Эта нравственная стихія въ воззрѣніи на божество, проникающая собою все библейское вѣроученіе и выражаемая по преимуществу понятіями о Богѣ живомъ и святомъ, высказывается и въ этой огненной символикѣ и въ томъ страхѣ, какой испытывалъ еврей предъ Іеговою. Чувство страха—отличительная черта ветхозавѣтнаго человѣка, не изчезнувшая вполнѣ до временъ Новаго Завѣта. *Уйди отъ меня, я человѣкъ грѣшный* (Лук. V, 8), говорилъ одинъ изъ апостоловъ Спасителю, пораженный Его божественнымъ величіемъ. Чисто нравственное понятіе о Богѣ непосредственно выражалось и въ самой этой символикѣ и въ запрещеніи приближаться къ Іеговѣ во время явленія Его на Синаѣ. Іегова есть *огонь поядающій*, но потому, что Онъ есть *Богъ ревнитель*, какъ это непосредственно вслѣдъ за этими словами и объясняется (Втор. IV, 24). Народу запрещается под-

ходить къ горѣ, приближаться къ Іеговѣ подъ страхомъ смерти; но Моисей, пророкъ народа, болѣе чистый нравственно, другъ Божій, сорокъ дней проводитъ на горѣ въ общеніи съ Іеговою. Съ теченіемъ времени это чувство страха предъ Богомъ, какъ послѣ увидимъ, и самое понятіе о Богѣ страха ослабляется; Іегова приближается къ народу по мѣрѣ его нравственнаго развитія. Ясно, что это понятіе обусловливалось нравственнымъ состояніемъ народа и не касалось существа Бога, который со времени Моисеева законодательства являлся уже Богомъ благости и милости. Такимъ образомъ общее всѣмъ семитамъ представленіе о Богѣ, какъ о силѣ страшной и губительной, имѣло у евреевъ совсѣмъ не тѣ основанія и не тотъ смыслъ, какія оно имѣло въ Финикіи и Ассиріи. Если и есть историческая связь этихъ общесемитическихъ понятій съ еврейскими, то она въ томъ только, что семиты въ своемъ религіозномъ отчужденіи отъ евреевъ исказили то нравственное чувство страха предъ святымъ Богомъ, какимъ проникнуто ветхозавѣтное библейское воззрѣніе [1]). Во всякомъ случаѣ идея Іеговы не могла быть только очищеннымъ понятіемъ Молоха или Ваала какъ потому, что Библія называетъ культъ этихъ боговъ мерзостію, такъ и потому, что и очищенное понятіе Молоха и присутствіе въ немъ нравственной стихіи, какъ это и было въ Финикіи, не имѣло ничего общаго съ понятіемъ Іеговы. Богъ-универсъ, богъ пантеистическій и въ нравственной сторонѣ культа проявлялъ свой натурально пантеистическій характеръ, требуя отъ человѣка жертвы отдѣльнымъ, личнымъ бытіемъ.

Если гдѣ есть поводъ и основаніе видѣть нѣкоторый оттѣнокъ или примѣсь отвлеченныхъ пантеистическихъ воззрѣній на божество у евреевъ, то это въ неканони-

---

-) См. Т. II, 274. 275.

ческой книгѣ Премудрости Соломона, авторъ которой, принадлежащій позднѣйшей эпохѣ, когда къ евреямъ проникла греческая или вѣрнѣе, греко-египетская философія [1]), по-видимому усвоилъ себѣ взглядъ на божество александрійской школы. Таково у него описаніе свойствъ Духа Божія или Премудрости Божіей. Духъ Божій, *благодѣтельный*, *человѣколюбивый*, *твердый*, *непоколебимый*, *спокойный*, *безпечальный*, *всевидящій*, по его словамъ, *проникаетъ всѣ умные*, *чистые*, *тончайшіе духи* (VII, 23) [2]), и *пребываетъ во всемъ* (XII, 1.) [3]). Очень вѣроятно, что съ этими выраженіями, заимствованными изъ чуждой библейскому воззрѣнію философіи, писатель книги Премудрости не соединялъ пантеистическихъ взглядовъ, а излагалъ свое понятіе о Духѣ Божіемъ, какъ о силѣ зиждительной и провидящей, которая поддерживаетъ бытіе вселенной и всякаго отдѣльнаго сотвореннаго духа. Но критика имѣетъ право находить здѣсь тотъ смыслъ, какой заключали въ себѣ александрійскія понятія о божественномъ νοῦς или σοφία, какъ о силѣ имманентно присущей міру. Во всякомъ случаѣ то несомнѣнно, что не только подобныя воззрѣнія, но и подобныя выраженія, какъ и говорили уже мы, совершенно чужды чисто библейскому ученію [4]).

---

[1]) Книга эта и дошла до насъ на языкѣ греческомъ.

[2]) Διά πάντων χωρούν πνευμάτων νοερῶν καθαρῶν λεπτοτάτων.

[3]) Ἔστιν ἐν πᾶσι.

[4]) Эвальдъ справедливо видитъ въ самомъ исчисленіи различныхъ свойствъ Духа Божія въ книгѣ Премудрости постороннее, чуждое евреямъ вліяніе на писателя. Библія нигдѣ не усиливается описывать и исчислять многія и различныя свойства Божіи, какъ это было во многихъ древнихъ религіяхъ и до-нынѣ — у мусульманъ (99 именъ Божіихъ въ Коранѣ). Этой искусственности и напряженности ума въ стремленіи описать существо Божіе нѣтъ въ Библіи, или она мало здѣсь замѣтна. Библія кратко говоритъ о Богѣ, указывая на то или другое свойство сообразно съ цѣлью рѣчи. *Я Господь Богъ твой, Который вывелъ тебя изъ земли Еги-*

Необходимо впрочемъ признать, что идея личности Божества, Его внутренней жизни въ Ветхомъ Завѣтѣ не была раскрыта со всею полнотою. Но этого требовалъ историческій законъ постепенности въ выясненіи истинныхъ понятій о Богѣ. Въ противоположность язычеству съ его натурализмомъ и политеизмомъ, Ветхій Завѣтъ по преимуществу раскрываетъ одну сторону въ общей идеѣ о Богѣ, какъ о личномъ, безконечномъ духѣ, ту именно мысль, что Богъ выше міра и есть существо, отдѣльное отъ всего конечнаго. Сообразно съ этимъ, въ Ветхомъ Завѣтѣ по преимуществу выражается мысль о томъ, что величіе Божіе неприступно, и что человѣкъ ничтоженъ предъ Богомъ. Но внутренняя жизнь божества еще остается прикровенною; покрывало это до извѣстной степени поднимается только въ Новомъ Завѣтѣ. И отношенія Бога къ человѣку въ соотвѣтствіе съ этимъ еще не вполнѣ выяснены, и сердце Божіе, говоря человѣческимъ языкомъ, еще не открылось вполнѣ человѣку. Нравственное состояніе человѣка еще не приготовило его къ сближенію съ Богомъ страха. Вотъ чѣмъ объясняется нѣкоторый видимый акосмизмъ въ библейскомъ воззрѣніи на божество. Нужно было первоначально утвердить идею о Богѣ, какъ о премірномъ безконечномъ духѣ, въ сравненіи съ которымъ все во вселенной совершенно ничтожно. Это и есть главное, на что обращено сознаніе ветхозавѣтнаго человѣка. Вотъ почему онъ весь—благоговѣніе предъ Іеговою, весь—сознаніе своего ничтожества; вотъ почему и въ изображеніи величія Іеговы онъ забываетъ по-видимому совершенно свою собственную личность: Іегова для него все, самъ онъ — одно ничтожество. Онъ какъ-бы исчезаетъ своею личностію въ чувствѣ безпредѣльнаго

пѣтской (Исх. XX, 2), вотъ какъ Богъ называетъ себя, когда даетъ законъ. Die Lehre d. Bibel v. Gott. B. II, 118. 119.

благоговѣнія предъ Іеговою. Человѣкъ есть *персть*; *дни* его, *какъ трава* (Псал. CII, 14. 15). Всѣ твари *умираютъ и въ персть свою возвращаются*, какъ скоро Всевышній отнимаетъ у нихъ духъ ихъ (CIII, 29). *Что есть человѣкъ, что Ты помнишь его, и сынъ человѣческій, что Ты посѣщаешь его* (VIII, 5)?—восклицалъ Псалмопѣвецъ въ сознаніи безпредѣльнаго величія Іеговы и человѣческаго ничтожества.

Въ послѣднее время впрочемъ, вмѣстѣ съ дальнѣйшимъ и болѣе подробнымъ и точнымъ изученіемъ исторіи религій древняго міра, раціонализмъ пересталъ сомнѣваться въ особенности и своеобразности воззрѣній еврейской религіи на существо Божіе. Мнѣніе о значеніи имени Элогимъ, какъ объ остаткѣ прежнихъ политеистическихъ вѣрованій, особенно же взгляды, отождествлявшіе понятіе объ Іеговѣ съ пантеистическими воззрѣніями, отодвигаются на задній планъ и болѣе или менѣе забываются. Выступаетъ совершенно иной взглядъ, который допускаетъ, что библейское ученіе о Богѣ дѣйствительно отлично отъ воззрѣнія всѣхъ древнихъ религій, особенно же отъ религій народовъ не семитическаго происхожденія, но вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно отрицаетъ важность этого факта и объясняетъ его естественными причинами.

Взглядъ этотъ исходитъ изъ общихъ натуралистическихъ ученій нашего времени, частнѣе же изъ воззрѣній современной антропологіи или народной психологіи. Въ области философіи представителемъ его служитъ Фейербахъ, родоначальникъ новѣйшей натуралистической философіи; особенно же развитъ этотъ взглядъ въ сферѣ современной филологіи и исторіи, слѣдующей натуралистическому методу. Здѣсь преимущественно выразителемъ его является извѣстный Ренанъ [1]). Въ основаніи этого взгля-

[1]) Что такое философія Ренана, формулировать это трудно. Насколько

да лежитъ мысль о психическихъ разностяхъ и особенностяхъ различныхъ народовъ и племенъ какъ вообще, такъ и въ отношеніи къ религіознымъ проявленіямъ, которыя при этомъ признаются низшими сравнительно съ чисто интеллектуальнымъ и научнымъ развитіемъ человѣка. Разности эти, говорятъ, всего замѣтнѣе на семитахъ, къ которымъ принадлежатъ евреи, и на индо-европейцахъ или арійцахъ, къ которымъ принадлежатъ нынѣшніе европейскіе народы, а въ древнемъ мірѣ принадлежали греки и римляне, сравнительно отличавшіеся особымъ интеллектуальнымъ развитіемъ. Особенности эти совсѣмъ не въ пользу семитовъ. Семитическія племена сравнительно съ арійцами представляютъ собою низшую расу, «женскій элементъ» въ исторіи человѣчества [1]). Въ натурѣ іафетитовъ лежитъ стремленіе къ изслѣдованію духовной и особенно матеріальной природы; это народы науки и искусства, способные къ высшему интеллектуальному развитію. Семиты, напротивъ, лишены этихъ свойствъ. У нихъ никогда не было ни искусства, ни науки. Они не знаютъ ни эпоса, ни драмы; у нихъ не было и философіи; они мало способны были и къ чисто логическому мышленію и сложной діалектикѣ. Музыка, чисто субъективное искусство, есть единственное, имъ доступное. У нихъ никогда не было и исторіи въ строгомъ смыслѣ этого слова: они живутъ настоящимъ, ни

можно понять изъ его «Этюдовъ» (Etudes religieuses), онъ послѣдователь Фейербаха, но безъ его нѣмецкой послѣдовательности въ изложеніи и развитіи своихъ мыслей. Онъ не признаетъ иного бога, кромѣ того, который въ насъ, т. е. какъ онъ выражается, кромѣ того бога, который есть «трансцендентальное содержаніе нашихъ идеальныхъ стремленій— категорія идеала или форма, подъ какою онъ представляется». Но Ренанъ не хотѣлъ бы дѣлать отсюда тотъ выводъ, къ какому приходитъ Фейербахъ, т. е. что слѣдовательно въ отдѣльности отъ человѣка и нѣтъ его нѣтъ Бога.

[1]) Renan. Hist. d. lang. semitiq. c. 1. p. 4.

политики: государственная жизнь у нихъ была слабо развита. Это люди чувства и религіи, и въ этомъ вся задача ихъ существованія [1]). Съ этой же точки зрѣнія и въ непосредственной связи съ нею рѣшается и частный вопросъ объ особенностяхъ въ самомъ содержаніи религіи семитовъ. Всѣ люди, говоритъ Гейне, этотъ отпавшій семитъ, гордившійся своимъ индо-европейскимъ воззрѣніемъ, все человѣчество можетъ быть раздѣлено, какъ и раздѣляетъ его Новый Завѣтъ, на іудеевъ и еллиновъ; всѣ люди или съ аскетическимъ, враждебнымъ красотѣ (Bildfeindlichen), ищущимъ одухотворенія направленіемъ, или съ свѣтлымъ взглядомъ на жизнь, гордые своимъ развитіемъ и реалистическимъ складомъ [2]); все, что называется вѣрой, сверхчувственнымъ элементомъ, субъективнымъ чувствомъ, это дѣло семитовъ. Напротивъ, все, что называется искусствомъ, наукой, объективнымъ отношеніемъ къ истинѣ, принадлежность арійцевъ. Семиты, лишенные способности къ чисто интеллектуальнымъ воззрѣніямъ, руководятся субъективнымъ, личнымъ, узкимъ и себялюбивымъ чувствомъ. Здѣсь—разгадка ихъ стремленія къ одному, живому Богу. Вотъ какъ разъясняетъ это Фейербахъ, выходя изъ своихъ общихъ взглядовъ на религію, какъ на продуктъ идеализаціи самого человѣка и отображеніе его собственныхъ свойствъ, и связывая это съ частною мыслію о характерѣ евреевъ. «Греки», говоритъ онъ, «смотрѣли на природу теоретическими (интеллектуальными) чувствами (mit den theoretischen Sinnen); они чувствовали небесную музыку въ гармоническомъ теченіи звѣзднаго неба, любовались тѣмъ, какъ изъ пѣны всераждающаго океана возникаетъ природа

---

[1]) См. у Grau. Semit. und Indogerm. in ihrer Bezieh. zu Religion und Wissensch. s. 17—65.

[2]) Sämmtl. Werke. XII. 19. 21. У Grau. Semit. und Indogerm. s. 4.

въ образѣ Венеры. Евреи, напротивъ, постигали природу только гастрически, только чрезъ чувственный органъ вкуса могли наслаждаться ею [1]), только чрезъ вкушеніе манны соединялись съ своимъ Богомъ и сближались съ Нимъ. Они ждали отъ Бога только пищи и богатства, и Онъ обѣщалъ имъ это [2]). Мысль — та, что язычникъ пантеистъ наслаждался природою, забывая о себѣ, и поэтому довольствовался безличнымъ богомъ природы. Еврей эгоистъ, напротивъ, создалъ особаго личнаго Бога, потому что ждалъ отъ Него благъ и милостей. Первый подчинялся ходу общей жизни и закону природы, послѣдній, помимо ея, измыслилъ особаго раздаятеля даровъ природы. Еврейскій принципъ, замѣчаетъ Фейербахъ при этомъ, до-нынѣ тотъ же: это принципъ эгоизма, чисто практическій. А эгоизмъ по самому существу своему монотеистиченъ, потому что имѣетъ въ виду только одну цѣль—свое я. Наука и искусство возникаютъ только изъ политеизма, потому что онъ заключаетъ въ себѣ открытое, независтливое, безкорыстное чувство ко всему доброму и прекрасному безъ различія, чувство міровое, широкое, универсальное. Соломонъ, превзошедшій мудростію всѣхъ сыновъ востока и знавшій природу отъ ливанскаго кедра до иссопа, выростающаго изъ стѣны, и говорившій о животныхъ, о птицахъ, о пресмыкающихся и о рыбахъ (3 Цар. IV, 30—34), не напрасно уклонялся къ идолопоклонству и не служилъ Іеговѣ искренно. Чисто еврейское воззрѣніе исключаетъ всякій интеллектуальный взглядъ [3]).

---

[1]) Die Israeliten öffneten der Natur nur die gastrischen Sinne, nur in Gaumen fanden sie Geschmack an der Natur. Das Wesen des Christenthums. s. 164.

[2]) «Видъ Бога», говоритъ при этомъ Фейербахъ съ свойственнымъ ему глумленіемъ (указывая на Исх. XXIV, 11) «только возбуждалъ въ нихъ аппетитъ. Они (старѣйшины Израилевы на Синаѣ) видѣли (мѣсто) Бога, и ѣли и пили, т. е. остались живы» Ibidem.

[3]) Ibidem. s. 165.

Апостолъ называетъ язычниковъ *безбожными въ мірѣ* (Ефес. II, 12), [1]) а писатель книги Премудрости говоритъ, что они чрезъ разсмотрѣніе красотъ природы не возвысились до понятія о Творцѣ міра (XIII, 1); но они не различали между природою и Богомъ потому именно, что красота природы и была цѣлью ихъ стремленій. Они не знали еврейскаго утилитаризма, созерцали природу, не спрашивая, откуда она, и были увѣрены, что человѣкъ созданъ для этого созерцанія [2]). Словомъ, политеизмъ и пантеизмъ, по взгляду Фейербаха, показываютъ болѣе высокую природу и способность къ высшему, интеллектуальному развитію, монотеизмъ—себялюбивую и менѣе богато одаренную. Раскрывая въ сущности тотъ же взглядъ, Ренанъ, соединяющій въ себѣ съ философскимъ воззрѣніемъ, близкимъ къ идеямъ Фейербаха, и научное знакомство съ семитическими языками, замѣчаетъ: «сознаніе семитовъ ясно, но не широко; оно съ изумительною легкостію схватываетъ единство, но не можетъ обнять множественности и разнообразія. Монотеизмъ ихъ есть слѣдствіе этого психическаго строя [3]). Это» (т. е. монотеизмъ), поясняетъ онъ въ другомъ сочиненіи, «продуктъ низшей расы—minimum религіи» [4]). Въ связи съ этимъ антропологическимъ взглядомъ на религію евреевъ Ренанъ еще частнѣе указываетъ и на внѣшнія условія быта семитовъ, и изъ самаго территоріальнаго положенія, какое они занимали, старается объяснить ихъ психическія разности и особенно ихъ стремленіе къ монотеизму. Сама природа, среди которой жили семиты, по его мнѣнію, воспитывала и развивала въ нихъ моно-

---

[1]) Ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ.

[2]) Das Wesen des Christenthums. s. 161. 162.

[3]) Hist. d. lang. semitiq. t. 1. p. 5.

[4]) «C'est comme minimum de religion». Nouv. consider. sur les peupl. semit. Journ. Asiatiq. 1859. p. 254.

теистическія понятія. Пустыня съ ея безпредѣльнымъ однообразіемъ и монотонностію—вотъ гдѣ нужно искать отвѣта на вопросъ о происхожденіи еврейскаго единобожія. Пустыня съ ея однообразіемъ поражала величіемъ, и прежде всего приводила къ идеѣ объ одномъ безконечномъ Существѣ; но она не давала того, что поражало другія расы — чувства природы съ ея творческою силою [1]). Эта послѣдняя мысль Ренана, воспринятая другими, сдѣлалась ходячею, повторяется въ разнообразныхъ историческихъ трудахъ нашего времени и раскрывается еще съ большею полнотою и рельефностію у историковъ и изслѣдователей, касающихся вопроса о религіи семитовъ. «Неподвижный шатеръ неба», говоритъ одинъ изъ русскихъ историковъ, «высится надъ шатромъ араба; голубоватый свѣтъ струится отъ мерцающихъ звѣздъ, наполняя пустыню фантастическимъ сіяніемъ; моремъ серебра обливается необозримая песчаная даль; ароматы бальзамовъ и мирры стоятъ въ неподвижномъ воздухѣ Да! это чертогъ, это храмъ Вышняго. И сегодня и завтра и всегда представлялось аравитянину это чудное, величественное, однообразное зрѣлище; никакого разнообразія въ окружающемъ его мірѣ арабъ не замѣчалъ; вниманіе его не дробилось. Это громадное цѣлое, единое, все, вмѣстѣ съ врожденною въ душѣ потребностію Бога, должно было представлять ему и одного Творца такого славнаго и стройнаго храма [2]).

Общая мысль этого воззрѣнія, т. е. мысль о племенныхъ особенностяхъ строя душевныхъ силъ, о томъ, что называется духомъ народа, конечно вѣрна и есть фактъ не подлежащій сомнѣнію. Но такъ ли далеко простираются психическія особенности народовъ, чтобы изъ

---

[1]) Hist. d. lang. semitiq. 1. p. 6.

[2]) Очерки изъ Всеобщей Исторіи Петрова. 1868 г. стр. 120. 121.

нихъ можно было выводить существенныя проявленія человѣческаго духа, чтобы въ виду ихъ можно было ставить вопросъ о самой религіи, какъ о принадлежности извѣстнаго народа—это вопросъ иной. А такъ или почти такъ ставится вопросъ въ изложенномъ взглядѣ на семитовъ и ихъ религію. Все, что принадлежитъ къ области религіи въ строгомъ смыслѣ слова, то дѣло семитическихъ племенъ, а арійцы созданы для науки и искусства. Этого мало. Исходя изъ такого положенія, и нынѣшнюю борьбу невѣрія съ вѣрою, развитіе атеистическихъ ученій въ Европѣ думаютъ объяснить борьбою воззрѣній арійскихъ съ вѣрованіями, воспринятыми отъ семитовъ. Мысль арійскаго племени хочетъ наконецъ освободиться отъ связывающихъ ее узъ; европейцы хотятъ быть вѣрными своему основному племенному воззрѣнію. Трудно верблюду пройти чрезъ игличныя уши; трудно арійцамъ до конца подчиниться семитическому воззрѣнію [1]). Если наука нашего времени находитъ и анализируетъ физіологическія и психическія особенности племенъ и народовъ, если она создала или пытается создать такъ-называемую народную антропологію, то она же подтверждаетъ и выясняетъ и фактъ всеобщаго единства въ основныхъ, существенныхъ обнаруженіяхъ человѣческаго духа, способность всѣхъ племенъ и народовъ къ постепенному интеллектуальному и нравственному развитію. Теперь болѣе, чѣмъ прежде, ясно, что вмѣстѣ съ движеніемъ и дальнѣйшимъ ходомъ человѣческой исторіи, не теряя вовсе своихъ племенныхъ и національныхъ особенностей, народы и племена болѣе и болѣе объединяются въ высшихъ, интеллектуальныхъ стремленіяхъ и что отдаленное будущее человѣческой исторіи должно быть болѣе или менѣе полнымъ осуществленіемъ этого нравственнаго еди-

[1]) Grau. Semit. und Indogerm. s. 1—10.

ненія между народами. Особенности психическаго строя народовъ и ихъ воззрѣній зависятъ отъ выдвиженія и сравнительно большей силы и большаго развитія той или другой душевной способности и выражаются болѣе во внѣшней формѣ или окраскѣ представленій, въ методѣ и пріемѣ развитія мысли, чѣмъ въ существенныхъ проявленіяхъ мыслительной способности или чувства. А подъ вліяніемъ дальнѣйшаго развитія онѣ обыкновенно ослабляются и сглаживаются. Иначе—нельзя было бы объяснить и того, какимъ образомъ христіанство стало міровой, всеобщей религіей, и того, какъ могъ быть заключенъ такой союзъ у арійскаго воззрѣнія съ семитическимъ. Самое усвоеніе арійцами вѣрованій семитскихъ уже доказываетъ, что психическія разности тѣхъ и другихъ племенъ далеко не существенны и не простираются на основу религіозныхъ проявленій. Если «Галилеянинъ побѣдилъ» своимъ ученіемъ арійскій образованный міръ, какъ призналъ это жалкій борецъ за греко-римское воззрѣніе, то это значило, что новое ученіе необходимо влекло къ себѣ и мысль и чувство арійцевъ, какъ и всѣхъ другихъ народовъ; это значило, какъ высказалъ одинъ изъ апологетовъ христіанства въ виду этихъ побѣдъ религіи, шедшей отъ семитовъ, что «душа человѣческая по природѣ христіанка» [1]). Говорятъ, что это союзъ временный; но и на-время не могъ бы онъ явиться, если бы семитическое міровоззрѣніе было совершенно чуждо психическому строю арійцевъ, какъ и другихъ племенъ. И на чемъ основано это послѣднее заключеніе? На томъ конечно, что единичныя личности между европейцами заявляютъ о своемъ атеизмѣ. Но и среди евреевъ и семитовъ отдѣльныя личности съ такимъ направленіемъ также бывали. Это мы видимъ изъ самой Библіи, какъ

[1]) Anima naturaliter christiana. Тертулліанъ.

и говорили уже объ этомъ, и изъ оставшихся памятниковъ семитической литературы. Какъ мы знаемъ, уже въ древнемъ Вавилонѣ была и антирелигіозная литература [1]).

Частнѣйшій анализъ фактическихъ основаній этой теоріи показываетъ также, что самыя психическія особенности семитическихъ племенъ, сравнительно съ особенностями арійцевъ, преувеличены, и что выводъ изъ наблюденій надъ проявленіями ихъ исторической жизни сдѣланъ поспѣшно. Семиты, говорятъ, слабы въ искусствѣ, не имѣютъ художническаго чувства. Только музыка, а въ поэзіи лирика, и притомъ монотонная, доступна имъ, пластика же имъ вовсе неизвѣстна. Но и между арійцами мы знаемъ только одинъ художническій народъ — грековъ. Сравнительно съ ними другіе арійскіе народы, начиная съ ихъ побѣдителей и подражателей въ умственной и художественной дѣятельности—римлянъ, кажутся слабыми въ искусствѣ. Извѣстно, что и древніе персы, истые арійцы, были слабы въ живописи и ваяніи. Эти пластическія искусства и не могли развиться у семитовъ, по крайней мѣрѣ у евреевъ, потому что религія ихъ, запрещавшая всякое изображеніе невидимаго и безтѣлеснаго Бога, не только не благопріятствовала развитію пластики, но и положительно препятствовала. Быть можетъ этимъ же объясняется и слабое развитіе живописи и ваянія въ Иранѣ, т. е. тѣмъ, что зороастрова религія, особенно въ началѣ и въ своихъ древнихъ формахъ, была чужда идолопоклонства, точно такъ какъ у нынѣшнихъ мусульманъ запрещеніемъ изображать не только Бога, но и всякое живое существо, объясняется отсутствіе живописи [2]). Все пластическое искусство ихъ состоитъ въ

---

[1]) Томъ II, стран. 207. Chwolsohn. Ueber die Ueberreste d. Altbab. Litteratur. s. 163. 164.

[2]) Мусульманамъ, какъ извѣстно, запрещено изображеніе всякаго жи-

красивой перепискѣ изреченій Корана и въ такъ-называемыхъ арабескахъ, т. е. искусно и сложно составленныхъ линіяхъ и фантастическихъ изображеніяхъ растительнаго царства. Тамъ, гдѣ не было подобныхъ религіозныхъ причинъ, препятствовавшихъ развитію пластики, она была извѣстна и довольно развита. Такъ было въ Ассиріи и древнемъ Вавилонѣ. То обстоятельство, что населеніе здѣсь было смѣшанное, не чисто семитическое, не на-много ослабляетъ силу и значеніе этого факта. Въ поэзіи, говорятъ, кромѣ лирики, семиты слабы. Но эпоса у евреевъ не было и не могло быть уже потому, что они не знали миѳологіи. Эпосъ у всѣхъ другихъ народовъ стоитъ въ необходимой связи съ миѳологическимъ процессомъ развитія ихъ религіи. Быть можетъ въ отношеніи къ поэзіи это былъ недостатокъ, но онъ давалъ и мысли и чувству евреевъ громадное превосходство предъ другими народами. Что касается драмы, то книга Пѣснь Пѣсней и книга Іова представляютъ намъ въ священной еврейской поэзіи драматическую форму изображенія. Правда, книга Іова имѣетъ чисто дидактическій характеръ, но это зависѣло также отъ священнаго и высокаго содержанія ея, отъ того глубокаго нравственно-философскаго вопроса, который въ ней рѣшался. Еще менѣе законны и основальны заключенія объ отсутствіи у семитовъ всякой способности къ чисто научнымъ и интеллектуальнымъ воззрѣніямъ. Положеніе, что семитъ мыслитъ и познаетъ сердцемъ, а индоевропеецъ разсудкомъ, что первому принадлежитъ исключительно

ваго существа, потому что человѣкъ не имѣетъ права и не можетъ подражать творческой дѣятельности Бога—не въ состояніи дать душу и жизнь изображенію. Когда одинъ европеецъ показалъ мусульманину изображеніе рыбы, онъ возразилъ ему словами Корана: «а что, если эта рыба на послѣднемъ судѣ пожалуется на тебя и скажетъ: ты далъ мнѣ тѣло, но не далъ души, что ты тогда скажешь»? Gran. Semit. und Indogerm. s. 22.

интуитивное воззрѣніе, а послѣднему дискурсивное, есть сужденіе очень преувеличенное. Самыя священныя книги евреевъ уже говорятъ противъ этого, доведеннаго до крайности, мнѣнія. Нѣкоторыя изъ нихъ, какъ книга Іова, Екклезіастъ и другія, такъ-называемыя учительныя книги по содержанію своему принадлежатъ къ сочиненіямъ философскаго характера. Правда, онѣ не знаютъ чисто-философскаго, демонстративнаго и аналитическаго метода. Но, за исключеніемъ греческой философіи, мы не находимъ этого философскаго метода въ литературѣ всего древняго міра. И въ Греціи онъ явился уже довольно поздно. И древняя философская литература Индіи въ логическомъ отношеніи и въ послѣдовательности и анализѣ слаба сравнительно съ греческою. Не у однихъ евреевъ въ древности мудрость излагалась въ отрывочныхъ изреченіяхъ и загадкахъ. Затѣмъ философская работа мысли отъ грековъ переходитъ къ испанскимъ арабамъ, а отъ нихъ и чрезъ нихъ Европа получаетъ возбужденіе къ философскимъ изслѣдованіямъ и разработкѣ идей, принадлежавшихъ лучшимъ представителямъ геллинской мудрости. Можно конечно противъ этого возражать и говорить, что философія арабовъ не оригинальна и не самостоятельна, и что сами испанскіе арабы не чистые семиты; но тотъ фактъ, что европейская наука отъ испанскихъ арабовъ восприняла работу надъ философскими сочиненіями древности, остается непреложнымъ. И нынѣ сверхъ мусульманскаго богословія существуютъ мусульманскія и философскія школы. Родоначальникомъ новѣйшей идеально-пантеистической философіи, развившейся по преимуществу въ Германіи, на которой, по словамъ послѣдняго ея представителя — Гегеля, особенно опочилъ всемирный духъ и которая считается по преимуществу выразительницею арійскаго философскаго воззрѣнія, былъ также семитъ, философъ изъ евреевъ, Спиноза, о кото-

ромъ тотъ же Гегель сказалъ, что «тамъ нѣтъ истиннаго философизма, гдѣ нѣтъ спинозизма». Напрасно и противъ этого возражаютъ [1]), что философія Спинозы отличается также интуитивнымъ характеромъ, созерцательнымъ единствомъ, въ которомъ все исчезаетъ. Единствомъ и созерцательностію проникнута и вся позднѣйшая идеальная философія со временъ Фихте, и безъ единства и стремленія къ нему нѣтъ философіи. Если Спиноза, все сводя къ абсолютной субстанціи и все въ ней уничтожая, не пошелъ далѣе и не указалъ, какъ изъ этой субстанціи все истекаетъ или изводится, какъ она дробится на частности и какимъ процессомъ возникаютъ отдѣльныя формы жизни, то это не значитъ, что онъ неспособенъ былъ къ дискурсивному воззрѣнію и могъ мыслить только о центрѣ, забывая о периферіи. Это объясняется прежде всего тѣмъ, что онъ въ своей философіи полагалъ начало, базисъ для дальнѣйшаго развитія европейскаго пантеизма. И философскія системы въ своей исторической смѣнѣ подчинены закону постепеннаго развитія и пополненія; разомъ и вдругъ все обнять одна система не можетъ. Что же касается до его метода, то онъ носитъ на себѣ всѣ отличительные признаки чисто философской послѣдовательности и строгой логичности. Это методъ математическій; стройность и послѣдовательность—отличительныя черты его системы. Извѣстно также, что между самыми замѣчательными, талантливыми послѣдователями философіи Гегеля былъ не одинъ философъ изъ евреевъ. Логическій методъ этого послѣдняго германскаго философа съ его желѣзною, какъ говорилось, послѣдовательностію, прекрасно усвояли себѣ семиты и имъ увлекались. Семиты, говорятъ, не имѣли ни прагматической исторіи, ни тѣмъ болѣе зоологіи, космологіи и

[1]) См. у Grau. Semit. und Indogerm. s. 40.

вообще естествознанія [1]). Но прогматическая исторія была также только у грековъ, и притомъ въ формѣ все еще несовершенной. А зоологіи и космологіи въ нашемъ значеніи этихъ наукъ и они не знали. Естественныя науки—достояніе новаго европейскаго міра. Извѣстно также изъ новыхъ открытій въ исторіи Ассиріи, что семиты не менѣе другихъ древнихъ народовъ стремились и къ изученію природы, сколько оно могло быть тогда для нихъ доступно. Въ Вавилонѣ и Ниневіи, какъ мы знаемъ уже, были книги, содержавшія въ себѣ и политическую исторію и медицину и своеобразную ботанику и зоологію и вообще естествознаніе [2]). Извѣстно, что у евреевъ, сверхъ библейской, чисто религіозной литературы, была еще письменность съ содержаніемъ политическимъ и историческимъ [3]). Въ политикѣ евреи дѣйствительно были слабы, но Ассирія и Вавилонъ нѣкогда были велики и сильны. Не для политики впрочемъ евреи и жили, какъ сказано уже выше. Они жили по преимуществу для религіи и религіей: такова была ихъ задача въ исторіи. Но въ принципѣ ни ихъ религія ни они сами не отвергали ни науки ни другихъ формъ и проявленій человѣческаго духа. Религія по самому существу своему выше частичнаго знанія, свойственнаго дискурсивному воззрѣнію и пріобрѣтаемаго аналитическимъ или опытнымъ методомъ, и человѣкъ, тяготѣющій мыслію къ первой причинѣ, можетъ игнорировать, обходить вторыя причины. Изъ этого однако же никакъ не слѣдуетъ, что онѣ признаются не существующими или вовсе отвергаются. Это значитъ только, что вторыя причины считаются не-

---

[1]) У Grau. s. 39.

[2]) См. Т. II, 270. 208.

[3]) Хвольсонъ. О вліяніи географич. положенія Палестины на судьбы древне-еврейскаго народа. Христ. Чтеніе. 1875. Мартъ, стр. 158. 159.

достаточными для полнаго и яснаго отвѣта на вопросъ о жизни міра и природы. Таковы онѣ дѣйствительно. Если въ книгѣ Іова говорится, что *мудрость не обрѣтается на землѣ живыхъ*, что *сокрыта она отъ очей всего живущаго и отъ птицъ небесныхъ утаена*, что и *бездна и море* не откроютъ намъ ея и что сама *смерть и аваддонъ* только *слышали о ней*, что только *Богъ знаетъ путь ея и Онъ вѣдаетъ мѣсто ея* (XXVIII, 13. 14. 21—23), то это значитъ только то, что сущность міровой жизни непостижима, что на вопросы о происхожденіи и цѣли міра человѣческій разумъ никогда самъ собою не отвѣтитъ удовлетворительно и что не въ самой природѣ, не въ морѣ и его безднахъ сокрыта тайна жизни. Это не значитъ также, что человѣческій умъ осужденъ на бездѣйствіе и что доступное ему познаніе природы и ея явленій безплодно и безцѣльно. Здѣсь указываются только границы человѣческаго знанія и мудрости.

Но нашъ вопросъ гораздо частнѣе. Онъ весь въ томъ, можно ли дѣйствительно изъ разбираемой нами теоріи объяснить происхожденіе еврейскаго монотеизма? Изложенный взглядъ предполагаетъ прежде всего, что библейская идея объ одномъ Богѣ есть продуктъ мышленія, неспособнаго къ интеллектуальному воззрѣнію, понятій узкихъ и малосодержательныхъ. Допустимъ, что евреи и семиты таковы именно по своимъ психическимъ особенностямъ. Но можно ли этимъ объяснить въ еврейской религіи высокую идею объ одномъ Богѣ? Не наоборотъ ли, если разсуждать съ психической или гносеологической точки зрѣнія?

Единство есть высшая форма, къ какой стремится мышленіе, его вѣнецъ и завершеніе. Оно составляетъ необходимую принадлежность философскихъ воззрѣній. Къ единству стремились въ концѣ своей исторіи и политеистическія религіи, какъ уже замѣчено нами, хотя един-

ство это и не тотъ монотеизмъ, какой былъ у евреевъ. Для воззрѣнія, все объединяющаго, каково бы оно ни было само въ себѣ, требуется большее развитіе интеллектуальныхъ силъ. Вотъ почему только къ концу своей исторіи языческій политеизмъ стремится превратиться или превращается въ монизмъ пантеистическій. Если у арійцевъ востока—индусовъ стремленіе къ единству является ранѣе, чѣмъ у другихъ народовъ, то это признакъ ихъ даровитости, на которую указываетъ теорія, изводящая еврейскій монотеизмъ изъ умственной скудости семитовъ. Для такого воззрѣнія очевидно требуется большее или меньшее отвлеченіе отъ дробныхъ явленій, мышленіе синтетическое, и всего менѣе здѣсь имѣетъ важность чувство. Тѣмъ болѣе нужно это было для такого высокаго представленія о Богѣ, какое имѣли евреи. Оно выражало собою не объединеніе только всего видимаго въ одномъ общемъ понятіи, какъ это было и бываетъ въ пантеизмѣ, а выходъ мысли за предѣлы всего видимаго, отрѣшенность отъ всего конечнаго міра; и если до такого представленія никогда не доходило языческое воззрѣніе не только религіозное, но и философское, то потому, что для него это была недосягаемая высота. Вмѣстѣ съ тѣмъ это высокое понятіе было въ высшей степени содержательно. Ариѳметически, количественно оно было сравнительно съ языческимъ политеизмомъ «minimum» религіи, какъ называетъ его Ренанъ, слѣдуя въ этомъ случаѣ внѣшнему, механическому взгляду. Но внутренно, интенсивно единый Богъ евреевъ былъ безмѣрно больше, чѣмъ всѣ боги языческихъ религій, вмѣстѣ взятые. Все нескончаемое множество этихъ типовъ и олицетвореній конечнаго міра и его явленій безконечно ниже одного премірнаго Существа. Еврей зналъ только одного Бога; но въ сравненіи съ этимъ единымъ ничтожны могущество Зевса, мудрость Аѳины и Апол-

лона, благость Митры и Озириса. Что въ нихъ и во всѣхъ имъ подобныхъ божествахъ, то въ Немъ одномъ въ безконечной степени. Правда, въ идеѣ Іеговы не было того, что было въ понятіи Шивы, Агроманія или Аримана, Сета, Гермеса, Венеры и другихъ боговъ язычества, олицетворявшихъ собою зло и страсть, но не было потому, что Онъ есть существо всесовершенное. Евреи имѣли бы дѣйствительно minimum религіи сравнительно съ язычествомъ если бы почитали одного только изъ боговъ языческихъ, которые были представителями одной извѣстной стороны въ жизни, и притомъ въ жизни міра конечнаго, если бы избрали для поклоненія одного Шиву или одного Гермеса. Единое безконечное безмѣрно болѣе неисчислимыхъ количествомъ конечныхъ существъ, и всѣ они вмѣстѣ взятыя не составятъ собою одного, какъ безконечное множество отрицательныхъ количествъ не составитъ одной положительной величины или единицы. Политеизмъ и пантеизмъ близко стоятъ къ чистому невѣрію и отрицанію всякой религіи; всего скорѣе это обожаніе природы, въ которой нѣтъ бога, можетъ перейти въ совершенный атеизмъ и разрѣшиться совершеннымъ безвѣріемъ. Да и почему религія, представлявшая собою minimum для религіознаго чувства, дала изъ себя общераспространенную, мировую религію въ замѣнъ религій политеистическихъ? Какъ могло случиться, что эти религіи, по-видимому болѣе содержательныя, уступили силѣ и вліянію религіи малосодержательной? Почему тѣ исчезли, а она осталась донынѣ? Какой историческій смыслъ при такомъ воззрѣніи можно найти въ паденіи язычества?

Такимъ образомъ предполагаемый недостатокъ интеллектуальныхъ способностей у семитовъ не объясняетъ вѣры евреевъ въ одного Бога. Не объясняется также ихъ воззрѣніе и предполагаемыми особенностями ихъ нравствен-

наго характера. Какимъ образомъ идея Бога личнаго, живаго, полнаго безконечныхъ нравственныхъ совершенствъ, можетъ болѣе соотвѣтствовать своекорыстнымъ эгоистическимъ желаніямъ, чѣмъ идея слѣпой силы природы или безсознательнаго рока? Если Богъ живой, личный можетъ раздавать дары и блага природы, если Его можно молить и просить, то отъ Него же исходятъ и особыя, высшія требованія, которыя обязываютъ человѣка извѣстными законами. Если Онъ—податель щедротъ, то Онъ же и мститель за беззаконія и преступленія. Не болѣе ли независимъ человѣкъ въ своихъ личныхъ и своекорыстныхъ чувствахъ тамъ, гдѣ царствуетъ слѣпой законъ природы? И самъ Іегова не былъ ли для іудеевъ предметомъ страха, не требовалъ ли отъ нихъ самоограниченія и самопожертвованія? А главное — совершенно ложно это воззрѣніе въ самомъ своемъ основаніи, въ той исходной мысли, будто аріецъ язычникъ смотрѣлъ на религію болѣе всего съ эстетической точки зрѣнія, будто онъ не ждалъ отъ своихъ боговъ ничего, и только наслаждался эстетически созерцаніемъ природы. Эстетическая точка зрѣнія на религію есть характеристическая принадлежность только греческой религіи. Но и у грековъ, сливаясь съ искусствомъ, религія въ немъ не исчезла. И для грека боги прежде всего и болѣе всего были существа, которымъ онъ молился, которымъ приносилъ жертвы и которыя нужны были ему для его блага, для избавленія отъ бѣдъ и золъ. Для массы такими они и оставались до конца. Эстетическое чувство могло участвовать въ религіозныхъ представленіяхъ, и оно дѣйствительно участвовало въ нихъ вмѣстѣ съ развитіемъ художественной скульптуры, увеличивая впечатлѣніе и возвышая предметъ поклоненія, но не болѣе. Грекъ, какъ и еврей, все объяснялъ волею божества и отъ него чувствовалъ во всемъ свою зависимость. Тѣмъ

болѣе нужно сказать это о другихъ народахъ. Что намъ въ языческой религіи представляется теперь только поэзіей и идеализаціей природы, то далеко не было такимъ для самого язычника. Въ этомъ случаѣ мы несправедливо переносили бы свой собственный нынѣшній взглядъ на воззрѣніе древности. У грека художественный элементъ стоялъ рядомъ съ чисто-религіознымъ, и то конечно не у массы; но онъ совершенно пропадалъ въ немъ у другихъ арійцевъ. Какое эстетическое чувство по отношенію къ природѣ оставалось въ браминствѣ, которое все въ ней уничтожало во имя всепоглощающей сущности или абстрактнаго Брама? Какое можетъ быть созерцаніе природы и ея красотъ въ буддизмѣ, который всю природу въ цѣломъ и всякое реальное живое явленіе считаетъ не только ничтожествомъ, но и источникомъ зла? Можно ли смотрѣть на природу болѣе презрительно и менѣе художественно, чѣмъ смотрѣли на нее браминъ и буддистъ? И для иранца съ его дуализмомъ цѣлая половина міра не могла быть предметомъ не только поклоненія, но и всякаго сочувствія. Не изъ эстетическихъ чувствъ исходила религія; не къ нимъ она и направлялась. Фейербахъ въ этомъ частномъ вопросѣ о монотеизмѣ остался вѣренъ своему общему, въ высшей степени ложному воззрѣнію на религію, какъ на продуктъ субъективнаго, эгоистическаго чувства, и хотѣлъ въ ходячемъ и общепринятомъ взглядѣ на нравственный характеръ евреевъ найти подтвержденіе и оправданіе своей теоріи. Но если гдѣ, то здѣсь именно его теорія показала всю свою несостоятельность. Если ни одна изъ извѣстныхъ намъ религій своимъ содержаніемъ не оправдываетъ этой теоріи, если всѣ, даже самыя грубыя религіи имѣютъ своею цѣлію ограничить болѣе или менѣе личное, тѣмъ болѣе эгоистическое чувство, то религія еврейская—по преимуществу. Народный характеръ ев-

реевъ, особенно же евреевъ позднѣйшаго времени, стоитъ въ совершенномъ противорѣчіи съ ихъ религіей. И это одинъ изъ замѣчательныхъ, поражающихъ фактовъ въ исторіи религіи вообще.

Столько же мало и даже еще менѣе состоятельно и остроумное, но безлогичное и безсодержательное объясненіе еврейскаго монотеизма вліяніемъ мѣстности, среди которой жилъ еврей и отъ которой получалъ впечатлѣнія, питавшія его мысль и чувство. Это новѣйшій этнографическій пріемъ, и Ренанъ прибѣгаетъ къ нему для объясненія не только еврейскаго монотеизма, но и происхожденія самого христіанства и евангельской идеи о царствѣ Божіемъ. Свое сочиненіе Vie de Iesus онъ начинаетъ описаніемъ красотъ галилейской природы и указаніемъ тѣхъ впечатлѣній, какія она должна была производить на умъ и чувство Основателя христіанства, у котораго будто бы подъ вліяніемъ этихъ красотъ Галилеи впервые зародилась мысль о царствѣ мира и любви. Въ высшей степени безлогично выводить такое великое, міровое событіе, каково явленіе христіанства, изъ такого сравнительно ничтожнаго факта, объяснять происхожденіе всемірной религіи частными, мѣстными условіями быта и притомъ внѣшняго. Точно также не логично выводить существенное содержаніе еврейской религіи изъ случайныхъ воздѣйствій на душу мѣстной природы и возвышенную идею объ одномъ Богѣ ставить въ безусловную зависимость отъ однихъ только внѣшнихъ впечатлѣній. Допустить это значило бы осудить силы нашего духа на чистую пассивность по отношенію къ природѣ, признать, что душа есть «tabula rasa». Много конечно вліяютъ внѣшнія условія быта и на душу, но не до такой степени, чтобы ими одними можно было объяснять и возвышенныя религіозныя понятія и стремленія. Внѣшнее и отражается больше на внѣшней формѣ мысли или воз-

зрѣнія. Мѣстность, среди которой жили семиты и въ частности евреи, могла имѣть вліяніе и вліяла на ихъ политическій бытъ, и то не безусловно, отражалась на монотонности ихъ поэзіи, но не простирала и не могла простирать своего вліянія на самую основу ихъ религіозныхъ вѣрованій. Помимо психологической теоріи, это ясно и фактически изъ исторіи другихъ религій. Территорія Египта была также однообразна. Вліяніе территоріальнаго однообразія выразилось въ монотонности египетскаго мышленія и формы представленій, но не воспрепятствовало развитію политеизма. Страна эѳіоповъ за предѣлами Египта была совершенною пустынею, но не изъ нея вышло единобожіе. Между самыми семитами религіозныя воззрѣнія на божество были неодинаковы, и арабскія племена, жившія среди мѣстности болѣе пустынной, чѣмъ страна евреевъ, не знали того чистаго монотеизма, который проповѣдывала религія еврейская. Если первые находились подъ воздѣйствіемъ религій другихъ народовъ, то и послѣдніе также. И самая территорія евреевъ сравнительно еще не такъ однообразна и пустынна, чтобы можно было признавать ее характерною въ этомъ отношеніи. Самъ же Ренанъ въ своемъ сочиненіи Vie de Iesus восхищается красотами Галилеи, хотя быть-можетъ и преувеличенными съ цѣлію. Но, что всего важнѣе, еврейскій монотеизмъ замѣчателенъ не столько съ своей внѣшней стороны, т. е. не тѣмъ, что еврей признавалъ только одного Бога, а тѣмъ, что его единый Богъ возвышался надъ всею природою. Положимъ, что однообразіе мѣстности могло вліять на количественную сторону въ понятіи о Богѣ, хотя, собственно говоря, и этого вполнѣ допустить невозможно. Какъ ни пустынна мѣстность, она все-таки разнообразна. Одно небо съ своими неисчислимыми звѣздами давало идею о множествѣ духовъ, населяющихъ звѣзды и небо; не изъ этого ли

и звѣздный культъ въ Египтѣ, Вавилонѣ и у арабовъ? Но на самое содержаніе понятія о Богѣ монотонность мѣстности не могла имѣть рѣшительно никакого вліянія. И единый Богъ могъ быть такимъ же богомъ природы, какъ и политеистическіе боги, такою же единою всеобщею силою, какою были индѣйскій Брамъ, иранская Зруана, египетскій Ра. Евреи, оставаясь подъ вліяніемъ своей пустынной территоріи, могли быть такими жа натуралистами въ религіи и съ однимъ богомъ природы, какъ и политеисты самыхъ разнообразныхъ территорій. Вопросъ здѣсь главнымъ образомъ въ идеѣ о божествѣ премірномъ; природа же сама по себѣ, будь она пустыня изъ пустынь, могла вести только къ идеѣ о богѣ природы и не давала понятія о Богѣ, какъ о существѣ безконечномъ. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи всѣ территоріи, всѣ мѣстности, и однообразныя и разнообразныя, совершенно одинаковы. Есть предѣлы вліянія природы и далеко не все изъ него объясняется. Еврейская религія представляетъ именно такого рода идею о Богѣ, которая отрицаетъ собою вліяніе впечатлѣній, производимыхъ природою, потому что содержаніе ея выходитъ за предѣлы природы и возвышается надъ всѣмъ міромъ конечнымъ.

Вообще говоря, эта новѣйшая теорія, придуманная для объясненія еврейскаго монотеизма, страдаетъ полнымъ противорѣчіемъ дѣйствительной исторіи религіи. Но есть и еще фактъ въ исторіи религіи самого еврейскаго народа,—фактъ, который разомъ и одинаково опровергаетъ и мнѣніе Фейербаха о томъ, что еврейскій монотеизмъ есть продуктъ особенностей психическаго строя и нравственнаго характера евреевъ, и мнѣніе Ренана, что онъ есть результатъ вліяній мѣстности, среди которой жили евреи. Если монотеизмъ есть слѣдствіе природнаго психическаго склада семитовъ и въ частности евреевъ,

если самая мѣстность, среди которой они жили, дѣлала ихъ по необходимости монотеистами, а не политеистами, то какъ и чѣмъ объяснить, что масса еврейскаго народа постоянно уклонялась къ идолопоклонству и тяготѣла къ политеизму? Вся исторія религіи еврейскаго народа, особенно въ начальные ея періоды, прошла въ борьбѣ избранниковъ Іеговы и проповѣдниковъ Его безмѣрнаго величія съ этимъ тяготѣніемъ народа къ идолопоклонству. Всѣ угрозы и прещенія пророковъ, начиная съ самого Моисея, направлялись къ тому, чтобы отвратить сердце грубаго народа отъ Ваала, Молоха и Ашеры. Въ тотъ самый моментъ, когда народъ получаетъ на Синаѣ законъ Іеговы, едва оставляетъ посланникъ Божій массу народа и удаляется для полученія новыхъ откровеній Божіихъ, этотъ народъ выливаетъ изъ металла тельца по образцу ханаанскихъ и египетскихъ боговъ и начинаетъ воздавать ему поклоненіе. Бывали времена и послѣ, когда большинство народа отпадало отъ Іеговы, и въ самомъ Іерусалимѣ, близъ святилища, если не въ немъ самомъ, являлись истуканы и приносились жертвы Ваалу и Ашерѣ. Народъ видимо увлекается натуралистическимъ культомъ. Въ этомъ сказывается конечно общее всему древнему міру тяготѣніе къ богамъ природы, отъ котораго отвращала еврея его вѣра, не похожая ни на одну изъ древнихъ религій. Вмѣстѣ съ тѣмъ если монотеизмъ выражаетъ собою общую настроенность семитическаго воззрѣнія, то отъ чего ни у одного изъ семитическихъ народовъ возвышенная идея премірнаго божества не была раскрыта съ такою ясностію и не сохранялась въ такой чистотѣ и безъ примѣси политеизма, какъ у евреевъ? Если объяснять это большею разобщенностію евреевъ съ другими народами, то тутъ встрѣтятся сильныя возраженія. И арабы были не менѣе, если не болѣе евреевъ разобщены съ другими народами. Почему же

только еврейскій народъ въ своей религіи возвышался надъ общимъ всему тогдашнему міру натурализмомъ? Что нудило его одного стать выше воззрѣній остальнаго мира? Откуда эта особая непонятная нравственная сила у его пророковъ и проповѣдниковъ единобожія? Что значитъ въ исторіи еврейскаго народа это отрицаніе общаго всѣмъ народамъ древности миѳологическаго процесса въ развитіи религіознаго сознанія? Все это — вопросы, не поддающіеся обычному историческому пріему рѣшенія.

Проповѣдуя одного истиннаго Бога, еврейская религія вмѣстѣ съ тѣмъ сама же указываетъ и причину того, почему другіе народы впали въ политеизмъ. По библейскому воззрѣнію, политеизмъ другихъ народовъ есть уклоненіе отъ истинной первобытной религіи, явленіе не нормальное, хотя и общее всѣмъ народамъ, за исключеніемъ народа еврейскаго. Правда, библейское ученіе не входитъ въ подробное изображеніе того пути, какимъ языческіе народы пришли къ идолопоклонству, не говоритъ того, какимъ образомъ утратились первобытныя вѣрованія, не описываетъ и того психическаго состоянія, подъ вліяніемъ котораго зародилось идолопоклонство. Но въ общемъ оно характеризуетъ это состояніе, какъ душевное омраченіе, отемнѣніе очей, неразуміе сердца (Иса. XLIV, 18). На всѣхъ народахъ и племенахъ, по словамъ пророка Исаіи, лежало это *покрывало*, скрывавшее отъ ихъ душевныхъ взоровъ истину Божію. Вся *земля шаталась* нравственно, *какъ пьяный, и качалась, какъ колыбель; на ней тяготѣло беззаконіе* (XXV, 7. XXIV, 20). Омраченіе это и извращеніе духовнаго взора выражалось у язычниковъ въ тяготѣніи сердца къ видимой природѣ и въ страхѣ предъ ея бездушными явленіями. Язычники, по словамъ пророка Іереміи, приходили въ ужасъ отъ небесныхъ знаменій (X, 2). Идолопоклонство есть тяготѣніе обманутаго сердца къ міру видимому, рабская зависимость души отъ силъ

природы, состояніе болѣзненное, требовавшее обновленія и исцѣленія. А своею основою это помраченіе ума и сердца, выражавшееся въ идолопоклонствѣ, имѣло, по библейскому ученію, помраченіе нравственное, растлѣніе и отчужденіе души отъ Бога. Самаго времени, когда въ первый разъ явилось идолопоклонство, библейская исторія опредѣленно не указываетъ; но она ясно говоритъ о постепенномъ забвеніи Бога, вслѣдствіе постепенно усиливавшагося въ людяхъ нравственнаго поврежденія. Чрезъ рядъ поколѣній послѣ праотца человѣческаго рода является прежде всего нравственное раздѣленіе между людьми—между *сынами Божіими* и *сынами человѣческими*, т. е. между людьми вѣры и благочестія и людьми невѣрія или суевѣрія и порока [1]), а затѣмъ—постепенное оскудѣніе и

---

[1]) Что такое *сыны Божіи* (בְּנֵי־הָאֱלֹהִים), для библейской экзегетики вопросъ издавна спорный. Подъ ними разумѣютъ то filios magnatum, puellas plebeias rapientes, то ангеловъ, которые въ Библіи называются также сынами Божіими, то, какъ всего ближе дается непосредственнымъ смысломъ сказанія, благочестивыхъ семитовъ, потомковъ Сиѳа (Быт. IV. 26. VI, 1. 2—между окончаніемъ IV-й главы и началомъ VI-й—перерывъ повѣствованія; исчисляются роды отъ Адама до Ноя). Первое объясненіе принадлежитъ самаританскимъ и древнимъ еврейскимъ толковникамъ. Второе было по преимуществу распространеннымъ въ еврейской синагогѣ и встрѣчается у нѣкоторыхъ изъ древнихъ церковныхъ учителей. Оно между прочимъ основывается на томъ, что греческіе переводчики еврейскаго текста замѣтились повидимому בְּנֵי־הָאֱלֹהִים перевести словами: ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ, вмѣсто—οἱοὶ τοῦ Θεοῦ. Находятъ также подтвержденіе для этого мнѣнія въ Новомъ Завѣтѣ (2 Пет. II, 4, 5. Іуд. стт. 6. 7). Изъ древнихъ отцовъ держались этого мнѣнія Іустинъ, Климентъ Александрійскій, Тертулліанъ, Кипріанъ, Лактанцій; изъ новыхъ экзегетовъ—историкъ Куртцъ. (Die Ehen d. Söhne Gottes mit d. Tochtern d. Menschen). Но это мнѣніе, еще начиная съ Оригена, отвергалось многими отцами (Златоустомъ, Ѳеодоритомъ, Августиномъ) уже по самому своему догматически ложному смыслу. Оно отвергается и связью разсказа, какъ мы уже замѣтили. Притомъ имя сыновъ Божіихъ въ приложеніи къ ангеламъ въ Библіи употребляется только въ поэтическихъ книгахъ (у Іова, въ Псалмахъ) и есть метафорическое; исключеніе составляетъ только у Дан. III, 92. смес. 95. Изъ древнихъ отцовъ большинство поэтому и ра-

этихъ отдѣлившихся сыновъ Божіихъ. Связь ихъ посредствомъ браковъ съ дочерями сыновъ человѣческихъ распространяетъ на землѣ нравственное растлѣніе и усиливаетъ его до того, что эти древніе роды истребляются потопомъ. Послѣ потопа распространившіяся поколѣнія вновь дѣлаются суетными. Такова эпоха разселенія народовъ по землѣ изъ Сеннаара, куда они пришли съ востока, и образованія разныхъ языковъ (Быт. XI, 2. 7. 8). Послѣ этого идолопоклонникомъ является (Іис. Нав. XXIV, 2) самъ Θарра, отецъ Авраама, родоначальника еврейскаго народа, который имѣлъ хранить въ себѣ первобытныя преданія и истинную вѣру на землѣ. Такимъ образомъ, по библейскому взгляду, уклоненіе къ идолопоклонству совершалось постепенно чрезъ нравственную порчу и забвеніе о Богѣ. Чувственность постепенно отвращала сердце отъ Божества, устремляя его всецѣло въ міръ видимый, матеріальный. Богъ всевышній, какъ называется Онъ въ книгѣ Бытія сравнительно съ другими богами, т. е. Богъ премірный съ Его духовными свойствами постепенно закрывался и отдалялся для мысли и чувства видимостію и осязательностію явленій природы. Нравственная грубость неизбѣжно пораждала и отклоненіе души отъ всего, что выше грубой дѣйствительности, которая вполнѣ завладѣла умомъ и чувствами древняго, еще не окрѣпшаго въ душевныхъ силахъ человѣка. Вмѣ-

---

зумѣетъ здѣсь потомковъ благочестиваго Сиѳа. Указанныя мѣста изъ Новаго Завѣта не даютъ никакого повода разумѣть здѣсь ангеловъ. Мнѣнія этого держались изъ церковныхъ учителей только принадлежавшіе по образованію къ александрійской школѣ или такіе, лишенные критическаго взгляда учители, каковъ былъ Тертулліанъ. Очевидно, это мнѣніе раввинское, талмудическое и носитъ видимые слѣды вліянія греческаго мнѣа о титанахъ. Исполины—nephilim, родившіеся отъ такихъ браковъ, по смыслу Библіи, представляютъ собою развитіе физической силы и внѣшнихъ подвиговъ на счетъ нравственной силы и нравственнаго развитія. См. объ этомъ у Lange въ Bibelwerk. 1. 130 u. folg.

сто того, чтобы развивать свои духовныя потребности и уяснять для себя первобытныя преданія, человѣкъ совсѣмъ забылъ о нихъ среди тяготѣнія къ чувственности. Но такъ какъ нравственное поврежденіе не могло совершенно уничтожить въ человѣкѣ религіозной потребности, такъ какъ быть безъ Бога невозможно было, то оставалось искать Его тамъ, куда безраздѣльно направлялись и сердце и мысль человѣка, т. е. въ средѣ чувственной, въ сферѣ природы. Такова библейская мысль о постепенномъ забвеніи людьми первобытныхъ вѣрованій и уклоненіи ихъ къ натурализму въ религіи.

Сообразно съ такимъ взглядомъ на содержаніе языческихъ религій и на происхожденіе идолопоклонства Ветхій Завѣтъ всюду изображаетъ самыми яркими чертами суетность и ничтожество языческихъ боговъ, и притомъ не только по формѣ, подъ какою они являются въ культѣ, но и по самому ихъ существу. Правда, въ Библіи мы не находимъ указанія на всѣ виды идолопоклонства и различенія между высшими и низшими формами языческаго вѣроученія и культа. Она всегда имѣетъ въ виду общепринятыя и распространенныя формы языческаго культа и притомъ у народовъ, съ которыми приходили въ соприкосновеніе евреи, и говоритъ по ихъ поводу. Но въ общихъ чертахъ библейское воззрѣніе обнимаетъ собою все содержаніе язычества. Символы боговъ— идолы, съ почитаніемъ которыхъ отождествлялось почитаніе самихъ боговъ, по словамъ Библіи, только дерево, камень, металлъ; *духа нѣтъ въ нихъ*; они *какъ пугало въ огородѣ* (Посл. Іер. стт. 24. 69). Это дѣла рукъ человѣческихъ; *въ нихъ нѣтъ никакого* не только *божественнаго* (ст. 50), но и другаго *дѣйствія; они не могутъ причинить зла, но и добра дѣлать не въ силахъ* (Іер. X, 5). *Есть у нихъ уста, но не говорятъ; есть у нихъ глаза, но не видятъ; есть у нихъ уши, но не слышатъ*,

и нѣтъ дыханія въ устахъ ихъ (Псал. CXXXIV. 16. 17). И то, что предполагалось этими символами, тѣ силы или духи, которые, по мнѣнію язычниковъ, дѣйствовали въ идолахъ или чрезъ идоловъ, также пустота и ничтожество. Эти предполагаемые духи не только лишены божественнаго достоинства, но, какъ вымыслъ, не существуютъ въ дѣйствительности. Всѣ уставы народовъ, говорилъ пророкъ Іеремія, укоряя евреевъ за страхъ, какой они питали къ небеснымъ знаменіямъ, *пустота*, *совершенная пустота*, *дѣло заблужденія* (X, 3. 15). *Суетные*, т. е. измышленные языческіе *боги* ничего не могутъ сдѣлать (XIV, 22). Они не могутъ ни внимать, ни отвѣчать тѣмъ, кто имъ молится (3 Цар. XVIII, 26), ни вредить, ни приносить пользу; *всѣ они ничто*, *ничтожны и дѣла ихъ* (Иса. XLI, 24. 29. XLIV, 9. 10. Авв. II, 18. 1 Цар. XII, 21); а культъ ихъ—однѣ глупости (Іон. II, 9. Іерем. X, 15. LI, 18). Еврейскіе термины, какими обозначаются въ Библіи существо и значеніе языческихъ боговъ, выражаютъ именно понятіе ничтожества или призрачности, обмана чувствъ. Эти термины: אֱלִילִים, противополагавшееся, какъ уже говорили мы, слову Элогимъ [1]), и הֶבֶל, которое собственно значитъ: пустота, облако (исчезающее), призракъ [2]). Таковъ го-

---

[1]) По преимуществу изъ пророковъ часто употребляетъ это слово Исаія, говоря о богахъ языческихъ.

[2]) Эвальдъ (Die Lehre d. Bibel v. Gott. B. II, s. 268) замѣчаетъ, что это библейское слово какъ нельзя болѣе характеризуетъ языческихъ боговъ, которые, по древнѣйшимъ вѣрованіямъ, являлись въ облакахъ, затѣмъ разсѣявались и исчезали. И въ этомъ терминѣ, какъ въ Elilim, онъ находитъ игру словъ. Смыслъ этотъ, по его словамъ, по преимуществу ясенъ въ Іон. II, 9. и въ Псал. XXX, 7, гдѣ стоитъ הַבְלֵי־שָׁוְא, пустое облако. Іеремія употребляетъ это выраженіе въ такомъ же смыслѣ (X, 3. 8. 15). Въ этихъ терминахъ, которыми издавна характеризуются въ Библіи боги язычества, по нашему мнѣнію, лучшій отвѣтъ и на то возраженіе, что первоначально будто бы въ Ветхомъ Завѣтѣ и боги

сподствующій взглядъ Ветхаго Завѣта на языческихъ боговъ. Если иногда эти боги представляются существами дѣйствительными, живыми (Исх. XV, 11. Псал. CV, 37. XCIV, 3. XCV, 4), то это олицетворенія, свойственныя поэтическому, живому изображенію [1]).

язычества признавались богами дѣйствительными, но только низшими, чѣмъ Іегова, или только чужими для евреевъ, и что идея одного Бога развилась постепенно изъ понятія о національномъ еврейскомъ Богѣ, который сталъ наконецъ Богомъ единымъ и единственно истиннымъ (См. Baudissin въ Studien zur semitisch. Religionsgeschichte). Выраженія. *Богъ боговъ*, или *Кто, какъ Ты, Іегова, между богами* (Исх. XV, 11), очевидно характеризуютъ собою только картинность рѣчи Впрочемъ само собою разумѣется, что, утверждая это, мы не имѣемъ въ виду воззрѣній самой народной массы.

[1]) По тексту греческому и славянскому, а также по другимъ переводамъ—халдейскому, сирскому, арабскому и латинскому, въ Ветхомъ Завѣтѣ находятся два мѣста, которыя по видимому даютъ основаніе думать, что Библія въ идолослуженіи видитъ почитаніе злыхъ духовъ или бѣсовъ—δαιμόνια. Это—Втор. XXXII, 17 и Псал. CV, 37: *пожроша бѣсовомъ*. Въ еврейскомъ текстѣ того и другаго мѣста употреблено слово שֵׁדִים (въ единств. числѣ שֵׁד—отъ שָׁדַד, быть сильнымъ, властвовать, откуда и имя Божіе—Schaddai, разрушать уничтожать); это слово означаетъ не личныя злыя существа, а вообще силы, разрушительно дѣйствующія въ природѣ: въ Псал. XC, 6—оно употреблено объ опустошительной заразѣ, у Иса. XIII, 6—о бурѣ, у Іоил. I, 15—объ опустошеніи саранчею, которая возбуждала суевѣрный страхъ въ язычникахъ. Такимъ образомъ этотъ эпитетъ не собственное, а нарицательное имя всѣхъ вообще языческихъ боговъ, которые были олицетвореніемъ грозныхъ и разрушительныхъ силъ природы (во Втор. гл. XXXII говорится, что это боги, которыхъ *не боялись* отцы евреевъ). Поэтому нѣкоторые экзегеты (см. Lange. Theolog.-homiletisch. Bibelwerk) слово שֵׁדִים считаютъ тождественнымъ по значенію съ Baalim—ваалы, т. е. могучіе, Нептеп. Стихомъ 38-мъ CV псалма, составляющимъ по свойству еврейской рѣчи вторую, объяснительную часть мысли объ идолопоклонствѣ, о которомъ говорится въ стихѣ 37-мъ, дается понять, что это не злые духи, а идолы хананейскіе, которымъ приносились человѣческія жертвы. Тоже подтверждается и сиесеніемъ Псал. CV, 37, въ которомъ идетъ рѣчь объ идолопоклонствѣ послѣ Іисуса Навина и во времена Судей, съ слѣдующими мѣстами: Суд. II, 11—13. III, 7. 8. X, 6, въ которыхъ также описывается идолопоклонство евреевъ въ это время и говорится о служеніи Ваалу, Астартѣ и

Въ одной изъ священныхъ еврейскихъ книгъ, не признанной впрочемъ канонической, именно въ книгѣ Премудрости Соломона, извѣстной только на греческомъ языкѣ, подробнѣе описываются и виды идолопоклонства и причины его происхожденія. Писатель, знакомый съ языческими доктринами не сосѣднихъ только народовъ, но и египтянъ и грековъ, различаетъ по-видимому болѣе утон-

---

другимъ божествамъ сидонскимъ, филистимскимъ, моавитскимъ и аммонитскимъ. Наконецъ здѣсь же еще частнѣе (Псал. CV, 37) указываются эти божества, когда замѣчается, что евреи приносили бѣсамъ на жертву сыновей и дочерей. Ясно, что это Молохъ, Ваалъ, Адрамелехъ и подобныя божества, характеръ которыхъ мы уже знаемъ. Тоже вполнѣ можно приложить и къ IV, 7—Варуха. Нѣтъ сомнѣнія, что въ утраченномъ еврейскомъ подлинникѣ стояло слово שֵׁדִים, переведенное у LXX-и чрезъ δαιμόνια. Греческій текстъ—у Иса. XIII, 21 и XXXIV, 14—слово שְׂעִירִים переводитъ также чрезъ δαιμόνια. Но это слово собственно значитъ: косматый, волосатый козелъ и указываетъ на идоловъ, имѣвшихъ видъ козловъ; вѣроятно это были изображенія египетскаго Хема-Пана (Fürst подъ словомъ Schedim). Употребленіе слова שְׂעִירִים у Исаіи въ значеніи чудовищныхъ обитателей пустыни не измѣняетъ этого взгляда. Пророкъ разумѣетъ дикія миѳологическія существа, какими, вмѣстѣ съ упоминаемыми у него же (XIII, 21) בְּנוֹת יַעֲנָה т. е. *дочерями завывающими* (если יַעֲנָה производитъ отъ עָנָה cecinit, clamavit; по этому, кажется, и у LXX-и здѣсь—σειρῆνες и θυγατερ. σειρήνων, Мих. I, 8) или, что яснѣе и точнѣе, *строусовыми самками*, вообще же, какъ и въ русскомъ переводѣ Библіи, *строусами* (если тоже слово производитъ отъ יָעַן avidus fuit, откуда, a gulositate sic dictus, יַעֲנָה struthio, יַעֲנָה struthio femina, а съ בְּנוֹת во множественномъ числѣ struthiones utriusque sexus), *шакалами*, *гіенами* (тамъ же) *и дикими кошками* (XXXIV, 14) суевѣрное воображеніе населяло пустыню. Но эти чудовища, какъ и *лѣшіе* (у LXX-и ὀνοκενταύροι — полуослы, получеловѣки) и *ночное привидѣніе* — לִילִית (XXXIV, 14) не тоже, что бѣсы или злые духи въ собственномъ смыслѣ слова. Въ книгахъ Ветхаго Завѣта только нравственно признавалось въ язычествѣ вліяніе злыхъ духовъ, такъ какъ это была область не Божія, а враговъ Божіихъ. Взглядъ этотъ выясненъ вмѣстѣ съ выясненіемъ идеи царства Божія Въ Новомъ Завѣтѣ. Филонъ и александрійская школа держались этого взгляда, но на другихъ основаніяхъ, заимствуя его у неоплатониковъ.

ченныя формы языческаго культа отъ болѣе грубыхъ— обожаніе величественныхъ силъ и явленій природы отъ обоготворенія произведеній человѣческаго искусства, т. е. идоловъ въ собственномъ смыслѣ слова, и еще болѣе— отъ зоолятріи, развитой въ Египтѣ, гдѣ символами боговъ были отвратительныя животныя (XII, 1—10. XV, 14—19). По-видимому писатель знаетъ и греческія мистеріи (XIV, 23) [1]). Въ первой формѣ языческаго культа онъ находитъ исканіе Бога, но безплодное, въ послѣднихъ—одно ослѣпленіе и неразуміе, совершенно непонятное. Но, не смотря на такое различеніе между формами язычества, все оно въ цѣломъ, т. е. и въ видѣ идололятріи и въ видѣ обожанія силъ невидимыхъ или отвлеченныхъ началъ міровой жизни, представляется мракомъ заблужденія. Надъ всѣмъ языческимъ міромъ, по словамъ писателя этой книги *распростерта тяжелая ночь*, т. е. густая тьма неразумія и заблужденія, а *сами для себя* язычники *тягостнѣе тьмы* (XVII, 20). Таковъ у писателя этой книги общій взглядъ на состояніе языческаго міра. Не останавливаясь только на немъ, онъ указываетъ въ-частности и психологическія причины развитія языческаго суевѣрія и его источникъ. Два пути, по воззрѣнію книги Премудрости, которыми шло и развивалось язычество. Страхъ предъ грозными явленіями природы съ одной стороны, красота и величіе явленій той же природы съ другой—вотъ одинъ изъ источниковъ языческаго заблужденія. *Свищущій вѣтеръ, сила быстротекущей воды, сильный трескъ низвергающихся камней, незримое бѣганіе скачущихъ животныхъ, голосъ ревущихъ свирѣпѣйшихъ звѣрей, отдающееся изъ горныхъ*

---

[1]) Язычники, по словамъ его, совершаютъ *дѣтоубійственныя жертвы* и *скрытыя тайны* (κρύφια μυστήρια) и заимствованныя отъ чужихъ обычаевъ, *неистовыя торжества*.

углубленій эхо—все это, *ужасая ихъ, повергало въ разслабленіе* (XVII, 17. 18); все это тревожило ихъ страшными призраками и вселяло въ нихъ уныніе (ст. 14). Съ другой стороны, они удивлялись силѣ и дѣйствію *огня, вѣтра, бурной воды, звѣзднаго круга* или *небесныхъ свѣтилъ* и *плѣнялись ихъ красотою* (XIII, 2—4). Другимъ источникомъ для развитія языческихъ заблужденій и частнѣе для развитія идолослуженія подъ формою божествъ, сдѣланныхъ рукою человѣка, т. е. изваянныхъ статуй, служило, по словамъ книги Премудрости, *человѣческое тщеславіе* (XIV, 14). Раскрывая эту мысль, писатель говоритъ, что идолы обязаны своимъ происхожденіемъ желанію человѣка имѣть предъ собою изображеніе лицъ умершихъ или отсутствующихъ. *Отецъ, терзающійся горькою скорбію о рано умершемъ сынѣ, сдѣлавъ изображеніе его, какъ уже мертваго человѣка, затѣмъ сталъ почитать его за бога* (ст. 15). Вмѣстѣ съ временемъ этотъ обычай утверждался и становился закономъ. Тоже дѣлалось и по смерти властителей. Точно также и живые, но отсутствующіе цари и властители, дѣлаясь предметомъ изображенія, становились затѣмъ и предметомъ обоготворенія (стт. 16. 17). Наконецъ—это относится, конечно, по преимуществу къ греческой религіи и искусству — самая красота этихъ изображеній или изваяній боговъ, *тщаніе художника*, усиливая впечатлѣніе, развивали и умножали поклоненіе имъ и почитаніе ихъ (стт. 18. 19). Еврейскій мудрецъ, вѣрный своей отечественной религіи, при этомъ осыпаетъ укоризнами греческое искусство, какъ одинъ изъ источниковъ религіознаго заблужденія, замѣчая, что оно не только способствовало развитію идолопоклонства, но и служило поводомъ къ нравственному развращенію. *Вымыслъ идоловъ*, говоритъ онъ, былъ *началомъ блуда, а изобрѣтеніе ихъ—растлѣніемъ жизни* (ст. 12). Это была *мер-*

зость, соблазнъ душъ человѣческихъ (ст. 11). Такимъ образомъ, по воззрѣнію писателя этой книги, и произошло языческое заблужденіе, состоящее и обнаруживающееся въ томъ, что подъ вліяніемъ страха предъ явленіями природы, а равно изумленія и обольщенія ихъ красотою, человѣкъ, смѣшивая тварь съ Творцомъ, дѣлаетъ ихъ предметомъ поклоненія и обожанія. Вмѣстѣ съ этимъ на происхожденіе язычества и частнѣе идолослуженія, которое состояло въ поклоненіи человѣкообразнымъ статуямъ и изображеніямъ боговъ, вліяли и историческія причины—любовь къ умершимъ и уваженіе къ живымъ отсутствующимъ. Нѣтъ сомнѣнія, что послѣдній взглядъ совершенно сходенъ со взглядомъ Эвгемера и вѣроятно заимствованъ изъ его исторической школы, распространенной въ эпоху явленія этой книги. Первая мысль также напоминаетъ классическое: «timor deos fecit». Самъ въ себѣ этотъ взглядъ не заключаетъ ничего несообразнаго съ библейскимъ воззрѣніемъ на язычество, выше изложеннымъ, если смотрѣть на него, только какъ на изображеніе психическаго состоянія язычника. Дѣйствительно оно такъ обнаруживалось, и всѣ указанныя причины могли имѣть и имѣли вліяніе на происхожденіе и развитіе идолопоклонства. Но если бы на этомъ только остановиться, какъ дѣлали классическіе мыслители, то это былъ бы отвѣтъ и самъ въ себѣ неосновательный и несогласный съ библейскимъ ученіемъ. Если язычество произошло вслѣдствіе омраченія и дѣтскаго неразумія, то оно естественное и неизбѣжное слѣдствіе ограниченности человѣка и постепенности его развитія. Но если это допустить, то какъ объяснить отсутствіе этого всеобщаго суевѣрія въ еврейскомъ народѣ? Отчего среди всеобщей ночи только здѣсь свѣтъ? Поэтому писатель книги Премудрости не останавливается только на описаніи язычества и изображеніи психическаго состоянія язычни-

ковъ [1]). *Суетны*, говоритъ онъ, *по природѣ всѣ люди, у которыхъ не было вѣдѣнія о Богѣ* (XIII, 1); но суетность ихъ природы зависитъ не отъ существа самой природы, а отъ того, что души ихъ не научены (XVII, 1) [2]). Далѣе объясняется, что они не знали того особаго руководства Промысла, подъ какимъ состоялъ *святой* народъ Божій (ст. 2). Итакъ язычники блуждали во мракѣ потому, что лишены были свѣта божественнаго откровенія, какимъ обладалъ народъ еврейскій, одинъ хранившій на землѣ истину. Было время, когда на землѣ не было идолопоклонства: *не было идоловъ въ началѣ и не во вѣки они будутъ* (XIV, 13); въ началѣ всѣ знали истину и были научены Богомъ, но потомъ первобытная вѣра уцѣлѣла только среди немногихъ; ея-то наслѣдникомъ и хранителемъ и сталъ еврейскій народъ (XVIII, 1. XV, 2), чтобы въ установленное время явить ее всему міру и разсѣять мракъ идолопоклонства (III, 8—10, XII, 2). Взглядъ этотъ вполнѣ согласенъ съ воззрѣніемъ каноническихъ книгъ Ветхаго Завѣта и его объясняетъ.

Съ отвлеченной, философской и богословской точки зрѣнія, какъ мы уже сказали въ началѣ своего изслѣдованія, нельзя признать иного исхода для исторіи религіи. Сама фактическая исторія религіи, какъ тогда же замѣтили мы, не противъ этого; она ясно указываетъ на постепенное осложненіе и развитіе идолопоклонства. Теперь, по обозрѣніи всѣхъ исторически извѣстныхъ религій древняго міра, мы можемъ эту мысль раскрыть еще полнѣе и обстоятельнѣе. Древнѣйшая религія Индіи представляетъ намъ какой-то неопредѣленный монотеизмъ при зараж-

---

[1]) Кальвинъ, какъ извѣстно, въ виду отрывочно взятыхъ мыслей книги Премудрости Соломона о происхожденіи язычества, говоритъ о писателѣ этой книги: miserrime deceptum esse, cum idololatriae originem tradit. Calm. Comment. in libr. V. et N. Test. T. V. p. 100—104.

[2]) Ἀπαίδευτοι ψυχαί.

дающемся политеизмѣ. Этотъ политеизмъ нельзя признать остаткомъ или дальнѣйшею формою древняго, первобытнаго политеизма, потому что въ послѣдующій за этимъ періодъ въ исторіи индѣйской религіи политеизмъ не исчезаетъ, а напротивъ болѣе и болѣе осложняется и увеличивается. Отвлеченный, пантеистическій монотеизмъ развивается еще позднѣе и не уничтожаетъ предшествовавшаго ему политеизма. Ясно, что въ основѣ индѣйской религіи лежитъ монотеистическое начало, которое постепенно переходило въ политеизмъ. Въ Зенда-Авестѣ, въ ея древнія эпохи, мы встрѣчаемся съ понятіями о божествѣ очень возвышенными сравнительно съ послѣдующими религіозными вѣрованіями персовъ. Наслѣдіе ли они первобытныхъ преданій народа, или заимствованы позднѣе изъ болѣе высокой и чистой религіи другаго народа (къ этому направляли мы свой взглядъ), это въ данномъ случаѣ безразлично. Важенъ тотъ фактъ, что болѣе раннія эпохи въ исторіи религіи отличаются иногда воззрѣніями иными, не политеистическими. Сложная религія египтянъ въ ученіи о Богѣ вся сводится къ древнѣйшему, болѣе простому и близкому къ монотеизму воззрѣнію на божество: существуетъ сначала одинъ Ра. У семитическихъ народовъ, сродныхъ съ евреями, древній монотеизмъ и возвышенное сравнительно ученіе о Богѣ выступаютъ еще яснѣе. Слѣды древнѣйшаго, болѣе высокаго ученія о Богѣ у нихъ сохранены для исторіи. Наконецъ и греческій политеизмъ въ своемъ исходѣ имѣетъ одного Зевса. Еще болѣе ясно это на римской религіи, которой древніе боги безформенны и сливаются въ понятіи одной всеобщей силы. Правда, этотъ древній монотеизмъ, черты котораго можетъ уловить исторія и слѣды котораго уцѣлѣли въ самыхъ языческихъ религіяхъ, не есть чистый монотеизмъ, а за исключеніемъ иранскаго, и то неполнымъ, носитъ на себѣ характеръ

пантеизма. Чистый монотеизмъ находится только у евреевъ. Но на этотъ неопредѣленный, смутный монотеизмъ древнѣйшихъ эпохъ язычества мы можемъ смотрѣть, какъ на первый выходъ изъ первобытнаго истиннаго монотеизма, какъ на начальный фазисъ въ исторіи натуралистической религіи, какъ на первое проявленіе того забвенія о Богѣ, о которомъ говоритъ Библія. Эта форма религіознаго воззрѣнія предполагаетъ собою чистый первобытный монотеизмъ и есть его омраченіе и затемнѣніе. Если въ началѣ религіи былъ монотеизмъ, то отпаденіе отъ него въ міръ природы должно было открыться своеобразнымъ пантеистическимъ взглядомъ. Природа заслонила собою премірнаго Бога въ сознаніи человѣка, но человѣкъ еще не нашелъ въ ней отдѣльной, опредѣленной силы, въ которую могъ бы воплотить идею божества. Облако чувственныхъ представленій, тѣнь явленій природы закрыла эту идею, но тѣнь на первый разъ сама предстала еще въ смутныхъ очертаніяхъ. Первый моментъ отпаденія отъ первобытнаго монотеизма—въ монотеизмѣ же, но натуралистическомъ. Какъ и прежде, божество одно, но оно не внѣ міра, а въ самомъ мірѣ. Постепенностію забвенія чистой идеи Бога это легко объясняется. Отпала сначала такъ-сказать внутренняя сторона въ прежней идеѣ Бога—Его премірность, Его безконечность; но внѣшняя, количественная еще оставалась. Общія высокія свойства затмились, забылись; оставалось одно неопредѣленное представленіе о силѣ, правящей міромъ. Впослѣдствіи изъ частныхъ свойствъ этой общей силы начали возникать и раждаться различные боги [1]).

---

[1]) Мы говоримъ здѣсь о первоначальной формѣ язычества, предполагая уже несомнѣннымъ и доказаннымъ (Т. I, стр. 28—73), что въ исходѣ религіозныхъ обнаруженій человѣка не можетъ лежать безрелигіозное начало и что нынѣшній дикій человѣкъ не можетъ служить типомъ перво-

Отличаясь отъ всѣхъ другихъ древнихъ религіозныхъ воззрѣній въ ученіи о Богѣ, еврейская религія отличается отъ нихъ, и также существенно, и въ своемъ воззрѣніи на отношеніе Бога къ міру и человѣку. Библейское ученіе, говоря вообще, въ высшей степени послѣдовательно и вѣрно самому себѣ, какъ ни одна изъ древнихъ религіозныхъ доктринъ, даже такихъ, которыя имѣютъ характеръ философскій.

Ни одна изъ древнихъ религій не знаетъ такого высокаго ученія о происхожденіи міра, какое заключается въ религіи еврейской. Всѣ онѣ смѣшиваютъ Бога и Его сущность съ міромъ и на происхожденіе вселенной смотрятъ, какъ на внутренній актъ въ жизни самого боже-

---

бытнаго человѣка. Поэтому не имѣемъ въ виду и тѣхъ теорій, которыя пытаются опредѣлить первоначальную форму того, что мы называемъ язычествомъ, и исходятъ изъ предвзятой мысли о дикомъ состояніи первобытнаго человѣка. Мы могли бы впрочемъ замѣтить, что и новѣйшія теоріи относительно исхода религіозныхъ обнаруженій въ человѣкѣ дарвиниста Каспари (Die Urgeschichte d. Menschheit...) и Спенсера (Основанія соціологіи. Т I. СПб. 1876), доказывающихъ, что не съ олицетворенія предметовъ природы, какъ предполагали до послѣдняго времени, началась натуральная религія, а религіозныя представленія выработались человѣкомъ изъ понятія о душѣ или своемъ я—двойникѣ, которое перешло сначала въ понятіе о духахъ предковъ, а затѣмъ и въ представленіе о духахъ, живущихъ въ природѣ, также мало объясняютъ вопросъ объ основахъ и исходѣ религіи, какъ и прежнія теоріи того же направленія. Изъ историческихъ религій этотъ взглядъ могла бы подтверждать собою развѣ китайская и притомъ, если бы въ ней не было идеи неба или было доказано, что понятіе неба явилось позднѣе, чѣмъ поклоненіе духамъ предковъ. Въ большинствѣ другихъ религій такой культъ стоитъ въ тѣни. Съ другой стороны, изъ подобной теоріи трудно объяснить и переходъ понятія о душѣ въ идею духа, живущаго въ природѣ, и особенно то, какимъ образомъ такое понятіе могло получить религіозный характеръ т. е. какъ и почему явилось поклоненіе этимъ духамъ, которые въ первоначальномъ представленіи были только душою самого человѣка и другихъ умершихъ людей. Главный недостатокъ всѣхъ подобныхъ взглядовъ въ томъ, что въ основу религіозныхъ обнаруженій полагается начало безрелигіозное.

ства, представляя Бога вмѣстѣ и творцомъ и твореніемъ. Только въ еврейской религіи, возвышенный надъ всѣми конечными существами, Богъ остается отрѣшеннымъ отъ міра и въ актѣ его творенія. Въ индѣйской религіи, какъ мы видѣли, міръ возникаетъ изъ божества— изъ зародыша, имъ самимъ произведеннаго или порожденнаго; въ религіи Египта — изъ сокровенной жизни тогоже міроваго начала, тождественной съ жизнію самого божества; а у грековъ сами боги рождены землей и небомъ. Если въ нѣкоторыхъ религіяхъ и философемахъ древности Богъ въ процессѣ творенія вселенной и отдѣляется отъ міра, то подлѣ Бога является матерія отъ-вѣка существующая, отличающаяся отъ своего образователя только какъ сила пассивная — отъ силы активной. До полнаго возвышенія творческой силы надъ міромъ конечнымъ въ актѣ происхожденія вселенной древнія доктрины не доходятъ. Самый процессъ возникновенія вселенной съ ея нынѣшними формами большею частію представляется процессомъ саморазвитія божества, которое является то какъ простѣйшая форма міровой матеріи (пантеизмъ матеріалистическій), то какъ особая, присущая этой матеріи, сила духа и мысли (пантеизмъ идеалистическій). Исключеніе изъ этого мы находимъ только въ древнемъ ученіи иранскаго мудреца, Зороастра; но и это ученіе, составляющее рѣзкое и единственное исключеніе среди всѣхъ ученій язычества, скоро смѣнилось другимъ, общимъ всему язычеству воззрѣніемъ. Только у евреевъ конечный міръ есть продуктъ свободной творческой силы Бога, созданіе Его слова и Его духа.

По библейскому воззрѣнію, міръ существуетъ не отъ вѣчности не только въ своихъ нынѣшнихъ, но и въ какихъ бы то ни было формахъ. Явленіе видимаго бытія не было слѣдствіемъ простаго акта проявленій какого либо невидимаго міроваго начала. Весь міръ и всецѣло, т. е.

и съ его законами и основою, какъ и съ его дѣйствіями и проявленіями, созданъ божественною силою и обязанъ своимъ явленіемъ творческому: *да будетъ*. Онъ не образованъ изъ чего либо прежде существовавшаго вмѣстѣ съ Богомъ или подлѣ Бога. Богъ есть единственная основа или причина бытія міра. Вселенная вызвана отъ небытія къ бытію могуществомъ Творца и сначала явилась въ формѣ общаго міроваго матеріала и ему присущихъ силъ, а затѣмъ уже созданныя силы, по повелѣнію того же творческаго слова, произвели нынѣ существующія сложныя и опредѣленныя формы міровой жизни. *Въ началѣ*, говоритъ еврейскій бытописатель, *сотворилъ* (בָּרָא) *Богъ небо и землю* (Быт. 1, 1), т. е. *въ началѣ*, когда еще ничего не было, кромѣ Бога, созданы вмѣстѣ земля и небо—весь матеріалъ нынѣшней вселенной. Это—creatio prima, говоря богословскимъ терминомъ; это твореніе въ собственномъ и строгомъ смыслѣ, т. е. созданіе изъ ничего. Но эта новосозданная *земля*, эта матерія міра еще не была устроена, не имѣла опредѣленныхъ формъ: она *была безвидна и пуста* (ст. 2). Поэтому дѣйствіемъ творческаго Духа Божія она оживлялась и по творческому слову изводила изъ себя опредѣленные виды бытія и разнообразныя созданія. Это—creatio secunda. Таковъ совершенно ясный и прямой смыслъ Моисеева сказанія о твореніи.

Напрасны попытки раціоналистической экзегетики и критики сблизить смыслъ этого сказанія о сотвореніи міра съ сказаніями другихъ древнихъ религій. Предполагаютъ, что въ самомъ началѣ книги Бытія (I, 1) заключается только общая мысль о созданіи вселенной, или указывается только общее содержаніе того, что изложено въ дальнѣйшемъ разсказѣ о твореніи, и на этомъ основаніи думаютъ, что творческая дѣятельность открывается только тамъ, гдѣ описывается (ст. 3) дѣйствіе Духа Бо-

жія, оживотворявшее первобытную отъ вѣка существовавшую, но еще погруженную въ мракъ первосубстанцію или первовещество міра [1]). Но допустить такое толкованіе нельзя безъ очевиднаго насилія тексту. Послѣ предполагаемаго (въ 1-мъ стихѣ) введенія непосредственно слѣдуетъ частнѣйшее описаніе новосозданной земли, еще не имѣвшей никакого вида, бывшей только *бездною* (תְּהוֹם). Рѣчь объ этой неустроенной безднѣ тѣсно связана съ начальнымъ сказаніемъ о сотвореніи неба и земли. *Безвидная и пустая земля* очевидно—та самая, о создании которой сказано въ началѣ, непосредственно предъ замѣчаніемъ о ея неустройствѣ, а не вещество, прежде существовавшее и теперь воспринимающее на себя творческія дѣйствія. Затѣмъ бытописатель говоритъ подробно о создании земли и ея обитателей, почти опуская изъ вниманія небо и говоря о немъ лишь на-столько, на-сколько оно видимо для земнаго обитателя. Трудно примирить этотъ естественный ходъ повѣствованія съ предположеніемъ, что въ началѣ высказано общее содержаніе того, что будетъ излагаться частнѣе въ дальнѣйшемъ разсказѣ. Кромѣ того выраженіе—*въ началѣ* (сотворилъ Богъ) не будетъ заключать въ себѣ особаго смысла и окажется совершенно излишнимъ, если допустить, что первый стихъ содержитъ въ себѣ только введеніе въ разсказъ о созданіи міра изъ прежде существовавшаго неустроеннаго вещества. Другіе въ тѣхъ же видахъ и цѣляхъ даютъ слѣдующій смыслъ двумъ первымъ стихамъ первой главы книги Бытія: «въ началѣ, когда Богъ творилъ небо и землю, а земля была еще безвидна и пуста, и Духъ Божій носился предъ лицемъ бездны»—предполагается, что это парентезъ, вставка, вводная

---

[1]) См. Iohansen. Die kosmogon. Ansichten der Inder und Hebräer. 1833.

рѣчь—«Богъ сказалъ: да будетъ свѣтъ». Но, не говоря уже о томъ, что конструкція рѣчи въ первыхъ двухъ стихахъ чисто положительная [1]), и при такомъ переводѣ первыхъ стиховъ книги Бытія прямо еще не дается мысль о существовавшей прежде матеріи, или вѣчной субстанціи міра. Эвальдъ держится такого же перевода двухъ первыхъ стиховъ книги Бытія, но своеобразно объясняетъ вводную, по его мнѣнію, или вставочную рѣчь о хаосѣ. Признавая за несомнѣнное, что библейское ученіе о твореніи существенно отличается отъ всѣхъ другихъ ученій древности, тѣмъ не менѣе въ сказаніи о землѣ безвидной и пустой или хаосѣ онъ находитъ смыслъ тождественный съ воззрѣніемъ другихъ языческихъ народовъ и сообразно съ своими взглядами на подлинность и составъ книги Бытія, предполагаетъ, что это сказаніе не вяжется съ идеей творенія, высказанной въ самомъ началѣ книги Бытія и раскрываемой далѣе какъ въ этой, такъ и въ другихъ священныхъ книгахъ [2]). Онъ думаетъ, что библейское сказаніе о хаосѣ есть остатокъ прежнихъ вѣрованій евреевъ, общихъ у нихъ съ другими народами и уничтоженныхъ или изгнанныхъ болѣе чистымъ ученіемъ Моисеевой религіи. По его мнѣнію, замѣчаніе о землѣ безвидной и пустой есть сказаніе, не вяжущееся внутренно съ общимъ смысломъ разсказа, только подлѣ стоящее, вставочное, не имѣющее съ нимъ живой, органической связи [3]). Въ другихъ священныхъ книгахъ, замѣчаетъ онъ въ доказательство своей мысли, уже не встрѣчается ученіе о хаосѣ; оно пропадаетъ и исчезаетъ, какъ несогласное съ идеей творенія [4]). Но его мнѣніе, что въ

---

[1]) Вовсе не та, какая въ словахъ: *Вотъ происхожденіе неба и земли въ то время, когда Господь Богъ создалъ небо и землю* (Быт. II, 4).

[2]) Die Lehre d. Bibel. v. Gott. B. III, S. 37—41.

[3]) «Nebensache» въ общемъ разсказѣ о твореніи.

[4]) Тамъ же.

другихъ священныхъ книгахъ нѣтъ уже болѣе никакого упоминанія о первоначально созданномъ міровомъ веществѣ, объ этомъ תֹּהוּ וָבֹהוּ не вполнѣ справедливо. У Іова въ картинѣ творенія упоминается *пустота*, надъ которою Богъ *распростеръ сѣверъ*, а земля представляется измѣнившеюся и получившею опредѣленный видъ (XXVI, 7) [1]). Въ книгѣ Притчей говорится также, что премудрость Божія *родилась*, *прежде нежели существовали бездны* (VIII, 24) [2]). Если нѣтъ здѣсь прямаго и положительнаго указанія на неустроенное первобытное вещество міра, описанное въ 1-й главѣ книги Бытія, то нѣтъ и ничего такого, что его исключало бы. Самыя выраженія, употребленныя бытописателемъ, вопреки утвержденію Эвальда, что это слова древнѣйшія, послѣ вышедшія изъ употребленія, встрѣчаются и у пророковъ, хотя въ другомъ смыслѣ (Иса. XXIV, 10. XXXIV, 11. [3]) Іерем. IV, 23) [4]). Въ неканоническихъ книгахъ Ветхаго Завѣта (3 Ездр. VI, 4) [5]), особенно въ книгѣ Премудрости Соломона, есть и болѣе ясное указаніе на первобытную неустроенную матерію. По словамъ писателя этой книги, міръ созданъ всемогущею рукою Божіей изъ *необразнаго вещества* (XI, 8) [6]). Правда, въ этомъ выраженіи, отзывающемся по-видимому воззрѣніемъ дуалистическимъ, на-

---

[1]) Здѣсь, какъ и въ исторіи творенія, употреблено слово תֹּהוּ. У Іова же говорится между прочимъ, что при твореніи земля *измѣнилась, какъ глина подъ печатью, и стала какъ разноцвѣтная одежда* (XXXVIII, 14),— мысль указывающая на первобытное неустроенное состояніе земли, безформенное.

[2]) Здѣсь тоже תְּהוֹמוֹת, только во множественномъ числѣ תְּהוֹמוֹת

[3]) תֹּהוּ

[4]) תֹּהוּ וָבֹהוּ

[5]) Выраженіе: *прежде, нежели поднялись высоты воздушныя* становится понятнымъ только при сличеніи со 2-мъ ст. 1-й гл. кн. Бытія.

[6]) Ἐξ ἀμόρφου ὕλης.

ходятъ слѣдъ вліянія платонической философіи, а всюду разсѣянные въ этой книгѣ слѣды знакомства ея писателя съ греческою и восточною философіей придаютъ такому предположенію видъ вѣроятности. Но то несомнѣнно, что писатель книги, дѣйствительно знакомый съ греческой философіей, остается вполнѣ вѣрнымъ своей отечественной религіи и пользуется своимъ образованіемъ только для того чтобы уяснить библейское воззрѣніе, внѣ котораго, по его словамъ, только мракъ и заблужденіе. Это уже ручается за то, что и въ данномъ мѣстѣ онъ остался вѣренъ библейскому сказанію о твореніи и не указалъ бы на эту необразную матерію, если бы не соединялъ съ нею того именно смысла, какой заключается въ сказаніи Моисея о землѣ безвидной и пустой. Само по себѣ это неустроенное вещество или бездна, это תהו ובהו нисколько не противорѣчитъ идеѣ творенія, и то совершенно непонятно, для чего Эвальдъ усиливается доказать, что упоминаніе о землѣ безвидной и пустой есть лишняя вставка, не вяжущаяся съ мыслію всего сказанія. Тѣмъ менѣе это понятно, что, по мнѣнію самого же Эвальда, въ исторіи творенія, древнѣйшей, какъ онъ говоритъ, явившейся не позднѣе XI столѣтія до Рождества Христова, хаосъ уже получилъ другой смыслъ, сказаніе о немъ очистилось и освободилось отъ прежнихъ пантеистически-матеріалистическихъ понятій. Творецъ, по этому сказанію, дѣйствовалъ и въ то время, когда былъ только хаосъ; Онъ существовалъ и прежде, чѣмъ хаосъ явился [1]). Выраженія: תהו ובהו и תהום очень близко отвѣчаютъ и греческому χάος и египетскому тумъ или атумъ, и идеѣ вавилонской ὀμώροκα; они сходны по смыслу и съ индѣйской первоводой, на которой плаваетъ Брамъ, творящій міръ. Но этотъ תהום не былъ источникомъ вся-

[1]) Die Lehre d. Bibel v. Gott. B. III. S. 39. 40.

кой жизни, подобно вавилонскому первобытному морю, въ которомъ жилъ Ану съ другими богами. Духъ Божій, оживотворявшій его, не финикійскій духъ или вѣтеръ (ἀὴρ, ἀιθὴρ), смѣшивающійся съ этою бездною или горящій любовію къ своимъ вещественнымъ началамъ. Это первобытное неустроенное вещество не существовало въ началѣ, какъ не существовало и все то, что послѣ изъ него образовано; оно создано тѣмъ же Духомъ Божіимъ, который, воззвавъ къ бытію, оживотворялъ его своимъ творческимъ безграничнымъ могуществомъ и возбуждалъ скрытыя въ немъ физическія силы къ произведенію, при посредствѣ всемощнаго *да будетъ*, опредѣленныхъ формъ жизни [1]). Сходство этого библейскаго сказанія съ сказаніями другихъ народовъ нимало не доказываетъ того, что оно заимствовано Библіей; напротивъ, если было здѣсь заимствованіе, то оно принадлежитъ не евреямъ, а другимъ народамъ. Библейскія сказанія находятся въ ближайшей связи съ легендами народовъ семитическихъ; а семитическія вѣрованія, какъ мы видѣли, въ цѣломъ носятъ на себѣ слѣды обезображенія библейской истины. Тоже самое въ частности—и по отношенію къ библейскому разсказу о твореніи. Хаосъ первобытный въ смыслѣ библейскомъ, или вѣрнѣе, общее міровое вещество, первоначально созданное,

---

[1]) רוּחַ אֱלֹהִים — не вѣтеръ, какъ думаютъ нѣкоторые экзегеты: это—*Духъ устъ Божіихъ*, какъ называется онъ человѣкообразно у псалмопѣвца (XXXII, 6), или *Духъ Господень* (Иса. XL, 13). Онъ такъ же созначителенъ и такъ же относится къ существу Бога, какъ и Его слово. Это Духъ вездѣсущій (Псал. CXXXVIII, 7), тотъ же Духъ, который вложилъ и въ человѣка дыханіе жизни (Быт. II, 7. Іов. XXVI, 3). Самое слово *носится*—מְרַחֶפֶת изображающее дѣйствіе Духа Божія, какъ существа отдѣльнаго отъ новосозданной матеріи, совершенно чуждо всякаго пантеистическаго смысла. Какъ видно изъ параллельнаго мѣста, Втор. XXXII, 11, гдѣ употреблено יְרַחֵף, оно означаетъ полетъ кругомъ или круженіе въ воздухѣ, и выражаетъ оживляющее и согрѣвающее дѣйствіе. Oehler. Theol. d. Alt. Test. B. 1. 179. 180.

могло выродиться въ сказаніе объ оморокѣ вмѣстѣ съ забвеніемъ чистаго ученія о Богѣ. Но оморока, изводившая изъ себя и боговъ и людей, совершенно чужда библейскому взгляду и не могла имѣть мѣста въ библейскомъ разсказѣ, даже вводнаго и второстепеннаго. Трудно представить возможность такого искусственнаго соединенія въ Моисеевомъ сказаніи двухъ воззрѣній разнородныхъ до противоположности. Во всякомъ случаѣ мысль бытописателя совершенно ясна [1]).

Самое слово, которое Моисей употребилъ, говоря о твореніи: בָּרָא—*сотворилъ*, особенно въ соединеніи съ выраженіемъ בְּרֵאשִׁית—*въ началѣ*, указываетъ на идею творенія изъ ничего. Словомъ בָּרָא въ еврейскомъ языкѣ обозначаются творческія дѣйствія Божіи въ отличіе отъ дѣйствій человѣческихъ. Таково значеніе этого древняго слова по преимущественному употребленію его въ Библіи. Оно содержитъ въ себѣ понятіе не просто образованія, формированія, а созданія творческаго [2]). Въ высшей степени замѣчательно при этомъ, что бытописатель, кратко повторяя исторію творенія, дѣлаетъ различіе между словомъ בָּרָא—сотворилъ и словомъ עָשָׂה—создалъ (II,

---

[1]) Нѣкоторое сходство, но далеко не тождество въ сказаніяхъ о процессѣ дальнѣйшаго мірообразованія изъ хаоса или неопредѣленнаго жидкаго вещества у египтянъ, ассиро-вавилонянъ и отчасти у финикіянъ (см. Т. II, стр. 121, 249—251, 288—289) объясняется, какъ и замѣчали мы, тѣмъ же нѣкогда общимъ преданіемъ, послѣ затемненнымъ и обезображеннымъ. Важно здѣсь впрочемъ не эти дальнѣйшіе, частные моменты мірообразованія, а первый исходъ его, т. е. то, откуда его сущность, однородна или не однородна она съ божествомъ.

[2]) Гезеніусъ и другіе филологи придаютъ такое именно значеніе слову בָּרָא. Эвальдъ также видитъ въ немъ древнѣйшій характерный терминъ для обозначенія дѣйствій Божіихъ въ отличіе отъ дѣйствій человѣческихъ хотя замѣчаетъ, что въ позднѣйшее время употреблялись у поэтовъ и пророковъ другія новыя слова и по преимуществу עָשָׂה дѣлать и יָצַר образовать (Пс. XCIII, 9. Иса. XXII, 11. Амос. IV, 13). Die Lehre d. Bibel v. Gott. B. III. s. 60. 61.

2), которое очевидно относится къ тому, что мы назвали creatio secunda. Въ связи съ словомъ בּרשׁית—*въ началѣ* [1]), которое можетъ быть понимаемо только въ такомъ смыслѣ: когда еще ничего не было, בָּרָא несомнѣнно выражаетъ мысль о созданіи міра изъ ничего. Правда, эта послѣдняя формула, которою мы нынѣ опредѣляемъ понятіе творенія, въ библейскомъ сказаніи не дана прямо и ясно. Формула эта, говоря строго, предполагаетъ собою, сверхъ положительной мысли, еще отрицаніе всѣхъ противоположныхъ библейскому воззрѣнію ученій о твореніи, слѣдовательно анализъ и сравненіе библейскаго ученія съ этими воззрѣніями, чего сама Библія конечно не имѣла въ виду и не могла имѣть. Выраженіемъ ex nihilo—изъ ничего, въ первый разъ высказаннымъ повидимому Августиномъ, отрицается происхожденіе міра изъ Бога и изъ вѣчной матеріи, т. е.—и пантеизмъ и дуализмъ, и выраженіе это до извѣстной степени — плодъ богословской мысли. Міръ ни изъ Бога, ни изъ предвѣчной матеріи, какъ предполагаютъ и какъ можно предполагать. Откуда же или изъ чего онъ? Ни изъ чего. Но тотъ же смыслъ опредѣленно высказанъ и въ первой строкѣ книги Бытія. Подлѣ Бога или вмѣстѣ съ Богомъ въ началѣ ничего не было, и само первовещество міра обязано своимъ явленіемъ творческому слову. Въ библейскомъ сказаніи нѣтъ также рѣчи ни о какомъ рожденіи или происхожденіи міра изъ Бога. Послѣдующіе священные писатели раскрываютъ туже мысль, говоря, что міръ явился не вслѣдствіе необходимости, а по свободной волѣ Божіей, что онъ созданъ не отъ вѣчности,

---

[1]) Въ Новомъ Завѣтѣ выраженіе *въ началѣ* — ἐν ἀρχῇ (Іоан. 1, 1) равносильно выраженію: *прежде бытія міра* — πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι (XVII, 5); а это значитъ тоже, что у апостола: *прежде временъ вѣчныхъ*— προ χρόνων αἰωνίων (2 Тимоѳ. I, 9).

а во времени, или вмѣстѣ съ временемъ, что и время также создано Богомъ. Самыя *основанія земли* положены Богомъ (Іов. XXXVIII, 4. Пс. LXXXIX, 3). Вѣчный Богъ существовалъ прежде, нежели создана Имъ вселенная. *Отъ начала* вызывались *роды*, т. е., все живущее во вселенной, Вѣчнымъ, который есть *первый и послѣдній* (Иса. XLI, 4). Эту вѣру еврейскаго народа въ созданіе міра творческимъ могуществомъ Божіимъ со всею ясностію выражаетъ одна изъ позднѣйшихъ по времени явленія не каноническихъ книгъ Ветхаго Завѣта, употребляя при этомъ выраженіе, согласное съ новозавѣтнымъ апостольскимъ: *вѣка устроены словомъ Божіимъ, такъ что изъ невидимаго произошло видимое* (Евр. XI, 3) и весьма близкое, если не тождественное съ нашею нынѣшнею догматическою формулою идеи творенія: *отъ не сущихъ* (ἐξ οὐκ ὄντων [1]) *сотвори сія Богъ* (2 Мак. VII, 28 [2]). Правда, подобное выраженіе находится и у Филона, у котораго оно имѣетъ дуалистически-пантеистическій смыслъ. Подъ именемъ μὴ ὄντα у него сообразно съ платоническимъ воззрѣніемъ разумѣется матерія, которая, какъ бытіе пассивное, называется полубытіемъ или бытіемъ не въ собственномъ смыслѣ слова, «не сущимъ» по сравненію съ бытіемъ Бога—первоблага, который есть ὄντως ὤν, т. е. по истинѣ сущій [3]). Но въ устахъ матери Маккавеевъ, возбуждавшей этими словами своего сына на мученическій подвигъ за отечественную вѣру, не могли они имѣть смысла, близкаго къ языческому ученію. Это было бы противно и цѣли, съ какою

---

[1]) Въ Вульгатѣ—ex nihilo; въ русскомъ переводѣ—*изъ ничего.*

[2]) Въ 3-й Маккав. книгѣ (II, 3) говорится, что Богъ *все* создалъ.

[3]) Штраусъ (въ Glaubenslehre. B. I. 625. 626) старается доказать, что выраженіе въ книгѣ Маккавейской *отъ несущихъ* тождественно съ платоническимъ μὴ ὄντα.

онн приводятся писателемъ книги. Да и самое выраженіе, употребленное въ книгѣ Маккавеевъ, не вполнѣ тождественно съ выраженіемъ платоническимъ. Οὐκ ὄντα и μὴ ὄντα съ точки зрѣнія филологической не одно и тоже по смыслу. Μὴ ὄντα—небытіе въ смыслѣ условномъ, т. е. по сравненію съ другимъ бытіемъ, истинно сущимъ, активнымъ, какъ это и разумѣли Платонъ и Филонъ, а οὐκ ὄντα — совершенное небытіе, безусловное несуществованіе, ничто.

Имѣя въ виду также отвергнуть, или по крайней мѣрѣ ослабить значеніе этого совершенно своеобразнаго библейскаго воззрѣнія на происхожденіе міра, раціоналисты другаго рода если и оставляютъ за нимъ тотъ смыслъ, какой придаетъ ему христіанская догматика, то вмѣстѣ съ тѣмъ находятъ въ немъ простое антропоморфное представленіе, сложившееся по аналогіи съ произведеніями самого человѣка. Природа и весь міръ, говорятъ они, по библейскому взгляду, возникаютъ могуществомъ Творца по Его слову, какъ производитъ человѣкъ свои созданія по своей волѣ и своимъ разумомъ. А Фейербахъ, согласно съ своимъ воззрѣніемъ на религію вообще, и еврейскую по преимуществу, какъ на продуктъ субъективнаго, эгоистическаго чувства, видитъ въ идеѣ творенія особенно ясное выраженіе этой субъективности еврейскаго воззрѣнія, по которой весь внѣшній міръ есть только орудіе и средство для цѣлей человѣка, а самъ въ себѣ ничтоженъ. Практицизмъ и утилитаризмъ еврейскій, по его словамъ, и здѣсь, какъ въ ученіи о единомъ Богѣ, нашелъ для себя теоретическое выраженіе. Природа — продуктъ повелѣнія; она возникла изъ ничтожества: это значитъ, что она сама въ себѣ ничтожна [1]). Но если гдѣ неприложимъ методъ антрополо-

[1]) Das Wesen des Christenth. s. 163.

гическихъ объясненій, то это именно въ такомъ возвышенномъ воззрѣніи, какимъ отпечатлѣно библейское ученіе о твореніи. Аналогія человѣческихъ дѣйствій дала бы только представленіе о созданіи изъ готоваго матеріала. Такъ именно и понимали актъ творенія вселенной въ древнихъ дуалистическихъ религіозныхъ и философскихъ теоріяхъ, которыми предполагалось, что вмѣстѣ съ Богомъ Творцомъ существовала отъ-вѣка матерія, пассивное вещество, послужившее матеріаломъ для нынѣшней вселенной. Теоріи эти дѣйствительно составлены по аналогіи человѣческихъ дѣйствій. А библейское воззрѣніе тѣмъ и отличается, что идетъ далѣе всякой подобной аналогіи. Сверхъ того вселенная, возникающая по творческому слову изъ небытія, ничтожная сравнительно съ могуществомъ, которое вызвало ее къ бытію, не ничтожна сама въ себѣ, и именно потому, что есть произведеніе всемогущаго Творца, отпечатокъ безконечныхъ совершенствъ Божіихъ. Такимъ образомъ представленіе о явленіи природы во времени и о несамобытности ея ничего не даетъ для нашего субъективнаго чувства. Мы не дѣлаемся при такомъ представленіи менѣе зависимыми по отношенію къ природѣ. Напротивъ, по идеѣ творенія природа является болѣе самостоятельнымъ и устойчивымъ бытіемъ, чѣмъ—въ пантеистическихъ и натуралистическихъ религіяхъ, гдѣ она только воплощеніе или проявленіе всеобщаго божественнаго начала, въ ней живущаго. Если наконецъ, по мнѣнію Фейербаха, твореніе изъ ничего заключаетъ въ себѣ идею о ничтожествѣ міра, то это ничтожество простирается и на человѣка, который есть также созданіе Божіе. Слѣдовательно самъ онъ и его субъективное чувство ничего не пріобрѣтаютъ отъ того, что міръ явился не самъ собою.

Въ противоположность мнѣнію Фейербаха, который въ высокомъ ученіи о твореніи не находитъ ничего, кромѣ

понятія о ничтожествѣ міра, необходимо признать, что идея творенія есть одна изъ тѣхъ идей, которыя отличаются не только возвышеннымъ, но и можно-сказать совершенно супранатуральнымъ характеромъ. Она предполагаетъ совершенную отрѣшенность мысли отъ всего, что дается непосредственнымъ наблюденіемъ и основанною на немъ обычною рефлексіей. Скорѣе можно изумляться тому, какъ она могла возникнуть и явиться, какъ можно было дойти до нея обыкновеннымъ, естественнымъ методомъ воззрѣнія, чѣмъ объяснять ее изъ антропоморфизма или субъективнаго корыстнаго чувства. И до-нынѣ въ вопросѣ о происхожденіи міра философія и наука о природѣ все сводятъ къ тому же, что говорили, только въ иной формѣ, древнія религіи. И нынѣшніе естествоиспытатели въ рѣшеніи вопроса о возникновеніи вселенной не могутъ отрѣшиться отъ того, о чемъ вопросъ у нихъ поставленъ. Наука кружится въ области того же бытія, о происхожденіи котораго задаетъ вопросъ, и для отвѣта на него только произвольно раздѣляетъ это бытіе на два вида существованія—основное, старѣйшее и производное отъ него, позднѣйшее. Первымъ признается—то мысль, духъ, идея (идеальный пантеизмъ), то простѣйшая, элементарная, неуловимая сущность матеріи (матеріализмъ съ его атомами и газообразнымъ веществомъ вселенной, или первичнымъ облакомъ), которая постепенно осложняется и въ человѣкѣ развивается до степени разумной жизни. Рѣшеніе это очевидно не идетъ далѣе вопроса. Напротивъ, идея творенія изъ ничего отрѣшаетъ мысль отъ всякаго конечнаго бытія не только видимаго, но и предполагаемаго внутренняго, скрытаго или первичнаго, простѣйшаго. Для непосредственнаго сознанія и естественной рефлексіи такое представленіе совсѣмъ необычно и кажется страннымъ.

Расходясь такъ рѣзко со всѣми исторически извѣст-

ными воззрѣніями на происхожденіе міра, библейское ученіе о твореніи устраняетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и всѣ несообразности и противорѣчія, въ какія впадаютъ всѣ древнія религіозныя и новыя философскія теоріи о происхожденіи міра. Пантеизмъ, какъ и дуализмъ, въ своихъ теоріяхъ о созданіи вселенной вводитъ неразрѣшимыя противорѣчія въ идею о Богѣ. По дуалистическому ученію, Творецъ зависитъ отъ матеріала творенія, который отъ-вѣка существуетъ внѣ Его, какъ бытіе Ему равное и не отъ Него получившее свое начало. Бездушной въ себѣ самой и инертной матеріи ввѣряется планъ бытія вселенной, который непонятнымъ образомъ и осуществляется этою неразумною сущностію. Въ пантеизмѣ Творецъ и твореніе смѣшиваются; самое происхожденіе міра представляется здѣсь не явленіемъ его вновь, а необходимымъ процессомъ въ развитіи жизни самого божества; то и другое сливаются и отождествляются. Строго говоря, здѣсь нѣтъ никакого происхожденія или возникновенія міра; онъ отъ-вѣка существуетъ въ Богѣ или вмѣстѣ съ Богомъ. Новѣйшія натуралистическія ученія избѣгаютъ этихъ несообразностей, совершенно устраняя идею Бога, какъ Творца міра; но за то они и не даютъ никакого отвѣта на вопросъ о происхожденіи міра. Въ разрѣшеніе всѣхъ вопросовъ предлагается теорія такъ-называемаго саморазвитія природы. Но, какъ справедливо замѣчаютъ другіе изъ тѣхъ же натуралистовъ (Спенсеръ), понятіе саморазвитія, само въ себѣ неопредѣленное и образное, снятое съ явленій физическаго возрастанія, гдѣ оно указываетъ на непонятный и неуловимый процессъ осложненія органической матеріи, дѣлается еще болѣе темнымъ и непонятнымъ въ приложеніи къ метафизическому вопросу о происхожденіи міра. А предположеніе о бытіи потенціальномъ, которое само собою переходитъ въ бытіе реальное, нисколько не уясняетъ дѣла.

Раздѣленіе между бытіемъ и бытіемъ, изъ которыхъ одно старше другаго, какъ уже и замѣтили мы, не отвѣтъ на вопросъ. Потенціальное или простѣйшее бытіе есть все-таки бытіе. Возникаетъ слѣдовательно новый вопросъ, откуда это потенціальное бытіе. Словомъ, ученіе древней еврейской религіи является воззрѣніемъ, единственно удовлетворяющимъ запросу нашей мысли о происхожденіи вселенной. Возраженіе, какое издавна дѣлали противъ этого ученія — только слѣдствіе недоразумѣнія. Положеніе: ex nihilo nihil fit—изъ ничего не бываетъ ни чего—въ примѣненіи къ идеѣ творенія міра не имѣетъ смысла. Ничто, о которомъ говоритъ эта догматическая формула, отрицательно выражающая мысль о твореніи, не причина и не начало бытія вселенной. Она указываетъ только на то, что міръ, прежде чѣмъ онъ созданъ былъ Богомъ, не существовалъ вовсе ни подъ формою хаотическаго вещества, ни въ сліяніи съ Богомъ. Твореніе изъ ничего значитъ, что причина бытія міра — единственно могущество Творца Бога, въ которомъ—безконечная полнота возможностей бытія и который, какъ говоритъ Библія, поэтому можетъ *призывать несуществующее, какъ существующее* (Рим. IV, 17).

Взглядъ Библіи на міръ, созданный творческимъ могуществомъ Божіимъ, также сравнительно съ воззрѣніями другихъ религій своеобразенъ.

Составъ міра и самое понятіе о немъ обозначаются словами: *небо и земля* (Быт. I, 1. II, 4) [1]. Въ другихъ

---

[1]) Уже въ позднѣйшихъ по времени священныхъ книгахъ встрѣчаются особыя слова для обозначенія міра или вселенной: חֵלֶד (Псал. XLXXII, 2) и עוֹלָם (Еккл. III, 11). Въ книгѣ Премудрости употребляется уже греческое κόσμος (XIV, 6). Слова съ общимъ значеніемъ міра, вселенной и у другихъ народовъ естественно являлись позднѣе. Еврейскія слова חֵלֶד и עוֹלָם собственно означаютъ понятіе времени или продолженіе бытія (עוֹלָם—отъ עָלַם скрывать—значитъ tempus occultum, cujus terminus

религіяхъ—индѣйской, египетской, даже ассиро-вавилонской, мы встрѣчаемъ тройственное дѣленіе состава вселенной—на небо, землю и міръ подземный. Понятіе подземнаго міра не чуждо и Библіи [1]); но этотъ міръ здѣсь не имѣетъ самостоятельнаго значенія и принадлежитъ той же землѣ; мракъ подземнаго міра, замѣчаетъ Эвальдъ [2]), какъ-бы исчезаетъ въ библейскомъ воззрѣніи на вселенную. Такимъ образомъ существуютъ только два главные отдѣла или двѣ сферы жизни — небо и земля. Небо въ физической природѣ или видимомъ мірѣ есть все, что не земля, весь надземный, звѣздный міръ, говоря нашимъ нынѣшнимъ языкомъ. Понятіе о немъ отъ начала обозначалось словомъ съ множественнымъ окончаніемъ: שָׁמַיִם, о чемъ уже было нами замѣчено. А позднѣйшія указанія на множество небесъ (Псал. CXIII, 24. CXLVIII, 4. 3 Цар. VIII, 27) даютъ право видѣть въ Библіи идею и о безпредѣльности вселенной, мысль о томъ, что видимымъ звѣзднымъ міромъ не ограничивается ея пространство. Всѣ нынѣшнія астрономическія понятія о системѣ міра, который въ исторіи творенія представлялся съ точки зрѣнія обитателя земли и о которомъ поэтому подробно не сказано, входятъ въ библейское понятіе неба. Но еще не въ этомъ главное характеристическое отличіе

---

incertus est. Gesen. Thesaur. Ling. Hebr. t. II. p. 1035) и употребляются о мірѣ метонимически (Stock. Clav. Ling. Sanctae). На греческомъ языкѣ въ Новомъ Завѣтѣ они замѣняются выраженіемъ οἱ αἰῶνες—вѣка (Евр. I, 2. XI, 3). Писатель книги Премудрости вмѣстѣ съ греческимъ κόσμος употребляетъ также въ духѣ еврейскаго языка и слово αἰὼν въ смыслѣ міра или вселенной (XIII, 9). Еврейское עוֹלָם очевидно одного корня съ финикійскимъ ὁλωμος, что значитъ и время и пространство, жизнь матеріи въ ея дѣйствительности, обусловленную протяженіемъ и измѣненіями. См. т. II стр. 291.

[1]) Этотъ міръ—שְׁאוֹל, куда переселяются умершіе (Быт. XXXVII, 5. XLII, 38).

[2]) Die Lehre d Bibel v. Gott. B. III. s. 5.

библейскаго взгляда на составъ міра. Небо, сверхъ своего космическаго значенія, имѣетъ еще значеніе символическое. Оно заключаетъ въ себѣ понятіе о мірѣ духовномъ, о жизни таинственной, въ противоположность землѣ, которая есть среда жизни видимой и чувственной. Язычникъ боготворилъ небо видимое, звѣздное. Для еврея небо было также предметомъ благоговѣнія, вмѣстилищемъ тайны, но не само по себѣ, а по тому и за то, на что оно собою указывало. Необозримое пространство небесъ издавна служило образомъ безпредѣльности міра и напоминало о томъ, что находится за предѣлами земли и всего міра, доступнаго зрѣнію человѣка. А видимая устойчивость и грандіозность небесныхъ явленій рано стала символомъ невидимыхъ духовныхъ силъ и самой божественной жизни. За этимъ видимымъ небеснымъ воинствомъ предполагалось еще въ большей дали иное, небесное, духовное воинство, которымъ водительствуетъ Іегова [1]). Таковъ смыслъ, какъ уже и говорили мы, имени *Іегова Саваоѳъ*. Таковъ же смыслъ и библейскаго выраженія: *Богъ небесный*. Оно значитъ: Богъ премірный, Богъ безпредѣльный, не тотъ богъ природы, котораго почитали язычники. Тоже выраженіе удержано въ Новомъ Завѣтѣ, и въ молитвѣ Господней Богъ, *сущій на небесахъ*, называется *Отцомъ небеснымъ* (Матѳ. V, 16. 45. 48. VI, 1. 9. 14 и др.). Поэтому же небо признается въ Библіи обиталищемъ безпредѣльнаго и вездѣсущаго Бога. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ оно означаетъ среду жизни божественной, служитъ символомъ бытія высшаго, духовнаго. Богъ живетъ на небѣ, но Онъ *превыше* видимыхъ *небесъ* (Іов. XXII, 12). Къ тому же небу при-

---

[1]) Не можемъ при этомъ, слѣдуя Эвальду (B. P. s. 175), не сопоставить пѣсни Вѣдъ, обращенныя къ небу, съ библейскимъ воззрѣніемъ на небо. Какая поразительная разность!

надлежитъ и все, что окружаетъ Бога и что съ Нимъ сродно. Человѣкъ также принадлежитъ къ небу одною стороною своего существа. Небо—это царство Божіе и область духовной жизни. Земля то, что чувственно, небо—что выше-чувственно: понятія, равносильныя понятіямъ *видимаго* и *невидимаго* въ Новомъ Завѣтѣ (Колос. I, 16). Это символическое значеніе неба по-преимуществу и указывается въ Библіи. Что же касается до неба въ смыслѣ космическомъ, то Библія всего менѣе говоритъ о немъ и этимъ отличается отъ сказаній другихъ религій древняго міра. Дѣйствительно ни въ одной изъ древнихъ религій такъ мало не говорится о космическомъ составѣ вселенной, о различныхъ областяхъ жизни въ мірѣ и природѣ, какъ въ религіи еврейской. Библейская космогонія носитъ по преимуществу характеръ нравственный: она имѣетъ въ виду сообщить не физическія знанія о мірѣ, а значеніе его по отношенію къ духовной сторонѣ человѣка.

Библія всего менѣе входитъ въ разсмотрѣніе явленій природы и въ описаніе устройства вселенной; за исключеніемъ исторіи творенія и образованія нынѣшней вселенной въ продолженіе шести дней, въ ней почти нѣтъ слова объ этомъ. Она знаетъ только небо и землю, изъ которыхъ первое служитъ символомъ другихъ, совершенно не космическихъ понятій. Этотъ символически религіозный или нравственный дуализмъ небеснаго и земнаго всего лучше объясняетъ, почему мы не встрѣчаемъ у евреевъ, такъ обычнаго для другихъ древнихъ, даже семитическихъ народовъ, дѣленія міра на три области, и почему подземный міръ у нихъ не получилъ въ составѣ вселенной самостоятельнаго значенія. Существуютъ только двѣ области жизни: невидимая, духовная, божественная и видимая, чувственная, земная, противоположная божественной; къ этой второй области принад-

лежитъ и міръ подземный. Первую символически представляетъ видимое небо, послѣдняя—на землѣ или представляется землею. Впослѣдствіи, при дальнѣйшемъ развитіи нравственныхъ понятій въ связи съ мессіанскою идеей, міръ въ совокупности и земли и видимаго неба сталъ значить все, что не Богъ, все, что не царство Божіе; понятіе міра стало указывать на область жизни, противоположную жизни божественной, такъ какъ земля—міръ человѣческій—нравственно удалена отъ Бога. *Человѣкъ міра* или *отъ міра*—выраженіе это, совершенно своеобразное и исключительно библейское, получило такой смыслъ: человѣкъ не преданный Богу, уклонившійся отъ Бога, врагъ Божій. По-преимуществу въ Новомъ Завѣтѣ эти термины: *міръ*, *отъ міра* приняли такой смыслъ, т. е. стали означать среду жизни, нравственно удаленную отъ Бога (Іоан. I, 10. XV, 18. 19. XVI, 8. 11. 33. XVII, 14—16. Гал. IV, 3. VI, 14). Но уже въ книгѣ Псалмовъ мы встрѣчаемъ тоже выраженіе и съ тѣмъ же глубокимъ нравственнымъ смысломъ. Здѣсь упоминается о *людяхъ міра*, которые не знаютъ иной цѣли для жизни, кромѣ насыщенія чрева и матеріальной сытости, не знаютъ и другой жизни, кромѣ настоящей, земной (XVI, 14). Тотъ же нравственный смыслъ заключается и въ библейскомъ раздѣленіи людей на *сыновъ Божіихъ* и *сыновъ человѣческихъ*.

Въ этомъ преимущественно выдающееся, характеристическое отличіе библейскаго ученія о мірѣ отъ ученія другихъ религій. По индѣйскому и буддійскому воззрѣнію, жизнь вселенной есть отпаденіе отъ божества, порожденіе Майи, чары божества, бытіе не истинное. Но тамъ весь міръ именно таковъ въ своемъ цѣломъ и инымъ быть не могъ и не можетъ; тамъ міръ—зло уже потому, что онъ міръ. Здѣсь, въ Библіи взглядъ на міръ исходитъ не изъ метафизическихъ, а изъ чисто нрав-

ственныхъ основаній. Въ этомъ взглядѣ нѣтъ также и дуализма, такъ развитаго въ иранской религіи. Міръ, какъ твореніе Божіе, прекрасенъ. Сотворивъ вселенную, *Богъ увидѣлъ*, что *все, что Онъ создалъ—хорошо весьма* (Быт. I, 31). Зло, отпаденіе отъ божества и его жизни—не отъ Бога. Оно произошло отъ нравственно-свободной воли тварей, какъ это уясняетъ — что мы послѣ и увидимъ — нравственное библейское ученіе. Никакого дуализма въ смыслѣ иранскомъ или индѣйскомъ Библія никогда не знала. Ея взглядъ на міръ есть единственный и совершенно своеобразный въ исторіи всѣхъ религій.

Таково общее библейское воззрѣніе на вселенную, слагающуюся изъ земли и неба.

О небѣ, его жизни и его обитателяхъ Ветхій Завѣтъ, какъ отчасти и сказано уже, говоритъ не много. Въ самой исторіи творенія нѣтъ прямаго упоминанія о небѣ въ смыслѣ символическомъ, духовномъ, точно такъ, какъ и о составѣ видимаго, физическаго неба и его образованіи библейское сказаніе говоритъ кратко и лишь на-столько, на-сколько видимо это небо съ земли и насколько это нужно было для ея обитателей. Тѣмъ не менѣе Библія даетъ ясно понять съ первыхъ страницъ своихъ, что, кромѣ Бога, находятся еще другія существа, высшія человѣка.

Правда, что ученіе Ветхаго Завѣта о небесныхъ духахъ или ангелахъ—вопросъ, въ высшей степени трудный для экзегетики, но именно или всего болѣе потому, что это ученіе совершенно своеобразно, хотя съ своей внѣшней стороны, какъ мы уже и видѣли, оно представляется сходнымъ съ религіозными воззрѣніями древности. Небесные духи носятъ въ Библіи по преимуществу имя מַלְאָךְ, что значитъ—посланникъ, также מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים, или מַלְאַךְ יְהוָה — или вѣстникъ Божій. Встрѣчается

впрочемъ и другое названіе ихъ: *сыны Божіи*—בְּנֵי־הָאֱלֹהִים (Іов. I, 6. II, 1. XXXVIII, 7). Они являются въ мірѣ природы и дѣлаются видимыми людямъ большею частію въ человѣческомъ образѣ; но это только форма ихъ явленія; тоже значитъ и то, что они представляются иногда вкушающими пищу [1]). Въ сущности своей они свободны отъ тѣхъ условій пространства, въ какихъ находятся люди (Быт. XXI, 17. 3 Цар. XXII, 21. 22), и пророкъ прямо называетъ ихъ *духами*. По отношенію къ Богу они представляются окружающими Его престолъ, какъ существа близкія къ Нему, и чаще всего называются *воинствомъ* Его или *небеснымъ воинствомъ*— названіе, само собою указывающее на организацію этого духовнаго царства. О твореніи ихъ нѣтъ прямаго слова въ Библіи; но то ясно, что они твари, какъ и все, кромѣ одного Творца, какъ и все, что не Богъ. Тоже ясно и изъ отношеній ихъ къ Богу: они служатъ только орудіями Его дѣйствій, вѣстниками Его велѣній. Ясно изъ идеи о Богѣ и то, что, не тождественные по природѣ съ Богомъ, они не тождественны по сущности и съ міромъ видимымъ. Это не обитатели какой либо изъ сферъ видимаго міра, не жители планетъ, какъ представляли это иногда и представляютъ до-нынѣ сведенборгіане, потому что они не подчинены пространственнымъ условіямъ нашего міра. Это существа высшія человѣка, хотя ограниченныя, служащія ступенью между Богомъ и міромъ. Таково общее библейское понятіе объ ангелахъ.

Но ученіе объ этихъ духовныхъ существахъ по-видимому не достаточно ясно и опредѣленно излагается въ священныхъ книгахъ, первыхъ по времени явленія—въ

---

[1]) Они вкушаютъ пищу, но—какъ и самъ Богъ, слѣдовательно только видимо (Быт. XVIII, 8. XIX, 3).

Пятокнижіи и въ нѣкоторыхъ книгахъ историческихъ Эти посланники Божіи по-видимому не отдѣляются отъ самого Бога и смѣшиваются съ Нимъ въ понятіи. Является ангелъ, но называетъ себя Богомъ (Быт. XXXI, 11—13), или же тотъ, кто видитъ и слышитъ ангела, называетъ его Богомъ (XVI, 7—13) [1]). То различаются отъ Іеговы Его вѣстники, то признаются за одно лицо съ Нимъ, и притомъ въ одномъ и томъ же разсказѣ о явленіи (XXII, 11—14. 15) [2]). Различается по-видимому особый ангелъ Іеговы или лица Іеговы (Исх. XXIII, 20 [3]). Суд. V, 23. сн. Иса. LXIII, 9); но этотъ ангелъ, какъ уже отчасти замѣчали мы, то отдѣляется отъ Іеговы, то совершенно съ Нимъ отождествляется (Исх. XIII, 21. Сн. XIV, 19. Числ. XX, 16. Быт. XIX, 15—24).

Эта своеобразная форма библейскихъ сказаній о явленіяхъ Бога и ангеловъ издавна служила для раціонализма поводомъ къ различнымъ, но одинаково несостоятельнымъ заключеніямъ о природѣ и значеніи библейскихъ ангеловъ. Въ этой кажущейся неопредѣленности сказаній нѣкоторые находили доказательство на то, что ученіе объ ангелахъ въ Ветхомъ Завѣтѣ составляетъ отголосокъ или остатокъ языческихъ теогоній, какъ предполагалъ это Штраусъ [4]); другіе видѣли въ ангелахъ только внѣшнюю форму могущества и силъ Іеговы въ природѣ, тождественныхъ съ Нимъ самимъ; еще другіе принимали ихъ то за олицетвореніе видимыхъ явленій природы, выражающихъ божественное могущество, то за отвлеченное понятіе о дѣйствіяхъ Іеговы въ мірѣ, за

---

[1]) Здѣсь Агарь явившагося ей ангела называетъ Господомъ.

[2]) Даже о явленіи Іеговы Моисею при купинѣ говорится сначала, что Моисей увидѣлъ ангела въ пламени огня, а затѣмъ, что съ нимъ говорилъ Господь изъ среды терноваго куста (Исх III, 2. 4).

[3]) *Имя Мое въ Немъ* (ст. 21), говоритъ Іегова объ этомъ ангелѣ.

[4]) Glaubenslehre. B. I. s. 661.

безличное явленіе, которому придана форма личныхъ дѣйствій [1]); наконецъ нѣкоторые, какъ Мартенсенъ [2]), одинаково допускаютъ въ Библіи и личныхъ и безличныхъ ангеловъ, замѣчая, что все, что содержится въ понятіи Бога, переносится и на ангеловъ. Даже новѣйшіе раввины сближаютъ библейскія сказанія объ ангелахъ съ языческими представленіями о духахъ, сопоставляя ихъ съ гомерическими богами и индѣйскими геніями изъ царства Вишну и Шива [3]).

Что библейское ученіе объ ангелахъ не остатокъ или воспоминаніе преданій о прежнихъ богахъ и сказаній о ихъ родословіи, это съ очевидностію ясно изъ того, что это ученіе, въ началѣ менѣе опредѣленное, становится съ теченіемъ времени болѣе и болѣе полнымъ и подробнымъ. Еслибы ангелы были боги забытые, то вмѣстѣ съ временемъ они бы постепенно исчезали и совсѣмъ забылись. Еслибы ученіе о нихъ не вполнѣ было согласно съ библейскимъ монотеизмомъ и составляло только остатокъ прежнихъ, общихъ всему древнему міру вѣрованій, то оно бы не развивалось, а постепенно терялось. На самомъ же дѣлѣ, какъ извѣстно и какъ скоро увидимъ, было совершенно наоборотъ. Нельзя также признать ангеловъ только конкретною формою обнаруженій божественной силы или отвлеченнымъ понятіемъ о дѣйствіяхъ Іеговы—безличнымъ явленіемъ, описываемымъ, какъ личное. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Пятокнижія и уже въ книгѣ Бытія съ полною, непререкаемою очевидностію выступаетъ личное, самостоятельное бытіе ангеловъ, какъ существъ живыхъ, отдѣльныхъ отъ Бога. Таково по-преимуществу сказаніе о видѣнной Іаковомъ во снѣ лѣствицѣ,

---

[1]) См Oehler. Theol. d. Alt. Testam. B. I. s. 199—204.
[2]) Dogmatik. §§ 96. 71.
[3]) Duschak Die Biblisch-Talmud. Glaubenslehre. 1873.

по которой восходили и нисходили ангелы и на верху которой стоялъ самъ Господь (Быт. XXVIII, 12. 13). Видѣніе это необходимо предполагаетъ, что по вѣрованію Іакова небесные духи были существа совершенно отдѣльныя отъ Бога [1]). Тоже понятіе индивидуальности и личности ангеловъ дается, когда они различаются одинъ отъ другаго. Ангелъ лица Іеговы или ангелъ Іеговы ясно выдѣляется или отличается отъ другихъ ангеловъ (Исх. XXXIII, 2. XXXII, 34. Сн. Иса. LXIII, 9). А Іисусу Навину является *вождь воинства Господня* (V, 13. 14). Въ дальнѣйшихъ книгахъ Ветхаго Завѣта названіе небесныхъ духовъ воинствомъ Іеговы, какъ уже замѣтили мы, дѣлается обычнымъ и постояннымъ. Но это прямо противорѣчило бы предположенію, что ангелы—только форма явленій божественной силы, тождественной съ самимъ Богомъ, или только отвлеченная идея о Его дѣйствіяхъ. Нѣтъ никакихъ основаній видѣть въ ангелахъ и олицетвореніе явленій природы. Міръ ангельскій въ видѣніи Іакова представляется въ непосредственной близости къ Іеговѣ. Лѣствица, по которой восходятъ и нисходятъ ангелы—врата въ небо. Особенно странно было бы видѣть олицетвореніе явленій природы въ ангелѣ Іеговы или ангелѣ Его лица; всѣ другіе ангелы находятся въ непосредственномъ общеніи съ нимъ и должны относиться къ нему, какъ къ своему вождю. Если самъ Іегова есть духъ и существо премірное, то Его вѣстники, находящіеся въ близости къ Нему, очевидно не могутъ быть олицетвореніемъ силъ физическихъ [2]). Оставалось бы

---

[1]) Тоже ясно и изъ Быт. XXIV, 7 40.

[2]) Слова Псалмопѣвца: *Ты творишь ангелами своими духовъ* (вѣтры), *служителями своими огонь пылающій* (CIII, 4) свидѣтельствуютъ только о томъ, что на ряду съ ангелами и въ отличіе отъ нихъ Библія допускаетъ и олицетвореніе силъ природы, какъ орудій божественнаго всемогущества.

поэтому въ объясненіе ученія объ ангелахъ, заключающагося въ первыхъ по времени священныхъ книгахъ, признать, что Библія говоритъ и о личныхъ и о безличныхъ ангелахъ, даетъ основаніе понимать ихъ и въ смыслѣ существъ дѣйствительныхъ и въ смыслѣ безличныхъ обнаруженій божественной силы. Но это было бы самое шаткое и неопредѣленное понятіе объ ангелахъ, близкое къ полному отрицанію ихъ личности и отдѣльности отъ Бога и міра. Нельзя было бы при этомъ указать опредѣленныхъ границъ между духами личными и безличными. Видимая неопредѣленность въ сказаніяхъ объ ангелахъ объясняется своеобразнымъ библейскимъ взглядомъ на отношенія ихъ къ Богу и людямъ.

Составляя по библейскому воззрѣнію переходную ступень отъ человѣка къ Богу, ангелы въ религіозныхъ вѣрованіяхъ еврейскаго народа и въ его культѣ не имѣютъ самостоятельнаго значенія. Это не боги или не полубоги, какъ въ религіяхъ языческихъ, а только слуги и исполнители велѣній Божіихъ. О нихъ человѣкъ знаетъ настолько, на-сколько это нужно, чтобы признать въ нихъ вѣстниковъ Божества, а въ ихъ вѣсти — слово или велѣніе Божіе. Бытіе ихъ предполагается извѣстнымъ; вотъ почему не упоминается и о твореніи ихъ, и хотя говорится о нихъ на первыхъ же страницахъ книги Бытія, но безъ всякихъ особыхъ объясненій о томъ, что они такое, что за существа (Быт. III, 24, XVI, 7). Важно въ сказаніяхъ объ ангелахъ не то, что явился ангелъ, а то, что онъ вѣстникъ Божій. Посланный имѣетъ значеніе только ради пославшаго и говоритъ въ его имя. Вотъ почему о словахъ и дѣйствіяхъ ангеловъ говорится, какъ о словахъ и дѣйствіяхъ самого Бога: посланный иногда отождествляется съ пославшимъ. Въ связи съ этимъ стоитъ еще другая, также чисто библейская идея, что божественное существо само въ себѣ не

только невидимо, но и непостижимо, что оно непосредственно не открывается человѣку, а можетъ сообщать и сообщаетъ ему свои велѣнія только чрезъ ангеловъ, чрезъ своихъ вѣстниковъ. Такъ по-крайней-мѣрѣ думалъ ветхозавѣтный человѣкъ, особенно первыхъ временъ, считая себя недостойнымъ непосредственнаго видѣнія или откровенія Божія. Этимъ можно объяснить и то, что самъ Моисей, удостоившійся бесѣды съ Іеговою и видѣнія самой славы Божіей, при явленіи Бога въ купинѣ сначала предполагалъ видѣть ангела. Необычайность явленія ясно указывала ему, что это—особое откровеніе Божіе; но онъ не считалъ себя въ правѣ предполагать, что это было явленіе самого Іеговы. Правда, и этимъ еще не все объясняется. Особенно непонятнымъ представляется сказаніе о явленіи ангела Іеговы, который въ одно и то же время и отличается отъ Іеговы и отождествляется съ Нимъ. Ангелъ лица Іеговы, представляющій Его, самъ является, какъ лице, отдѣльное отъ Него. Предположеніе, что отношенія ангеловъ къ Богу сравниваются здѣсь съ отношеніями лицъ, служащихъ у царей и правителей земли, у которыхъ есть близкіе къ нимъ слуги, предстоящіе ихъ лицу [1]), ничего не объясняетъ. Ангелъ Іеговы, изводившій Лота изъ Содома и называющійся самъ *Господомъ*, посылаетъ огонь *отъ Господа* съ неба (Быт. XIX, 17. 18. 24). Очевидно, онъ не представляетъ только лице Іеговы, но самъ есть также Іегова, хотя и отдѣляется отъ Него. Таковъ по-крайней-мѣрѣ прямой непосредственный смыслъ даннаго мѣста [2]). Но вопросъ объ этомъ тѣсно связанъ съ мессіанскою идеей объ ангелѣ завѣта. Она разрѣшаетъ, какимъ

[1]) Ewald. Die Lehre d. Bibel. v. Gott. B. II. s. 281. 282.

[2]) Нѣкто, боровшійся съ Іаковомъ, имя котораго *чудно* и въ лицѣ котораго патріархъ увидѣлъ лице Божіе, по-видимому есть также ангелъ Іеговы—Господь, различаемый отъ самого Іеговы (Быт. XXXII. 24. 29).

образомъ Господь можетъ посылать огонь отъ Господа съ неба и кто этотъ ангелъ Господа. Вообще ангелологія Ветхаго Завѣта, какъ справедливо замѣчаетъ Oehler [1]), объясняется лучше всего съ точки зрѣнія Новаго Завѣта.

Въ дальнѣйшій, пророческій періодъ неисчислимое небесное воинство Іеговы изображается опредѣленнѣе и полнѣе. Упоминаются имена нѣкоторыхъ отдѣльныхъ ангеловъ; указываются высшіе изъ нихъ, и вообще говорится о чинахъ ангельскихъ, на что впрочемъ дѣлалось указаніе и прежде. Еще Іаковъ видѣлъ *ополченіе Божіе*, т. е. встрѣтившихъ его ангеловъ (Быт. XXXII, 1); еще Іисусу Навину являлся *вождь воинства Господня* (V, 14). Кромѣ херувимовъ, которые упоминаются еще въ книгѣ Бытія и притомъ прежде сказанія о всѣхъ другихъ ангелахъ, а затѣмъ и въ послѣдующихъ книгахъ, пророкъ Исаія говоритъ о серафимахъ, какъ ангелахъ, окружающихъ самый престолъ Божій. Что такое херувимы, съ опредѣленностію сказать трудно. Херувимъ заграждаетъ падшему человѣку входъ въ едемъ; онъ изображается на кивотѣ завѣта и самъ Іегова представляется сидящимъ и летающимъ на херувимахъ (Псал. XVII, 11, XCVIII, 1. 1 Цар. IV, 4. 2 Цар. VI, 2). На кивотѣ завѣта они съ крыльями; въ храмѣ Соломона два большихъ херувима съ распростертыми крыльями покрывали собою все пространство, занимаемое ковчегомъ во святомъ святыхъ (3 Цар. VIII, 6. 7) [2]). У Іезекіиля херувимы описываются, какъ огненные охранители горы Божіей въ едемѣ, и съ ними пророкъ сравниваетъ тирскаго царя (XXVIII, 13. 14. 16). А въ извѣстномъ

---

[1]) Theol. d. Alt. Testam. B. I. s. 203.

[2]) На стѣнахъ и дверяхъ Соломонова храма также были изображенія херувимовъ.

видѣніи колесницы у того же пророка они имѣютъ общій видъ человѣкообразный, но съ четырьмя лицами и съ четырьмя крыльями; ноги у нихъ со ступнями тельца и блестящи, какъ мѣдь; съ лицомъ человѣческимъ соединялось съ правой стороны лице льва, съ лѣвой—тельца и орла; двумя крыльями они летали и двумя покрывали свои лица. Видъ этихъ движущихся *животныхъ* былъ какъ-бы видъ горящихъ огней или видъ лампадъ; огонь ходилъ между ними, а отъ огня исходили сіяніе и молнія. Подлѣ нихъ на землѣ—колеса съ видомъ топаза и съ ободьями, полными глазъ; колеса двигались, когда животныя шли, не оборачиваясь; они поднимались отъ земли вмѣстѣ съ движущимися колесами, въ которыхъ былъ духъ животныхъ (1, 1—28). Подобное изображеніе у того же пророка и въ видѣніи дома на небѣ; но здѣсь у животныхъ—лице херувима, человѣка, льва и орла (X, 14). Менѣе сложна символика, въ какой представляются серафимы. Они также предстоятъ лицу Іеговы и поютъ ему пѣснь хвалебную. У нихъ шесть крылъ: двумя они летаютъ, двумя покрываютъ свои лица, а двумя — ноги (Иса. VI, 1—7). Значеніе формы этихъ духовъ легко объясняется. Лица, какъ и ноги, они закрываютъ по благоговѣнію и смиренію предъ Вседержителемъ; два прочихъ крыла—символъ ихъ небеснаго посланничества и ихъ отрѣшенности отъ нашихъ пространственныхъ условій. Самое характеристическое въ сложной формѣ херувимовъ—огонь, множество глазъ и крыльевъ и то, что они служатъ охранителями неприступнаго величія Іеговы и какъ-бы покровомъ славы Божіей. Огонь и множество глазъ конечно указываютъ на ихъ высшее видѣніе, нравственное совершенство и чистоту. А то, что они охраняютъ едемъ, святыню кивота и храма, равно какъ и то, что Іегова представляется сидящимъ на нихъ, даетъ мысль, что это орудія, чрезъ которыя

или при посредствѣ которыхъ Іегова проявляетъ свою славу и въ области нравственной жизни и въ области видимой природы. Это по-преимуществу выражается въ Іезекіилевомъ видѣніи колесницы, изображавшей славу Божію (II, 1). Эти духи, высшіе изъ всѣхъ созданій Божіихъ [1]), представлены подъ образами земныхъ существъ, выражающихъ собою полноту жизни на землѣ — царя всей природы, человѣка, вмѣстѣ съ представителями домашняго скота, дикихъ животныхъ и птицъ. Но изъ того, что херувимы своею символическою формою указывали на проявленіе славы Божіей въ природѣ и исторіи, еще не слѣдуетъ, что они—только олицетвореніе идеальныхъ образовъ или отвлеченныхъ понятій о силахъ природы, каковы были духи въ язычествѣ, или просто—символы, т. е. не ангелы въ смыслѣ личныхъ духовъ, какъ это многіе утверждаютъ [2]). Если ангелы вообще отъ начала представлялись существами личными, то херувимы между ними не могли быть безличными; подобное смѣшеніе понятій допустить трудно. Съ другой стороны—аллегорія, идеализація явленій природы въ такую раннюю эпоху, въ какую въ первый разъ являются въ Библіи херувимы, упоминаемые на первыхъ страницахъ книги Бытія, была совершенно не въ духѣ времени. Такимъ образомъ необходимо признать, что хе-

---

[1]) Надъ головами ихъ сводъ изъ кристалла, а надъ нимъ уже престолъ (Божій) изъ сапфира и на немъ подобіе человѣка, окруженнаго сіяніемъ (I, 22. 23. 26—28).

[2]) Schultz. Alttest. Theolog. B. I. s. 342—344. Нѣкоторые остроумно предполагаютъ даже, что херувимы первоначально были олицетвореніемъ облака: облако покрывало скинію; въ облакѣ явился Іегова на Синаѣ; въ облакѣ представляется Онъ нисходящимъ на землю. Впослѣдствіи же они стали значить вообще покровъ славы Божіей и орудіе ея обнаруженій. Вотъ почему они носятъ на себѣ Іегову. Предполагается при этомъ, что во времена пророка Іезекіиля понятіе о херувимахъ осложнилось и ими стали обозначаться и идеальные типы природы. Ibid. s. 341.

рувимы, какъ и ангелы вообще, отъ начала представлялись живыми, личными духами. Еще менѣе основаній видѣть въ серафимахъ одно олицетвореніе отвлеченныхъ понятій, когда они описываются, какъ живые носители славы Божіей; а они стоятъ въ равномъ съ херувимами отношеніи къ Богу; нѣкоторые даже считаютъ ихъ только видоизмѣненною формою херувимовъ. Имя херувимовъ, сходное съ ассиро-вавилонскими cherub, принадлежитъ очевидно древнѣйшимъ временамъ [1]), а понятіе херувима къ древнимъ обще-семитическимъ вѣрованіямъ, искаженнымъ у семитовъ-язычниковъ. Имя серафимовъ [2]) по-видимому значитъ вождь, князь [3]), и очевидно указываетъ на высшее достоинство этихъ духовъ, что уже само

---

[1]) Для имени כְּרוּב, во множ. כְּרוּבִים не находятъ въ еврейскомъ языкѣ ближайшаго однозвучнаго корня. Schultz. Alttest. Theol. B. 1. s. 344. Производятъ это имя обыкновенно отъ כָּרַב чертить, валять, при чемъ оно значило бы: рѣзьба, изваніе и отъ כָּרַב устрашать, предполагая, что оно значитъ: страшный видъ. Ibid. Объясняютъ также съ арабскаго karuma—nobilis fuit, не приводя многихъ другихъ объясненій, замѣтимъ что нѣкоторые думали, будто это имя образовалось чрезъ перестановку словъ отъ רכוב—колесница (Кейль. Археолог. Ч. I, стр. 112), и допускали, что херувимы, на которыхъ возсѣдаетъ Іегова (Пс. XVII, 11) какъ на колесницѣ или какъ на престолѣ, суть тѣже ангелы, которыхъ апостолъ Павелъ называетъ *престолами* (Колос I, 16). Эвальдъ признаетъ идею херувима древнѣйшимъ еврейскимъ вѣрованіемъ. Die Lehre d. Bibel v. Gott B. III. s. 72.

[2]) Слово שְׂרָפִים производятъ то отъ глагола שָׂרַף combussit, то отъ изводимаго изъ этого же глагола имени שָׂרָף, которое значитъ: urens и затѣмъ serpens, quasi igni ardenti inflammans corpus (См. Gesenii Thesaur. Ling. Hebr. T. III. p. 1341). Значеніе имени серафимъ, указываемое вторымъ словопроизводствомъ, трудно принять, потому что летающіе огненные змѣи—произведеніе индѣйской и египетской миѳологіи; значеніе же, вытекающее изъ перваго словопроизводства, соотвѣтствуетъ по-видимому той символикѣ, въ какой пророкъ Исаія изображаетъ серафимовъ, изъ которыхъ одинъ очищаетъ уста его горящимъ угленъ; впрочемъ и здѣсь серафимъ не изъ себя изводитъ пламень, а беретъ его извнѣ.

[3]) Сопоставляютъ имя серафимъ съ арабскимъ корнемъ, имѣющимъ тоже значеніе, т. е. вождь. Oehler. Theolog. d. Alt. Test. B. II. s. 141.

собою предполагаетъ между ангелами различные чины или различныя степени ихъ духовнаго совершенства. А у Даніила называются и имена нѣкоторыхъ ангеловъ: *Михаилъ*, *Гавріилъ* (VIII, 16. XII, I. X, 13. 21) [1]. У него же изображается борьба въ небѣ между духами за народы и царства, очевидно, каждому изъ нихъ ввѣренные; Михаилъ, князь евреевъ, борется съ духомъ, княземъ царства персидскаго; упоминается и объ ангелѣ, князѣ Греціи. Этой борьбы конечно нельзя понимать въ смыслѣ чувственной, внѣшней войны между ангелами: здѣсь наглядно изображается рѣшеніе въ небѣ судьбы народовъ и царствъ; но то ясно, что при этомъ предполагается бытіе ангеловъ, которыми охраняются царства и народы [2].

---

[1]) Михаилъ значитъ: *кто, какъ Богъ* — указаніе на ближайшее предстоятельство его предъ Богомъ, Гавріилъ—*мужъ Божій* или *сила Божія*. Въ неканонической книгѣ Товита упоминается ангелъ *Рафаилъ*, ангелъ спасенія или *исцѣленія*, а въ 3-й книгѣ Ездры—*Уріилъ*, ангелъ *огня* или свѣта. Эвальдъ видитъ въ Михаилѣ сосредоточеніе всего, что олицетворялось прочими тремя ангелами. Die Lehre d. Bibel v. Gott. II, s. 316.

[2]) LXX переводчиковъ повидимому и въ XXXII, 8 — Второз. находили туже мысль, когда въ этомъ текстѣ, который съ еврейскаго такъ передается: *Всевышній поставилъ предѣлы народовъ по числу сыновъ Израилевыхъ*, слова לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל *по числу сыновъ Израилевыхъ*, они перевели: κατ' ἀριθμὸν ἀγγέλων Θεοῦ—*по числу ангеловъ Божіихъ*. На этомъ основаніи, слѣдуя библейской таблицѣ народовъ (Быт. X), нѣкоторые экзегеты пытались опредѣлить число ангеловъ, предполагая, что для каждаго народа назначено по ангелу. Что значитъ это мѣсто Второзаконія, сказать трудно. Объясняли его слѣдующимъ образомъ: при раздѣленіи языковъ (Быт. XI) образовалось столько народовъ, сколько было лицъ, вышедшихъ съ Іаковомъ въ Египетъ и имѣвшихъ произвести изъ себя еврейскій народъ; а ихъ было 70. Евреи насчитывали 70 народовъ и 70 разныхъ языковъ. По библейской таблицѣ родовъ (Быт. X) ихъ меньше (Cornel. a lapide, in Deuteronom. XXXII, 8). Но всего проще и естественнѣе предположить, какъ и принимаютъ новые экзегеты, что слова эти выражаютъ мысль о предназначеніи отъ начала избранному народу занятой имъ земли обѣтованія среди другихъ народовъ, о соотвѣтствіи ея пространства съ потребностями Божія народа и вообще—объ извѣст-

Все это новыя подробности въ ученіи о духахъ сравнительно съ книгами предыдущаго періода; но онѣ не на-столько новы, чтобы можно было отрицать ихъ связь съ прежними сказаніями объ ангелахъ и считать ихъ заимствованіемъ извнѣ. Являются чины ангеловъ, но вожди ангеловъ упоминались и прежде. Одинъ изъ этихъ чиновъ, херувимскій, извѣстенъ еще изъ книги Бытія и принадлежитъ къ древнѣйшимъ обще-семитическимъ представленіямъ о мірѣ духовъ. Имена ангеловъ не придаютъ понятію о нихъ ничего особеннаго. Сыны Божіи или посланники Божіи, отъ начала упоминавшіеся и еще болѣе предполагавшіеся безъ упоминанія, изображаются теперь съ нѣкоторыми подробностями, въ которыхъ указаны ихъ особенныя свойства. Такое болѣе сложное ученіе объ ангелахъ вполнѣ согласно съ прежними сказаніями о нихъ и не даетъ никакихъ основаній къ заключенію, что это ученіе явилось вслѣдствіе вліянія религіи ассиро-вавилонской. Ученіе о духахъ, защитникахъ народовъ и царствъ, сродно съ иранскимъ ученіемъ о ферверахъ; символика херувимовъ сродна съ символикой ассиро-вавилонской и вообще восточной; форма ихъ выражаетъ идею тайны подобно символамъ другихъ религій, особенно ассирійской; эти сосуды божественнаго могущества въ природѣ имѣютъ образы, подобные херубамъ вавилонскимъ. Но сродство, особенно внѣшнее, не доказываетъ само по себѣ несамостоятельности библейскаго ученія [1]); а общность внѣшней символики скорѣе естественна, чѣмъ непонятна, и не можетъ возбуждать вопросы и недоумѣнія [2]). Вавилон-

---

номъ, сообразномъ съ высшими цѣлями провидѣнія, географическомъ положеніи святой земли.

[1]) Мысль объ ангелахъ, хранителяхъ народовъ, стоитъ въ полной сообразности съ древнѣйшими библейскими сказаніями объ ангелахъ, хранителяхъ отдѣльныхъ лицъ (Быт. XLVIII, 16. Псал. XXXIII, 8).

[2]) Кстати можно замѣтить, что и видъ, въ какомъ представлено вос-

скій плѣнъ и знакомство съ вѣрованіями Вавилона могли имѣть и по всей вѣроятности имѣли нѣкоторое значеніе въ раскрытіи библейскаго ученія объ ангелахъ, но значеніе только внѣшнее. Они возбуждали къ болѣе частному раскрытію этого вѣрованія, параллельно или въ сопоставленіи съ ученіемъ чуждой религіи. Внѣшнія историческія обстоятельства вызывали на болѣе подробное изложеніе истиннаго ученія о существахъ духовныхъ. Это естественно и можетъ быть допущено. Но въ связи съ этимъ внѣшнимъ возбужденіемъ стояли и того же требовали болѣе важныя внутреннія причины раскрытія библейской ангеолологіи. Съ болѣе полнымъ раскрытіемъ мессіанской идеи и приближеніемъ эпохи Новаго Завѣта, какъ мы уже говорили, небесный міръ становился ближе и ближе къ человѣку и принималъ болѣе опредѣленныя очертанія.

По тѣмъ же или подобнымъ причинамъ и ученіе о злыхъ ангелахъ въ Ветхомъ Завѣтѣ представляется мало опредѣленнымъ и даетъ поводъ къ недоразумѣніямъ. Бытіе этихъ ангеловъ такъ же предполагалось, какъ и бытіе ангеловъ добрыхъ. Вотъ почему и о змѣѣ искусителѣ въ исторіи паденія говорится очень просто, безъ объясненій, какъ о чемъ-то такомъ, что само собою понятно. Можно конечно, имѣя въ виду одну букву разсказа, ставить вопросъ о томъ, соединялъ ли писатель книги Бытія съ представленіемъ объ этомъ змѣѣ то понятіе, какое дается о немъ въ Новомъ Завѣтѣ (Іоан. VIII, 44. Апок. XII, 12. 13); можно объяснять все это

хожденіе Иліи на небо— *колесница огненная и кони огненные* (4 Цар. II, 11) также напоминаетъ ассирійскіе образы. Воинство небесное также изображается подъ видомъ огненной колесницы и коней (VI, 17). Что въ Ассиріи имѣло значеніе чисто натуралистическое, то у евреевъ могло имѣть свой смыслъ, соотвѣтственный общему высокому взгляду на Бога и міръ духовный.

сказаніе объ искусителѣ, какъ аллегорію, изображающую начало борьбы человѣка съ природою, сила которой олицетворяется въ змѣѣ, хотя это было бы совершенно произвольнымъ объясненіемъ; но то несомнѣнно, что въ этомъ древнемъ сказаніи дается уже идея зла и силы, враждебной человѣку. Своеобразная идея зла дѣйствительно, какъ увидимъ, принадлежитъ библейскому воззрѣнію отъ начала. Понятіе о злыхъ духахъ стоитъ въ непосредственной связи съ нравственнымъ библейскимъ ученіемъ и не составляетъ никакой непослѣдовательности, никакого пришлаго или случайно примѣшавшагося элемента.

Предполагается, какъ мы уже видѣли, что только въ періодъ пророческій, во времена знакомства евреевъ съ восточными религіями и особенно вавилонскою, въ первый разъ является идея сатаны, какъ врага всякаго добра и противника Божія (Зах. III, 1. 2). Въ книгѣ Іова эта идея по-видимому еще не развита; тамъ сатана— только сыщикъ и стоитъ въ ряду ангеловъ Божихъ; во времена же еще болѣе древнія, въ Библіи, говорятъ, совсѣмъ нѣтъ различенія между добрыми и злыми ангелами: всѣ они одинаково сыны Божіи. Такимъ образомъ идея враждебныхъ человѣку духовъ вообще признается чуждою древнему библейскому воззрѣнію.

Но на самомъ дѣлѣ понятіе враждебной человѣку духовной силы, какъ замѣтили мы, дано уже въ древнемъ сказаніи о паденіи, и нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что еврейскій народъ отъ начала имѣлъ вѣру въ злыхъ духовъ вмѣстѣ съ вѣрою въ духовъ добрыхъ. Вѣра эта не потерялась, а продолжалась, и послѣ Моисеева законодательства шла непрерывно. Даже въ Пятокнижіи можно находить сверхъ сказанія о змѣѣ искусителѣ указаніе на вѣру народа въ духовъ нечистыхъ. Указаніе это находится въ законѣ, которымъ постанов-

лено было въ день очищенія избирать козла, чтобы совершить надъ нимъ очищеніе грѣховъ народа и затѣмъ изгнать его въ пустыню для азазеля [1]), чтобы онъ понесъ на себѣ беззаконія въ землю непроходимую (Лев. XVI, 8. 10). Употребленіе слова [2]) и особенно контекстъ рѣчи, по которому азазель противопоставляется Іеговѣ (*жребій для Іеговы* и *жребій для азазеля*), заставляютъ видѣть здѣсь не отвлеченное понятіе (удаленіе или отпущеніе), а живое существо, духовную личность [3]). По всей вѣроятности здѣсь разумѣется злой духъ, страшный, дикій, населяющій пустыню [4]), и такъ какъ онъ противополагается Іеговѣ, то мы имѣемъ право признать въ немъ не подначальнаго духа, а вождя и начальника пустыннаго демонскаго царства—понятіе, сродное съ позднѣйшимъ библейскимъ типомъ сатаны. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что о злыхъ духахъ говорится еще ранѣе пророческаго періода; переходъ къ понятію о сатанѣ, какъ онъ является въ позднѣйшее время и въ Новомъ Завѣтѣ, есть; послѣдовательность въ раскрытіи этой идеи можетъ быть доказана. Въ первой книгѣ

---

[1]) Темное еврейское слово עֲזָאזֵל въ русскомъ переводѣ передано словомъ «отпущеніе», въ Вульгатѣ — capra emissaria, «козелъ для отпущенія», въ греческомъ—κλῆρος τῷ ἀποπομπαίῳ (ст. 8) т. е. «жребій для отвращающаго» или «страшнаго» (духа), а затѣмъ (ст. 10)—отвлеченно: εἰς τὴν ἀποπομπήν, «для удаленія» или «для изгнанія».

[2]) По замѣчанію Эвальда, въ греческомъ переводѣ еврейское azazel передано словомъ ἀποπομπαῖος еще довольно вѣрно, но отвлеченное ἀποπομπὴ не соотвѣтствуетъ точно еврейскому тексту. Die Lehre d. Bibel. v. Gott. B. II. s. 291.

[3]) Слово עֲזָאזֵל происходитъ отъ—עָזַל удалять чрезъ усиленное наращеніе звуковъ и повтореніе корня, и потому означаетъ не абстрактное, а конкретное понятіе. Кейль. Археол. Ч. I, 523.

[4]) Слову ἀποπομπαῖος указываютъ соотвѣтствующее въ латинскомъ языкѣ averruncus (у римлянъ былъ богъ съ этимъ именемъ, отвращавшій несчастія); но оно можетъ значить и тоже, что aversaneus, т. е. отвратительный, гнусный.

Царствъ упоминается о зломъ духѣ, который отъ Бога напалъ на Саула и мучилъ его, и упоминается безъ всякихъ объясненій, какъ о событіи, возможность котораго всѣми признана и предполагается (XIX, 9). Въ книгѣ Іова злой духъ является уже съ именемъ сатаны, т. е. коварнаго врага и противника. Его характеръ, какъ онъ здѣсь представленъ, дѣйствительно исполненъ коварства и вражды къ праведнику и добродѣтели. Онъ обходитъ землю и назираетъ ее съ тою цѣлію, чтобы искушать людей. Онъ негодуетъ на то, что Іовъ богобоязненъ, и проситъ дозволенія искусить этого праведника сначала лишеніемъ богатства и всего, что есть у него (I, 8—12), а потомъ муками ужасной болѣзни (II, 4—6). Наконецъ, въ книгѣ пророка Захаріи сатана называется уже прямо противникомъ дѣлъ Божіихъ, вызывающимъ противодѣйствіе со стороны добрыхъ духовъ и самого божественнаго всемогущества (III, 2).

Эвальдъ вполнѣ признаетъ и древность вѣрованія евреевъ въ злыхъ духовъ и еврейское происхожденіе понятія о сатанѣ [1]). Но взглядъ его двоится. Онъ предполагаетъ, что идея сатаны, какъ противника Божія, и вообще злыхъ духовъ, до извѣстной степени чужда была идеѣ о единствѣ Божества и о единомъ Божіемъ царствѣ въ мірѣ и что она сохранилась въ народѣ и послѣ Моисея, какъ остатокъ прежнихъ, не совсѣмъ чистыхъ вѣрованій. Въ книгѣ Іова, утверждаетъ онъ, гдѣ сатана представляется подчиненнымъ Богу и является предъ Нимъ вмѣстѣ съ добрыми ангелами только въ качествѣ обвинителя (Ankläger), онъ отвѣчаетъ еще еврейскому чи-

---

[1]) Еврейскій корень слова שָׂטָן, замѣчаетъ онъ, сродекъ съ שָׂטַם и заключая въ себѣ понятіе укрывательства, соединяетъ въ себѣ представленіе о тайной и слѣдовательно самой коварной враждѣ. Die Lehre d. Bibel. v. Gott. B. II. s. 297—299.

стому понятію. Изъ всѣхъ возможныхъ діаволовъ это, по его словамъ, самый согласный съ библейскимъ воззрѣніемъ. Въ книгѣ пророка Захаріи, продолжаетъ онъ, типъ сатаны рѣзче и сложнѣе сравнительно съ древнимъ воззрѣніемъ, но также не противорѣчитъ идеѣ библейскаго монотеизма, потому что и здѣсь сатана только обвинитель, (Anklager), которому ангелъ запрещаетъ именемъ Іеговы. Но вмѣстѣ съ этимъ, по Эвальду, кончилось чисто еврейское развитіе этого понятія, и оно затѣмъ выродилось въ идею демона подъ вліяніемъ персидской религіи и египетскаго ученія о душепереселеніи [1]). Взглядъ этотъ, составленный по-видимому съ цѣлію защитить библейское ученіе о злыхъ духахъ и доказать его самостоятельность, и занимающій средину между прямо раціоналистическимъ и чисто церковнымъ ученіемъ, какъ все раздвоющееся, не цѣльное, несостоятеленъ и носитъ въ себѣ самомъ несообразности. Если древнее ученіе о злыхъ духахъ было не вполнѣ согласно съ вѣрованіями Моисеева законодательства, то оно должно было вмѣстѣ съ временемъ постепенно упадать, а не развиваться. Идея злаго духа, какъ обвинителя — образъ, снятый съ картины суда у царей, или съ того, что бываетъ при управленіи царей—конечно согласна съ идеей единобожія. Но съ ученіемъ о единомъ Богѣ и единомъ царствѣ Божіемъ согласно и ученіе о сатанѣ, какъ о павшемъ духѣ. Онъ и при этомъ остается тѣмъ же ограниченнымъ существомъ; онъ не Ариманъ, у котораго во власти полміра, и нѣтъ нужды это представленіе изводить изъ религіи Зороастра. Согласное съ идеей едино-

---

[1]) Die Lehre d. Bibel. v. Gott. B. II. s. 290—308. Эвальдъ по-видимому признаетъ евангельскія сказанія о демонахъ суевѣрными, а на ученіе Спасителя о злыхъ духахъ смотритъ, какъ на опроверженіе и уничтоженіе этихъ суевѣрныхъ понятій. Идею паденія ангеловъ онъ приписываетъ также иноземному вліянію.

божія, это воззрѣніе согласно и само съ собою. Павшій ангелъ понятенъ въ своей дѣятельности, враждебной Богу и добру. Но духъ не павшій и между тѣмъ коварный, злой, совершенно непонятенъ; онъ составлялъ бы въ царствѣ Божіемъ нѣчто излишнее и странное. И зачѣмъ онъ, этотъ обвинитель у Бога всевѣдущаго, и притомъ злой, коварный, какъ признаетъ его Эвальдъ вмѣстѣ съ другими экзегетами? Такъ часто повторяющаяся у раціоналистическихъ экзегетовъ мысль, что сатана у Іова существенно не то, что сатана позднѣйшаго времени, также не выдерживаетъ критики. Прологъ къ книгѣ Іова изображаетъ отношенія сатаны къ Богу на-столько, на-сколько это нужно по идеѣ книги. Явленіе сатаны предъ престоломъ Іеговы и обвиненіе Іова содержитъ въ себѣ только ту мысль, что искушенія посылаются не безъ воли Божіей и что сатана съ своею дѣятельностію также открытъ божественному всевѣдѣнію. Змѣй древній въ разсказѣ о паденіи и сатана книги Іова, какъ и сатана Новаго Завѣта, въ сущности понятія тождественныя. Заложенное въ первоначальномъ сказаніи о духовномъ врагѣ человѣка понятіе стало опредѣленнѣе въ періодъ пророческій, потому же, почему излагалось полнѣе и ученіе о добрыхъ ангелахъ, которые въ эту эпоху называются по-преимуществу служителями Божіими. Приближалось время особеннаго служенія ихъ съ явленіемъ вѣчнаго Ангела Завѣта, котораго могуществу предоставлено было изгнать вонъ *князя міра сего* (Іоан. XII, 31). Въ эпоху явленія Мессіи поэтому же, какъ представляется это въ Евангеліи, усиливается дѣятельность и демонической силы.

Въ воззрѣніи Эвальда есть только та правда, что персидское и другія языческія ученія, какъ говорили уже мы, дѣйствительно не остались безъ вліянія на еврейскую ангелологію и демонологію. Но это вліяніе не ка-

сается чистаго библейскаго ученія и отразилось болѣе всего на раввинскомъ и талмудическомъ воззрѣніи. До извѣстной степени нельзя не признать этого вліянія и на нѣкоторыя неканоническія книги Ветхаго Завѣта, какова, напримѣръ, книга Товита тамъ, гдѣ она повѣствуетъ о зломъ духѣ, умерщвлявшемъ мужей Сарры, дочери Рагуиловой и объ ангелѣ, исцѣлявшемъ куреніями рыбьей печени. Но главнымъ образомъ нужно искать этого вліянія въ книгѣ Эноха и въ другихъ апокрифахъ, а еще болѣе въ Талмудѣ и въ раввинскомъ ученіи. Іудейская, внѣ-библейская доктрина съ эпохи плѣна въ ученіи о духахъ дѣйствительно приняла въ себя языческія стихіи. Александрійская іудейская школа со временъ Филона, какъ отчасти уже и замѣчено нами, видѣла въ ангелахъ идеальные типы силъ и явленій природы, исходящіе изъ своего средоточія, первотипа міровой жизни — Логоса, который есть первый служитель Божій и первое обнаруженіе божественнаго разума. Они, по ученію этой школы, исходятъ изъ него и олицетворяютъ собою божественныя свойства мудрости, благости, любви. Степени ихъ означаютъ степени духовности или идеальности, отвлеченности началъ ими олицетворяемыхъ. Низшіе изъ этихъ духовъ могутъ поэтому нисходить на землю и воплощаться въ тѣла. Воздухъ наполненъ ихъ безчисленнымъ множествомъ. Злые духи, по Филону, это души людей умершихъ—порочныхъ. Иного рода воззрѣніе на нихъ было бы несогласно съ началами идеально-пантеистической философіи, котораго держалось александрійское іудейство. Гностицизмъ еще позднѣе въ теоріи объ истеченіи изъ божества эоновъ развивалъ въ сущности тоже воззрѣніе. Въ самомъ Талмудѣ встрѣчаются тѣже понятія объ ангелахъ, какъ объ олицетвореніяхъ гнѣва, недоброжелательства, разрушенія и зла вообще, и физическаго и нравственнаго. Сама смерть и уничтоженіе

олицетворяются особымъ ангеломъ. Море, растенія, животное царство имѣютъ, по Талмуду, своихъ ангеловъ, которые по-видимому представляютъ собою самую растительную или животную силу. Форма этихъ ангеловъ грубо чувственна; они представляются иногда тѣлесными и смертными. Одинъ изъ нихъ—Rahal, духъ тьмы, умерщвленъ былъ Богомъ. Безчисленное множество такого рода духовъ въ позднѣйшихъ вѣрованіяхъ, до-нынѣ сохраненныхъ, напоминаетъ и иранскихъ яцатовъ и даже геніевъ или безчисленныхъ духовъ римской религіи. Можно находить въ Талмудѣ даже слѣды греческаго мифа о Діонисѣ. Раввинскій Метатронъ (ангелъ Іеговы) или высшій изъ ангеловъ представляется подъ образомъ дитяти, какъ Вакхъ греческихъ мистерій, и называется княземъ міра [1]). Но, какъ извѣстно, въ раввинскомъ ученіи совершенно чувственный характеръ получили и откровенія самого божества. Явилась шехина (schechina), т. е. обитаніе божества, мѣсто его селенія; это было олицетвореніе божественнаго пребыванія на землѣ — въ едемѣ, въ святилищѣ скиніи и храма — предполагающее собою подобное же обитаніе божества и въ самомъ небѣ, своего рода святилище и тронъ. Шехина стала на мѣстѣ самого Іеговы, замѣнивъ собою Его премірную сущность [2]). Всѣ эти воззрѣнія на небесный, божественный міръ и его духовъ совершенно чужды истинному, чистому библейскому ученію и не могутъ быть съ нимъ отождествляемы, какъ это обыкновенно дѣлаютъ экзегеты съ

---

[1]) Duschak. Biblisch-Talmud. Glaubenslehre. 1873. s. 137—167.

[2]) Въ позднѣйшемъ іудейскомъ богословіи понятіе о шехинѣ образовалось, кажется, изъ представленія о видимомъ знакѣ присутствія Іеговы въ скиніи, какимъ было облако (Исх. XL, 34. 38), а основаніемъ для раскрытія этого понятія служили тѣ мѣста Ветхаго Завѣта, въ которыхъ говорится о пребываніи или селеніи (מִשְׁכָּן) Іеговы. Oehler. Theol. d. Alt. Testam. B. I. s. 207.

раціоналистическимъ направленіемъ. Въ той формѣ, въ какой Библія представляетъ ученіе о духахъ, оно совершенно своеобразно и вполнѣ отвѣчаетъ чистой, библейской идеѣ о Богѣ, неизвѣстной другимъ религіямъ.

Ученіе Ветхаго Завѣта о человѣкѣ еще болѣе своеобразно сранительно съ другими религіями.

Воззрѣніе всѣхъ древнихъ религій на человѣка въ большей или меньшей степени проникнуто натурализмомъ, хотя во многихъ изъ нихъ человѣкъ и признавался близкимъ къ божеству и совершеннѣйшимъ между земными существами. Это воззрѣніе можетъ быть хорошо изображено тѣмъ египетскимъ символомъ, извѣстнымъ подъ именемъ сфинкса, въ которомъ лицо человѣческое представляется возникающимъ изъ животной формы, хотя символика сфинкса и не имѣла значенія по отношенію къ вопросу о происхожденіи человѣка. Еслибы даже самое возвышенное изъ языческихъ воззрѣній на человѣка, греческое, нужно было выразить символически, то всего лучше было бы, какъ хорошо замѣчаетъ по этому вопросу Мартенсенъ [1]), представить это въ видѣ красиваго человѣческаго образа, возникающаго изъ дикой животной формы. Духъ и тѣло, какъ и Богъ и міръ, въ языческихъ религіяхъ совершенно смѣшаны. Древняя же еврейская религія содержитъ въ себѣ совсѣмъ иное ученіе о человѣкѣ, высказанное первою изъ ея священныхъ книгъ на первыхъ же страницахъ. Она видитъ въ человѣкѣ *образъ Божій*. Воззрѣніе это, въ высшей степени своеобразное, стоитъ въ непосредственной связи съ ученіемъ о Богѣ. Съ перваго взгляда кажется, что оно усвояетъ человѣку менѣе, чѣмъ другія религіи, которыя совершенно отождествляли природу человѣка съ божественнымъ духомъ, какъ индѣйская напримѣръ; но такъ

[1]) Въ своей Dogmatik.

только по-видимому, на самомъ же дѣлѣ онѣ давали человѣку несравненно менѣе. Причина въ томъ, что само божество ихъ не возвышалось надъ сущностію природы видимой, вещественной. Тождество человѣка съ Богомъ значило и тождество его съ міромъ вещественнымъ. Земля—общая мать и боговъ и людей. Только въ еврейской религіи человѣкъ отдѣляется по природѣ отъ божества, сущность котораго превыше всего конечнаго; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ возвышается и надъ міромъ природы. Возвышенное надъ міромъ божество возвысило и человѣка надъ природою, хотя и отдѣлилось отъ него, какъ и отъ природы, своею сущностію. Исчезло тождество человѣческой природы съ Богомъ; на мѣстѣ его явилось только богоподобіе [1]); но въ богоподобіи человѣкъ получилъ несравненно болѣе, чѣмъ сколько имѣлъ при языческомъ отождествленіи его природы съ божественною сущностію. Такова общая мысль библейскаго ученія о человѣкѣ, какъ образѣ Божіемъ.

По библейскому воззрѣнію, человѣкъ созданъ изъ земли; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ есть отобразъ безконечнаго Духа; поэтому онъ составляетъ единство духа и природы, міра видимаго и невидимаго, чувственнаго и духовнаго. Человѣкъ образованъ изъ того же вещества, изъ котораго созданы и всѣ земныя твари; но въ немъ есть еще начало высшее, уподобляющее его премірному Богу. Въ разсказѣ о созданіи человѣка мысль эта выражается въ конкретныхъ и наглядныхъ формахъ, какъ и большая часть другихъ отвлеченныхъ понятій, содержащихся въ Библіи, но—со всею возможною ясностію и опредѣленностію. Создавъ человѣческое тѣло изъ земной

---

[1]) Въ нѣкоторыхъ изъ древнихъ религій, какъ мы могли видѣть прежде, употреблялся тотъ же или подобный терминъ о человѣкѣ: отобразъ Божій; но выраженіе это имѣло тамъ другой смыслъ и значило нераздѣльность божества и человѣка по существу или природѣ.

персти, Богъ въ лицо человѣка, т. е. въ этотъ новосозданный человѣческій организмъ вдыхаетъ еще жизнь непосредственно отъ самого Себя (Быт. II, 7), и это дыханіе божественныхъ устъ дѣлаетъ его настоящимъ, живымъ, дѣйствительнымъ, полнымъ человѣкомъ, живою душою. Такимъ актомъ творчества заканчивается созданіе человѣка. Это конечно образъ, въ основѣ котораго лежало самое простое, доступное понятіямъ древнихъ людей представленіе о началѣ и процессѣ человѣческой жизни; но въ этомъ образѣ нельзя не видѣть ясной мысли о присутствіи въ человѣкѣ двухъ началъ жизни—духовнаго и тѣлеснаго. Дыханіе, съ прекращеніемъ котораго кончается жизненный процессъ, представляется средоточіемъ жизни и силою, ее одушевляющею; оно замѣняетъ наше нынѣшнее отвлеченное понятіе начала или жизненной силы. Богъ изображается вдыхающимъ въ человѣка, т. е. сообщающимъ ему отъ Себя начало жизненное (Быт. II, 7). Важно здѣсь болѣе всего то, что дыханіе, выражающее собою идею жизни или силы, одушевляющей жизнь, исходитъ непосредственно отъ Бога—изъ Его устъ. Такая непосредственная связь начала человѣческой жизни съ жизнію самого Бога библейской исторіей творенія усвояется только человѣку, и въ этомъ весь смыслъ сказанія о его созданіи. Дыханіе жизни или *душа живая* приписывается и всѣмъ другимъ земнымъ тварямъ; но въ нихъ оно не то, что въ человѣкѣ, не дыханіе устъ Божіихъ. Какъ и бездушное вещество міра, оно является въ нихъ вслѣдствіе творческаго: *да будетъ. Душа живая* въ земныхъ тваряхъ силою творческаго слова возникаетъ изъ того, что уже создано, и до извѣстной степени—при посредствѣ силъ прежде созданной вещественной природы: *да произведетъ вода пресмыкающихся, душу живую... да произведетъ земля душу живую по роду ея, скотовъ*

и гадовъ, и звѣрей земныхъ по роду ихъ (Быт. I, 20. 24). У животныхъ жизненное начало одного происхожденія съ природою или вещественнымъ міромъ; изъ него оно и возникло.

Вотъ все, что говоритъ намъ библейская исторія о созданіи человѣка. Здѣсь мы не находимъ нашихъ научныхъ понятій о духѣ, какъ особой субстанціи. Но и странно было бы искать въ этой исторіи логически, формально выработанныхъ понятій о духѣ. Отвлеченное понятіе о началѣ жизни передано здѣсь подъ формою конкретнаго представленія о дыханіи, а понятіе о духовности этого начала связано съ представленіемъ о жизни божественной, принадлежащей міру неземному, невидимому, сверхчувственному. Но въ этой непосредственной формѣ понятіе о духѣ высказано совершенно ясно и быть-можетъ яснѣе, чѣмъ въ позднѣйшихъ нашихъ философемахъ [1]). Тѣлесная сторона человѣка, чувственная, по библейской исторіи творенія, является прежде духовной; она формируется сначала: это первый и отдѣльный моментъ въ актѣ творенія человѣка. Душою живою, тѣмъ, что онъ есть, человѣкъ сталъ въ дѣйствительности уже послѣ того, какъ Духъ Божій отъ Себя сообщилъ ему душу. Духъ Божій не причина только внѣшняя того, что человѣкъ сталъ душою живою. Душа человѣческая, сверхъ того, что имѣютъ всѣ другія твари, восприняла въ себя еще дыханіе устъ Божіихъ, т. е. съ нею соединилась особая сила Божія, непосредственно слилась съ тѣлеснымъ началомъ и его проникла. Вновь явившійся человѣкъ не ступень только въ ряду другихъ земныхъ созданій; въ немъ есть нѣчто сверхъ того, что находится

---

[1]) Что можетъ сказать наука о духѣ, кромѣ того, что онъ не тождественъ съ вещественными силами природы, а противоположенъ имъ? Все ограничивается въ сущности этимъ отрицательнымъ понятіемъ.

въ другихъ тваряхъ. Творенію человѣка предшествуетъ поэтому особый совѣтъ Божій, въ которомъ рѣшается вопросъ о созданіи его, какъ существа, выдѣленнаго изъ всѣхъ земныхъ существъ и имѣвшаго облечься въ *образъ* и *подобіе* самого Бога (Быт. I, 26). Явленіе человѣка было своего рода чудомъ среди природы и всѣхъ прочихъ существъ, наполняющихъ землю. По-видимому—таже животная форма; но въ ней душа, возникшая не изъ силъ природы и не имѣющая ничего общаго со всѣмъ видимымъ міромъ. Въ этомъ между прочимъ—основаніе и смыслъ сравненія, какое дѣлается въ Новомъ Завѣтѣ между первымъ Адамомъ и вторымъ, т. е. Спасителемъ (1 Кор. XV, 45). Новый, второй Адамъ по-видимому былъ только человѣкъ (Филип. I, 7), но Онъ вмѣстѣ былъ и *Господь съ неба* и въ Немъ обитала *вся полнота божества тѣлесно* (Колос. II, 9); точно такъ и первый Адамъ по-видимому былъ, какъ и всѣ другія животныя, существо только земнородное—*изъ земли земной*, но въ немъ былъ духъ отъ Духа Божія. И такъ въ идеѣ о человѣкѣ, какъ образѣ божества, высказанной въ самомъ повѣствованіи о его созданіи, уже дано полное и опредѣленное понятіе о духовной природѣ человѣка и его высокомъ достоинствѣ [1]).

---

[1]) Въ выраженіи—*образъ и подобіе Божіе* нельзя видѣть мысль о сходствѣ человѣка съ Богомъ по внѣшнему виду, какъ это предполагаютъ многіе изъ раціоналистовъ и между ними Штраусъ, указывал при этомъ на то, что мысль о подобіи человѣка Богу по тѣлу не чужда была и нѣкоторымъ древнимъ христіанскимъ учителямъ (Glaubenslehre. I. s. 687—690). Но въ религіи необразнаго Бога, не допускавшей даже символическихъ изображеній Его, образъ Божій не могъ быть понимаемъ въ смыслѣ внѣшняго сходства человѣка съ Богомъ. Слова: *кто прольетъ кровь человѣческую того кровь прольется рукою человѣка, ибо человѣкъ созданъ по образу Божію* (Быт. IX, 6), также ничего не доказываютъ въ этомъ отношеніи. Здѣсь идетъ рѣчь о высокомъ достоинствѣ человѣка, вслѣдствіе котораго жизнь его должна цѣниться дорого. Такимъ образомъ

Въ дальнѣйшихъ священныхъ книгахъ идея о высокомъ, духовномъ достоинствѣ человѣка, какъ существа, созданнаго по образу Божію, раскрывается также съ ясностію, хотя не во всѣхъ одинаковою, и не въ формѣ научныхъ, логическихъ понятій о духѣ.

Замѣчательно прежде всего различіе въ употребленіи словъ, когда идетъ рѣчь о душѣ человѣческой и о душахъ другихъ земныхъ тварей. Очень рано у евреевъ, по замѣчанію Эвальда, ранѣе, чѣмъ у другихъ народовъ [1]), сформированы особыя слова для выраженія тѣхъ понятій, какія соединялись у грековъ съ словами πνεῦμα и ψυχὴ и у римлянъ—spiritus и anima [2]); эти слова: רוּחַ и נֶפֶשׁ [3]). По своему непосредственному, первоначальному значенію они заключаютъ въ себѣ понятія чувственныя; первое значило: вѣяніе, вѣтеръ, второе — дыханіе. Но скоро эти понятія начали возвышаться и очищаться до степени представленій чисто психическихъ, нравственныхъ и болѣе или менѣе отвлеченныхъ Переходъ къ нимъ былъ не труденъ. Слово רוּחַ—дуновеніе, вѣяніе—стало значить животворную, творческую силу: רוּחַ אֱלֹהִים носится надъ новосозданнымъ веществомъ міра; נֶפֶשׁ—тоже, что греческое ψυχὴ — стало означать жизненную силу, одушевляющую тѣло. Значеніе слова רוּחַ отъ начала выше и шире, чѣмъ значеніе слова נֶפֶשׁ. Поэтому о Духѣ Божіемъ всегда употреблялось слово רוּחַ и никогда не употреблялось נֶפֶשׁ. Въ виду такого исконнаго различія

мѣсто это говоритъ противъ указаннаго предположенія, потому что заключаетъ въ себѣ мысль о внутреннемъ достоинствѣ человѣческой жизни.

[1]) Die Lehre d. Bibel v. Gott, 11, s, 61.

[2]) Въ нашемъ языкѣ этимъ словамъ равносильны—*духъ* и *душа*.

[3]) Эвальдъ замѣчаетъ, и справедливо, что греческое πνεῦμα получило свое высокое духовное значеніе очень поздно и подъ вліяніемъ еврейскихъ понятій. Ibid. s. 58.

этихъ словъ обращаетъ на себя особенное вниманіе то обстоятельство, что о человѣкѣ и его душѣ употребляется, кромѣ слова נֶפֶשׁ, и слово רוּחַ; но душа животныхъ почти никогда не обозначается этимъ послѣднимъ словомъ. Исключеніе составляютъ только тѣ мѣста, гдѣ говорится въ общемъ смыслѣ о духѣ жизни живыхъ существъ (Быт. VI, 17). Въ исторіи созданія человѣка упоминается только נֶפֶשׁ, какъ и послѣ очень часто, но иногда употребляется и רוּחַ. И это—отъ начала. Такъ объ Іаковѣ сказано: *ожилъ духъ* (רוּחַ) его, когда онъ узналъ, что Іосифъ живъ (Быт. XLX, 27). Богъ также называется Богомъ *духовъ* (הָרוּחֹת) *всякой плоти*, т. е. всѣхъ людей (Чис. XVI, 22. XXVII, 16) [1]). Очевидно, и въ этомъ внѣшнемъ различеніи словъ до извѣстной степени выражается понятіе о внутреннемъ достоинствѣ человѣка, въ которомъ обитаетъ душа отъ Духа Божія. Еще яснѣе выражено понятіе о духѣ человѣка, какъ о нравственной силѣ, которою онъ долженъ уподобляться Богу, въ извѣстномъ и уже прежде нами разъясненномъ мѣстѣ книги Бытія — въ словахъ Іеговы предъ потопомъ: *не вѣчно Духу Моему быть пренебрегаемымъ человѣками* (*сими*), *потому что они плоть* (VI, 3). Понятіе плоти здѣсь противополагается понятію существа духовнаго, божественнаго. Іегова отдаляется отъ людей, потому что въ нихъ плоть только, а не духъ.

Правда, въ Пятокнижіи говорится, что *душа въ крови* и говорится безразлично по-видимому о душѣ животныхъ и человѣка (Быт. IX, 4. 5. Лев. XVII, 11). Но понятіе души включало въ себя, какъ видно и изъ исторіи творенія человѣка, и понятіе физіологической жиз-

[1]) По контексту и смыслу рѣчи здѣсь могутъ разумѣться только люди, а не всѣ живыя твари вообще, особенно—во второмъ изъ этихъ мѣстъ, гдѣ употреблено имя Іеговы, Бога благодатнаго царства.

ненной силы, вообще—живаго существа. Человѣкъ сталъ душою живою и въ смыслѣ жизни тѣлесной и въ смыслѣ жизни духовной. Въ первомъ смыслѣ, безъ ущерба для достоинства духовной природы человѣка, кровь можетъ или могла быть названа сѣдалищемъ души, средоточіемъ жизни тѣлеснаго организма. Но о душѣ человѣка не сказано прямо, что она также въ крови Въ книгѣ Бытія говорится, что въ крови человѣка *жизнь* его (IX, 4. 5), а въ книгѣ Левитъ сказано о *душѣ* только животныхъ, что она въ крови (XVII, 11) Ее запрещалось употреблять въ пищу, потому что она имѣла символическое значеніе очищенія душъ человѣческихъ. Это значеніе крови животныхъ ведетъ къ мысли о высотѣ души человѣческой и ея отличіи отъ души животныхъ. Наконецъ необходимо замѣтить, что кровь въ приведенныхъ мѣстахъ разсматривается, какъ внѣшній органъ и указатель животной жизни, подобно тому какъ въ сказаніи о созданіи человѣка дыханіе жизни является представителемъ духа, души живой, полученной отъ Бога. О самомъ существѣ души здѣсь нѣтъ слова.

Въ позднѣйшихъ священныхъ книгахъ, особенно учительныхъ, которыя по своей формѣ и характеру отвѣчали тому, что мы называемъ философскими сочиненіями, мы встрѣчаемъ болѣе опредѣленныя съ формальной стороны понятія о духѣ, какъ о силѣ разумной, сознательной, отличной отъ силъ природы. Іовъ говоритъ, что *въ* его *ноздряхъ Духъ Божій* (XXVII, 3), что *Духъ Божій создалъ* его *и дыханіе Вседержителево дало* ему *жизнь* (XXXIII, 4), указывая безъ сомнѣнія на особенный актъ созданія человѣка и на непосредственное происхожденіе души человѣческой отъ Духа Божія.—Въ книгѣ Псалмовъ всюду изображается тяготѣніе души къ Богу, какъ своему первообразу и источнику духовнаго блаженства. Богъ есть *часть*, т. е. жребій, удѣлъ души

на вѣкъ, на землѣ живыхъ (LXXII, 26. CXLI, 6).—Въ книгѣ Екклезіаста духъ человѣка прямо отличается отъ праха, изъ котораго состоитъ его тѣло: *прахъ возвратится* въ общую жизнь природы—*въ землю, чѣмъ онъ и былъ, а духъ возвратится къ Богу, Который далъ его* отъ Себя (XII, 7).—Въ книгѣ Притчей *духъ человѣка* называется *свѣтильникомъ Господнимъ* (XX, 27)—прекрасное выраженіе, указывающее на то, что во всей остальной природѣ мракъ жизни безсознательной, жизни, чуждой Богу.—Въ неканоническихъ учительныхъ книгахъ, которыя были произведеніями писателей, знакомыхъ съ греческимъ образованіемъ и его скептическими доктринами, мы находимъ даже опроверженіе матеріалистическихъ воззрѣній, не различавшихъ между душою человѣка и душою животныхъ. Духъ человѣка, разсуждаетъ писатель книги Премудости, не *жидкій воздухъ* т. е. не утонченная только и неуловимая матеріальная сила; онъ не *разсѣется*, не исчезнетъ въ общей массѣ силъ природы, потому что не сроденъ съ ними, не тождественъ; *дыханіе въ нашихъ ноздряхъ*, т. е. сила насъ одушевляющая не *дымъ*, не паръ, исчезающій въ воздухѣ; *слово* наше, какъ выраженіе нашего разумно-сознательнаго духа, не *искра* только *въ движеніи нашего сердца*, т. е. не продуктъ только тѣлесной организаціи, не выраженіе только волненій и движеній нашего тѣлеснаго состава (II, 2. 3).—Въ книгѣ Іисуса сына Сирахова таже мысль излагается съ положительной стороны. *Господь создалъ человѣка изъ земли*, но *облекъ* его особою *силою*, потому что *сотворилъ* его *по образу своему*. Человѣкъ одинъ на землѣ одаренъ *смысломъ* и знаетъ *добро и зло*, одинъ понимаетъ въ природѣ и *величіе дѣлъ Божіихъ*. Цѣль его разумной жизни—*прославлять святое имя Божіе и возвѣщать величіе дѣлъ Божіихъ* (XVII, 1—8).—Въ книгахъ пророческихъ всюду выра-

жается высокое достоинство человѣческой природы, цѣли которой возвышаются надъ всякою вещественностію и идутъ за предѣлы и времени и пространства. Духъ человѣческій предназначенъ, по пророческому воззрѣнію, въ жилище Богу; самъ Іегова вселяется въ чтущихъ Его людяхъ [1]).

Позднѣйшія литературы, философская и раввинская, въ извѣстной мѣрѣ выражавшія народное воззрѣніе, также всегда различали въ человѣкѣ два начала—духовное и вещественное, хотя первая и впадала при этомъ въ ложный спиритуализмъ, по подобію философскихъ и религіозныхъ доктринъ востока. Такова идея духа у Филона и вообще въ іудейской александрійской школѣ.

Такимъ образомъ общая мысль, что человѣкъ состоитъ изъ двухъ началъ, духовнаго и чувственнаго, несомнѣнно присуща библейскому ветхозавѣтному ученію, хотя она и не раскрывается въ формѣ логически опредѣленной.

Можно обозначить съ нѣкоторою точностію и болѣе частныя черты библейской ветхозавѣтной психологіи. Тѣло или чувственное начало безъ души, какъ мы отчасти видѣли и изъ исторіи созданія человѣка, только *прахъ* (Быт. III, 19); съ душою, или одушевленное душою оно—*плоть* (II, 23. 24. VI, 3. 17. VII, 21—23). Съ этой стороны человѣкъ не болѣе, какъ животное. Въ этомъ смыслѣ о душѣ говорится, что она умираетъ или можетъ умереть (Суд. XVI, 30). Но душа, оживляющая тѣло, есть вмѣстѣ съ тѣмъ начало иной не плотской, духовной жизни. Она есть начало отъ Бога, проникнутое

---

[1]) Выраженіе въ книгѣ пророка Іезекіиля: *вся души — Мои; душа согрѣшающая, та умретъ* (XVIII, 4), кажется, сверхъ общей—которую одну только и находятъ здѣсь нѣкоторые экзегеты—мысли о вседержительствѣ Божіемъ, заключаетъ въ себѣ и частнѣйшую мысль о томъ, что души по своему происхожденію и по цѣли жизни принадлежатъ Богу.

сроднымъ божеству духомъ, почему, какъ мы видѣли, и называется иногда רוּחַ—терминомъ высшаго значенія, усвоеннымъ Духу Божію. Это не значитъ впрочемъ, что Ветхій Завѣтъ допускалъ трихотомію, трехчастный составъ человѣка—изъ тѣла, души и духа. Доктрина эта явилась въ позднѣйшій, греческій періодъ еврейской литературы и заимствована извнѣ. Въ самомъ новозавѣтномъ ученіи трехчастное раздѣленіе человѣческаго состава имѣетъ смыслъ своеобразный, отличный отъ того, какой придавался этому раздѣленію въ спиритуалистическихъ ученіяхъ восточныхъ религій и греческой философіи Духъ въ человѣкѣ, по древне-библейскому воззрѣнію, не особая духовная субстанція подлѣ души, но таже душа, проникнутая и одухотворенная небеснымъ началомъ, которое какъ-бы вошло въ душу и соединилось съ нею динамически. Въ духовной сторонѣ человѣка не допускается никакихъ раздѣленій. Что же значитъ употребленіе словъ о человѣческой душѣ—רוּחַ и נֶפֶשׁ? На это дать положительный отвѣтъ трудно. По замѣчанію Эвальда, различіе между רוּחַ и נֶפֶשׁ въ отношеніи къ человѣку очень тонко [1]). Значеніе слова רוּחַ, какъ уже сказано, гораздо общѣе, чѣмъ слова נֶפֶשׁ; רוּחַ есть общая животворная сила; въ отношеніи къ отдѣльному бытію слово это употребляется о Духѣ Божіемъ, о духѣ народа, о духѣ—въ смыслѣ душевнаго состоянія или направленія — того или другаго человѣка [2]). На этомъ основаніи въ словѣ נֶפֶשׁ—душа видятъ понятіе индивидуальности, особности, личной жизни и того, что называется *я*. *Да живетъ душа твоя* (I Цар. XVII, 55),

---

[1]) Die Lehre d. Bibel v. Gott. II s. 59.

[2]) Замѣчательно впрочемъ, какъ говоритъ по этому поводу Эвальдъ, на что уже мы и обращали вниманіе, что Библія, не смотря на это, совершенно чуждо понятіе общей міровой души.

т. е. да будетъ тебѣ благо, да оживится твое личное существованіе. Но и высшія стремленія души къ Богу или верховному благу, религіозное состояніе обозначаются также словомъ רוּחַ (Пс. L, 31 и др.). У пророковъ благодатное обновленіе обозначается словами: רוּחַ חֲדָשָׁה — *новый духъ* (Іезек. XVIII, 31). Иногда впрочемъ רוּחַ соотвѣтствуетъ и греческому θυμός, т. е. означаетъ общую дѣятельность или настроенность души, по-премуществу же чувства.

Сѣдалищемъ души или внѣшнимъ представителемъ ея дѣятельности и у евреевъ, какъ у другихъ народовъ, признавалась не голова, какъ нынѣ у насъ, а—*сердце* или грудные органы. Въ этомъ отношеніи библейская психологія или физіологія не отличается отъ древнихъ воззрѣній. Сердце значило не чувство только, но и волю и умъ. Человѣкъ *безъ сердца* тоже, что человѣкъ безъ ума (Ос. VII, 11. Прит. XVII, 16). Сердце въ библейскомъ смыслѣ отвѣчаетъ латинскому слову animus. Ему приписывается и то, что принадлежитъ больше къ понятію רוּחַ, чѣмъ נֶפֶשׁ—и религіозныя состоянія и одушевленіе и нравственно благодатная перемѣна въ душѣ (Псал. L, 19). Пророки, говоря о времени Мессіи, требуютъ обновленія *духомъ* и *сердцемъ* (Іезек. XVIII, 31) [1]).

Издавна нѣкоторыми экзегетами ставился вопросъ, не допускаетъ ли ветхозавѣтное ученіе предсуществованія душъ человѣческихъ. Основаніемъ для такого предположенія служили слѣдующія мѣста: въ книгѣ Іова — *нагъ я вышелъ изъ чрева матери моей* (предполагается—земли), *нагъ и возвращусь* (1, 21); въ книгѣ Псалмовъ — *не сокрыты были отъ Тебя кости мои, когда я созидаемъ*

---

[1]) Подобное выраженіе употребляется и въ Новомъ Завѣтѣ.

былъ въ тайнѣ, образуемъ былъ въ глубинѣ утробы [1]) (CXXXVIII, 15), и наконецъ въ книгѣ Премудрости, гдѣ говорится о раждающемся человѣкѣ, что онъ *ниспадаетъ на землю* (VII, 3), и о Соломонѣ, предполагаемомъ писателѣ этой книги, что онъ *душу получилъ добрую* и поэтому *былъ отрокъ даровитый* (VIII, 19). Но что касается до указаннаго мѣста въ книгѣ Іова, то только предубѣжденный взглядъ можетъ видѣть здѣсь мысль о предсуществованіи души. У Іова даже нѣтъ словъ объ иной утробѣ, кромѣ утробы матерней; у него же описывается и созданіе человѣка согласно съ исторіей творенія (X, 8 — 11). Серьезнѣе по-видимому возраженіе относительно мѣста изъ книги Псалмовъ. Но и здѣсь говорится объ образованіи человѣка по тѣлу; не сокрыты были отъ Бога кости человѣка, когда онъ формировался во внутренностяхъ земли. О душѣ и ея существованіи здѣсь нѣтъ рѣчи. Слѣдуя буквально еврейскому тексту, нужно бы предположить, что тѣлесный составъ человѣка образовался во внутренностяхъ земли— בְּתַחְתִּיּוֹת אֶרֶץ. Русскій переводъ этого мѣста, въ которомъ слову אֶרֶץ придано общее значеніе внутренности, утробы, вѣрнѣе поэтому выражаетъ мысль писателя [2]). Гораздо основательнѣе указаніе на приведенныя мѣста въ неканонической книгѣ Премудрости. Выраженія здѣсь употребленныя дѣйствительно даютъ мысль, очень близкую къ платонической доктринѣ предсуществованія душъ. Но еслибы и было дѣйствительно такъ, указанное мѣсто ничего не рѣшало бы относительно истиннаго библей-

---

[1]) Въ еврейскомъ· אֶרֶץ—земли, какъ и въ греческомъ—γῆς.

[2]) Мы думаемъ, что въ выраженіи *образуемъ былъ во внутренности земли* высказывается особое воззрѣніе на процессъ образованія человѣка въ утробѣ матерней при посредствѣ силъ, возникающихъ изъ внутренностей земли, гдѣ сокрыты ихъ таинники.

скаго воззрѣнія. Писатель этой книги, какъ извѣстно, выражаетъ по мѣстамъ свои личныя воззрѣнія и стоитъ подъ вліяніемъ греческой науки. Но и здѣсь нельзя видѣть ясныхъ слѣдовъ ученія о предсуществованіи душъ. Употребленныя писателемъ этой книги выраженія легко могутъ быть объяснены и въ общепринятомъ смыслѣ. Душа, какъ сила духовная, не принадлежащая землѣ, въ моментъ соединенія своего съ тѣломъ, можетъ быть представляема ниспадающею съ неба на землю. Это представленіе можетъ быть совершенно свободно отъ мысли о предсуществованіи души. О дарованіяхъ и личныхъ талантахъ, которые составляютъ нѣчто прирожденное, также можно употребить выраженіе: «душа получена добрая».

Но по-преимуществу ясно высокое понятіе о человѣкѣ и его природѣ въ нравственной сторонѣ ветхозавѣтнаго ученія, которымъ оно рѣзко отличается отъ всѣхъ другихъ религіозныхъ и философскихъ доктринъ древности. Здѣсь всего болѣе выразился своеобразный взглядъ ветхозавѣтной религіи на духовную природу человѣка.

Взглядъ этотъ—единственный, исключительный среди всѣхъ религіозныхъ ученій древности. Онъ такъ же высокъ, можно сказать, выше-естественъ, какъ и библейское ученіе о твореніи. Слабо, смутно различеніе между добромъ и зломъ въ другихъ древнихъ религіяхъ и часто оно переходитъ въ совершенное безразличіе. Языческій религіи, можно сказать, одинаково освящали и болѣе высокія стремленія человѣка и грубый инстинктъ съ развивающеюся изъ него страстію. Даже тамъ, гдѣ строже различалось между добромъ и зломъ, какъ въ религіи Ирана, зло хотя и изгонялось изъ жизни, но признавалось естественнымъ, необходимымъ, и потому приписывалось самому же божеству, хотя и злому, отдѣльному отъ бога добра. Были наконецъ и такія религіи, кото-

рыя, строго различая высшія и низшія стремленія человѣка, хотя и своеобразно понимаемыя, во имя этихъ мнимо-высшихъ стремленій требовали даже отреченія отъ обычныхъ, естественныхъ влеченій и предписывали своего рода подвиги. Но и здѣсь, въ браминствѣ и въ буддизмѣ, зло считается также необходимою принадлежностію жизни, своего рода закономъ; жизнь безъ него не мыслима. Только еврейская религія въ своемъ ученіи о добрѣ и злѣ возвышается надъ обычными явленіями человѣческой жизни и заходитъ за предѣлы дѣйствительности и простаго опыта.

Это—религія покаянія среди древняго міра. Начинается она, скажемъ словами Шаффа, печальнымъ сказаніемъ о паденіи и кончается вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ послѣдній представитель ветхозавѣтной праведности, Предтеча сказалъ свое—*покайтеся!*

Сказаніе о паденіи, какъ мы видѣли, въ различныхъ формахъ принадлежитъ многимъ, если не всѣмъ народамъ съ различными міровоззрѣніями, которыя часто вовсе не вяжутся съ идеей о какомъ бы то ни было паденіи. Это уже доказываетъ, что оно есть преданіе, идущее изъ глубокой древности, отъ самыхъ первобытныхъ временъ, а не плодъ фантазіи, и явилось не потому только, что въ борьбѣ съ природою и зломъ жизни народное воображеніе отдыхало на представленіи, что когда-то человѣкъ былъ счастливъ и доволенъ,—не потому только, что въ этомъ было много чарующаго для воображенія. Но гдѣ корень и источникъ этого преданія, гдѣ оно сохранилось въ своей первобытной цѣлости, отвѣтъ на это мы имѣемъ въ смыслѣ библейскаго сказанія. Въ этомъ отношеніи преданіе о паденіи только у евреевъ отличается глубокою мыслію и высокимъ содержаніемъ. Оно замѣчательно не потому только, что уясняетъ психологическую сторону паденія, указываетъ, какъ

грѣхъ входилъ въ невинную душу, какъ могло совершиться и совершилось уклоненіе отъ Бога,—не потому только, что, въ противоположность самой близкой къ нему иранской легендѣ о томъ же, основу и источникъ грѣха находитъ и указываетъ въ душѣ, а не въ физической сторонѣ человѣка [1]). Смыслъ его и разумность не въ томъ только, что знаніе и безсмертіе оно признаетъ высшими дарами человѣческой природы, какъ предполагаетъ это Эвальдъ [2]). Противоположность библейскаго сказанія языческимъ не въ томъ также, что, вопреки имъ, оно относитъ паденіе къ самымъ первымъ днямъ по созданіи человѣка, не предполагая, что прошли цѣлые вѣка счастливой и блаженной жизни,—не въ томъ, что оно не знаетъ золотаго вѣка и вообще болѣе или менѣе длиннаго періода невинной, первобытной жизни. Въ этомъ конечно несравненно болѣе психологической правды, потому что если бы времена невинности продолжались цѣлые вѣка, то человѣкъ естественно могъ бы развиться и укрѣпиться въ этомъ направленіи и паденіе для него было бы труднѣе и менѣе возможно [3]). Главная и самая выдающаяся, исключительная сторона этого библейскаго сказанія—въ мысли, которой нѣтъ въ легендахъ язычества, что нравственное состояніе человѣка въ его настоящей дѣйствительности не нормально и что причина этого — онъ самъ и его свободная воля. Зло—не принадлежность жизни и не Богъ виновникъ его; оно—въ человѣкѣ, зло-

---

[1]) По иранскому сказанію, зло и потеря блаженства — отъ вкушенія плода.

[2]) Имѣется при этомъ въ виду *дерево жизни* и *дерево познанія добра и зла* въ раю—жилищѣ перваго человѣка.

[3]) Эвальдъ впрочемъ здѣсь видитъ вовсе не это, а скорѣе согласіе библейскаго сказанія съ раціоналистическимъ воззрѣніемъ на паденіе, какъ на неизбѣжный и необходимый актъ въ развитіи человѣческой природы, безъ котораго не могла и начаться разумная жизнь человѣка. Die Lehre d. Bibel v. Gott. III, s. 150—155.

употребившемъ своею свободою. Первобытный человѣкъ не былъ таковъ, каковы люди теперь, и по идеѣ нравственности такимъ быть не долженъ. Зло внесено въ міръ самимъ же человѣкомъ. Онъ созданъ *добрымъ* (Быт. I, 31) и созданъ для того, чтобы оставаться добрымъ и укрѣпляться въ добрѣ. Такимъ образомъ библейское сказаніе о паденіи есть не просто сознаніе или ощущеніе бытія зла, но и сознаніе вины, чего не признавалъ весь міръ древній. Это главный, коренной пунктъ въ различіи библейскаго воззрѣнія на паденіе отъ сказаній объ этомъ всѣхъ другихъ религій. Зло не просто недостатокъ, несовершенство или низшая степень совершенства, къ какому способенъ человѣкъ по своей природѣ; это было бы обычное, естественное, философское, можно сказать, земное понятіе о злѣ. Нѣтъ, зло есть состояніе патологическое, болѣзненное.

Трудно было бы предположить также, что это, общее многимъ религіямъ и народамъ, сказаніе о паденіи только видоизмѣнено въ Библіи сообразно съ общимъ ея воззрѣніемъ, и явилось здѣсь въ той формѣ, какъ мы его знаемъ, подъ вліяніемъ иноземнымъ [1]), или что мы на-

---

[1]) Эвальдъ и здѣсь двоится. Онъ признаетъ или находитъ возможнымъ признать это сказаніе еврейскимъ и исходящимъ изъ глубокой, первобытной древности, но въ то же время видитъ въ немъ и вліяніе Ирана и вообще другихъ народовъ (D. Lehre d. Bibel v. Gott. III. s. 150. 153). Слово едемъ онъ не считаетъ еврейскимъ, а находитъ вѣроятнымъ, что оно вышло изъ Арменіи и распространилось съ сѣвера въ Ассирію и вообще на югъ (s. 158). Но дѣло здѣсь не въ словѣ, которымъ обозначается рай, жилище перваго человѣка. Различеніе перваго сказанія о созданіи человѣка (Быт. гл. I) и сказанія втораго (гл. II), въ которомъ говорится затѣмъ о паденіи (гл. III), и предположеніе, что второе сказаніе есть позднѣйшее, принадлежатъ къ частнѣйшимъ вопросамъ о подлинности Пятокнижія. Мы можемъ замѣтить только, что и въ I-й главѣ книги Бытія содержится мысль о томъ, что человѣкъ созданъ добрымъ (ст. 31), и что вторая глава непосредственно и неразрывно связана съ первою (II, 1).

водимъ на него особый смыслъ, какого оно не имѣло. Предполагаемое заимствованіе отличается болѣе глубокимъ содержаніемъ чѣмъ тѣ сказанія, которыя составляютъ его оригиналъ, по мнѣнію критики раціоналистической. Оно не стоитъ и внѣ связи съ общимъ библейскимъ ученіемъ, напротивъ, составляетъ, можно сказать, его душу, существенное содержаніе.

Идея о паденіи, которому человѣкъ подвергся, злоупотребивъ своею свободою, проходитъ чрезъ всю Библію. Человѣку предлагается на выборъ *жизнь и добро*, *смерть и зло*, какъ говорится это въ самомъ Пятокнижіи (Втор. XXX, 15). Но по-преимуществу раскрываютъ это книги дидактическаго характера и пророческія, послѣднія—въ связи съ идеей о необходимости обновленія человѣка. Здѣсь выясняется и истинный смыслъ первоначальнаго сказанія о паденіи. *Богъ сотворилъ человѣка правымъ, а люди* сами *пустились во многіе помыслы* (Еклез. VII, 30). Народъ измѣняетъ Богу, говорилъ пророкъ, и нарушаетъ Его завѣтъ, какъ Адамъ нѣкогда нарушилъ завѣтъ съ Богомъ (Ос. VI, 7). Народъ грѣшитъ, потому что *праотецъ* людей нѣкогда *согрѣшилъ* (Иса. XLIII, 27). Самое имя грѣха въ Ветхомъ Завѣтѣ характеристично, какъ указаніе на ненормальное нравственное состояніе человѣка. По словопроизводству оно значитъ не недостатокъ только естественный, какъ у грековъ ἁμαρτία въ своемъ первоначальномъ смыслѣ, а заблужденіе, уклоненіе отъ праваго пути, беззаконіе [1]).

---

[1]) חָטָא—грѣшить, какъ и сродное съ нимъ арабское, по Эвальду, значитъ заблуждаться, irren, хотя въ эѳіопскомъ значитъ терять, недоставать. Другое, болѣе употребительное въ Библіи, слово עָוֹן значитъ—неправильность, кривой путь, нарушеніе закона (Lib. cit. Ш. s. 137—138). Впрочемъ חַטָּאָה или חַטָּאת означаетъ болѣе грѣхъ слабости и неразумія (Пс. XXIV, 7), а עָוֹן, по объясненію Oehler'a, значитъ развращеніе или извращеніе—

Этому конечно не могутъ противорѣчить тѣ мѣста, въ которыхъ говорится о грѣхѣ, какъ о послѣдствіи человѣческой слабости или несовершенства [1]). Послѣднее есть мысль общая, и, какъ общее положеніе, совершенно сообразно съ частнѣйшимъ библейскимъ понятіемъ о грѣхѣ, какъ о явленіи ненормальномъ.

Еще рѣзче и замѣтнѣе въ связи съ этою идеей паденія, какъ уклоненія отъ Бога и Его закона, раскрывается во всей Библіи мысль о всеобщности грѣха, какъ прирожденной болѣзни, а не какъ недостатка, который случайно прививается къ человѣку при дальнѣйшемъ развитіи его жизни, или какъ случайнаго уклоненія отъ цѣлей жизни и перехода за предѣлъ естественныхъ влеченій. *Помышленіе сердца человѣческаго—зло отъ юности*, говорится въ самой древней священной книгѣ (Быт. VIII, 21). Нѣтъ человѣка, который бы не грѣшилъ, кто былъ бы *чистъ отъ грѣха; всѣ сдѣлались непотребными*, въ беззаконіи зачинаются и во грѣхѣ раждаются (Прит. XX, 9. Псал. XIII, 3. L, 7). А у пророковъ, вмѣстѣ со скорбію о заблужденіи и грѣхѣ, вмѣстѣ съ укоризною за ожесточеніе сердца, раскрывается и мысль объ обновленіи человѣческаго духа и сердца, о дарованіи человѣку новыхъ свойствъ, о новомъ нравственномъ его твореніи.

Сознаніе этой повинности человѣка предъ Богомъ и происходящій отсюда страхъ предъ неприступною свято-

---

gravitas. Высшее понятіе грѣха—פֶּשַׁע значитъ нарушеніе союза, возмущеніе, вражда, т. е. съ Богомъ. Oehler. Theol. d. Alt. Test. B. I. S. 244.

[1]) Таковы мѣста—Іов. IV, 17. 19. и Псал. CII, 10. 14. Въ первомъ изъ нихъ по-видимому изводится нравственное несовершенство изъ человѣческой слабости и ограниченности, изъ того, что человѣкъ — тварь и прахъ, а не творецъ и духъ безплотный; тоже по-видимому и въ указанномъ псалмѣ. Но въ данныхъ мѣстахъ представленіемъ о естественной человѣческой ограниченности вызывается мысль о безконечномъ милосердіи правосуднаго Бога; это — обращеніе къ Богу и Его милосердію виновнаго человѣка во имя его слабости и ограниченности.

стію Божіею есть характеристическая особенность въ воззрѣніи ветхозавѣтнаго человѣка. Этимъ объясняется и тотъ особый страхъ, какой ощущалъ ветхозавѣтный человѣкъ въ присутствіи Божіемъ или при мысли о явленіи Бога, отъ Котораго онъ ждалъ себѣ кары. Страхъ этотъ есть продолженіе и развитіе того смущеннаго чувства и той боязни, какую, по разсказу о паденіи, ощутилъ въ себѣ первый человѣкъ, когда услышалъ голосъ Бога, ходящаго въ раю (Быт. III, 8—10). И въ этомъ отношеніи Ветхій Завѣтъ съ глубокой послѣдовательностію раскрываетъ свое воззрѣніе. Ничего подобнаго мы не находимъ въ другихъ религіяхъ, какъ не находимъ и особеннаго развитія идеи о святости божества. Идея о святости Бога и въ противоположность ей о нравственномъ ничтожествѣ человѣка, какъ мы видѣли, есть одна изъ основныхъ идей Ветхаго Завѣта. Извѣстны даже у семитовъ религіи, въ которыхъ боги составляли предметъ ужаса; но это былъ вовсе не тотъ нравственный страхъ вслѣдствіе сознанія виновности предъ Богомъ, какимъ проникнутъ былъ еврей, а страхъ предъ силою, которая можетъ физически уничтожить и поглотить въ себя человѣка, которая упивается истребленіемъ всего живущаго. Типы Шивы и Молоха — свидѣтельства самаго грубаго искаженія религіозно-нравственныхъ стремленій; это матеріализація и убійство нравственнаго чувства.

Въ этомъ отношеніи, т. е. въ смыслѣ сознанія повинности предъ Богомъ, «еврейская религія», скажемъ еще разъ словами Шаффа, «была среди другихъ религій древняго міра тоже, что въ насъ совѣсть, этотъ тихій, незамѣтный, но немолчный и постоянный свидѣтель нашихъ поступковъ». Стоя одиноко въ древнемъ мірѣ, почти вовсе неизвѣстная ему, она не переставала проповѣдывать о покаяніи въ то время, какъ весь или по-

чти весь языческій міръ въ шумныхъ оргіяхъ и развратѣ праздновалъ свой мнимый союзъ и дружбу съ богами.

Съ этой точки зрѣнія Библія есть самая скорбная въ мірѣ книга; но скорбь, какую она возбуждаетъ, не та, которую проповѣдывали браминство и буддизмъ. Эта скорбь чисто нравственнаго характера; она призывала къ покаянію, требовала исправленія, и оттого не была безотрадна, какъ тамъ, но ободряла душу. Изъ этой скорби должно было возникнуть и развиться свѣтлое чувство обновленія жизни и спасенія. Древнія арійскія племена, при всей, впрочемъ призрачной, отрѣшенности ихъ воззрѣнія отъ дѣйствительности, въ рѣшеніи вопроса о злѣ такъ же мало возвышались надъ этой грубою дѣйствительностью, какъ и новѣйшіе натуралисты съ ихъ обыденнымъ взглядомъ, который въ злѣ видитъ такой же законъ жизни, какъ и въ добрѣ, потому уже, что зло существуетъ. И по ихъ религіозному ученію, зло необходимо, неизбѣжно; его не знаетъ только всеобщій Духъ; все, что носитъ имя твари, необходимо содержитъ въ себѣ и мрачную стихію зла; освобожденіе отъ него— только въ уничтоженіи личнаго бытія. Слѣдовательно человѣкъ въ бытіи зла невиновенъ. Не много возвысился надъ буддизмомъ и браминствомъ и иранецъ, потому что представлялъ человѣка также почти невиновнымъ, изводя зло изъ Аримана, признавая борьбу добраго и злаго начала необходимою, покрайней-мѣрѣ на-время, для хода міровой жизни. Египтянинъ только отодвигалъ рѣшеніе этого вопроса на жизнь предшествовавшую настоящей, по-видимому заключая, что зло приносится человѣкомъ въ міръ, какъ наслѣдіе отъ жизни въ другомъ мірѣ, или какъ необходимая принадлежность человѣческаго существованія, какъ неизбѣжная нечистота. Истый грекъ, какъ и древній китаецъ, хотя и на другихъ основаніяхъ, почти не признавалъ и бытія зла. Только еврейская ре-

лигія учила, что зло — отъ самого человѣка и что человѣкъ согрѣшилъ отъ начала, отъ первыхъ дней своей жизни. Она одна понимала и сущность грѣха и его страшную внутреннюю силу для всей послѣдующей жизни человѣка. Замѣчательно, что тоже самое по отношенію къ этому вопросу мы находимъ и въ Коранѣ. Знакомый съ библейской исторіей, основатель ислама занесъ въ свой Коранъ и разсказъ о паденіи, хотя въ нѣсколько искаженномъ видѣ, но не сдѣлалъ никакихъ выводовъ по отношенію къ настоящему нравственному состоянію человѣка, очевидно потому, что смыслъ и значеніе этого факта не были имъ поняты; глубокая нравственная мысль, скрывающаяся въ этомъ разсказѣ, была выше его разумѣнія.

Съ точки зрѣнія философской, исключительное библейское воззрѣніе на происхожденіе зла въ человѣкѣ представляется также въ высшей степени замѣчательнымъ. Такой по-видимому простой и такъ непосредственно переданный разсказъ о паденіи заключаетъ въ себѣ по своей мысли лучшее рѣшеніе вопроса о происхожденіи нравственнаго зла,—вопроса, надъ которымъ такъ долго и напрасно работала философская мысль и который для нея и теперь, какъ въ древности, составляетъ загадку. Только библейскій взглядъ на происхожденіе нравственнаго зла въ человѣкѣ не заключаетъ въ себѣ никакихъ несообразностей; только онъ и возможенъ, если есть Богъ, какъ безконечный, личный духъ. Одно изъ двухъ: нужно или принять пантеистически-натуралистическое воззрѣніе на божество и міръ, или признать идею паденія и поврежденія человѣка въ смыслѣ библейскомъ—средняго мнѣнія быть не можетъ. Натурализмъ можетъ совсѣмъ не ставитъ вопроса о происхожденіи нравственнаго зла, потому что для него нѣтъ существеннаго различія между добромъ и зломъ; онъ мо-

жетъ смотрѣть на человѣческую дѣятельность съ точки зрѣнія закона необходимости. Пантеизмъ съ своей стороны можетъ признать божество источникомъ зла, потому что его богъ есть все во всемъ, можетъ объяснять, какъ и объясняетъ, различіе между добромъ и зломъ въ смыслѣ не одинаковаго совершенства естественныхъ дѣйствій и проявленій. Спиноза имѣлъ право съ своей точки зрѣнія говорить, что добро и зло различаются, какъ понятія ясныя и неясныя, Гегель и гегельянцы—что зло есть отрицаніе, необходимое для положенія, что безъ зла мы не знали бы и добра, какъ безъ тьмы для насъ не было бы того, что въ противоположность ей мы называемъ свѣтомъ. Но вопросъ становится труднымъ и неразрѣшимымъ въ этомъ смыслѣ, какъ скоро мы примемъ теистическую точку зрѣнію. Если есть Богъ личный, если Творецъ міра есть безконечный, всесовершенный духъ, то Онъ не можетъ быть виновникомъ зла и не въ Немъ его причина. Правда, теорія деистовъ, признавая бытіе всесовершеннаго Творца міра, отрицала дѣйствительность нравственнаго поврежденія въ человѣческой природѣ и считала зло слѣдствіемъ естественной ограниченности человѣка; но это было непослѣдовательностію со стороны деизма [1]). Съ понятіемъ о всесовершенномъ Творцѣ міра не мирится представленіе о бытіи зла въ человѣкѣ. Не

---

[1]) Это такая же непослѣдовательность, какъ и отрицаніе со стороны деистовъ возможности сверхъестественнаго откровенія и представленіе, что всесовершенный Духъ, сотворивъ міръ, предоставилъ его самому себѣ и не принимаетъ никакого участія въ ходѣ его жизни. Замѣчательно, что нынѣ деизмъ почти и не существуетъ, какъ система, и что онъ перешелъ уже въ натурализмъ и пантеизмъ, какъ болѣе послѣдовательную форму раціоналистическаго воззрѣнія. Такъ и должно было быть. Деизмъ есть система колеблющаяся, неустойчивая, носящая въ себѣ самой противорѣчіе. Чѣмъ болѣе въ теоріи Богъ отрѣшается отъ жизни міра, тѣмъ скорѣе понятіе о Немъ переходитъ въ отвлеченно-мертвое, пантеистическое воззрѣніе и въ натурализмъ.

напрасно дуалистическая теорія, пытаясь объяснить происхожденіе зла, прибѣгала къ представленію о другомъ богѣ зла, отличномъ отъ Бога добра. Такъ-называемая метафизическая необходимость зла, изъ которой изводитъ его деизмъ, не можетъ служить отвѣтомъ на вопросъ. Ограниченность предполагаетъ только неполноту совершенства Какъ существо ограниченное, человѣкъ не можетъ обладать полнымъ совершенствомъ и постепенно долженъ развиваться въ добрѣ. Вотъ все, что дается идеей метафизическаго несовершенства. Но въ человѣкѣ не недостатокъ только совершенства, а прямое нарушеніе закона и цѣлей добра, явное противорѣчіе требованіямъ этого закона, прямое ихъ отрицаніе. Нравственное зло въ человѣкѣ проявляется, какъ внутренній разладъ, какъ внутренняя борьба, какъ дисгармонія въ его внутренией жизни, дисгармонія непонятная, которая не можетъ быть объяснена ни постепенностію въ развитіи добрыхъ стремленій, ни ихъ неполнотою. Сознаніе этого внутренняго разлада проявилось до извѣстной степени и въ нѣкоторыхъ религіяхъ язычества, приходившихъ къ безотрадному заключенію, что въ самомъ Богѣ живетъ мрачная Майя. Остается такимъ образомъ или отрицать самое бытіе зла, или искать причины его внѣ порядка жизни, созданнаго и установленнаго Творцомъ. Но отрицать бытіе зла, въ смыслѣ начала противоположнаго добру, не признавать существеннаго различія между добромъ и зломъ можно только въ теоріи; только въ идеѣ можно обезразличивать добро и зло: въ идеѣ, въ отвлеченномъ понятіи все обезразличивается. Можно въ теоріи, подобно Спинозѣ и Гегелю, выводить и добро и зло изъ одного начала; но не то говорятъ намъ наше непосредственное, внутреннее сознаніе и жизнь дѣйствительная. Въ идеѣ, какъ и въ художественномъ произведеніи, въ картинѣ, можно признавать и разумность зла, какъ от-

рицательной стороны добра; можно любоваться зрѣлищемъ зла и страданій, художественно представленныхъ; но отъ этого зло не перестаетъ быть зломъ. Стоитъ только человѣку углубиться въ себя, чтобы ощутить своимъ чувствомъ бытіе зла внутри себя и его губительное, убивающее дѣйствіе, чтобы видѣть, что оно не принадлежность жизни, а аномалія.

Всѣ философскія и натуралистическія теоріи сводятся къ той общей мысли, что зло неизбѣжно, потому что оно необходимо для самого добра и что иначе будто-бы нельзя и представить живой человѣческой дѣятельности, и нужно превратить человѣка въ мертвую, блуждающую тѣнь изъ елисейскихъ полей, т. е. иначе нѣтъ возбужденій къ человѣческой дѣятельности, главнѣйшимъ стимуломъ которой служитъ личное и эгоистическое чувство. Но то, что есть теперь, что представляетъ нынѣшняя дѣйствительность, нельзя еще считать необходимою нормою жизни. Если теперь въ насъ двѣ противоположныя силы, взаимно борющіяся, то изъ этого не слѣдуетъ еще, что онѣ такъ же необходимы для нашей жизни, какъ свѣтъ и тьма въ природѣ, или какъ центробѣжная и центростремительная силы, которыми держится жизнь планетнаго міра. Нравственная жизнь мыслится и безъ этой борьбы. Добро чистое, добро безъ всякой примѣси зла, имѣетъ свою цѣль, свои побужденія, свои средства къ осуществленію этихъ цѣлей и свой процессъ развитія, по-мимо борьбы съ противоположными ему цѣлями зла. Сфера его есть сфера жизни полной, совершенно очерченной, въ которой находится все, что нужно для живой человѣческой дѣятельности. Еще менѣе состоятельно то частнѣйшее развитіе этой теоріи, по которому зло считается средствомъ или путемъ къ добру, и потому будто-бы нужно для самого же добра. Теорія эта напоминаетъ древній антиномизмъ гностическій, выродив-

шійся изъ пантеистическаго воззрѣнія языческихъ религій. Она предполагаетъ, что самыя страсти ведутъ къ нравственному совершенству. Но далеко не всегда страсти прекращаютъ свое развитіе и уступаютъ мѣсто противоположному имъ направленію. Если иногда онѣ и ведутъ къ невозможности дѣлать зло, то только къ невозможности физической, вслѣдствіе болѣзненнаго пресыщенія чувственностію и истощенія силъ органическихъ. Это—не добродѣтель. Добродѣтель тамъ, гдѣ свобода и сознаніе; а здѣсь добродѣтель или вѣрнѣе, отсутствіе грѣха—только по необходимости, по невозможности продолжать удовлетвореніе страсти. Пресыщенный страстію и обезсиленный ею человѣкъ въ душѣ остается тѣмъ же, чѣмъ онъ былъ прежде.

Возражаютъ, что и библейское воззрѣніе, какъ оно передается въ разсказѣ о паденіи, въ сущности не идетъ далѣе того, что говоритъ философія, т. е. не рѣшаетъ вопроса о происхожденіи зла или рѣшаетъ его почти такъ же Человѣкъ падаетъ не безъ воли Божіей; онъ сотворенъ съ возможностію уклоненія къ злу, и такимъ образомъ Богъ въ извѣстной степени—вина его паденія. Правда, и по библейскому воззрѣнію, паденіе совершилось не вопреки волѣ Творца, но и не по прямой Его волѣ или не сообразно съ ея положительными требованіями,—не противъ воли, потому только, что противъ воли Божіей ничто не можетъ совершиться въ мірѣ. Одна уже мысль о томъ, что человѣкъ могъ не пасть, какъ не пали, а устояли въ добрѣ добрые ангелы, привноситъ существенную разность въ библейскій взглядъ на происхожденіе зла и его значеніе. Человѣкъ могъ пасть, потому что онъ ограниченъ; иною тварь и быть не можетъ. Но онъ могъ и не пасть. Такимъ образомъ метафизическая необходимость зла, тяготѣющая надъ человѣкомъ въ теоріяхъ философскихъ, исчезаетъ въ би-

блейскомъ воззрѣніи. На борьбу со зломъ призывается дѣятельность самого человѣка, который и произвелъ зло; человѣку предлагаются божественныя средства къ уврачеванію этой нравственной болѣзни: радикально, существенно различное воззрѣніе.

Высокое происхожденіе и духовно-нравственное достоинство религія евреевъ приписываетъ всѣмъ людямъ и народамъ безъ исключенія. Только она одна ясно и опредѣленно говоритъ о происхожденіи всѣхъ людей отъ одного общаго праотца. Эта идея единства въ происхожденіи людей и народовъ, неизвѣстная древнему міру или не сознанная имъ, по-крайней-мѣрѣ ясно не высказанная въ преданіяхъ другихъ народовъ, но подтверждаемая до-нынѣ научными изслѣдованіями [1]), имѣетъ великое, соціально-нравственное значеніе для человѣческой жизни. Она необходимо даетъ мысль о единствѣ задачи и цѣлей жизни всего человѣческаго рода и проливаетъ свѣтъ на всю исторію человѣчества. Если ни одинъ изъ другихъ народовъ древняго міра, не исключая и грековъ, какъ говорили мы, не выработалъ понятія о человѣчествѣ, какъ объ одномъ цѣломъ, то это стоитъ въ тѣсной связи съ отсутствіемъ у нихъ ясныхъ преданій о единствѣ въ происхожденіи народовъ.

---

[1]) Теорія гетерогенистовъ до-нынѣ еще не утвердилась въ наукѣ, хотя и имѣетъ многихъ защитниковъ, возраженія противъ нея все еще очень сильны. А попытки найти въ самой книгѣ Бытія доказательства на то, что Адамъ и по еврейскимъ преданіямъ есть не праотецъ человѣческаго рода, а только родоначальникъ народа еврейскаго, такъ слабы, что нѣтъ нужды опровергать ихъ подробно. Смыслъ библейскаго сказанія о происхожденіи людей отъ Адама и Евы, которымъ дано благословеніе расти́ться и множиться и наполнять землю, ясенъ, и вѣрованіе это у евреевъ всегда было догмою. Въ возраженіе противъ этого указываютъ на то, что уже при жизни Адама были города и значительныя населенія, но это неудивительно при долголѣтіи праотца людей и при множествѣ его дѣтей, которыя не упоминаются въ библейскомъ сказаніи (Быт. V, 4. 5).

Только еврейскія священныя преданія заключаютъ въ себѣ лѣтопись цѣлаго человѣческаго рода; только у евреевъ исторія ихъ народа начинается сказаніемъ о явленіи на землѣ перваго человѣка, отъ котораго произошли всѣ люди и народы безъ исключенія; только здѣсь сохранилась память о первоначальномъ бытѣ человѣка и человѣческихъ обществъ, о тѣхъ древнихъ временахъ, которыя называются до-историческими, и воспоминаніе о которыхъ было почти вовсе утрачено другими народами. Постепенное нравственное огрубѣніе человѣка и эпоха допотопныхъ исполиновъ, представителей дикой, животной силы, катастрофа потопа, новое размноженіе человѣческаго рода послѣ потопа и начало разселенія человѣческихъ племенъ, говорившихъ однимъ языкомъ, изъ долины сеннаарской—таковы моменты первобытной человѣческой исторіи, указываемые Библіей и обнимающіе собою всѣ фазисы жизни до временъ историческихъ. У другихъ народовъ, за исключеніемъ преданія о потопѣ, и притомъ не вполнѣ яснаго, и саги о троглодитахъ, почти не сохранилось никакихъ, болѣе или менѣе опредѣленныхъ сказаній о временахъ до-историческихъ. Яснѣе и сложнѣе преданіе о потопѣ и затѣмъ о временахъ патріарховъ только у семитическихъ народовъ, имѣвшихъ одно происхожденіе съ евреями. Какъ бы критически ни относилась современная наука къ этимъ библейскимъ сказаніямъ о временахъ до-историческихъ, одно уже то, что изъ всѣхъ древнихъ сказаній только еврейскія преданія сохранили воспоминанія о первоначальныхъ событіяхъ въ жизни всего человѣческаго рода и нашли нужнымъ увѣковѣчить ихъ, предполагаетъ въ еврейской лѣтописи высокій и широкій взглядъ на человѣка и его исторію.

Не такъ по-видимому ясно высокое воззрѣніе еврейской религіи на послѣднюю судьбу человѣка, какъ это

можно бы предполагать при такомъ высокомъ и исключительномъ взглядѣ на его происхожденіе и нравственныя цѣли его жизни.

Этотъ пунктъ въ ученіи ветхозавѣтной религіи издавна служитъ предметомъ сомнѣній и недоразумѣній для библейской экзегетики. Сопоставляя ученіе Ветхаго Завѣта о послѣдней судьбѣ человѣка съ ученіемъ о томъ же нѣкоторыхъ изъ древнихъ религій, особенно же Зороастровой и египетской, находятъ, что въ этомъ отношеніи еврейская религія по-видимому далеко уступаетъ имъ, что въ ней, по-крайней-мѣрѣ въ ея древнѣйшихъ священныхъ книгахъ, нѣтъ вовсе ученія о безсмертіи и что появленіе этого ученія въ позднѣйшихъ ветхозавѣтныхъ книгахъ можетъ быть объяснено не иначе, какъ заимствованіемъ изъ другихъ религій, особенно иранской.

Первое, что обращаетъ на себя вниманіе въ этомъ взглядѣ, это—внутреннее противорѣчіе и непослѣдовательность, какія усвояетъ онъ библейскому ученію. Въ высшей степени трудно, даже неестественно предполагать, что религія, которая отличается выдающимся супранатурализмомъ своего воззрѣнія на божество и на происхожденіе человѣка, въ этомъ вопросѣ, составляющемъ одну изъ самыхъ существенныхъ сторонъ въ содержаніи религіи, стоитъ ниже другихъ религій, что она, проповѣдуя Бога премірнаго, безконечно возвышеннаго надъ природою, не знаетъ ничего для человѣка, созданнаго по образу и по подобію Божію, выше цѣлей земной жизни, тогда какъ другія религіи, не знающія инаго бога, кромѣ бога природы, проповѣдуютъ о жизни человѣка за гробомъ и о соединеніи его съ божествомъ въ этой жизни. То было бы въ самомъ дѣлѣ странно, что въ одной сторонѣ своего вѣроученія еврейская религія проповѣдуетъ супранатурализмъ, въ другой, тѣсно связанной съ первою—чистый натурализмъ и матеріализмъ, чуждый

даже натуралистическимъ религіямъ, — странно тѣмъ болѣе, что библейское воззрѣніе во всѣхъ другихъ пунктахъ отличается особенною, выдающеюся послѣдовательностію.

На самомъ дѣлѣ нѣтъ этого противорѣчія, которое раціонализмъ признавалъ несомнѣннымъ, и на основаніи котораго строилъ даже свои особыя теоріи о происхожденіи идей мессіанскихъ и христіанскихъ. Цѣльное, неотрывочное разсмотрѣніе ветхозавѣтнаго ученія о смерти и о безсмертіи уничтожаетъ всѣ недоумѣнія и сомнѣнія, какія возбуждали или могутъ возбуждать нѣкоторыя, отдѣльно взятыя, мѣста изъ Библіи или частные взгляды, высказываемые писателями Ветхаго Завѣта. Нуженъ только чисто историческій пріемъ изслѣдованія по этому вопросу, основанный на мысли о постепенности развитія ветхозавѣтнаго ученія, чтобы признать обыденный раціоналистическій взглядъ одностороннимъ и несостоятельнымъ.

Какъ и идея о высокомъ происхожденіи человѣка, идея безсмертія принадлежитъ еврейской религіи отъ начала и высказана ею также отъ начала, въ связи съ мыслію о высокомъ нравственномъ достоинствѣ человѣческой природы и сказаніемъ о первобытномъ состояніи человѣка въ общеніи съ Богомъ. Но во всей полнотѣ своего содержанія эта идея не могла раскрыться вдругъ и выяснялась постепенно. Внутреннее содержаніе идеи безсмертія, какъ жизни выше-чувственной, по-преимуществу требовало предварительнаго нравственнаго развитія со стороны человѣка. Нельзя также забывать, что самая форма для выраженія этой высокой идеи должна была строго отвѣчать умственной и нравственной жизни человѣка древней эпохи. Мы не въ правѣ требовать отъ Библіи философскихъ понятій о безсмертіи съ тѣми доказательствами, какими подтверждается у насъ вѣра въ

жизнь будущую. Библейское ученіе о безсмертіи въ началѣ излагается и раскрывается въ формѣ не отвлеченныхъ понятій, а предчувствій, надеждъ и обѣтованій или въ формѣ конкретныхъ явленій и фактовъ безсмертія. Къ тому же и самая форма, въ которой выражалось это ученіе, измѣнялась сообразно эпохамъ жизни еврейскаго народа. Въ своемъ выраженіи идея безсмертія до извѣстной степени привязана было къ формамъ самого быта, черты котораго и служили для ея разумѣнія и уясненія. Наконецъ самый внутренній смыслъ вѣры въ безсмертіе постепенно расширялся и пополнялся вмѣстѣ съ временемъ, особенно же—выше-чувственныя черты и свойства загробной жизни.

Основной библейскій взглядъ на безсмертіе, взглядъ совершенно своеобразный и исключительный, какъ и другія частныя воззрѣнія Ветхаго Завѣта, высказанъ еще въ исторіи первобытнаго состоянія и паденія человѣка. Смерть по этому взгляду есть явленіе не необходимое, но случайное, даже ненормальное, какъ и зло нравственное. Бытіе ея ставится въ зависимость отъ нравственнаго состоянія человѣка; она признается слѣдствіемъ паденія. Въ раю для человѣка было дерево жизни, и онъ подпалъ закону тѣлесной смерти только потому, что нарушилъ заповѣдь, вкусивъ отъ другаго, запрещеннаго дерева. Ему было сказано: *въ день, въ который ты вкусишь отъ него, смертію умрешь* (Быт. II, 17). И такъ тѣлесная смерть есть наказаніе за грѣхъ. Такого глубоко нравственнаго воззрѣнія, возвышающагося надъ естественнымъ и неизбѣжнымъ закономъ смерти, мы нигдѣ не находимъ. Даже въ иранской религіи смерть, хотя и зло и притомъ имѣющее нѣкогда исчезнуть, создана однако богомъ, хотя и злымъ, и, какъ всякое зло, неизбѣжна. А въ другихъ древнихъ религіяхъ съ направленіемъ идеалистическимъ или вѣрнѣе,

ложно-спиритуалистическимъ, она есть благо, освобождающее отъ зла жизни. Библейскій взглядъ на смерть не случайная мысль, только разъ и отрывочно высказанная, какъ думаютъ тѣ изъ экзегетовъ, которые или предполагаютъ, что весь разсказъ о паденіи есть позднѣйшая интерполяція, сдѣланная подъ вліяніемъ воззрѣній, сначала неизвѣстныхъ еврейству, или думаютъ объяснить угрозу смертію только въ смыслѣ нравственномъ, т. е. въ смыслѣ духовнаго омертвѣнія павшаго человѣка, доказывая, что обычный и нами указанный смыслъ этого мѣста усвоенъ ветхозавѣтному воззрѣнію впервые только апостоломъ Павломъ въ его ученіи о смерти, какъ о возмездіи за грѣхъ (Рим. V, 12. VI, 23). Добро и жизнь, грѣхъ и смерть отъ начала въ священныхъ книгахъ евреевъ являются понятіями тѣсно связанными (Исх. XXXII 32. 33. сн. 35), а иногда смерть прямо называется *наказаніемъ* за грѣхъ, постигшимъ весь родъ человѣческій (Чис. XVI, 29). Позднѣе высказывается, хотя и не въ каноническихъ книгахъ, но согласно съ общимъ ветхозавѣтнымъ воззрѣніемъ, что *Богъ не сотворилъ смерти* что Онъ *создалъ человѣка для нетлѣнія* и что смерть, какъ и зло, произошла отъ злоупотребленія свободою (Прем. I, 13. 14. II, 23. 24. Сир. XV, 16. 17) [1]). И такъ, по основному библейскому взгляду, который высказанъ еще въ началѣ, да и впослѣдствіи никогда не терялъ своей силы, смерть есть слѣдствіе грѣха [2]). Изъ этой основной высоко-нравст-

[1]) Нѣкоторые (Alb. Kahle въ Bibl. Eschatolog. T. I, p. 2) изъ этой мысли о смерти, какъ о слѣдствіи грѣховной нечистоты, объясняютъ даже Моисеевы законы о нечистотѣ и осквернени отъ труповъ. При этомъ нельзя не припомнить, что подобные же законы о нечистотѣ отъ труповъ по-преимуществу развиты въ иранской религіи, гдѣ смерть также признавалась врагомъ человѣка и зломъ, которое должно было исчезнуть.

[2]) Въ этомъ дальнѣйшемъ развитіи мысли о смерти, какъ о слѣдствіи грѣха, отвѣтъ и на вопросъ о значеніи угрозы: *смертію умрешь* (Быт.

венной мысли постепенно раскрывалась библейская идея безсмертія. Она принадлежитъ всѣмъ періодамъ въ исторіи религіи евреевъ, хотя вѣчная жизнь съ ея чисто духовными свойствами въ начальныя эпохи не вполнѣ ясна была ветхозавѣтному человѣку, обращенному своимъ сознаніемъ къ міру внѣшнему и къ земной жизни.

Отъ начала въ еврейскомъ народѣ была вѣра, что, умирая, человѣкъ не уничтожается всецѣло, что душа его не перестаетъ существовать и по смерти тѣла [1]). Вѣру эту имѣлъ и человѣкъ патріархальный, жившій до Моисеева закона, не смотря на всю простоту своего внѣшняго быта, по-видимому вполнѣ привязаннаго къ природѣ. Разставаясь съ жизнію, сходя въ могилу, онъ, по его воззрѣнію, отходилъ къ своимъ людямъ, соединялся съ предками. *Приложился къ народу своему* (Быт. XXV, 8. XXXV, 29. XLIX, 29): выраженіе это, составляющее одинъ изъ обычныхъ терминовъ въ сказаніяхъ о смерти патріарховъ, сохранилось и на послѣдующее время. Соединеніе по смерти съ предками не значило только соединеніе умершихъ тѣлъ съ тѣлами праотцевъ или присоединеніе однихъ гробовъ къ другимъ, хотя ближайшимъ образомъ это выраженіе и указывало прежде всего на погребеніе съ праотцами. Сверхъ гроба—קבר—

II, 17), высказанной первому человѣку при запрещеніи вкушать отъ дерева познанія. Многіе, между ними и Эвальдъ, хотятъ видѣть здѣсь только понятіе о смерти духовной, нравственной, находя мысль о безсмертіи человѣка и по тѣлу грубымъ представленіемъ, рѣзко противорѣчащимъ закону природы. (Die Lehre d. B. v. Gott. III, 15. 159). Съ точки зрѣнія натуралистической это представленіе грубо, съ нравственной же оно очень высоко.

1) Вопреки до-нынѣ господствовавшему мнѣнію, будто семитическіе народы не имѣли понятія о загробной жизни и будто это ихъ отличительная черта, мы видѣли изъ изслѣдованія религіи этихъ народовъ, что семитамъ—Вавилону, Ассиріи, Финикіи и Аравіи не чужда была идея безсмертія. Т. II. стр. 263, 306. 321.

слово, которое у LXX-ти всегда переводится—τάφος или μνῆμα, упоминается еще שְׁאוֹל, какъ особое мѣсто, куда приходятъ и гдѣ собираются умершіе [1]). Различіе могилы и особаго мѣста, гдѣ находятся умершіе, совершенно ясно выступаетъ въ разсказѣ о продажѣ Іосифа братьями. Оплакивая мнимую смерть любимаго сына, патріархъ Іаковъ говоритъ: *съ печалію сойду къ сыну моему въ преисподнюю*—שְׁאוֹלָה (Быт. XXXVII, 35). По мнѣнію сѣтующаго отца, сынъ его, растерзанный, какъ онъ думалъ, и съѣденный звѣремъ (ст. 33), не былъ погребенъ и не могъ лежать въ гробѣ. Въ повѣствованіи о смерти самого Іакова также сначала говорится, что онъ скончался и *приложился къ народу своему*, а потомъ уже идетъ рѣчь о его погребеніи, согласно съ сдѣланнымъ имъ завѣщаніемъ, въ родной хананейской землѣ (XLIX, 29. 33. L, 6. 14). То же наконецъ выраженіе употреблено и въ повѣствованіи о смерти Моисея, могила котораго осталась неизвѣстною (Втор. XXXII, 50. XXXIV, 6). Обычай ли погребать умершихъ въ одной могилѣ съ предками вызвалъ представленіе о шеолѣ, какъ о сборномъ мѣстѣ для умершихъ, или на-оборотъ самый этотъ обычай былъ выраженіемъ вѣры въ бытіе особаго совмѣстнаго обиталища для отходящихъ изъ настоящей жизни, это рѣшить трудно: вѣроятнѣе—послѣднее; еще вѣроятнѣе, что совмѣстно явились и развивались и вѣра въ шеолъ и обычай погребать предковъ въ общей могилѣ. То несомнѣнно во всякомъ случаѣ, что гробомъ и могилой никогда у евреевъ не ограничивалось представле-

---

1) קֶבֶר и שְׁאוֹל ясно различаются въ Библіи (Быт. XXXVII, 35. XXIII, 4. 6. 9). Только иногда черты гроба и тлѣнія по-видимому переносятся съ могилы на понятіе самого шеола (Иса. XIV, 19). Впрочемъ вопросъ о различіи keber отъ scheol всего яснѣе разрѣшается не этимологически, а экзегетически, т. е. смысломъ и составомъ рѣчи.

ніе о смерти, на-сколько это извѣстно изъ Библіи Наконецъ запрещенный Моисеемъ обычай заклинать умершихъ и вызывать ихъ тѣни (Втор. XVIII, 11) неопровержимо свидѣтельствуетъ, что отъ начала и до времени явленія Моисеева закона у евреевъ было вѣрованіе, что смерть не уничтожаетъ человѣка и что умершіе продолжаютъ свое существованіе.

Вѣра въ шеолъ, какъ мѣсто, гдѣ собираются умершіе, извѣстная отъ начала, проходитъ чрезъ всю священную литературу евреевъ. Шеолъ, по Эвальду [1]), древнее обще-семитское слово, употреблявшееся для обозначенія преисподней [2]). Въ библейскомъ описаніи шеола онъ противопоставляется земной поверхности и потому называется *бездною* или *преисподнею* (Псал. LXXXVII, 7. Притч. 1, 12. XXVII, 20. Іезек. XXVI, 20), какъ и египетское Аменти. Помѣщается онъ въ глубинѣ земли (Псал. LXXXVII, 13. Втор. XXXII, 22) или въ глубинѣ водъ и глубже, чѣмъ воды (Іов. XXVI, 5). Поэтому же онъ есть и область мрака и тьмы (Псал. LXXXVII, 7. Іов. X, 22), какъ греческій аидъ. Впрочемъ топографическихъ понятій о шеолѣ нѣтъ, какъ это видно и изъ приведеннаго разнообразія его описаній. Остается

---

[1]) Die Lehre d. Bibel v. Gott. B. III. s. 429.

[2]) Мнѣнія относительно филологическаго и первоначальнаго значенія этого слова не одинаковы. Производятъ его и отъ שָׁאַל—fodit, petiit и отъ שׁוֹל или שׁוּל—χάω. (См. объ этомъ—שְׁאוֹל въ Real. Encyklop. von. Herzog. Unsterblichkeitslehre d. Alt. Testam. von Oehler). При томъ и при другомъ словопроизводствѣ шеолъ получаетъ значеніе пустоты, мрака, тьмы, ненасытимой и всепоглощающей бездны, требующей жертвъ, подобно тому какъ представлялся въ Вѣдахъ адъ или богъ смерти, Яма. И въ священныхъ книгахъ евреевъ шеолъ иногда изображается, какъ бездна все поглощающая и какъ ненасытное чудовище (Прит. 1, 12. XXVII, 20. Иса. V, 14). Мы могли бы замѣтить при этомъ, что такое понятіе вполнѣ отвѣчаетъ, лежащему въ основѣ библейскаго взгляда на безсмертіе, ученію о смерти, какъ о наказаніи за грѣхъ. Смерть есть лютый врагъ падшаго человѣка.

одно общее представленіе о немъ, какъ о средѣ, противоположной той, въ которой человѣкъ живетъ до смерти. На этомъ основаніи нѣкоторые изъ экзегетовъ приходили даже къ заключенію, что библейское понятіе о шеолѣ чуждо пространственныхъ представленій и указываетъ на область бытія нематеріальнаго или значитъ то только, что есть другая жизнь за гробомъ.

Состояніе умершихъ, находящихся въ шеолѣ, точно и подробно также не описывается. Немногія черты, въ какихъ оно изображается, большею частію составлены по противоположности съ жизнію настоящею. Здѣсь — жизнь и дѣятельность, тамъ — ея отсутствіе. Область шеола иногда называется даже страной погибели, аваддономъ—אֲבַדּוֹן (Іов. XXVI, 6. Притч. XV, II. XXVII, 20), областію нестроенія (Іов. X, 22) и забвенія (Псал. LXXXVII, 13). Жители шеола представляются иногда пребывающими во снѣ и бездѣйствіи, безсильными тѣнями; для нихъ нѣтъ ни радости, ни горя (Псал. LXXXVII, 5), хотя и при этомъ въ состояніи умершихъ всегда остается нѣкоторое сходство съ состояніемъ ихъ при жизни на землѣ (Иса. XIV, 9) [1]). Умершіе обыкновенно называются рефаимами—רְפָאִים [2]) (Иса. XIV, 9. XXVI, 14. Притч. II, 18. IX, 18. Іов. XXVI, 5). Но это же имя принадлежитъ и допотопнымъ исполинамъ, ввергнутымъ въ бездну. Обозначаются имъ также аборигены Палестины, древнѣйшіе ея обитатели съ характеромъ грубымъ, чувственнымъ, которыхъ смѣнили евреи, обновившіе своимъ бытомъ жизнь земли обѣтованной (Быт. XIV,

---

[1]) Цари и въ шеолѣ сидятъ на престолахъ.

[2]) Имя это производятъ то отъ רָפָה—ослабилъ, успокоилъ, усыпилъ, то отъ רָפָא—лечилъ, и видятъ въ немъ сообразно со смысломъ перваго изъ этихъ глаголовъ тоже значеніе, какое—въ греческихъ εἴδωλα. Schultz. Alttest. Theol. II, 166.

5. XV, 20. Втор. II, 11. 20. III, 11. 13. Іис. Нав. XIII, 12) [1]).

Таково общее и господствующее воззрѣніе на шеолъ. Но мы были бы совершенно неправы, если бы заключили отсюда, что ученіе о безсмертіи въ Ветхомъ Завѣтѣ ограничивалось исключительно этимъ представленіемъ о жизни за гробомъ, и что еврейскій шеолъ очень близокъ къ греческому аиду и не возвышается надъ нимъ. Это только одна сторона въ библейскомъ воззрѣніи на шеолъ, та сторона, съ какой представляется онъ, какъ отрицаніе условій и формъ жизни настоящей. Сторона эта, непосредственная и внѣшняя для человѣка того времени, выдвигалась иногда на первый планъ и какъ-бы затемняла или заслоняла собою все другое, что было за нею; но никогда не ограничивалось и не исчерпывалось ею понятіе о будущей жизни. Изъ тьмы и мрака бездны—аваддона, изъ зіяющаго тьмою и всепоглощающаго шеола всегда свѣтили лучи свѣта. Рядомъ съ этимъ естественнымъ и непосредственнымъ представленіемъ шла вѣра, что человѣкъ не на-вѣки поглощается смертію. Вѣра эта росла и крѣпла вмѣстѣ съ раскрытіемъ понятій о Богѣ, какъ спасителѣ. Она свѣтлѣла, по мѣрѣ того какъ свѣтлѣло и измѣнялось понятіе о Богѣ, карающемъ за грѣхъ, вмѣстѣ съ тѣмъ какъ *Богъ отмщеній* (Псал. XCIII, 1) становился Богомъ милости, по мѣрѣ того какъ идея наказанія переходила въ понятіе оправ-

---

[1]) Путешественники и теперь находятъ въ Палестинѣ слѣды до-историческихъ пещерныхъ селеній близъ Бейтъ-Джибрина. Нѣкоторыя изъ нихъ своимъ видомъ и устройствомъ даютъ право заключать, что обитатели ихъ были исполины (См. Труды Кіев. Академіи. Августъ. 1876 г. Олесницкаго—Святая земля). Побѣжденный евреями на пути въ обѣтованную землю, Огъ, царь Васанскій, причисляется къ рефаимамъ, т. е. къ потомкамъ древнихъ обитателей, исполиновъ. Одръ его, стоявшій въ Раббѣ у сыновъ аммоновыхъ, длиною былъ девяти локтей, а шириною четырехъ (Втор. III, 11. Іис. Нав. XIII, 12).

данія. У евреевъ идея безсмертія стояла въ связи съ мессіанскими чаяніями. Древній патріархальный человѣкъ привязанъ былъ своею мыслію по-преимуществу къ землѣ и ея благамъ; объ нихъ прежде всего онъ думалъ при несложности своего быта и простотѣ своего, еще мало развитаго, ума. Самъ Богъ обѣщалъ ему по-преимуществу долгіе дни на землѣ, богатство, многочисленное потомство; но этими благами земной жизни ветхозавѣтный человѣкъ не ограничивалъ своихъ надеждъ и чаяній. Онъ вѣрилъ, что будетъ жить за гробомъ вмѣстѣ съ праотцами; но жизнь, которой онъ ожидалъ, не могла быть для него жизнію тѣней безсознательныхъ и безчувственныхъ. Онъ надѣялся на соединеніе по смерти съ своими предками; а эта надежда не имѣла бы смысла, если бы разумѣлось при этомъ только соединеніе тѣней, для которыхъ все безразлично, которыя не чувствуютъ ни радости, ни горя. Съ вѣрою въ это соединеніе очевидно связывалась вѣра въ дѣйствительное, личное безсмертіе. Подъ этою, вполнѣ свойственною патріархальной эпохѣ, формою, т. е. подъ формою продолженія жизни съ своими праотцами, понималъ безсмертіе и выражалъ свою вѣру въ него человѣкъ патріархальный. Спокойно умиралъ ветхозавѣтный патріархъ, потому что отходилъ къ своимъ людямъ. Онъ былъ увѣренъ, что будетъ еще жить, потому что не перестали жить тѣ, съ которыми онъ хотѣлъ и имѣлъ надежду соединиться. А они не перестали жить; это для него было несомнѣнно, потому что Богъ называлъ себя ихъ Богомъ. *Я Богъ Авраама, Богъ Исаака и Богъ Іакова* (Исх. III, 6), говорилъ Іегова; а *Богъ не есть Богъ мертвыхъ, но живыхъ* (Матѳ. XXII, 32), какъ это объяснилъ Спаситель въ отвѣтѣ саддукеямъ, отвергавшимъ воскресеніе мертвыхъ и принимавшимъ только Пятокнижіе Моисеево, въ которомъ, какъ казалось имъ и какъ кажется это и новѣй-

шимъ рацiоналистамъ, не было яснаго ученiя о безсмертiи. Такимъ образомъ загробная жизнь открывалась патрiархальному человѣку въ связи съ вѣрою въ продолженiе жизни его предковъ. Онъ былъ убѣжденъ, что не уничтожится по смерти, потому что его праотцы не умерли всецѣло, не уничтожились. А они несомнѣнно живы, потому что въ ихъ имя благодѣтельствуетъ своему народу Богъ, называющiй себя ихъ Богомъ. Въ самомъ дѣлѣ какой смыслъ могли бы имѣть новыя обѣтованiя во имя данныхъ прежде праотцамъ или въ связи съ этими обѣтованiями, если предположить, что праотцы уже обратились въ ничтожество? Какое значенiе могло бы имѣть и указанiе на то, что Богъ, открывающiй себя еврейскому народу, есть Богъ Авраама, Исаака и Iакова, если Авраамъ, Исаакъ и Iаковъ уже не существуютъ? Обѣтованiе или откровенiе ничего не пріобрѣтало отъ этого упоминанiя о праотцахъ, а напротивъ, теряло. Оно получало особый смыслъ только при томъ предположенiи, что праотцы живы. Для Бога предки евреевъ не умерли, потому что Онъ остается ихъ Богомъ и въ ихъ имя благодѣтельствуетъ произшедшему отъ нихъ народу. Заключенiе отсюда ясно: не умрутъ слѣдовательно и тѣ, которые связаны съ ними происхожденiемъ и должны нѣкогда съ ними соединиться. Предки продолжаютъ жить для Бога; они не умерли и для своихъ потомковъ, которые въ свое время соединятся и будутъ жить вмѣстѣ съ ними. Въ чемъ эта будущая жизнь вмѣстѣ съ предками, это не раскрывается съ полнотою; но общее представленiе о ней по своей формѣ также связано съ тогдашнимъ патрiархальнымъ бытомъ и съ него снято. Патрiархи были *странники* и *пришельцы* на землѣ (Евр. XI, 13), какъ и сами они говорятъ о себѣ (Быт. XXIII, 4); вслѣдствiе своего кочеваго быта они не имѣли постояннаго мѣстопребыванiя; ихъ жизнь была

подвижная. По противоположности съ этимъ, жизнь съ предками въ иномъ, высшемъ мірѣ представлялась покоемъ послѣ земнаго странствованія, отдыхомъ, пристанищемъ послѣ постоянныхъ движеній и перемѣнъ мѣста. По выраженію апостола, они желали на небѣ отечества, котораго здѣсь почти не имѣли, искали постояннаго, пребывающаго города (Евр. XI, 13 — 16) [1]). Это не искусственное и не произвольное осмысленіе исторіи и убѣжденій патріархальнаго человѣка, какъ предполагаютъ нѣкоторые изъ экзегетовъ; оно дается самою исторіей патріарховъ и въ ней заключается. Конечно не одно простое указаніе на число лѣтъ своей кочевой жизни дѣлаетъ Іаковъ, когда въ отвѣтъ Фараону на его вопросъ: *сколько лѣтъ жизни твоей*, говоритъ: *дней странствованія моего сто тридцать лѣтъ*; *малы и несчастны дни жизни моей* (Быт. XLVII, 8. 9). Отвѣтъ этотъ проникнутъ чисто нравственнымъ взглядомъ на настоящую жизнь, какъ на временное странствованіе; онъ дышетъ тою особенною грустію, которая могла исходить только изъ религіозно-нравственнаго чувства. Объ этомъ же свидѣтельствуетъ и то спокойствіе, съ какимъ патріархи отходили въ могилу своихъ предковъ. Такимъ образомъ уже въ этотъ древній періодъ была у евреевъ вѣра въ иное, неземное, вѣчное отечество. Жизнь въ этомъ высшемъ отечествѣ не описывается въ подробности и представляется въ общихъ и мало опредѣленныхъ чертахъ; но одно то уже, что это отечество есть область, гдѣ живутъ вмѣстѣ съ Богомъ или для Бога, который превыше всего земнаго, показываетъ, что жизнь въ этомъ отечествѣ не могла уже и въ это время представляться, какъ простое продолженіе жизни настоящей, хотя и не

---

[1]) *Если бы*, поясняетъ апостолъ, *они имѣли въ мысляхъ то отечество, изъ котораго вышли то имѣли бы время возвратиться* (ст. 15).

носила чисто духовнаго характера, возвышеннаго надъ всѣмъ чувственнымъ. Такъ отъ формъ своего родоваго и подвижнаго быта человѣкъ патріархальной эпохи восходилъ къ высокимъ понятіямъ объ истинномъ безсмертіи.

Въ эту же древнюю эпоху мы находимъ въ Библіи еще болѣе осязательное доказательство безсмертія въ живомъ конкретномъ фактѣ. Священная лѣтопись еврейскаго народа передаетъ сказаніе, что одинъ изъ древнѣйшихъ родоначальниковъ этого народа, патріархъ Энохъ не умеръ, какъ умираютъ и умирали другіе люди, а взятъ отъ земли для того, чтобы жить съ Богомъ. Это такъ извѣстное сказаніе издавна возбуждало въ библейской критикѣ множество разнообразныхъ мнѣній и объясненій, направленныхъ къ тому, чтобы заподозрить тотъ смыслъ, какой придаетъ ему обыкновенная библейская исторія, т. е. что здѣсь говорится о взятіи Эноха живымъ на небо. А Эвальдъ вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими считаетъ это сказаніе оставшеюся отъ древности сагою, которая жила больше въ народной вѣрѣ и не имѣла чисто библейскаго характера и значенія. Раціоналистическіе экзегеты то утверждали, что выраженіе: *и ходилъ Энохъ предъ Богомъ, и не стало его, потому что Богъ взялъ его* (Быт. V, 24), слишкомъ неопредѣленно для того, чтобы соединять съ нимъ мысль объ изъятіи Эноха изъ дѣйствій и вліянія общаго закона смерти, то видѣли въ немъ эвфемизмъ обыкновеннаго словоупотребленія объ умершемъ, т. е. выраженіе утонченное, возвышающееся надъ простою рѣчью: «Богъ взялъ его», вмѣсто—«онъ умеръ». Нѣкоторые же находили здѣсь указаніе то на спокойную, безболѣзненную смерть, то на смерть преждевременную, случайную, неестественную, напримѣръ — отъ удара молніи. Въ подтвержденіе этого приводили подобные же взгляды у дру-

гихъ древнихъ народовъ [1]). Но связь рѣчи даетъ этому сказанію книги Бытія именно тотъ совершенно ясный и опредѣленный смыслъ, что смерть Эноха должна быть признана явленіемъ особеннымъ, исключительнымъ, даже чудеснымъ. Въ той главѣ, въ которой находится это сказаніе, идетъ родословіе патріарховъ, начиная съ Адама, и о всѣхъ родоначальникахъ или патріархахъ какъ до Эноха, такъ и послѣ него, говорится просто: *и пожилъ и умеръ*, (V, 3 — 20. 26 — 31); только объ одномъ Энохѣ сказано: *и не стало его, потому что Богъ взялъ его*. Эвфемизмомъ слѣдовательно не объясняется это мѣсто. Кромѣ того выдающаяся разность въ сказаніи о смерти Эноха стоитъ въ явной связи съ сказаніемъ о его праведности: *и ходилъ Энохъ предъ Богомъ, и не стало его, — ходилъ предъ Богомъ*, т. е. былъ въ нравственномъ общеніи съ Нимъ: вотъ почему *Богъ взялъ его*. Такимъ образомъ въ выраженіи—*Богъ взялъ его* необходимо видѣть соотвѣтствіе съ выраженіемъ—*ходилъ предъ Богомъ*; Богъ взялъ его, значитъ наградилъ за праведность, переселивъ его съ земли особеннымъ образомъ. Мало находитъ здѣсь простую мысль о мирной смерти; о такой смерти всегда и говорится, что она была спокойна и безболѣзненна. Еще произвольнѣе было бы въ выраженіи—*Богъ взялъ его* видѣть указаніе на смерть преждевременную или случайную, тѣмъ болѣе что исторически не совсѣмъ вѣрно и самое мнѣніе, будто на преждевременную смерть въ древности смотрѣли, какъ на особенное дѣйствіе божества въ отношеніи къ угодившимъ ему людямъ; напротивъ, преждевременная смерть

---

[1]) Плутархъ (въ Consol. ad Apoll. c. 34) говоритъ: ὃν οἱ θεοὶ φιλοῦσιν, ἀποθνήσκει νέος. См. Zeigler. Theolog. II. pag. 177. Такого предположенія держатся многіе изъ новыхъ экзегетовъ. См. объ этомъ у Kohle. Eschatol. p. 12 u. folg.

у древнихъ большею частію признавалась зломъ [1]); по-крайней-мѣрѣ у евреевъ она никогда не считалась наградою за добродѣтель. Это противорѣчило бы многочисленнымъ мѣстамъ Ветхаго Завѣта, въ которыхъ высказывается взглядъ на долголѣтіе, какъ на удѣлъ праведниковъ. Для самихъ евреевъ смыслъ сказанія объ Энохѣ былъ совершенно ясенъ; они признавали, что здѣсь говорится о взятіи Эноха съ земли для жизни съ Богомъ въ небѣ. Такъ именно понимали это мѣсто послѣдующіе священные писатели, и это служитъ отвѣтомъ на вопросъ о томъ, народнымъ ли только преданіемъ, оставшимся отъ древности, было вѣрованіе въ безсмертіе Эноха или сказаніемъ, имѣвшимъ все значеніе занесеннаго въ Библію, дѣйствительнаго факта. Въ книгѣ Іисуса сына Сирахова говорится, что *Энохъ угодилъ Господу и преложился* (μετετέθη), т. е. былъ взятъ на небо за свое благочестіе, въ которомъ писатель этой книги видитъ *образъ покаянія для* всѣхъ послѣдующихъ *родовъ*, данный въ эпоху всеобщаго нечестія, какое господствовало предъ временами потопа (XLIV, 15). Употребленное здѣсь слово μετετέθη даетъ мысль, что Энохъ оставилъ земную жизнь особеннымъ, исключительнымъ образомъ, не подвергшись смерти. Новозавѣтные писатели, согласно съ этою вѣрою евреевъ, также указывали на Эноха, какъ на пророка, проповѣдывавшаго покаяніе предъ наступленіемъ потопа (Іуд. ст. 14), и апостолъ Павелъ прямо говоритъ, что *Энохъ переселенъ такъ, что не видѣлъ смерти* (Евр. XI, 5). Замѣчательно также, что имя этого патріарха осталось въ народныхъ сказаніяхъ не евреевъ только, но и арабовъ, у которыхъ онъ не столько пророкъ, сколь-

---

[1]) Uet. Test. de hominis immortalitate sententia illustrata. Schultz. У Kohle. s. 13.

ко изобрѣтатель письма и науки [1]). Это библейское преданіе объ одномъ изъ древнихъ достопамятныхъ патріарховъ, не смотря на свою исключительность и чрезвычайность факта, о которомъ оно свидѣтельствуетъ, стоитъ въ совершенномъ соотвѣтствіи съ основнымъ, изначальнымъ библейскимъ взглядомъ на смерть, какъ на явленіе ненормальное, которое составляетъ наказаніе за грѣхъ Энохъ переселяется, не видя смерти, потому что онъ ходилъ предъ Богомъ и былъ проповѣдникомъ покаянія среди грѣшныхъ современниковъ; онъ изъемлется изъ среды ихъ, какъ праведникъ, не принадлежащій къ ихъ міру. Мысль факта чисто библейская или по-преимуществу библейская; она—въ томъ, что праведность какъ-бы возстановляетъ для человѣка тѣ права на безсмертіе, которыя онъ имѣлъ до паденія, что человѣкъ можетъ переходить въ другую жизнь, не подвергаясь смерти, какъ-бы вкушалъ онъ отъ дерева жизни. Вмѣстѣ съ тѣмъ исключительное изъятіе Эноха изъ закона смерти нисколько не противорѣчитъ и воззрѣнію на смерть, какъ на явленіе всеобщее въ падшемъ человѣческомъ родѣ. Имѣвшему погибнуть въ волнахъ потопныхъ міру показанъ былъ образъ человѣка, который не принадлежалъ міру, не былъ только *плотію*, какъ другіе.

Моисеевъ законъ, опредѣлившій правила нравственной жизни ветхозавѣтнаго человѣка, также обѣщалъ по-преимуществу земныя блага народу, вступившему въ завѣтъ съ Богомъ. Но эти блага были указаны народу для того, чтобы постепенно воспитать его въ нравственномъ отношеніи и приготовить къ иной надеждѣ и къ другимъ, высшимъ обѣтованіямъ. За наградами и надеждами земными вдали открывались иныя награды, небес-

---

[1]) Апокрифическая книга пророчествъ Эноха принадлежитъ уже христіанскому времени и составлена не ранѣе эпохи христіанства.

ныя, вѣчныя. Предуказанныя въ самомъ законѣ Моисея, эти награды еще яснѣе изображаются у послѣдующихъ священныхъ писателей—періода пророческаго. Священныя книги этого времени не просто содержатъ въ себѣ вѣру въ безсмертіе, но и раскрываютъ самыя основанія для этой вѣры въ человѣкѣ—въ его природѣ и въ его отношеніяхъ къ Богу. Здѣсь до извѣстной степени мы можемъ находить уже и то, что служитъ содержаніемъ такъ-называемыхъ доказательствъ безсмертія. По-преимуществу это нужно сказать о тѣхъ священныхъ книгахъ, которыя по своей формѣ отвѣчаютъ тому, что у насъ нынѣ называется философіей и поэзіей Правда, и въ нихъ представленіе о послѣдней судьбѣ человѣка по-преимуществу привязано къ естественному и непосредственному взгляду на смерть. Ветхозавѣтный человѣкъ и этого періода все еще обращенъ своею мыслію ко внѣшней, чувственной жизни. Долгіе дни на землѣ, земное благосостояніе—вотъ къ чему стремится онъ и чего желаетъ. Но отъ счастія земнаго, непрочнаго и непостояннаго, священные писатели возводятъ его взоръ къ иному, вѣчному счастію и блаженству въ жизни съ Богомъ и въ Богѣ. Этимъ объясняется то видимое раздвоеніе, которое замѣчается въ представленіи о шеолѣ то какъ о мѣстѣ забвенія и уничтоженія, то какъ о жизни съ Богомъ. Основная мысль священныхъ книгъ этого періода во взглядѣ на послѣднюю судьбу человѣка та, что праведность и жизнь—понятія тождественныя, такъ какъ смерть есть наказаніе за грѣхъ. Жизнь — въ земномъ счастіи и долголѣтіи; но этого недостаточно: полная и блаженная жизнь только въ Богѣ и вмѣстѣ съ Богомъ.

Священная поэзія евреевъ, къ которой принадлежитъ по-преимуществу книга Псалмовъ, это лирическое излія-ніе религіозныхъ чувствъ, раскрываетъ съ особенною ясностію и сообразно съ характеромъ, свойственнымъ

лиризму, субъективную сторону идеи безсмертія, т. е. идею о нравственной потребности безсмертія для сердца, любящаго Бога, указываетъ на тѣ вопіющія стремленія души, которыя не находятъ и не могутъ найти для себя удовлетворенія въ настоящей жизни, словомъ—содержитъ въ себѣ то, что теперь извѣстно подъ именемъ нравственнаго доказательства безсмертія. Но это нравственное требованіе безсмертія у псалмопѣвца, или вѣрнѣе—псалмопѣвцевъ, является послѣ естественнаго и непосредственнаго воззрѣнія на смерть; они идутъ этимъ путемъ, чтобы, пройдя его, искать другаго, высшаго. Желаніе безсмертія представляется у нихъ, какъ слѣдствіе неудовлетворительности обыденнаго, непосредственнаго понятія о смерти. Они молятъ объ избавленіи отъ золъ и бѣдъ земныхъ и о безпечальномъ продолженіи земной жизни. По-видимому земная жизнь у нихъ на первомъ планѣ. Праведный долженъ жить, а нечестивый погибнуть: *нечестивые да посрамятся, да умолкнутъ въ адѣ*—шеолѣ (XXX, 18). Зло нравственное наказывается смертію и истребленіемъ: Богъ *погубляетъ нечестиваго, имя* грѣшниковъ *изглаждаетъ на-вѣки и вѣки* (IX, 6), *сокрушаетъ* ихъ *въ конецъ*, низвергаетъ и *исторгаетъ изъ жилища* ихъ и *корень* ихъ *изъ земли живыхъ* (LI, 7). Порочные, нечестивые подобны животнымъ, которыхъ закалаютъ; *какъ овецъ, заключатъ ихъ въ преисподнюю; смерть будетъ пасти ихъ* (XLVIII, 13. 15. 21). Судъ надъ цѣлыми народами разрѣшается также ихъ смертію и истребленіемъ: Іегова *наполнитъ землю* ихъ *трупами* (LXVII, 3. CIX, 6. LVIII, 14). Смерть нечестивыхъ представляется ничтожествомъ: *да исчезнутъ они, какъ вода протекающая* (LVII, 8). Жизнь ихъ — вѣтеръ, который уходитъ и не возвращается (LXXVII), 39). Нисходящіе въ могилу — люди безъ силы; брошенные въ гробы лежатъ, какъ убитые; они совершенно отринуты

отъ руки Бога и Онъ не вспомнитъ о нихъ (LXXXVII, 5. 6). Область, въ которую они отходятъ, есть *страна молчанія* (XCIII, 17), страна, гдѣ не только не видятъ свѣта (XLVIII, 20), но и не славятъ Господа: *ибо въ смерти нѣтъ памятованія о Тебѣ; во гробѣ кто славитъ Тебя* (VI, 6)? Но на представленіи о долголѣтней и счастливой жизни на землѣ не останавливается книга Псалмовъ, а идетъ далѣе, возвышаясь надъ обычнымъ понятіемъ о смерти и шеолѣ. Общее нравственное воззрѣніе всей книги таково, что она не только не исключаетъ, но необходимо предполагаетъ мысль объ иной, будущей жизни [1]). Для души любящей Бога нѣтъ ничего ни на небѣ, ни на землѣ, что могло бы привязать ее къ себѣ. *Кто мнѣ на небѣ? и съ Тобою ничего не хочу на землѣ.* Богъ одинъ есть вѣчный удѣлъ вѣрующаго сердца; Онъ *твердыня* праведнаго и *часть* его *во вѣкъ;* стремленіемъ къ соединенію съ Нимъ единственно живетъ душа благочестиваго: томится, *изнемогаетъ плоть моя и сердце мое*, говоритъ псалмопѣвецъ (LXXII, 25. 26), изображая состояніе человѣка, стремящагося къ Богу. Трудно понять смыслъ этого стремленія къ Богу, который есть *часть* праведныхъ *во вѣкъ*, если все значеніе его ограничить только нравственнымъ единеніемъ человѣка съ Богомъ въ земной жизни, которая ничтожна и суетна (XLVIII, 18. CXVIII, 37), какъ и все земное, для того, кто сердцемъ соединенъ съ Господомъ. Тѣмъ неудовлетворительнѣе для праведнаго странническая жизнь (CXVIII, 19) на землѣ, что и сама правда Божія, къ которой такъ сильно стремится сердце его, не открывается здѣсь во всей полнотѣ своей. А оно жаждетъ видѣть эту безконечную правду Божію. *Истомилась душа моя же-*

---

[1]) Въ этомъ сознаются и экзегеты раціоналистическаго направленія. См. у Kohle въ Eschatologie.

ланіемъ судовъ Твоихъ, говоритъ, обращаясь къ Іеговѣ, псалмопѣвецъ (CXIII, 20). *Отворите мнѣ врата правды; войду въ нихъ, прославлю Господа* (CXVII, 19). Праведникъ ищетъ совершенства; сердце его широко (CXVIII, 32) и хочетъ большаго и большаго усовершенія, но здѣсь, на землѣ, онъ видитъ только предѣлъ всякаго совершенства, между тѣмъ какъ *заповѣдь* Іеговы, идеалъ божественнаго совершенства, *безмѣрно обширна*, нескончаемо широка (тамъ же, ст 96). Изъ этой-то нравственной потребности сердца, которое стремится къ Богу живому, въ книгѣ Псалмовъ раскрывается увѣренность въ дѣйствительности вѣчной жизни и вѣчнаго соединенія съ Богомъ. Невозможно, чтобы вѣрующая душа лишена была права славословить Господа и видѣть Его правду и безконечныя совершенства. А она лишилась бы возможности удовлетворить этой потребности, если бы ея удѣломъ былъ мрачный шеолъ, который для непосредственнаго чувства представляется отрицаніемъ жизни, слѣдовательно и потерею сознанія. *Развѣ мертвые встанутъ и будутъ славить Тебя? Или во гробѣ возвѣщена будетъ милость Твоя и истина Твоя въ мѣстѣ тлѣнія? Развѣ во мракѣ познаютъ чудеса Твои и въ землѣ забвенія правду Твою* (LXXXVII, 11—13)? Эти вопросы по ходу мыслей псалмопѣвца составляютъ не столько подтвержденіе естественнаго воззрѣнія на шеолъ, какъ на страну смерти и ничтожества, сколько отрицаніе такого взгляда и переходъ къ убѣжденію, что Богъ не отниметъ у вѣрующей души возможности славить Его. Кто видитъ предъ собою Господа, тому сіяетъ надежда на иную жизнь въ соединеніи съ Нимъ, тотъ увѣренъ, что *Богъ избавитъ душу* его *отъ власти преисподней* (XLVIII, 16), исторгнетъ изъ шеола, гдѣ нечестивыхъ ожидаетъ мракъ (ст. 20) [1]). Вѣрующій не только покоенъ сердцемъ и

[1]) Начало этого псалма говоритъ о недолговѣчности нечестивыхъ, ко-

благодушенъ, *даже и плоть* его *упокоится въ упованіи, что* Господь *не оставитъ души* его *въ адѣ* — въ мрачномъ, безжизненномъ шеолѣ, *и не дастъ святому* своему *увидѣть тлѣніе.* Богъ *укажетъ* ему *путь* истинной *жизни; полнота радостей предъ лицемъ* Его; *блаженство въ десницѣ* Его *во вѣкъ* (XV, 9—11). Было бы произвольно, искусственно и натянуто разумѣть здѣсь избавленіе отъ золъ и бѣдъ земли: о нихъ нѣтъ рѣчи въ этомъ псалмѣ, изображающемъ исключительно стремленія праведнаго сердца къ единенію съ Богомъ. Земная жизнь— удѣлъ людей міра, которые ищутъ только вещественной сытости; а праведникъ *въ правдѣ* будетъ *взирать на лице* Іеговы; *пробудившись*, будетъ *насыщаться образомъ* Его (XVI, 14. 15). Трудно и здѣсь видѣть одно постоянное стремленіе праведника къ Іеговѣ только въ настоящей жизни, и весь смыслъ этого мѣста ограничивать тою мыслію, что праведникъ, пробудившись отъ сна, каждую минуту видитъ предъ собою Бога и услаждается красотою божественныхъ совершенствъ. Онъ противополагается людямъ *міра* (ст. 14), этого видимаго, грѣшнаго, земнаго міра, и принадлежитъ къ иному, небесному міру, гдѣ живетъ *правота*, которая здѣсь не открывается съ полнотою. Онъ страдаетъ отъ *нечестивыхъ*, которые высятся здѣсь, и проситъ правды за свою невинность и суда надъ этими людьми сытыми, которые *заключились въ тукъ своемъ* (стт. 2. 6. 9. 10). Какую

торые напрасно думаютъ, что *домы ихъ вѣчны* (ст. 12), и о долголѣтіи праведныхъ: *на утро праведники будутъ владычествовать надъ ними*— ходить по нимъ, т. е. по ихъ трупамъ (ст. 15). Но окончаніе псалма ясно показываетъ, что псалмопѣвецъ отъ представленія о жизни временной перешелъ къ идеѣ вѣчной жизни праведника. Не только долговѣченъ праведникъ, но и избавленъ будетъ отъ преисподней. Напротивъ, нечестиваго ждетъ только забвеніе; онъ не увидитъ свѣта; только при жизни, на землѣ, ублажаютъ его душу (стт. 18—20).

силу имѣла бы его правда и что за награда была бы для него за его невинность, что дали бы ему постоянное стремленіе къ Богу и жажда лицезрѣнія Божія, сравнительно съ его врагами, если бы все ограничивалось только ихъ истребленіемъ (ст. 13), послѣ котораго и самъ онъ, хотя и позже ихъ, съ своимъ стремленіемъ къ Богу и Его правдѣ долженъ отойти, какъ и они, въ преисподнюю и въ ней исчезнуть? И такъ справедливо церковное объясненіе этого псалма находитъ здѣсь вѣру, далеко возвышающуюся надъ всѣмъ земнымъ, и видитъ даже слово о воскресеніи человѣка, о пробужденіи его къ вѣчной жизни не душою только, но и тѣломъ, послѣ временнаго сна въ земной персти. Объясненіе это болѣе всего отвѣчаетъ ходу мыслей, заключающихся въ псалмѣ. Такимъ образомъ въ книгѣ Псалмовъ изъ нравственныхъ потребностей человѣческаго духа изводится увѣренность въ безсмертіи и вѣчной блаженной жизни, въ которой праведники соединятся съ самимъ источникомъ блаженства—Богомъ.

Книга Притчей, по формѣ своей представляющая уроки нравственности и практической мудрости, проникнута тою же мыслію о добродѣтели, какъ о пути къ безсмертію, и раскрываетъ идею безсмертія, подобно книгѣ Псалмовъ, также съ точки зрѣнія нравственныхъ потребностей души человѣческой. И здѣсь добродѣтель и жизнь—понятія взаимно связанныя. Удѣлъ добродѣтельныхъ—долгая и счастливая жизнь на землѣ (II, 21). За добродѣтель и мудрость прибавляются лѣта жизни; *правда избавляетъ отъ смерти* и бѣдъ жизни, сглаживаетъ и уравниваетъ жизненный путь (IX, 18. III, 23. X, 2); мудрость даетъ миръ и славу въ потомствѣ (III, 16. 17. IV, 8. 9). Но это мирное, безмятежное долголѣтіе и это идеальное безсмертіе, т. е. жизнь въ потомствѣ дѣлами и примѣромъ, эта слава земная—не все, что даютъ чело-

вѣку истинная мудрость и правда. Мудрость есть также источникъ вѣчной жизни, *удаляющій отъ сѣтей смерти* (XIII, 15). *Путь жизни мудраго вверхъ*, т. е. стремленія сердца въ человѣкѣ мудромъ не къ землѣ, а къ небу, къ Богу, и этотъ путь *уклоняетъ отъ преисподней внизу* (XV, 24). Для того, кто все ограничиваетъ землею и земными выгодами, въ концѣ его жизни ничего не представляется и не остается, кромѣ преисподней. Взоръ, приникнутый къ землѣ, ничего не увидитъ въ ней, кромѣ мрака и бездны. Напротивъ, желаніе сердца праведныхъ обращено къ Богу и въ Немъ найдетъ оно свой вѣчный покой. *Чего страшится нечестивый, то и постигнетъ его*, т. е. смерть и мракъ шеола, *а желаніе праведниковъ исполнится* (X, 24). *Какъ проносится вихрь, такъ нѣтъ болѣе нечестиваго, а праведникъ на вѣчномъ основаніи* (ст. 25) Онъ *и при смерти своей имѣетъ надежду* (XIV, 32). Какая здѣсь разумѣется надежда и на что, это ясно изъ сопоставленія между нечестивымъ, исчезающимъ, какъ вихрь, и мудрымъ, спасающимся отъ сѣтей смерти: *за зло свое нечестивый будетъ отвергнутъ* Богомъ (тамъ же), перестанетъ существовать для Него; а праведника и смерть не лишаетъ надежды на жизнь, безъ сомнѣнія, съ Богомъ. Было бы очень мало и не вполнѣ согласно со связію рѣчи признать въ этой надеждѣ праведника только утѣшеніе въ мысли, что онъ будетъ жить въ потомствѣ.

Книга Іова ставитъ вопросъ о самомъ соотвѣтствіи между добродѣтелію и благоденствіемъ земной жизни, и въ исходѣ своемъ полагаетъ сомнѣніе въ дѣйствительности этого соотвѣтствія. Господствующее ветхозавѣтное воззрѣніе, указывавшее человѣку награду за добродѣтель по-преимуществу въ благахъ и счастіи земной жизни, здѣсь дѣлается только вопросомъ, составляетъ предметъ сомнѣнія, и къ тому, что говорится въ книгѣ Псалмовъ

и—Притчей о неудовлетворительности земныхъ благъ, присоединяется еще мысль о непрочности этихъ благъ и для самихъ праведниковъ, о случайности человѣческаго счастія на землѣ, о превратностяхъ жизни, отъ которыхъ не изъяты и люди благочестивые. И здѣсь-то въ этой книгѣ, изображающей несчастія праведника, точка соприкосновенія съ вопросомъ о безсмертіи и о надеждѣ на вѣчную жизнь. Но въ отношеніи къ этому вопросу книга Іова составляетъ, какъ обыкновенно говорятъ, crux interpretum—камень претыканія для толкователей. Вопросъ рѣшается по-видимому вовсе не такъ, какъ это предполагалось бы идеей безсмертія. Іовъ, невинно страждущій, за свое терпѣніе получаетъ, сравнительно съ прежними, бо́льшія блага на землѣ; а увѣренности въ безсмертіи, въ жизни на небѣ, гдѣ ожидается полная награда за благочестіе и полное примиреніе требованій справедливости, не высказываютъ ни самъ онъ, ни друзья его среди своихъ длинныхъ рѣчей, въ которыхъ они обсуждаютъ этотъ вопросъ по-видимому всесторонне. Таково мнѣніе большинства новѣйшихъ экзегетовъ, утверждающихъ, что книга Іова не даетъ мысли о будущей жизни. Общій смыслъ этой книги дѣйствительно вполнѣ отвѣчаетъ господствовавшему ветхозавѣтному взгляду на соотвѣтствіе между добродѣтелію и земнымъ счастіемъ. На смерть и самъ Іовъ и друзья его смотрятъ, только какъ на лишеніе благъ жизни настоящей. Но и здѣсь, какъ въ другихъ ветхозавѣтныхъ книгахъ учительнаго характера, за этимъ обычнымъ представленіемъ свѣтится иное, высшее. Непосредственное, обыденное представленіе о смерти высказывается въ этой книгѣ по-видимому даже рѣзче, чѣмъ въ другихъ книгахъ, и это понятно изъ ея задачи и вопроса, который она рѣшаетъ. Для обыкновеннаго взгляда страданія праведника представляютъ неразрѣшимую загадку. А страданія Іова были

ужасны. Для него не оставалось ничего утѣшительнаго; смерть была бы для него лучше жизни, полной невыносимыхъ мученій. Лучше бы, говорилъ онъ, я не родился—тогда я былъ бы въ безднѣ небытія или, родившись, умеръ—тогда я былъ бы въ шеолѣ и спалъ бы вмѣстѣ съ царями и сильными земли тамъ, гдѣ всѣ равны, гдѣ нѣтъ ни богатаго, ни бѣднаго (Ш, 11—19). *Для дерева есть надежда, что оно, если и будетъ срублено, снова оживетъ*, но человѣку нѣтъ такой надежды; онъ *умираетъ и распадается, отошелъ, и гдѣ онъ? Человѣкъ ляжетъ и не встанетъ; до скончанія неба онъ не пробудится и не воспрянетъ отъ сна своего* (XIV, 7. 10. 12). Но этотъ безотрадный тонъ, эта безнадежность жизни, представленная драматически, это непосредственное и обыденное воззрѣніе на смерть, высказанное со всею ясностію и силою, постепенно ослабѣваютъ и разрѣшаются наконецъ высокою увѣренностію въ божественной правдѣ и надеждою на единеніе праведника съ Богомъ. Въ XIV-й главѣ, какъ справедливо замѣчаютъ нѣкоторые изъ толковниковъ [1]), послѣ такъ положительно высказанныхъ убѣжденій въ ничтожествѣ человѣческой судьбы, выражается уже сомнѣніе въ самомъ этомъ ничтожествѣ; ставится вопросъ о томъ, не будетъ ли человѣкъ жить по смерти (ст. 14); безнадежность смѣняется недоумѣніемъ, колеблющимся и нерѣшительнымъ предположеніемъ о другой жизни. Является мысль, почему бы Іеговѣ, пока не пройдетъ гнѣвъ Его, вмѣсто того чтобы подвергать Іова страданіямъ, на-время не заключить его въ шеолѣ и скрыть тамъ, а потомъ возвратить снова къ жизни (стт. 13—15); возникаетъ слѣдовательно представленіе, что преисподняя можетъ заключать души

[1]) Oehler. Unsterblichkeitslehre im Alt. Testam. Herzog. Real-Encyklop. 13. 21.

умершихъ только на-время. Правда, и эта мысль, не имѣя фактическаго подтвержденія, потомъ также отрицается (стт. 19—22). Но затѣмъ Іовъ снова выражаетъ увѣренность (гл. XVI), что Богъ остается его заступникомъ и что какъ бы онъ, Іовъ, ни страдалъ, какъ бы ни былъ по-видимому забытъ и оставленъ Богомъ, онъ въ Немъ же найдетъ свою защиту и правду, и что не напрасно *къ Богу слезитъ око* его (стт. 19—22). Чувствуя свою невинность и видя, что все кончится, потому что кончается его жизнь, онъ не можетъ допустить, чтобы Богъ не умилосердился надъ нимъ и не защитилъ его. На что же онъ надѣется и въ чемъ увѣренъ, въ виду скораго приближенія смерти, если ею все кончится? Трудно предположить, чтобы Іовъ въ настоящемъ случаѣ высказывалъ только крѣпкое убѣжденіе или вѣрнѣе, предвѣдѣніе, что небесный Защитникъ его не дастъ ему умереть прежде, чѣмъ засвидѣтельствуетъ правоту его предъ несправедливо обвинявшими его друзьями и рѣшитъ споръ между человѣкомъ и Богомъ, между сыномъ человѣческимъ и ближними его (ст 21), что иначе торжествовала бы неправда. Но хотя и здѣсь еще не высказывается положительное, ясное убѣжденіе въ томъ, что небесный Заступникъ Іова воздастъ ему въ иной жизни за его невинныя страданія; однако то въ высшей степени важно, что, уже готовясь сойти въ могилу, совершенно подавленный своими страданіями и несчастіемъ, Іовъ не теряетъ надежды на правду Божію и на то, что онъ долженъ быть вознагражденъ за свою невинность. Еще замѣчательнѣе въ этомъ отношеніи то убѣжденіе въ правдѣ Божіей, какое высказываетъ Іовъ въ главѣ XIX-й, предварительно заявивъ желаніе, чтобы *слова* его сохранились навѣки,—*начертаны были въ книгѣ рѣзцомъ желѣзнымъ съ оловомъ,—на вѣчное время на камнѣ вырѣзаны были* (стт. 23. 24). Но, къ сожалѣнію, высокое исповѣданіе

вѣры Іова, слѣдующее за такимъ знаменательнымъ желаніемъ и составляющее послѣднее, высшее слово всѣхъ его разсужденій съ друзьями, и есть по-преимуществу crux interpretum. Не одинаково читается оно въ еврейскомъ текстѣ и въ переводахъ Библіи. Несомнѣнною остается одна общая мысль этого высокаго исповѣданія вѣры высокаго страдальца въ вѣчную правду Божію. Въ русскомъ переводѣ, согласно съ переводомъ Вульгаты, это мѣсто читается такъ: *я знаю, Искупитель мой живъ, и Онъ въ послѣдній день возставитъ изъ праха распадающуюся кожу мою сію; и я во плоти моей узрю Бога. Я узрю Его самъ; мои глаза, не глаза другаго, увидятъ Его. Истаеваетъ сердце мое въ груди моей* (стт. 25—27). Въ славянскомъ переводѣ, согласно съ греческимъ: *вѣмъ, яко присносущенъ есть, иже имать искупити мя, и на земли воскресити кожу мою, терпящую сія: отъ Господа бо ми сія совершишася. Яже азъ въ себѣ свѣмъ, яже очи мои видѣша, а не инъ: вся же ми совершишася въ нѣдрѣ.* Т. е. я знаю, что вѣченъ Тотъ, Кто освободитъ (искупитъ, разрѣшитъ) меня на землѣ и возстановитъ кожу мою, терпящую сіе. Ибо отъ Господа это мнѣ приключилось; это я въ себѣ самомъ сознаю; это глаза мои видѣли, а не другой кто; все же мнѣ совершилось въ нѣдрѣ [1]). По нынѣшнему же еврейскому тексту мѣсто это читаютъ такъ: *я знаю, что Защитникъ* или Искупитель [2]) *мой живъ и наконецъ явится*, или возстанетъ на помощь *на землѣ. И послѣ того, какъ истлѣла*

---

[1]) Οἶδα γὰρ, ὅτ' ἀένναός ἐστιν ὁ ἐκλύειν με μέλλων ἐπὶ γῆς· ἀναστήσει δὲ μοῦ τὸ δέρμα το ἀναντλοῦν ταῦτα. Παρὰ γὰρ Κυρίου μοὶ ταῦτα συνετελέσθη, ἃ ἐγὼ ἐμαυτῷ συνεπίσταμαι, ἃ ὁι ὀφθαλμοί μοῦ ἑωράκασι, καὶ οὐκ ἄλλος· πάντα δέ μοι συντετέλεςαι ἐν κόλπῳ.

[2]) גָּאַל причастіе отъ גָּאַל значитъ и защитникъ и освободитель или искупитель.

кожа моя, и безъ плоти моей я увижу Бога, котораго увижу для меня, и глаза мои будутъ видѣть, а не другой. Истаеваютъ внутренности въ груди моей [1]). По Іеронимову переводу, который, вообще говоря, очень близокъ къ еврейскому тексту, Іовъ высказываетъ увѣренность, при которой совершенно понятно его особенное желаніе, чтобы слова его на-вѣки сохранились и вырѣзаны были на камнѣ,—что вѣчный, не умирающій Искупитель эту, нынѣ разрушающуюся и имѣющую истлѣть плоть, нѣкогда, въ концѣ временъ, возставитъ, воскреситъ изъ праха и что онъ, Іовъ, въ (новой) плоти своей нѣкогда увидитъ Бога глазами этого страдающаго тѣла. Греческій текстъ выражаетъ мысль о вѣчномъ, не умирающемъ Искупителѣ, который воскреситъ или возстановитъ на землѣ же страждущую теперь плоть праведника. Еврейскому чтенію даютъ значеніе только предчувствія души, вѣрующей въ божественное правосудіе и въ справедливость своего дѣла, т. е. что Богъ засвидѣтельствуетъ невинность праведника предъ оскорбившими его друзьями. Іовъ убѣжденъ, что и безъ плоти, т. е. не смотря на полное почти истлѣніе тѣла и кожи, онъ не умретъ, не увидѣвъ Бога, который явится наконецъ на его призывъ и разрѣшитъ споръ его съ друзьями, какъ это и было дѣйствительно. Разность чтеній этого важнаго мѣста заставляла нѣкоторыхъ экзегетовъ предполагать поврежденіе текста. Если это предположеніе—только догадка и, какъ кажется экзегетамъ другаго направленія, преднамѣренная, то весьма вѣроятно по-крайней-мѣрѣ то заключеніе, что разность чтеній произошла отъ сознанія особенной важности и особеннаго значенія даннаго мѣста. Тотъ смыслъ, какой дается нынѣшнимъ мазоретскимъ чтеніемъ, не представляется

---

[1]) См. О происхожденіи книги Іова, Архим. Филарета, стр. 274. 275.

удовлетворительнымъ по самой связи рѣчи. Что особенно великаго и памятнаго для всѣхъ послѣдующихъ родовъ представляли бы слова Іова, выражающія увѣренность его въ правдѣ Божіей, если бы они содержали въ себѣ только предчувствіе, что споръ будетъ разрѣшенъ въ пользу Іова? Зачѣмъ нужно было бы писать ихъ рѣзцомъ желѣзнымъ въ память грядущимъ поколѣніямъ, когда въ самой же книгѣ далѣе изображается оправданіе Іова Богомъ? Правду Божію послѣдующіе роды видѣли изъ самаго окончанія судьбы Іова. Кромѣ того дальнѣйшія слова текста: «я увижу Бога, котораго увижу для меня, и глаза мои будутъ видѣть, а не другой», при еврейскомъ чтеніи предъидущихъ словъ представляются мало понятными; а то объясненіе, что Богъ явится именно для него, а не для кого либо другаго, также не вполнѣ удовлетворительно [1]). Правда, допустивъ Іеронимово чтеніе, мы нашли бы въ книгѣ Іова ученіе о тайнѣ искупленія и о воскресеніи мертвыхъ [2]), чего, какъ говорятъ, съ такою ясностію не встрѣчаемъ и у пророковъ; но это вопросъ не о текстѣ и чтеніи, а главное, далеко не неразрѣшимый для новѣйшихъ критиковъ и экзегетовъ, относящихъ происхожденіе книги Іова ко временамъ послѣ вавилонскаго плѣна. Правда, научный перевѣсъ, пока не доказано поврежденіе текста, на сторонѣ еврейскаго чтенія. Но если мы примемъ и это мазоретское чтеніе, то и тогда книга Іова будетъ для насъ свидѣтельствомъ вѣры праведника въ божественную

---

[1]) Въ этомъ мѣстѣ греческій текстъ рѣзко отступаетъ отъ еврейскаго и болѣе, чѣмъ текстъ Вульгаты, вообще очень близкій къ еврейскому, особенно, если въ выраженіи מִבְּשָׂרִי переводить מ, сокращенное изъ מִן, не «безъ», а «въ»: *въ плоти*.

[2]) Особенно яснаго раскрытія тайны искупленія Іеронимово чтеніе не даетъ. Только мысль о воскресеніи въ послѣдній день высказывается ясно: Искупитель, имѣющій оправдать Іова, явится и воскреситъ его тѣло.

правду, идущей за предѣлы земной жизни или по-меньшей-мѣрѣ стремящейся выступить за эти предѣлы. *И послѣ того, какъ истлѣла кожа моя, и безъ плоти моей я увижу Бога* защитителя, оправдателя, говоритъ Іовъ. Онъ чувствуетъ, что сходитъ въ могилу; уже истлѣла кожа его и почти нѣтъ тѣла; одинъ моментъ отдѣляетъ его отъ смерти: а онъ убѣжденъ, что и при этомъ, уже полумертвый, онъ найдетъ оправданіе въ Богѣ, потому что осталась еще вѣра въ его полуистлѣвшемъ тѣлѣ, живетъ еще его духъ, крѣпкій надеждою. Что препятствовало его вѣрѣ перейти въ надежду, что онъ будетъ жить въ вѣчности вмѣстѣ съ Богомъ и Его правдою? Для души тѣло уже почти не существовало, оставалась почти она одна; почему же безъ этого, уже полуистлѣвшаго, тѣла она въ шеолѣ должна была потерять надежду видѣть Бога и жить съ Нимъ [1])? Вообще говоря, книга Іова по своей задачѣ есть не столько оправданіе обычнаго ветхозавѣтнаго взгляда на правду Божію и награду за добродѣтель здѣсь, на землѣ, сколько переходъ къ иному, болѣе высокому воззрѣнію, въ связи съ идеей безсмертія и мессіанскими чаяніями. Правда, Іовъ вознаграждается за свои страданія еще на землѣ; но не на это направлено рѣшеніе вопроса; оттого и изображеніе наградъ полученныхъ имъ кратко и бѣдно. Вся сила и сущность содержанія книги—въ рѣчахъ Іова и его друзей; а послѣ того, что ими высказано, не представляется удовлетворительнымъ и послѣдующее вознагражденіе праведника. Строгаго соотвѣтствія между добродѣтелію и счастіемъ на землѣ все-таки нѣтъ; потому что Іовъ страдалъ, хотя и не долго, но безвинно.

---

[1]) Эвальдъ справедливо замѣчаетъ, что, послѣ высказанной въ XIX-й главѣ увѣренности, Іовъ какъ-бы перерождается, тонъ его рѣчей значительно измѣняется. Die Lehre d. Bibel. v. Gott. B. III. s. 439.

Окончательное рѣшеніе вопроса—въ рѣчахъ Іеговы, который говоритъ, что совѣты Его неисповѣдимы и проникать ихъ человѣкъ не можетъ. Правда, это мысль общая и не вполнѣ опредѣленная; но она возводитъ понятія Іова и друзей его выше и дальше высказаннаго ими прежде воззрѣнія и дѣлаетъ сомнительнымъ самый исходъ ихъ разсужденій о строгомъ соотвѣтствіи на землѣ между добродѣтелію и счастіемъ. Переходъ къ иному взгляду на судьбу человѣка былъ необходимъ. Въ заключеніе можемъ сказать словами Делича, который принадлежитъ къ числу свободныхъ толковниковъ Библіи. что книга Іова во всякомъ случаѣ есть памятникъ того, какъ развивалась надежда на будущую жизнь подъ формою стремленій и смутныхъ желаній человѣческаго сердца Надежда будущей жизни, говорилъ одинъ изъ древнихъ, есть цвѣтокъ, выросшій на краю бездны аида. Это подтверждается книгою Іова. Цвѣтъ безсмертія въ ней выростаетъ изъ бездны и мрака, изъ чувства гнѣва Божія, которому подпалъ праведникъ [1]). Основная мысль книги, какъ сказали мы, дѣйствительно направлена къ тому, чтобы возбудить стремленіе къ небу и Богу съ Его вѣчными совѣтами.

Книга Екклезіастъ разсматриваетъ тотъ же вопросъ о земномъ счастіи и о цѣляхъ жизни, но шире и общѣе, а не въ отношеніи только къ праведности и соотвѣтствію между добродѣтелію и земнымъ благоденствіемъ. Самый выводъ ея рѣшительнѣе и опредѣленнѣе, чѣмъ тотъ, къ какому пришла книга Іова. Екклезіастъ обсуждаетъ вопросъ о счастіи сначала съ точки зрѣнія непосредственной или естественной, чтобы въ концѣ высказать необходимость признанія иной, неземной, вѣчной жизни. Вѣчная жизнь или безсмертіе представляется ему необходимымъ

---

[1]) Delitsch. Hiob. Herzog. Encyklop. für Theolog. B. VI.

требованіемъ природы человѣческаго духа, который здѣсь не можетъ находить для себя удовлетвореніе. *Все суета* (I, 2) здѣсь, если смотрѣть на міръ съ точки зрѣнія внѣшнихъ явленій, безъ мысли о Богѣ и о высшихъ цѣляхъ жизни. Вся вселенная представляетъ собою одинъ, постоянно повторяющійся и по-видимому безцѣльный, круговоротъ явленій. Все течетъ и возвращается къ своему исходу, чтобы снова начать тоже круговозвратное движеніе (стт. 4—9). Самая мудрость человѣка, его трудъ, его знаніе производятъ одно томленіе духа (стт. 16—18); вопросы, которые онъ задаетъ себѣ, неразрѣшимы (VII, 23. 24. VIII, 17). Нравственность, добродѣтель по-видимому одинаково гибнутъ и такъ же ничтожны, какъ и порокъ и безуміе (IX, 2. VII, 15. VIII, 14) *Участь сыновъ человѣческихъ и участь животныхъ — участь одна; какъ тѣ умираютъ, такъ умираютъ и эти, и одно дыханіе у всѣхъ, и нѣтъ у человѣка преимущества предъ* скотомъ (III, 19). Одна награда всѣмъ, *одна участь праведнику и нечестивому* (IX, 2). Гробъ—*вѣчный домъ* человѣка (XII, 5). *Мертвые ничего не знаютъ, и уже нѣтъ имъ воздаянія* (IX, 5). Словомъ, вся земная жизнь пуста и безсмысленна, если все ограничивается тѣмъ, что она можетъ дать намъ и что мы видимъ. Необходимо слѣдовательно признать, что жизнь наша не ограничится нынѣшнимъ существованіемъ; *духъ* нашъ *возвратится къ Богу, который далъ его*, вмѣстѣ съ тѣмъ какъ тѣло — *прахъ возвратится въ землю, чѣмъ онъ и былъ* (XII, 7). А высшая цѣль жизни сообразно съ этимъ—стремленіе къ Богу, уподобленіе Ему: *бойся Бога и заповѣди Его соблюдай, потому что въ этомъ все для человѣка* (ст. 13). Воздаяніе же за добродѣтель будетъ въ иной, неземной жизни. Будетъ *судъ*, на который *Богъ приведетъ всякое дѣло* и на которомъ объявится *все тайное, хорошо оно или худо* (ст. 14). Мысль о безсмер-

тіи здѣсь ясно высказана; она изводится изъ требованій и свойствъ человѣческаго духа, который не можетъ умереть, какъ умираетъ тѣло, потому что онъ не изъ земли: онъ долженъ возвратиться къ Богу, въ область свойственной ему духовной жизни [1]). Правда, это возвращеніе духа къ Богу нѣкоторые объясняютъ въ смыслѣ пантеистическомъ, т. е. разумѣютъ подъ нимъ потерю личнаго сознанія и сліяніе съ божествомъ, изъ чего будто бы и можно понять, почему писатель книги самую мысль о возвращеніи духа къ Богу заключаетъ тѣмъ же возгласомъ: *суета суетъ—все,* и эта участь духа—*суета* (XII, 8) [2]). Но пантеистическое воззрѣніе всегда было чуждо евреямъ и нѣтъ никакихъ слѣдовъ его въ цѣлой книгѣ Екклезіаста [3]). А слѣдующее за этой мыслію положеніе о томъ, что *все суета*, легко объясняется безъ такого предположенія. Высказавъ, что духъ долженъ возвратиться къ Богу, писатель вновь повторяетъ въ заключеніе, что здѣсь, на землѣ, все суета и что жизнь ничтожна, если не будетъ продолженія ея въ небѣ. А главное—пантеистическое воззрѣніе на участь человѣческаго духа совсѣмъ не мирится ни съ дальнѣйшимъ выводомъ о благочестіи, какъ о цѣли жизни, ни съ заключеніемъ всей книги о послѣднемъ судѣ, если бы даже ограничить его судомъ земнымъ, какъ предполагается это тѣми же

---

[1]) Снося это мѣсто съ IX, 10—нѣкоторые, въ виду того, что во всей книгѣ нѣтъ упоминанія о шеолѣ, предполагаютъ, что писатель различаетъ между духомъ, отходящимъ къ Богу, и тѣломъ, покоящимся въ могилѣ, еще душу, отходящую въ шеолъ—представленіе, встрѣчающееся и у Гомера въ Одис. XI, 600 (Oehler. Kiesselbach). Другіе предполагаютъ, что духъ возвращается для блаженства, а душа остается въ шеолѣ. Но для такихъ предположеній нѣтъ основаній. Kohle. Eschatol. 238. 239.

[2]) См. у Kohle, тамъ же s. 238.

[3]) Можно сказать утвердительно, что при пантеистическомъ воззрѣніи видимыя скептическія сужденія писателя книги Екклезіастъ имѣли бы иной характеръ.

объясненіями. Значеніе земнаго суда уничтожается уже тѣмъ, что сказано выше объ одинаковомъ ничтожествѣ добродѣтели и порока. Правда, относительно послѣдняго заключенія книги о судѣ, также существуютъ недоумѣнія. Предполагается, что стихи 13-й и 14-й послѣдней главы книги—позднѣйшая вставка, не вяжущаяся съ цѣлымъ ея содержаніемъ [1]). Предполагается даже, что только ради этой позднѣйшей вставки книга Екклезіастъ и внесена въ канонъ. Но если бы мы на основаніи этого предположенія, еще впрочемъ не доказаннаго, и устранили два послѣднихъ стиха, все однакожъ должны были бы признать, что книга Екклезіастъ естественнымъ анализомъ проявленій человѣческой жизни возводитъ мысль къ представленію объ иныхъ, высшихъ и вѣчныхъ цѣляхъ жизни для духа, имѣющаго отойти къ живому Богу [2]).

Тоже самое въ періодъ подзаконный выражалось и въ народной вѣрѣ, находившей для себя опору въ явленіяхъ изъ міра загробнаго. Таковъ фактъ, разсказываемый книгою Царствъ о вызовѣ аендорскою волшебницею тѣни Самуила и о дѣйствительности явленія этого пророка (I Цар. XXVIII, 7—18). Разсказъ этотъ не только свидѣтельствуетъ о народной вѣрѣ въ жизнь умершихъ, но и подтверждаетъ дѣйствительность продолженія жизни за гробомъ. Волшебство запрещено было закономъ Мои-

---

[1]) Nöldeke. Die Alttestamentl. Litteratur. 1868. s. 176.

[2]) Своеобразная логика этой книги, понятная впрочемъ изъ ея цѣли, безъ сомнѣнія служила причиною того, что, начиная съ Лютера, многіе видѣли и видятъ въ ней не болѣе, какъ выраженіе скептическихъ воззрѣній на жизнь, а въ писателѣ ея—представителя еврейскаго скептицизма, какой могъ явиться подъ вліяніемъ греческой философіи. Но допускающіе такой взглядъ забываютъ, что книга эта издавна была въ каноиѣ на-равнѣ съ другими священными книгами. Фарисеи позднѣе ставили вопросъ о ея богодухновенности вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими священными книгами, но и они удержали ее въ каноиѣ. Исторія ветхозав. текста, Хвольсона. Хр. Чтеніе. 1874 г. май.

сея, какъ суевѣріе и обычай языческій; но въ этомъ разсказѣ вѣра въ волшебство служитъ только поводомъ къ дѣйствительному вызову Самуила, который и предрекъ грозное прещеніе Божіе на Саула. Сама волшебница устрашилась того образа, который она увидѣла, и который не былъ похожъ на тѣ, какіе она прежде производила, и сказала Саулу, что онъ обманулъ ее, скрывъ отъ нея, что онъ царь. Она увидѣла *какъ-бы бога, выходящаго изъ земли* (ст. 12), т. е. что-то величественное и властительное. И такъ это было явленіе священника и вождя евреевъ, который пришелъ изъ другаго міра, который и послѣ смерти не переставъ принимать участіе въ судьбахъ своего народа.

Правда, безсмертіе въ учительныхъ книгахъ Ветхаго Завѣта представляется удѣломъ только праведныхъ. Оно необходимо связано съ понятіемъ мудрости и добродѣтели. Неразумные и нечестивые, по воззрѣнію книги Псалмовъ и—Притчей, осуждаются по-видимому на уничтоженіе или на безсознательную жизнь въ шеолѣ [1]). Такимъ образомъ здѣсь предполагается нѣчто, подобное греческому воззрѣнію на безсмертіе героевъ и людей обоготворенныхъ. Это справедливо до извѣстной степени и вполнѣ понятно изъ той библейской идеи, изъ которой развивалась вѣра въ истинное безсмертіе. Въ основѣ ученія о смерти и о безсмертіи лежала мысль о томъ, что смерть есть наказаніе за грѣхъ. Оправданіе, освобожденіе отъ грѣха вело и къ освобожденію отъ страха смерти. По этому же самому смерть и удаленіе отъ Бога въ пред-

---

[1]) Поэтому Эвальдъ, излагая ученіе о безсмертіи въ указанныхъ книгахъ, употребляетъ особый терминъ: verklärte Unsterblichkeit, т. е. безсмертіе прославленія, преображенія или—для прославленныхъ, преображенныхъ духомъ, и предполагаетъ, что вѣра въ безсмертіе сначала была убѣжденіемъ отдѣльныхъ высоко-нравственныхъ личностей и признавалась только ихъ удѣломъ. Die Lehre d. Bibel v. Gott. III. s. 436 u. folg.

ставленіи не раздѣлялись между собою; понятія смерти духовной и смерти тѣлесной сливались. Съ этой точки зрѣнія безсмертіе въ истинномъ смыслѣ, т. е. какъ жизнь въ соединеніи съ Богомъ, могло быть дѣйствительно удѣломъ только праведныхъ, нравственно просвѣтленныхъ или преображенныхъ, стремящихся душою къ живому и вѣчному Богу. Нечестивые чужды Бога, чужды и жизни съ Нимъ; ихъ ожидаетъ одно отверженіе; для нихъ — шеолъ съ его мракомъ. Это не значитъ, что они обречены на уничтоженіе или на жизнь въ формѣ бездушныхъ тѣней, подобно обитателямъ греческаго аида: объ этомъ не говорятъ священные писатели, равно какъ не говорятъ объ ихъ жизни въ отверженіи отъ Бога. Но ихъ жизнь, какова бы она ни была, сознательна или нѣтъ— это все равно — жизнь неполная: она тягостна и безотрадна, потому что это жизнь внѣ связи съ Богомъ и въ удаленіи отъ Него. Такая жизнь приравнивается къ смерти, даже къ уничтоженію; потому что понятіе смерти нравственной тождественно съ понятіемъ смерти въ смыслѣ исчезновенія или уничтоженія [1]). Впрочемъ въ книгѣ Екклезіастъ, которая разсуждаетъ объ участи человѣка на землѣ съ общей точки зрѣнія, не имѣя въ виду только праведниковъ или людей добродѣтельныхъ, и заключеніе къ безсмертію имѣетъ также общій смыслъ, что согласно съ высказаннымъ взглядомъ Библіи на смерть и безсмертіе. Духъ человѣка вообще возвращается къ Богу: онъ безсмертенъ уже потому, что природа его духовна. Но участь душъ въ другой жизни будетъ неодинакова: праведниковъ ожидаетъ соединеніе съ вѣчно-живымъ Іеговою, а нечестивыхъ — удаленіе отъ Него, смерть духовная.

---

[1]) Таковъ смыслъ Псал. LXXII, 27. см. стт. 25. 26; тоже самое Притч. X, 24. XI, 4. 5. XIV, 32.

Еще яснѣе и полнѣе раскрывается идея безсмертія и будущей жизни въ книгахъ пророковъ, этихъ послѣднихъ по времени органовъ ветхозавѣтнаго откровенія. Мрачная область шеола, правда, еще и въ это время не исчезаетъ вполнѣ; но шеолъ уже не представляется такъ мертвеннымъ, какъ прежде. Въ немъ самомъ является уже жизнь, и отъ него мысль чаще и чаще переходитъ къ представленію о жизни съ Богомъ, о возстановленіи человѣка и о безсмертіи его не по душѣ только, но и по тѣлу.

Въ книгѣ пророка Исаіи шеолъ, какъ и въ другихъ книгахъ—всепоглощающая бездна, чудовище, *безъ мѣры раскрывшее пасть свою* и постоянно пожирающее всѣхъ безъ различія — и богатыхъ и бѣдныхъ, и славныхъ и ничтожныхъ (V, 14). Но онъ уже не область одной мертвенности; въ немъ есть жизнь и движеніе. Обитатели шеола—рефаимы, цари и славные земли, приходятъ въ изумленіе, когда является къ нимъ, поверженный смертію, гордый царь Вавилона. *И ты сдѣлался безсильнымъ, какъ мы! и ты сталъ подобенъ намъ!* — говорятъ они съ удивленіемъ (XIV, 10 — 13). Тотъ же болѣе свѣтлый взглядъ на смерть высказывается и въ молитвѣ царя Езекіи, исцѣленнаго пророкомъ. Онъ былъ уже на краю гроба; уже приближалась смерть, и его *пастушескій шалашъ*, какъ говорится здѣсь, т. е. тѣло, долженъ былъ сняться съ мѣста, а душа должна была быть вынутою, вынесенною изъ него, какъ сотканное полотно, которое намѣревался обрубить *ткачъ*, т. е. смерть; жизнь должна была быть отрѣзанною отъ основы (XXXVIII, 12): это глубоко содержательный образъ для выраженія мысли о дѣятельности души въ связи съ тѣломъ, указывающій вмѣстѣ и на то, что жизнь души по разрывѣ съ тѣломъ не прекращается и не уничтожается. *Я сказалъ*, говоритъ Езекія, *не увижу я Господа на землѣ жи-*

выхъ; не увижу больше человѣка между живущими въ мірѣ (ст. 11). Такимъ образомъ подъ прекращеніемъ жизни здѣсь разумѣется только окончаніе земнаго существованія: сраженный смертію перестаетъ жить, но только для земли; глаза его закрылись и истлѣли, но онъ не видитъ только людей живущихъ на землѣ; у него прервалась связь только съ міромъ здѣшнимъ. И такъ это не тотъ шеолъ, въ которомъ на-всегда исчезаетъ память о людяхъ. На смерть пророкъ смотритъ, какъ на судъ и воздаяніе за добродѣтель и порокъ. *Праведникъ*, умирая и восхищаясь отъ земли, *восхищается отъ зла* (LVII, 1); слѣдовательно смерть его есть переходъ въ иную среду жизни, болѣе ему сродную, въ которой онъ найдетъ *миръ* (ст. 2), какъ награду за добродѣтель. Иначе—праведникъ погибалъ бы, не имѣя никакого преимущества предъ нечестивыми, которые остаются на землѣ совершать свои беззаконія. Въ связи съ этою мыслію о необходимости воздаянія и награды за добродѣтель, пророкъ предсказываетъ, что нѣкогда Богъ воскреситъ и воззоветъ ихъ снова къ жизни: *оживутъ мертвецы твои, возстанутъ мертвыя тѣла* (XXVI, 19). По связи рѣчи мысль пророка должна быть истолкована такъ: нечестивые (ст. 14) гибнутъ безвозвратно, а праведники должны возстать къ новой жизни; иначе не будетъ воздаянія за добродѣтель. Богъ снова воззоветъ ихъ къ жизни: для Него это возможно; сила Его оживляетъ, какъ роса растенія; въ Немъ жизнь и источникъ жизни. А земля нечестивыхъ—мертвая пустыня. Гдѣ нечестивые, тамъ царство смерти; напротивъ, гдѣ праведность, тамъ жизнь (ст. 19). Какую жизнь и какое воскресеніе, политическое ли или личное для каждаго изъ праведниковъ, пророкъ имѣлъ здѣсь въ виду, съ полною увѣренностію отвѣчать на это трудно. Онъ говоритъ о торжествѣ истинныхъ поклонниковъ Іеговы надъ язычниками, и по-видимому предсказы-

ваетъ еврейскому народу побѣду надъ его врагами, т. е. разумѣетъ воскресеніе гражданское или обновленіе политическое. Но если бы только на этомъ мы остановились, то непонятно было бы противоположеніе, какое дѣлаетъ пророкъ между праведными и неправедными [1]). Было бы мало поэтому видѣть въ воскресеніи, о которомъ говоритъ пророкъ, только образъ, употребляемый для выраженія мысли о политическомъ обновленіи народа. Пророкъ высказываетъ сначала по-видимому только желаніе, чтобы праведники воскресли; затѣмъ это желаніе переходитъ въ увѣренность и она возбуждаетъ восклицаніе: *воспряните и торжествуйте* (ст. 19)! Такой же взглядъ выражается и въ предсказаніи пророка о томъ, что нѣкогда (во времена Мессіи) *поглощена будетъ смерть на-вѣки и отретъ Господь Богъ слезы со всѣхъ лицъ* (XXV, 8). Мысль пророка возвышается такимъ образомъ до представленія, что нѣкогда смерть совершенно уничтожится. Таже мысль проходитъ и въ предсказаніи его объ обновленіи міра которое нѣкогда настанетъ, когда для праведниковъ *не зайдетъ уже солнце, и луна не сокроется*, и *Господь будетъ* для нихъ *вѣчнымъ свѣтомъ* (LX, 20), когда будетъ *новое небо и новая земля* (LXV, 17), когда *свѣтъ луны будетъ, какъ свѣтъ солнца, а свѣтъ солнца будетъ свѣтлѣе всемеро, какъ свѣтъ семи дней* (XXX, 26), когда *радость вѣчная будетъ надъ головою* праведниковъ (XXXV, 10), когда *истлѣетъ все небесное воинство* (звѣзды), *и небеса свернутся, какъ свитокъ книжный*, и спадутъ звѣзды (XXXIV, 4) и когда всѣ праведные будутъ вписаны въ книгу (вѣчной) жизни (IV, 3).—У пророка Іереміи смерть называется иногда *вѣчнымъ сномъ* (LI,

---

[1]) *Мертвые не оживутъ, рефаимы не встанутъ, потому что Ты посѣтилъ и истребилъ ихъ* (XXVI, 14).

39) [1]); но шеолъ и у него, какъ у пророка Исаіи, представляется оживленнымъ, а обитатели его обладаютъ чувствомъ и сознаніемъ. *Рахиль плачетъ о дѣтяхъ своихъ*, и Іегова утѣшаетъ ее тѣмъ, что *возвратятся* нѣкогда *сыновья ея въ свои предѣлы* (XXXI, 15. 16).—У пророка Іезекіиля, вмѣстѣ съ упоминаніемъ о шеолѣ, который называется *вѣчною пустынею въ преисподнихъ земли* и *пропастію*, изъ которой не выходятъ уже для жизни на землѣ (XXVI, 20. XXXI, 17. 18), описывается извѣстная, величественная картина *поля*, полнаго костей человѣческихъ. Въ эти сухія кости вводится духъ жизни; онѣ облекаются жилами и плотію и покрываются кожею—словомъ, мертвое поле наполняется живыми организмами, тѣла оживаютъ и становятся на ноги (XXXVII, 1—10). Правда, эта картина воскресенія мертвыхъ тѣлъ, какъ объясняетъ это и самъ пророкъ, есть образъ нравственно-политическаго возрожденія еврейскаго народа: *кости сіи—весь домъ Израилевъ... Я открою гробы ваши, и выведу васъ, народъ мой, изъ гробовъ вашихъ, и введу васъ въ землю Израилеву* (стт. 11. 12). Но самый этотъ образъ очевидно и несомнѣнно предполагаетъ уже вѣру въ возможность и дѣйствительность воскресенія тѣлъ; иначе—онъ былъ бы непонятенъ и неумѣстенъ. «Nunquam poneretur similitudo resurrectionis ad restitutionem Israëlitici populi significandam, nisi staret ipsa resurrectio, et futura vita crederetur, quia nemo de rebus non exstantibus incerta confirmat», говорилъ по этому поводу блаженный Іеронимъ. Во всякомъ случаѣ здѣсь дается идея божественнаго всемогущества, которое можетъ оживотворить и истлѣвшее тѣло. Картина эта не указываетъ прямо на воскресеніе личное; но она предполагаетъ его, дѣлаетъ

[1]) Впрочемъ здѣсь высказывается только желаніе, чтобы нечестивые въ наказаніе *заснули вѣчнымъ сномъ и не пробуждались*.

образомъ воскресенія политическаго или нравственнаго.— Яснѣе и прямѣе идея воскресенія высказывается въ книгѣ послѣдняго изъ большихъ пророковъ, Даніила. Здѣсь воскресеніе уже не символъ только или образъ, а сама дѣйствительность. Изложивъ предсказаніе о борьбѣ царствъ и народовъ и о врагахъ народа Божія послѣ временъ Дарія мидянина (гл. XI), пророкъ переходитъ къ изображенію другаго времени, по-видимому въ самомъ отдаленномъ будущемъ, когда *многіе изъ спящихъ въ прахѣ земли пробудятся, одни для жизни вѣчной, другіе на вѣчное поруганіе и посрамленіе* (XII, 2) *А ты*, говорится въ заключеніе, *иди къ твоему концу, и упокоишься, и возстанешь для полученія твоего жребія въ концѣ дней* (ст. 13). Фактъ воскресенія, какъ видно изъ этихъ заключительныхъ словъ, переносится на какое-то отдаленное время. Отъ болѣе или менѣе близкихъ событій [1]) мысль пророка переходитъ къ другой, отдаленной эпохѣ, когда также, послѣ *времени тяжкаго, какого не бывало съ тѣхъ поръ, какъ существуютъ люди* (XII, 1), претерпѣвшіе за вѣру получатъ награду и возстанутъ отъ праха земли для славы въ вѣчной жизни. Очевидно это эпоха временъ Мессіи и Его благодатнаго царства. Ближайшее событіе—героическій подвигъ Маккавеевъ—служитъ для пророка образомъ отдаленнѣйшаго будущаго. Церковное толкованіе видитъ здѣсь — и справедливо—указаніе на послѣдній судъ и времена при кончинѣ міра. Что впрочемъ ни значили бы предъидущія пророческія предсказанія, къ чему бы они ни относились—а опредѣленно говорить объ этомъ конечно трудно—во всякомъ случаѣ нельзя объяснять это мѣсто въ смыслѣ только нравственнаго или политическаго во-

---

[1]) По-видимому предсказываются (въ концѣ гл. XI-й и въ началѣ XII-й) геройскіе подвиги Маккавеевъ во времена антіохова гоненія.

скресенія, о которомъ говоритъ пророкъ Іезекіиль. Воскресеніе начинается судомъ и наградою: одни будутъ посрамлены, а другіе возстанутъ для вѣчной жизни. Объяснять это опредѣленіе суда въ смыслѣ нравственнаго возрожденія и господства на землѣ истины и вѣдѣнія о Богѣ—невозможно; потому что поруганіе нечестивыхъ опредѣляетъ участь ихъ на-вѣки, точно такъ какъ возстаніе праведныхъ совершится для жизни вѣчной. Сверхъ того у пророка Даніила идея безсмертія или воскресенія распространяется уже на всѣхъ — и на нечестивыхъ, а не на праведниковъ только, какъ это представляется большею частію въ учительныхъ книгахъ и у другихъ пророковъ. Одни возстанутъ для славы и *будутъ сіять, какъ свѣтила*, другіе—для вѣчнаго поруганія и посрамленія. Всѣ ли безъ исключенія разумѣются подъ *многими* изъ спящихъ въ прахѣ земли, со всею рѣшительностію утверждать это трудно. Можно доказывать, что пророкъ говоритъ по-видимому только объ избранномъ еврейскомъ народѣ, хотя слово многіе и употребляется въ Библіи въ смыслѣ всѣхъ, и хотя въ данномъ мѣстѣ пророкъ не имѣетъ въ виду точно опредѣлять число воскресшихъ. Но если Ветхій Завѣтъ не говоритъ, какъ Новый, о судѣ и воскресеніи всеобщемъ, то это потому, что онъ всегда имѣетъ въ виду людей, принадлежащихъ къ избранному царству Божію. Истина впрочемъ ничего не теряетъ отъ этого, потому что царство Божіе, по словамъ самихъ же пророковъ, обниметъ собою всѣ народы міра. Такимъ образомъ идея безсмертія въ пророческихъ книгахъ получила уже свою полноту и законченность, какъ идея вѣчной жизни не для души только, но и для тѣла, — жизни въ царствѣ Божіемъ и въ соединеніи съ Богомъ.

Правда, изображеніе послѣдней судьбы человѣка у пророковъ стоитъ всегда въ связи съ изображеніемъ нравственнаго переворота, какой долженъ былъ произой-

ти съ явленіемъ Мессіи. Отъ этой эпохи они восходятъ къ послѣднимъ временамъ міра и къ самой вѣчности. Но это потому, что время Мессіи есть начало новой на землѣ жизни, ведущей къ осуществленію цѣлей человѣческой жизни въ вѣчности. По этому же *день Іеговы*, какъ они обыкновенно говорятъ, т. е. день суда надъ язычествомъ, называется у нихъ и послѣднимъ днемъ, т. е. началомъ вѣчнаго царства Божія (Иса. II, 12. Іоил. I, 15. II, 1. Іезек. XXXVI, 33). Понятіе о духовномъ воскресеніи или обновленіи человѣка сливается въ изображеніяхъ пророческихъ съ понятіемъ о воскресеніи въ концѣ міра, какъ и представленіе о судѣ во время явленія новаго благодатнаго царства сливается съ представленіемъ о судѣ послѣднемъ (Дан. VII, 9—14. 22). Отъ воскресенія избранныхъ, или *воскресенія перваго*, какъ оно называется въ Новомъ Завѣтѣ (Апок. XX, 5), пророки переходятъ къ воскресенію послѣднему, потому что первое есть основаніе, начало послѣдняго. Вѣчной жизни въ царствѣ Божіемъ предшествуетъ явленіе на землѣ царства Мессіи. Если это пророческое воззрѣніе на послѣднія судьбы человѣка мы соединимъ съ воззрѣніемъ дидактическихъ священныхъ книгъ, то увидимъ слѣдующія ступени въ раскрытіи идеи о безсмертіи: безсмертіе праведника, безсмертіе избранныхъ или избраннаго народа и наконецъ безсмертіе всего человѣчества, и притомъ не душою только, но и тѣломъ. Но возстаніе для жизни вѣчной и у пророковъ, какъ въ книгѣ псалмовъ и въ другихъ учительныхъ книгахъ, посредствуется мыслію о возстаніи духовномъ, которое совершается еще на землѣ и будетъ предшествовать послѣднему возстанію для жизни вѣчной.

Въ этотъ же послѣдній, пророческій періодъ, какъ и въ первый, патріархальный, было и живое, конкретное явленіе безсмертія. Великій пророкъ и ревнитель славы

Господней, избившій 450 жрецовъ Ваала и 400 жрецовъ Астарты, и вмѣстѣ великій подвижникъ, котораго въ пустынѣ во́роны чудесно питали хлѣбомъ, за свою особенную ревность и праведность, подобно одному изъ древнихъ патріарховъ, живой оставляетъ землю для жизни въ небѣ, уносится изъ среды живыхъ на огненной колесницѣ и огненныхъ коняхъ (4 Цар. II, 1—18). Правда, и этотъ фактъ, какъ повѣствованіе объ Энохѣ, объясняютъ не только миѳически [1]), но и въ смыслѣ обыкновенной смерти. Говорятъ, будто этотъ библейскій разсказъ заключаетъ въ себѣ мысль только объ удаленіи Иліи отъ учениковъ пророческихъ. Къ этому прибавляютъ, что Илія былъ меланхоликъ и захотѣлъ наконецъ оставить свое пророческое служеніе, не видя полнаго успѣха въ своей дѣятельности, и искалъ только случая, чтобы выполнить свое намѣреніе. Такимъ натянутымъ объясненіямъ противорѣчитъ то, что повѣствованіе объ этомъ чрезвычайномъ событіи отличается поразительною простотою; со всею объективностію передается въ немъ какъ самый фактъ, такъ и первоначальный взглядъ на него пророческихъ учениковъ, не видѣвшихъ непосредственно самого

---

[1]) Разборъ миѳическихъ объясненій этого сказанія внѣ нашей цѣли, такъ какъ въ данномъ случаѣ намъ нужна не достовѣрность факта сама въ себѣ, а выраженная въ немъ вѣра въ безсмертіе. Не можемъ впрочемъ не замѣтить, что миѳическія объясненія, предполагающія въ этомъ библейскомъ сказаніи подражаніе или заимствованіе изъ другихъ религій, совершенно несостоятельны. Такъ Норкъ думаетъ, что въ типѣ библейскаго пророка Иліи соединены представленія о трехъ языческихъ божествахъ—Аполлонѣ, Эскулапѣ и Зевсѣ, что Илія, какъ Аполлонъ, ѣздитъ по небу въ колесницѣ, какъ Аполлонъ же ἀλεξόμαντις, предсказываетъ умноженіе пищи сарептской вдовѣ, какъ Эскулапъ, воскрешаетъ мертвеца и какъ Зевсъ, посылаетъ дождь или засуху. См. у Kohle s. 82. Но такимъ образомъ можно объяснить и типы греческихъ боговъ изъ другихъ религій. Нѣкоторые также неосновательно видятъ здѣсь аналогію съ греческимъ сказаніемъ о Ганимедѣ, который за свою красоту былъ унесенъ орломъ Зевса съ горы Иды для жизни съ богами на Олимпѣ. Ibidem. s. 87.

событія. Одни дѣйствительно были въ недоумѣніи, какъ понимать это событіе, и говорили, что *можетъ быть унесъ Илію духъ Господень* [1]), *и повергъ его на одной изъ горъ, или на одной изъ долинъ* (ст. 16). Не смотря на сопротивленіе Елисея, который былъ свидѣтелемъ чуда, совершившагося надъ Иліей, и получилъ его милоть, ту милоть, которою Илія закрывалъ лицо свое при явленіи Іеговы, отправлены были нѣкоторые изъ учениковъ искать пророка, но искали тщетно (ст. 17). Эти подробности сказанія, передавая взглядъ учениковъ пророческихъ на исчезновеніе Иліи, очевидно подтверждаютъ, а не отвергаютъ, какъ хотѣли бы этого нѣкоторые экзегеты, дѣйствительность необычайнаго событія, которое всѣ послѣдующіе евреи понимали именно, какъ особый родъ преложенія съ земли великаго пророка и, по ихъ вѣрованію, предтечи Мессіи. Сынъ Сираха прославляетъ Илію за его *чудеса*, и за то, что онъ *восхищенъ былъ огненнымъ вихремъ на колесницѣ съ огненными конями* (XLVIII, 4. 9). Вѣрованіе это было всеобщимъ у евреевъ и остается такимъ до-нынѣ [2]).

Но и не сами только пророки своею чрезвычайною судьбою, свидѣтельствующею о безсмертіи, доказываютъ дѣйствительность безсмертія; тоже доказываютъ и совершенныя ими чудеса воскресенія умершихъ. Такъ Илія воскресилъ сына вдовы (3 Цар. XVII, 19—22). Елисей совершилъ такое же чудо надъ умершимъ сыномъ дру-

---

[1]) רוּחַ יְהוָה —духъ Господень—въ этомъ мѣстѣ конечно значитъ сильный вѣтеръ. Оттого у сына Сирахова и говорится, что *Илія сокрытъ былъ вихремъ* (XLVIII, 12).

[2]) Слова Спасителя: *никто не восходилъ на небо, какъ только сшедшій съ небеси, Сынъ человѣческій, сущій на небеси* (Іоан. III, 13) не могутъ безъ сомнѣнія служить опроверженіемъ вѣрованія въ особое, чрезвычайное восхищеніе Иліи, какъ о Эноха, на небо. Эти слова говорятъ объ истинномъ познаніи Бога, и смыслъ ихъ слѣдующій: никто не достигъ истиннаго познанія о Богѣ, кромѣ Того, Кто самъ пришелъ съ неба.

гой вдовы (4 Цар. IV, 32—37), и даже по смерти этого пророка воскресъ мертвецъ отъ случайнаго прикосновенія къ его костямъ (XIII, 21) [1]). Сынъ Сираховъ замѣчаетъ по этому поводу, что Илія *воздвигъ мертваго отъ смерти и изъ ада словомъ Всевышняго* (XLVIII, 5), а объ Елисеѣ говоритъ, что *и по успеніи его пророчествовало тѣло его* (ст. 14)—мысль та, что праведники, удостоившіеся откровенія, обладаютъ силою животворить, и что самый адъ имъ послушенъ.

Неканоническія книги Ветхаго Завѣта содержатъ тоже ученіе о безсмертіи. Сынъ Сираховъ, излагая совѣты практической мудрости и нравственныя правила, по-преимуществу останавливается на мысли о земномъ благополучіи, какъ о наградѣ за добродѣтель. Онъ обѣщаетъ праведнику славу, миръ, долгіе дни и покойную смерть (XLIV, 10—14). Съ этой точки зрѣнія шеолъ у него описывается, какъ мѣсто ничтожества, гдѣ непонятенъ самый вопросъ о жизни (XIV, 17. XVII, 25. XLI, 1. 2. 7), откуда нельзя возвратить мертвеца, не смотря на всѣ слезы и сѣтованія (XXXVIII, 20—22). Но эта точка зрѣнія далеко не исключительная. Основная библейская мысль, что смерть есть слѣдствіе грѣха, не чужда и этому ветхозавѣтному мудрецу (XL, 1. 2), возвышающемуся до представленія о томъ, что не только долголѣтіе, но и освобожденіе отъ шеола и узъ смерти должны быть удѣломъ праведности. Таковъ уже приведенный нами взглядъ этого писателя тамъ, гдѣ онъ указываетъ на примѣры безсмертія въ лицѣ Эноха и Иліи и на совершенныя этими пророками чудеса воскрешенія мертвыхъ. Замѣчательно также, что, говоря объ Иліи, онъ прибавляетъ: *блаженны видѣвшіе тебя и украшенные*

[1]) Объясняютъ это послѣднее воскрѣсеніе магнетизмомъ; но отъ чего бы оно ни произошло, для нашей цѣли все равно, хотя магнетизму въ данномъ случаѣ приписывается сила, которой онъ имѣть не можетъ.

любовію, и мы жизнію поживемъ (XLVIII, 11). У него также мы встрѣчаемъ мысль о шеолѣ, какъ о мѣстѣ наказанія нечестивыхъ, которые не исправились даже до *ада* (IX, 15). — Книга Премудрости Соломоновой характера болѣе теоретическаго, чѣмъ практическаго, совершенно ясно высказываетъ идею безсмертія, выводя ее и изъ требованій природы человѣческаго духа и изъ понятія о божественной правдѣ. *Богъ создалъ человѣка для нетлѣнія*, потому что *сдѣлалъ его образомъ вѣчнаго бытія своего. Но завистію діавола вошла въ міръ смерть* (II, 23. 24). Праведники, умирающіе рано, исторгаются изъ среды живыхъ, какъ плодъ рано созрѣвшій, потому что это не сродная имъ среда нечестія. Они самою своею смертію осуждаютъ оставляемый ими міръ (IV, 7. 11. 14—16). Только *въ глазахъ* людей *неразумныхъ они казались умершими, и исходъ ихъ считался погибелію*, а на самомъ дѣлѣ *души праведныхъ въ рукѣ Божіей и мученіе не коснется ихъ* (III, 1. 2). У нечестиваго, напротивъ, нѣтъ такихъ надеждъ на безсмертіе. Только *праведники живутъ во вѣки; они получатъ царство славы и вѣнецъ красоты отъ руки Господа* (V, 14—16). Ни одна изъ ветхозавѣтныхъ книгъ не говоритъ о безсмертіи съ такою полнотою и опредѣленностію. Впрочемъ въ вопросѣ о безсмертіи, какъ и въ нѣкоторыхъ другихъ вопросахъ, книга Премудрости къ библейскимъ взглядамъ примѣшиваетъ иные, не вполнѣ съ ними согласные. Такъ писатель этой книги признаетъ по-видимому тѣло темницею души (IX, 15), быть-можетъ разумѣя при этомъ, какъ уже замѣчали мы, предсуществованіе души, а *корнемъ безсмертія* считаетъ *знаніе* (XV, 3), теоретическую мудрость, что также сближаетъ его воззрѣніе съ позднѣйшимъ гностицизмомъ и съ современнымъ ему платонизмомъ [1]).

[1]) Находятъ въ этой книгѣ (XVI, 13. IV, 19. 20. III, 7. 8) слѣды разли-

Позднѣйшія по времени историческія книги изъ числа неканоническихъ заключаютъ въ себѣ уже совершенно ясное ученіе о безсмертіи не только по душѣ, но и по тѣлу. Такова вторая Маккавейская книга. Мученики Маккавеи шли на смерть съ увѣренностію, что *Царь міра воскреситъ* ихъ, *умершихъ за Его законы, для жизни вѣчной, по завѣту Божію* (VII, 9. 36) [1]). Таже книга повѣствуетъ, что Іуда Маккавей послалъ въ Іерусалимъ серебро, *чтобы принесть жертву за грѣхъ* (умершихъ), *и поступилъ*, прибавляетъ писатель, *весьма хорошо и благочестиво, помышляя о воскресеніи; ибо еслибы онъ не надѣялся, что падшіе въ сраженіи воскреснутъ, то излишне и напрасно было бы молиться о мертвыхъ* (XII, 43. 44). Она разсказываетъ также, что Іудѣ же явились въ сонномъ видѣніи Онія, бывшій первосвященникъ, и пророкъ Божій Іеремія, молившіеся о народѣ и святомъ городѣ (XV, 12—16). Остается подъ сомнѣніемъ только то, всѣхъ ли людей воскресеніе признавалось и въ этой книгѣ, или только избраннаго народа и праведниковъ. Но такъ какъ при изображеніи мученія Маккавеевъ, умиравшихъ съ вѣрою въ безсмертіе, говорится о Богѣ, какъ о *царѣ міра*, а не о Богѣ только избраннаго народа, то *завѣтъ*, о которомъ упоминается, вѣрнѣе понимать въ смыслѣ завѣта всеобщаго, т. е. общихъ цѣлей человѣческой жизни [2]).

ченія двухъ судовъ въ загробной жизни, изъ которыхъ одинъ наступаетъ тотчасъ по смерти, а другой совершится въ отдаленномъ будущемъ и покрытъ таинственностію. Bruch. Weisheitslehre d. Hebräer. s. 372. Находятъ также въ ней ученіе о чувственной жизни души въ шеолѣ (III, 7). Но прямыхъ основаній для такихъ предположеній нѣтъ въ книгѣ, какъ нѣтъ основаній видѣть въ ней и мысль о воскресеніи праведниковъ для жизни на землѣ. Oehler. Unsterblichkeitslehre d. Alt. Test. Herzog. B. 21.

[1]) Ὑπὸ διαθήκην Θεοῦ.

[2]) Тоже доказывается и мыслями, заключающимися въ стихахъ 17. 19. 31. 35-мъ VII главы.

Другія изъ историческихъ неканоническихъ книгъ (Руѳь, Есѳирь,

Изложивъ постепенный ходъ и развитіе ветхозавѣтнаго ученія о безсмертіи, мы можемъ теперь отвѣчать и на вопросъ о достоинствѣ этого ученія сравнительно съ воззрѣніями, какими въ другихъ древнихъ религіяхъ опредѣлялась послѣдняя судьба человѣка.

По-преимуществу выдается ученіе о безсмертіи въ египетской и иранской религіяхъ. Въ нихъ оно несомнѣнно принадлежитъ къ глубокой древности, высказано ясно и въ первой развито очень сложно. Но было бы невѣрно заключеніе, что у жителей Ирана или Египта оно явилось раньше, чѣмъ у евреевъ, или что было время, когда еврей не зналъ безсмертія, между тѣмъ какъ въ него вѣровали эти народы. Вѣра въ то, что человѣкъ по смерти не уничтожается, не умираетъ душою, отъ начала составляла достояніе еврейскаго народа, и вопросъ, какимъ образомъ Моисей, проповѣдуя высокое ученіе о Богѣ, могъ не принимать идеи безсмертія, тѣмъ болѣе, что она была уже такъ извѣстна Египту, мудрость котораго онъ зналъ и изучилъ (Дѣян. VII, 22), совершенно неумѣстенъ, если этотъ вопросъ исходитъ изъ предположенія, что евреямъ долго была чужда мысль о безсмертіи, и что законъ Моисея не знаетъ ея или обходитъ ее полнымъ молчаніемъ. Законодатель еврейскаго народа не отрицаетъ идеи безсмертія, хотя и не раскрываетъ ея съ особенною ясностію. Онъ подтверждаетъ ее самымъ откровеніемъ о высокомъ и славномъ Іеговѣ, какъ Богѣ отцовъ, который выполняетъ и будетъ выполнять свои обѣтованія, имъ данныя [1]). Прав-

---

Ездры и Неемін) не представляютъ ничего особеннаго по вопросу о безсмертіи, раскрывая большею частію мысль о шеолѣ въ соотвѣтствіи съ учительными книгами Ветхаго Завѣта.

[1]) Самое понятіе объ Іеговѣ дѣйствительно уже заключало въ себѣ мысль о безсмертіи, потому что явившійся въ купинѣ Богъ открылъ

да, эта древняя вѣра евреевъ не имѣла ни той опредѣленности, ни той полноты, какою по-видимому отличалось ученіе иранское, особенно египетское. До самыхъ временъ пророковъ почти не было у евреевъ и ученія о воскресеніи; по-крайней-мѣрѣ оно не высказано съ совершенною ясностію. Объ этой неполнотѣ и неопредѣленности первоначальнаго еврейскаго воззрѣнія на безсмертіе дѣйствительно можетъ быть вопросъ. Отвѣчаютъ на него обыкновенно тѣмъ, что въ Египтѣ ученіе о безсмертіи имѣло миѳологическій характеръ, и что Моисей не раскрывалъ этой идеи именно въ противоположность египетской религіи, въ которой она составляла существенный пунктъ, по-преимуществу развитый, такъ-какъ вообще онъ имѣлъ въ виду отвратить евреевъ отъ всякаго суевѣрія; поэтому въ его законѣ нѣтъ слова о шеолѣ, а изложены только запрещенія суевѣрнаго вызыванія тѣней [1]). Несомнѣнно, что вездѣ въ язычествѣ и по-преимуществу въ Египтѣ ученіе о безсмертіи имѣло миѳологическую основу (Озирисъ) и внѣ ея (за-исключеніемъ древнихъ частей иранской Авесты) не раскрывалось — такъ тѣсно оно было связано съ миѳическими легендами. Намъ кажется однакожъ, что это объясненіе можетъ быть допущено только въ извѣстной степени и при другихъ, болѣе существенныхъ и важныхъ основаніяхъ и причинахъ, которыхъ нужно искать въ самой религіи, проповѣданной Моисеемъ, и въ той послѣдовательности, съ какою ученіе заключающееся въ ней уяснялось въ сознаніи ветхозавѣтнаго человѣка. Понятіе объ Іеговѣ отличалось высокимъ, нравственнымъ и премірнымъ характеромъ.

себя, какъ Богъ Авраама, Исаака и Іакова (Исх. III, 6) Если бы ученіе объ Іеговѣ было чуждо идеи безсмертія или если бы оно заключало въ себѣ воззрѣніе, исключающее безсмертіе, то и впослѣдствіи оно не соединилось бы съ ученіемъ о безсмертіи.

[1]) Ewald. Gesch. d. Uolkes Israël. B. II, s. 121. 122.

На основаніи этого понятія раскрывалось и понятіе о человѣкѣ и о человѣческой нравственности. Это основное понятіе, составлявшее душу проповѣданной Моисеемъ религіи, и было первое, что со всею силою законъ внушалъ еврею и на что обращено было все вниманіе законодателя. Все прочее, что съ этимъ понятіемъ связывалось и что въ немъ заключалось, должно было развиться послѣ и получить въ соотвѣтствіе съ нимъ тотъ же высокій нравственный характеръ. Ради Іеговы еврей навремя долженъ былъ забыть о себѣ. Сверхъ того высокая судьба человѣка, какую указывало ему ученіе о вѣчно-живомъ Іеговѣ, могла быть понята только при дальнѣйшемъ и болѣе полномъ раскрытіи этого ученія. Еврей праведникъ сначала исчезалъ душою въ Богѣ. Личность его какъ-бы терялась въ чувствѣ недостоинства предъ величіемъ Іеговы, какъ мы уже и замѣчали. Его собственное достоинство постепенно выяснялось по мѣрѣ того, какъ понятіе о Богѣ страха переходило въ понятіе о Богѣ милости и спасенія. Изъ чувства отверженія и грѣховности, изъ сознанія ничтожества предъ безпредѣльнымъ Святымъ, постепенно развивалось чувство надежды и избавленія. Соотвѣтственно этому шло и развивалось и ученіе о личномъ безсмертіи.

Такимъ образомъ Моисеевъ законъ не излагалъ съ полнотою идеи безсмертія, вслѣдствіе необходимой послѣдовательности въ раскрытіи истинъ вѣры, и имѣлъ въ виду цѣли педагогическія. При этихъ цѣляхъ конечно могло быть въ виду у законодателя и опасеніе тѣхъ суевѣрныхъ миѳологическихъ ученій, съ какими всюду въ язычествѣ, и особенно въ Египтѣ, связана была идея безсмертія. За то впослѣдствіи еврейская религія и въ ученіи о безсмертіи, какъ въ другихъ вѣрованіяхъ, опередила всѣ религіи древняго міра. Если нѣкоторыя изъ нихъ ранѣе ея начали раскрывать ученіе о безсмертіи,

то ни одна не достигла до такого яснаго, чисто нравственнаго и духовнаго взгляда на безсмертіе, какой находимъ въ позднѣйшихъ священныхъ книгахъ евреевъ. Въ ту пору, когда учительныя книги евреевъ, и особенно пророческія, въ связи съ ученіемъ о праведности и о внутреннемъ обновленіи человѣка, раскрывали мысль о его безсмертіи, какъ о соединеніи на-вѣки съ духомъ безпредѣльнаго Іеговы, языческій міръ еще не имѣлъ понятія о такомъ ученіи; впрочемъ онъ не зналъ его и до конца. Въ Иранѣ оно впослѣдствіи приняло легендарный, миѳическій характеръ; въ Египтѣ все сведено было къ эфемерному представленію о человѣческой личности, мѣняющей свои образы, и къ понятію о возобновленіи жизни на той же землѣ; въ греческихъ мистеріяхъ оно было также смутно и неопредѣленно.

Но по-преимуществу высокій и своеобразный взглядъ еврейской религіи на нравственное достоинство человѣка и его судьбу выясняется въ ученіи о Мессіи. Почти во всѣхъ религіяхъ древности мы находимъ особыя вѣрованія въ боговъ—покровителей и избавителей человѣка отъ зла, которые или явятся, какъ Сосіошъ въ иранской религіи и Будды новыхъ міровъ и будущаго міроздания въ буддизмѣ, или уже являлись, какъ индѣйскій Кришна и иранскій Митра, или наконецъ существовали отъ-начала въ качествѣ особыхъ защитниковъ человѣка, какъ египетскій Озирисъ и греческій Діонисъ. Но эти вѣрованія въ типы боговъ или полубоговъ избавителей возникали уже большею частію въ концѣ исторіи языческихъ религій и составляли предметъ особаго, большею частію таинственнаго культа, въ которомъ участвовали не всѣ, а только избранные, только адепты мистерій. Въ еврейской религіи аналогическая съ этимъ понятіемъ идея Мессіи существенно и необходимо принадлежитъ этой религіи и составляетъ ея душу и самую жизнен-

ную сторону. Она проникаетъ библейское воззрѣніе отъ начала до конца, постепенно раскрываясь полнѣе и полнѣе, а въ послѣдній періодъ ветхозавѣтнаго ученія, пророческій, дѣлается главнымъ, можно сказать, исключительнымъ предметомъ, на который обращены религіозная мысль и чувство, и о которомъ говорятъ органы божественнаго откровенія—пророки. Здѣсь весь народъ, а не одни только избранные изъ среды его, проникнутъ вѣрованіемъ въ грядущаго Избавителя, о которомъ все говорило ему—и вѣроученіе и культъ и особенно нравственныя требованія его религіи.

Отъ начала мы дѣйствительно встрѣчаемъ въ религіи евреевъ особаго рода обѣтованія, данныя этому народу. Въ сказаніи о паденіи человѣка и изгнаніи его изъ рая содержится уже предсказаніе о побѣдѣ, которую нѣкогда одержитъ сѣмя обольщенной жены надъ сѣменемъ змѣя обольстителя (Быт. III, 15), о томъ слѣдовательно, что зло, внесенное въ міръ паденіемъ человѣка, будетъ ослабляемо и наконецъ уничтожится. Это перво-евангеліе, какъ называютъ церковные экзегеты это обѣтованіе, такъ органически связано со всѣмъ нравственнымъ ученіемъ Ветхаго Завѣта и съ позднѣйшими обѣтованіями, что уже по одному этому нельзя считать его сказаніемъ, позднѣе внесеннымъ въ еврейскія вѣрованія, какъ это предполагается прежде указанными нами критиками, которые отрицаютъ древность преданія о паденіи. Какъ бы мы ни объясняли это сказаніе, если бы даже допустили, что раціоналистическіе экзегеты не безъ основанія находятъ въ немъ только мысль объ имѣвшей открыться борьбѣ между змѣемъ, представителемъ враждебныхъ силъ природы, и человѣкомъ, ея владыкою, общій смыслъ его остался бы тотъ же и былъ бы такъ же знаменательнымъ. Можно доказывать, хотя и нельзя будетъ доказать, что старое богословіе напрасно отно-

сило первое изъ обѣтованій, данныхъ Богомъ падшему человѣку, къ Мессіи, какъ лицу, которому предназначено было сокрушить силу змѣя, т. е. власть сатаны [1]); но нельзя никакъ отрицать, что въ этомъ обѣтованіи, непосредственно связанномъ съ исторіей паденія, высказана, хотя и въ простѣйшей, дѣтской формѣ, какъ справедливо замѣчаетъ по этому поводу Oehler [2]), та великая идея, что между началомъ зла, которое представлялъ собою для первобытнаго человѣка змѣй, и самимъ человѣкомъ откроется борьба, не физически только, а и нравственно тяжелая для послѣдняго, но имѣющая кончиться для него несомнѣнною побѣдою. И въ этомъ, самомъ широкомъ, неопредѣленномъ смыслѣ сказаніе о сѣмени жены есть сѣмя всего послѣдующаго ученія о спасеніи избраннаго народа, а чрезъ него и всего человѣчества; и въ этомъ значеніи, раціоналистическомъ, а не церковномъ, такъ-называемое перво-евангеліе не лишено мессіанскаго смысла. Сказаніе о самомъ началѣ еврейской народной исторіи, какъ и о началѣ исторіи человѣческаго рода, содержитъ въ себѣ также особенное, чрезвычайное предсказаніе, что *въ сѣмени* родоначальника евреевъ, отца вѣрующаго, избраннаго народа, *благословятся* нѣкогда *всѣ народы земли* (Быт. XVIII, 18. XXII, 18): обѣтованіе, прямо указывающее, что чрезъ потомство Авраама нѣкогда явится для всѣхъ народовъ міра особая, милующая и спасающая сила Божія [3]). Іаковъ-

---

[1]) По рационалистическому воззрѣнію, *сѣмя жены* значитъ просто—потомокъ или потомство, послѣдующее поколѣніе, а побѣда надъ змѣемъ—развитіе культуры, неизбѣжно требовавшее борьбы человѣка съ природою.

[2]) Theol. d. Alt. Testam. B. I. s. 80.

[3]) Апостолъ Павелъ объясняетъ, что въ обѣтованіи, даномъ, Аврааму подъ сѣменемъ, въ которомъ благословятся всѣ народы, нельзя разумѣть вообще потомство, и что здѣсь указывается на одно опредѣленное лице (Гал. III, 16). Мысль Апостола имѣетъ тоже значеніе и по отноше-

Израиль, благословляя дѣтей своихъ [1]), ставшихъ родоначальниками XII-и колѣнъ израилевыхъ, говоритъ о имѣющемъ нѣкогда произойти отъ Іудина колѣна *Примирителѣ*—Schiloh (שִׁילֹה) [2]), которому *покорность на-*

нію къ первобытному обѣтованію о побѣдѣ, которую сѣмя жены одержитъ надъ змѣемъ.

[1]) И несомнѣнно глубокая древность обычая благословлять отцу дѣтей своихъ съ изреченіемъ ихъ судьбы и древняя форма, въ какой предсказанія Іакова выражены въ книгѣ Бытія (сыновья Іакова сравниваются, кто—съ аспидомъ на пути, кто—съ серною, кто — съ молодымъ львомъ, кто—съ осломъ крѣпкимъ), не позволяютъ видѣть въ этомъ пророчествѣ позднѣйшей поэтической вставки, сдѣланной примѣнительно къ послѣдующей судьбѣ родоначальниковъ израильскихъ колѣнъ.

[2]) Значеніе слова Schiloh толкуютъ различно. Одни видятъ въ немъ указаніе на городъ Силомъ (שִׁלֹה), въ которомъ при Іисусѣ Навинѣ и во времена Судей (Іис. Нав. XVIII, 1. 1 Цар. I, 3) было святилище и средоточіе теократіи, въ колѣнѣ Ефремовомъ, и переводятъ это мѣсто такъ: «пока онъ, т. е. Іуда, не придетъ въ Силомъ, и ему покорность народовъ». Это самое невѣрное изъ толкованій, потому что исторически оно не имѣло бы смысла, съ пришествіемъ въ Силомъ не началось никакого господства Іудина племени—ни надъ другими колѣнами Израиля, ни надъ языческими народами. Другіе слово Schiloh считаютъ нарицательнымъ именемъ покоя и даютъ слѣдующее толкованіе: «пока онъ (Іуда) не придетъ въ покой» или въ состояніе покоя, «и тогда ему покорность народовъ». Но и такое толкованіе представляется мало содержательнымъ. Господство Іуды не кончится, пока не покорятся ему народы; но покорность ему народовъ не можетъ быть концомъ его господства. Находятъ наконецъ нужнымъ въ объясненіе этого труднаго мѣста предполагать здѣсь поврежденіе текста и измѣненіе первоначальнаго שִׁילֹה въ שִׁילֹה, сдѣланное подъ вліяніемъ каббалистическихъ тенденцій — отыскивать указанія на Мессію и измѣнять слово съ цѣлію найти въ немъ особый смыслъ. Допускаютъ даже, что это слово, которое будто бы произносится: שִׁלֹו или שִׁלֹה, могло образоваться изъ אֲשֶׁר и לוֹ и что вмѣсто אֲשֶׁר поставлено שׁ въ соединеніи съ לֹה или לוֹ. Въ послѣднемъ случаѣ чтеніе это сближалось бы съ греческимъ: τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ, или, какъ у многихъ изъ отцовъ церкви: ᾧ ἀποκεῖται т. е. σκῆπτρον, и значило бы: «пока не придетъ тотъ, кому онъ», или «чей онъ», т. е. скипетръ, «и кому покорность народовъ» (Schultz. Alttest. Theol. B. I. s. 461. 462). И такой смыслъ этого мѣста заключалъ бы въ себѣ особое, знаменательное предсказаніе о господствѣ въ будущемъ царства Божія, которое пред-

родовъ (Быт. XLIX, 10). Устами волхва Валаама невольно изрекается предсказаніе о *звѣздѣ*, которая *возсіяетъ отъ Іакова* (Чис. XXIV, 17). Самъ законодатель Моисей предсказываетъ о другомъ, подобномъ ему, великомъ пророкѣ, котораго должны слушать израильтяне (Втор. XVIII, 15) [1]). Такъ отъ начала возвѣщаема была еврейскому народу великая идея о Мессіи, раскрытая потомъ съ полнотою въ книгѣ Псалмовъ и въ книгахъ пророческихъ.

Но древность и тѣсная, неразрывная связь этой идеи съ общими религіозными вѣрованіями евреевъ есть болѣе внѣшняя ея сторона, выдающаяся по сравненію съ мессіанствомъ язычества. Она только указываетъ на другую, болѣе важную, внутреннюю сторону этой идеи, отличающую еврейскую религію отъ всѣхъ другихъ. Всѣ миѳическіе типы избавителей въ язычествѣ, сообразно

ставлялъ собою народъ еврейскій, и явленіе изъ среды его лица, которому покорятся народы. Ни къ Давиду, какъ обыкновенно предполагаютъ, ни къ послѣдующимъ царямъ это предсказаніе не можетъ относиться; и не напрасно само еврейское богословіе признавало это мѣсто мессіанскимъ. Не таковы, скажемъ кстати, нынѣшніе представители еврейскаго богословія. Раввинъ Duschak въ объясненіе этого мѣста прибѣгаетъ къ сближеніямъ вѣрованій еврейскихъ съ языческими. По его мнѣнію, Schiloh тождественно съ греческимъ Silen, и оба эти названія имѣютъ общій корень въ древнихъ, первобытныхъ словахъ востока, означающихъ избавленіе или освобожденіе. Schiloh у Моисея, говоритъ онъ въ подтвержденіе своей мысли, имѣетъ аттрибутъ осла, какъ и греческій Силенъ, тождественный съ Діонисомъ; въ пророчествѣ Іакова упоминается сверхъ того виноградная лоза, имѣвшая символическое значеніе въ культѣ Силена-Діониса: *онъ*, т. е. Іуда, *привязываетъ къ виноградной лозѣ ослёнка своего* (ст. II); у Исаіи (LXIII гл.) говорится также о Мессіи, что одежда его будетъ обагрена виноградинымъ сокомъ. Еще произвольнѣе у этого раввина отождествленіе Силена-Діониса съ индѣйскимъ Шивою и сближеніе того и другаго вмѣстѣ съ библейскимъ типомъ Мессіи. Die Biblisch-Talmud. Glaubenslehre v. Duschak. s. 196—198.

[1]) Если даже понимать эти слова отвлеченно о пророчествѣ или пророкахъ, какъ понимаютъ нѣкоторые, а не о пророкѣ, какъ единичномъ лицѣ, и тогда они не утратятъ совершенно своего мессіанскаго значенія.

съ общимъ понятіемъ о божествѣ и характеромъ всѣхъ другихъ религіозныхъ воззрѣній древности, были, какъ мы видѣли, типами культуры, цивилизаціи — не болѣе. Это большею частію олицетворенія благодѣтельныхъ явленій природы; таковы — Озирисъ, Діонисъ и Адонисъ, къ которымъ впослѣдствіи привязаны были понятія болѣе отвлеченныя и болѣе нравственныя. Но и эти позднѣйшія представленія, отличающіяся до извѣстной степени нравственнымъ характеромъ, рѣдко возвышаются надъ тѣмъ, что называется благомъ цивилизаціи. Счастіе матеріальное и гражданское—вотъ что главнымъ образомъ даютъ отъ себя Кришна, Адонисъ, Озирисъ и Діонисъ. Если же значеніе этихъ боговъ разширяется затѣмъ до понятій о безсмертіи и о благахъ высшихъ въ небѣ, то эти, уже болѣе возвышенныя, понятія безсодержательны, какъ въ Буддѣ, неопредѣленны и смутны, какъ въ Митрѣ, Озирисѣ и Діонисѣ. Въ еврейской религіи то, что составляло содержаніе языческихъ мессіадъ, если можно назвать такъ фантастическія представленія о богахъ въ родѣ Озириса, Діониса и Митры, было только формою, только символомъ мессіанской идеи, которая имѣла здѣсь особое, высоко-нравственное содержаніе, совершенно чуждое языческимъ понятіямъ. Въ основѣ идеи о Мессіи лежала мысль о необходимости обновленія самой природы человѣка, о новой творческой силѣ, которая должна пересоздать человѣка. Сообразно съ этимъ и самая идея о Мессіи у евреевъ обращена исключительно къ будущему. По еврейскому вѣрованію, Избавитель только ожидается, тогда какъ языческій міръ уже нашелъ его въ своихъ богахъ, представителяхъ естественныхъ силъ природы. Въ то время, какъ еврей жилъ надеждою на пришествіе Мессіи, другіе народы уже имѣли его въ своихъ Адонисахъ, Озирисахъ и Діонисахъ и праздновали въ чувственныхъ оргіяхъ свой союзъ съ богами избавите-

лями, между тѣмъ какъ еврейскій народъ только готовился къ принятію Избавителя покаяніемъ, о которомъ вопіяли пророки.

Очень рано еврейскій народъ началъ получать разнаго рода обѣтованія, большею частію связанныя съ идеей о Мессіи; а съ теченіемъ времени постоянно, хотя и постепенно, эта идея выяснялась въ своемъ чрезвычайномъ значеніи. Сообразно съ ходомъ ея развитія измѣняется и самая форма и символика обѣтованій. Въ первоначальную эпоху формы или символы берутся изъ внѣшней природы. Таково отчасти по своему внѣшнему выраженію и первое обѣтованіе о сѣмени жены. Змѣй, подъ видомъ котораго явился искуситель, былъ для древняго человѣка представителемъ враждебныхъ силъ видимой природы, и побѣда надъ нимъ ближайшимъ образомъ указывала на побѣду надъ природою [1]). Такимъ образомъ побѣда добра надъ зломъ сначала имѣла своею формою или символомъ внѣшнее, физическое благо. Затѣмъ радуга, знакъ избавленія отъ потопа, дѣлается символомъ милости Божіей въ будущемъ; еще затѣмъ внѣшняя, количественная сила народа, многочисленное потомство становится предметомъ обѣтованія, даннаго праотцу Аврааму, а обрядъ обрѣзанія, имѣвшій въ своемъ физическомъ значеніи цѣль гигіеническую, символомъ его завѣта съ Богомъ. Послѣ этого выступаетъ уже въ самой символикѣ мессіанской идеи сторона болѣе нравственная. Избавленіе отъ политическаго рабства въ Египтѣ и символъ его—пасха служитъ прообразомъ или

---

[1]) Раціонализмъ, объясняя обѣтованіе о побѣдѣ, которую сѣмя жены одержитъ надъ змѣемъ, въ смыслѣ господства культуры, беретъ во вниманіе одну чисто внѣшнюю форму обѣтованія. къ этому его односторонность; имѣя въ виду сблизить еврейскія вѣрованія съ языческими, онъ останавливается исключительно на томъ, что составляетъ только внѣшнюю оболочку мысли, заключающейся въ обѣтованіи.

указаніемъ на имѣвшее послѣдовать избавленіе во времена Мессіи. Наконецъ нравственные типы вождей и царей народа—Моисей, Давидъ — обращаются въ типы будущаго Избавителя Но и высоко-нравственныя черты этихъ великихъ людей народа Божія—только указанія, только слабыя подобія чрезвычайнаго, выше-человѣческаго типа Мессіи.

Въ томъ законченномъ видѣ, въ какомъ является идея о Мессіи въ книгахъ пророческихъ, она дѣйствительно имѣетъ чрезвычайный характеръ и содержаніе, далеко превышающее все, что встрѣчается въ религіозныхъ понятіяхъ древности. Время Мессіи описывается, какъ эпоха внутренняго преобразованія избраннаго народа и всего человѣческаго рода. Обновленіе это чисто нравственное и состоитъ прежде всего въ познаніи человѣкомъ своей грѣховности, въ уясненіи различія между добромъ и зломъ и въ очищеніи и освобожденіи человѣка отъ грѣха. Идея грѣха въ смыслѣ нравственнаго поврежденія, составляющая отличительную черту библейскаго воззрѣнія, существенно входитъ и въ мессіанскія вѣрованія. *Омойтесь*, *очиститесь*, говорилъ пророкъ Исаія, приготовляя народъ къ явленію Мессіи; *если будутъ грѣхи ваши, какъ багряница, то сдѣлаются бѣлыми, какъ снѣгъ; если будутъ красны, какъ пурпуръ, сдѣлаются, какъ бѣлая волна* (I, 16—18). Это внутреннее, нравственное преобразованіе есть обновленіе самаго нравственнаго существа человѣка, дѣйствіе творческое. Людямъ дано будетъ *сердце новое* и *духъ новый*, и вмѣсто прежняго *каменнаго*, жесткаго, грѣховнаго сердца дано будетъ другое—*плотяное*, мягкое. Духъ самого Іеговы вселится въ людяхъ (Іезек. XXXVI, 26. 27). Какъ творческое дѣйствіе Божества, обновленіе это обнимаетъ собою не одинъ народъ еврейскій, но всѣ народы міра, все человѣчество.

Такому нравственному обновленію человѣчества предшествуетъ особенное дѣйствіе Божіе — судъ надъ народами и явленіе правды Божіей. День Мессіи есть особый *день Господа* (Иса. II, 12), день суда надъ народами и откровенія *вѣчной правды* (Дан. IX, 24). Народы и острова, т. е. не исключая и самыхъ отдаленныхъ изъ нихъ, станутъ на судъ предъ Іеговою (Иса. XLI, 1), а по окончаніи суда и обличеніи человѣческой неправды, откроется Божія правда и люди будутъ *ходить во свѣтѣ Господнемъ* (II, 4, 5).

Безмѣрно высоки и едва понятны для человѣческой мысли и воображенія и тѣ послѣдствія, какія должно было въ нравственномъ состояніи человѣка и человѣчества произвести явленіе дня Іеговы и откровеніе вѣчной правды чрезъ Мессію. Со всѣхъ народовъ снято будетъ *покрывало* неразумія, дотолѣ лежавшее на всѣхъ племенахъ (Иса. XXV, 7). *Вся земля наполнится познаніемъ славы Господа, вѣдѣніемъ истины, какъ воды наполняютъ море* (Аввак. II, 14). Потоки боговѣдѣнія изъ этого моря знанія польются на всѣхъ безъ исключенія. Благодать *Духа* Божія изліется *на всякую плоть* безъ различія пола, возраста и состоянія; сыны и дочери, старцы и юноши, рабы и рабыни будутъ видѣть истину и получатъ духъ пророческій (Іоил. II, 28. 29). Слава Господа явится въ новомъ Іерусалимѣ, на новомъ Сіонѣ, къ свѣту котораго придутъ всѣ народы (Иса. LX, 3—5). Свѣтъ этотъ—не свѣтъ солнца и луны, а свѣтъ самого Господа; это духовное свѣтило уже не будетъ заходить, какъ видимое солнце, или умалять свой свѣтъ, какъ луна: это будетъ *вѣчный*, божественный свѣтъ (стт. 19. 20). Народъ этого Сіона, облистаннаго свѣтомъ Божіимъ, будетъ *святъ*, искупленъ Господомъ (LXII, 12). Существенно измѣнится нравственный бытъ народовъ; правда и истина будутъ царствовать вмѣстѣ съ

всеобщею любовію; вмѣсто вражды и своекорыстія, которыя нынѣ правятъ дѣйствіями отдѣльныхъ лицъ и народовъ, явится миръ, исчезнетъ всякое проявленіе непріязни. *Волкъ будетъ жить вмѣстѣ съ ягненкомъ, и барсъ будетъ лежать вмѣстѣ съ козленкомъ, и теленокъ и молодой левъ и волъ будутъ вмѣстѣ, и малое дитя будетъ водить ихъ. И корова будетъ пастись съ медвѣдицею, и дѣтеныши ихъ будутъ лежать вмѣстѣ, и левъ, какъ волъ будетъ ѣсть солому* т. е. перестанетъ быть плотоядными звѣремъ; народы *перекуютъ мечи свои на орала и копья свои на серпы; не подниметъ народъ на народъ меча, и не будутъ болѣе учиться воевать* (Иса. XI, 6—9. II, 4. Мих. IV, 3). На горѣ Сіонъ, которая надъ всѣмъ возвысится и къ которой придутъ народы (Мих. IV, 1. 2), не будутъ дѣлать ни зла, ни вреда, и настанетъ полный и вѣчный миръ (V, 4. 5) Это изображеніе нравственнаго переворота, который совершится въ человѣчествѣ въ эпоху Мессіи, такъ велико, что и для нашего времени служитъ еще только предметомъ желаній и ожиданій.

Этого мало. Эпоха обновленія человѣческаго рода съ пришествіемъ Мессіи описывается, какъ наступленіе новаго нравственнаго порядка въ жизни, неизмѣннаго на вѣки, какъ начало вѣчнаго царства Божія, какъ открытіе благодатныхъ средствъ для вѣчной жизни съ Богомъ въ небѣ. Отъ этого *день Іеговы*, т. е. день явленія Мессіи, сопровождающійся судомъ надъ народами, сливается въ пророческомъ созерцаніи съ послѣднимъ днемъ Господнимъ, днемъ всеобщаго суда и открытія жизни въ небесахъ (Іоил. II, 29—32. III, 2. 12—17. Дан. XII, 2. 3. 13. Иса. XXIV, 21—23. XXV, 8. 9. LXV, 17. 18), какъ уже и замѣчали мы объ этомъ. Эпоха Мессіи есть *послѣднее время* въ томъ смыслѣ, какой даетъ апостолъ Іоаннъ откровенію на землѣ царства благодати (1 Іоан.

II, 18), и поэтому она обнимаетъ длинный періодъ до открытія царства Мессіи въ вѣчности: начало ея на землѣ, конецъ въ небѣ и въ вѣчности.

Это благодатное время, описываемое, какъ новый періодъ нравственной жизни, не отвлеченное только понятіе о перемѣнѣ нравственнаго быта и объ усовершеніи человѣчества, которое изъ себя самого своими собственными силами изведетъ новую жизнь и придетъ къ совершенству, какъ думаютъ объ этомъ новѣйшіе евреи [1]). Мессія—не олицетвореніе только новыхъ, лучшихъ временъ. Для предсказываемаго пророками нравственнаго обновленія людей нужна творческая сила, которой нѣтъ въ самихъ людяхъ, нужно особое лице чрезвычайнаго характера, нуженъ творецъ новой жизни, новаго сердца и новаго духа въ людяхъ. Это видно и изъ того, что явленію Мессіи предшествуетъ судъ надъ народами и открытіе предъ ними *правды вѣчной* (Дан. IX, 24) [2]). Мессія и изображается, какъ лице, которое произведетъ эту перемѣну. Онъ вложитъ въ людей Духъ Божій, потому что Самъ исполненъ будетъ божественныхъ даровъ (Иса. XI, 2. LXI, 1) и всѣхъ возможныхъ нравственныхъ совершенствъ; *на Немъ почіетъ Духъ Господень духъ премудрости и разума, духъ совѣта и крѣпости, духъ вѣдѣнія и благочестія;* а *мира Его нѣтъ* и *предѣла* (Иса. XI, 2. LXI, 1. IX, 7). Это — *Отрокъ*, на которомъ Духъ Іеговы, но который и *трости* уже *надломленной не переломитъ и льна курящагося не угаситъ* (XLII, 1. 3). Онъ — царь новаго, имѣющаго явиться царства, новый пророкъ и новый первосвященникъ, которому

---

[1]) Современные евреи раціоналистическаго направленія подъ идеей Мессіи разумѣютъ отвлеченное понятіе о наступленіи эпохи интеллектуальнаго и нравственнаго прогресса.

[2]) Это мѣсто у пророка по праву можетъ быть сопоставлено съ Іоан. XII, 31.

нѣтъ равнаго на землѣ. Для изображенія Его лица пророки берутъ черты съ своихъ прославленныхъ царей и священниковъ, но возвышаютъ ихъ до выше-человѣческихъ свойствъ, и описываютъ Его время въ противоположности съ тѣмъ, что видѣли они вокругъ себя, т. е. съ тѣми несовершенствами, какими полна обычная человѣческая жизнь. Это—сынъ Давидовъ или новый Давидъ и новый Соломонъ. Но Онъ царствуетъ, какъ никто никогда не царствовалъ — не внѣшнею, а внутреннею силою—въ умахъ и сердцахъ людей; Онъ владычествуетъ надъ народами не для цѣлей земныхъ, а для истины и правды, которою Онъ преисполненъ Самъ и которая есть источникъ благословеній для всѣхъ народовъ, и не на-время, а на-вѣки (Псалл. XLIV. LXXI) [1]). Царствованіе Его въ противоположность всему, что было дотолѣ въ исторіи народовъ, будетъ владычествомъ мира, потому что Самъ Онъ есть *миръ* или воплощеніе мира (Мих. V, 5). Это—священникъ или первосвященникъ (Псал. CIX, 4. Зах. III, 8. 9), но не затѣмъ явившійся, чтобы приносить обычныя жертвы и возліянія, а чтобы уничтожить ихъ (Дан. IX, 27), и не для того, чтобы отъ народа принимать дары за свою службу, но чтобы всѣмъ сообщить право священства. Это—пророкъ, который на всѣхъ изліетъ дары пророчества и боговѣдѣнія (Іоил. II, 28). Это — особая отрасль на землѣ (Захар. III, 8), чудный

---

[1]) Псалмы эти ближайшимъ образомъ относятся конечно къ Соломону; но въ нихъ мысль отъ извѣстнаго историческаго лица переходитъ къ идеалу царей. Это связываетъ ихъ содержаніе съ идеей Мессіи. Замѣчательно, что уже раввины относили эти псалмы къ лицу Мессіи, въ виду особенныхъ нравственныхъ свойствъ, какія здѣсь усвояются царямъ. Разумѣть здѣсь просто отвлеченный идеалъ царствованія Давидова потомства или идеалъ теократическаго правленія было бы произволомъ. Изображенный здѣсь царь есть лице, въ которомъ осуществлены всѣ идеальныя черты теократическаго царствованія, и притомъ возвышающіяся надъ обычными понятіями о человѣческомъ царствованіи.

Сынъ человѣческій (Дан. VII, 13. 14) [1]), *желаемый всѣми народами* (Агг. II, 7), которому дана на-вѣки власть надъ человѣческимъ міромъ, особый Ангелъ завѣта (новаго), который очиститъ и претворитъ сердца людей, какъ огонь расплавляетъ и очищаетъ металлы (Малах. III, 1 — 3), тотъ Ангелъ лица Іеговы (Иса. LXIII, 9), который называется Господомъ отъ Господа съ неба (Быт. XIX, 24), чудное Лице съ божественными чертами [2]). Это—ближній Іеговы (Зах. XIII, 7. Іерем. XXX, 21), Сынъ Его и намѣстникъ, представитель силы и царства Его на землѣ (Псалл. II. LXXXVIII. CIX). Всѣ высокія черты нравственнаго служенія царей и священниковъ въ Немъ одномъ сливаются и принимаютъ характеръ не только идеальный, но и выше-естественный.

---

[1]) Нѣкоторые изъ экзегетовъ видятъ въ образѣ *Сына человѣческаго* у Даніила не лице Мессіи, а мессіанское царство, представителемъ котораго долженъ быть избранный народъ. Царство это, въ противоположность другимъ царствамъ, которыя изображаются подъ символами животныхъ, представляется, говорятъ, подъ высшею животною формою — человѣческою (см. стт. 3—8. 11. 12. 17—20). Но для этого нѣтъ прямыхъ основаній, тѣмъ болѣе, что и подъ другими символами здѣсь разумѣются не государства отвлеченно, а цари, какъ ихъ представители.

[2]) Таинственный Ангелъ лица Іеговы, отдѣльный отъ Іеговы и отождествляемый съ Нимъ, о которомъ мы уже говорили, дѣлается понятнымъ при мысли, что Онъ—Мессія, Сынъ Божій, какъ открыто это въ Новомъ Завѣтѣ. Позднѣйшее раввинское богословіе на основаніи библейскихъ сказаній объ Ангелѣ Іеговы выработало также понятіе о верховномъ ангелѣ Метатронѣ, т. е. сообщникѣ Іеговы или соучастникѣ въ Его престолѣ (μετάθρονος), который посредствуетъ между Богомъ и людьми и всѣмъ міромъ. Раввины открыли даже двухъ Метатроновъ—одного творящаго, другаго со свойствами божественными. Oehler. lib. cit. B. I, s. 204. Изображеніе Софіи (мудрости) въ неканонической книгѣ Премудрости Соломона, какъ отблеска вѣчнаго свѣта и образа благости Божіей (VII, 26), безъ сомнѣнія сдѣлано подъ вліяніемъ мессіанскихъ вѣрованій, хотя для выраженія своихъ понятій писатель и пользуется видимо воззрѣніями платонической философіи и ученіемъ ея о Логосѣ. Въ канонической книгѣ Притчей (гл. VIII. IX) и въ книгѣ сына Сирахова (гл. XXIV) мудрость божественная также олицетворяется.

Еще болѣе необычайнымъ и таинственнымъ представляется лице Мессіи, когда Онъ, какъ это мы видимъ въ нѣкоторыхъ пророчествахъ, изображается страждущимъ. Общая мысль о посредствѣ и ходатайствѣ праведниковъ за неправедныхъ не чужда ветхозавѣтному воззрѣнію отъ начала (Быт. XVIII, 23—32. Исх. XXXII, 31. 32). Ходатаемъ и примирителемъ описывается и Мессія; но сверхъ того въ нѣкоторыхъ пророчествахъ Онъ изображается еще, какъ жертва за грѣхи народа, какъ невинно страждущій праведникъ и своими страданіями искупающій предъ Богомъ грѣхи другихъ. Таковъ, по церковному ученію, изображаемый псалмопѣвцемъ, поруганный страдалецъ (XXI, 1—9, 13—19), который пришелъ возвѣстить своимъ братіямъ истину Божію (стт. 23—26) и прославленъ за то, что открылъ духовный миръ для всѣхъ народовъ, обративъ къ Господу всѣ концы земли (стт. 27—32). Таковъ по-преимуществу, никому изъ людей неизвѣстнаго происхожденія, отрокъ Іеговы, котораго страданія и уничиженія описываетъ пророкъ Исаія (гл. LIII). Большая часть экзегетовъ даже не раціоналистическаго направленія отрицаетъ дѣйствительность ученія въ Ветхомъ Завѣтѣ о Мессіи страдающемъ или считаетъ этотъ вопросъ труднымъ для рѣшенія. Въ поруганномъ страдальцѣ, котораго изображаетъ псалмопѣвецъ, видятъ или отдѣльное лице (Давида, Іереміи), или весь народъ израильскій, или наконецъ чисто идеальный типъ страдающаго праведника. Точно также въ изображаемыхъ у пророка Исаіи скорбяхъ и мученіяхъ раба или отрока Іеговы находятъ описаніе страданій — какъ коллективной единицы — или всего еврейскаго народа, имѣющаго прославиться въ вознагражденіе за свои страданія, или пророковъ и праведниковъ вообще, какъ лучшихъ представителей избраннаго наро-

да [1]). Но то несомнѣнно, что псаломъ о страдающемъ праведникѣ хотя ближайшимъ предметомъ своемъ имѣетъ страданія или скорбь историческаго лица—вѣроятнѣе всего самого Давида, быть-можетъ скорбь его во время гоненій отъ Саула,—но не можетъ во всей полнотѣ относиться къ кому нибудь изъ людей обыкновенныхъ, потому что страдальцу приписывается выше-человѣческое значеніе—устроеніе на землѣ вѣчнаго царства Божія и обращеніе къ Богу всѣхъ племенъ. Мы имѣемъ также твердое основаніе видѣть и въ указанномъ пророчествѣ Исаіи изображеніе не народа, а особаго, отдѣльнаго лица, потому уже, что у того же пророка въ другихъ сходныхъ мѣстахъ избранный и рабъ Іеговы выдѣляется съ очевидностію изъ среды народа (XLIX, 3. 4. снес. 5. 7. XLII, 1. снес. 6. 7). Нельзя также относить это изображеніе къ народу и потому, что отрокъ Іеговы страдаетъ за этотъ народъ (ст. 10); иначе — народъ страдалъ бы за самого себя и за себя собою приносилъ бы жертву умилостивленія, что не имѣло бы смысла. Признать, что здѣсь разумѣется коллективная личность пророковъ, какъ избраннѣйшихъ изъ избраннаго народа, или идеальная личность, типъ нравственнаго совершенства, значитъ сказать почти тоже, что здѣсь изображается Мессія. Еврей зналъ одинъ идеалъ, къ которому все сводилъ—Мессію; самые пророки только приготовляли Ему путь, были Его предтечами. Только чрезъ Него и отъ Него народъ ожидалъ избавленія, и если страданія праведниковъ могли искупить грѣхи всего народа, то это могли быть только страданія Праведника праведни-

---

[1]) Эвальдъ думаетъ, что LIII-я глава Исаіи содержитъ въ себѣ отрывокъ, внесенный изъ неизвѣстной древней книги, въ которой описывается мученичество праведника (см. Oehler. B. II. s. 270). Онъ находитъ слѣдовательно возможнымъ признать, что это изображеніе относится къ одному лицу, а не къ коллективному.

ковъ и Пророка пророковъ—Мессіи, который есть *Святый святыхъ*, и долженъ былъ привести съ собою *правду вѣчную* (Дан. IX, 24). Во всякомъ случаѣ одна уже мысль объ искупленіи грѣха и о внутреннемъ обновленіи людей чрезъ страданія праведника, объ умилостивительной за другихъ жертвѣ, состоящей въ уничиженіи святаго, о примиреніи чрезъ его страданія правды Божіей—сама по себѣ имѣетъ глубочайшій нравственный смыслъ, вполнѣ понятный только изъ таинственнаго ученія Новаго Завѣта объ Искупителѣ. Это глубоко-знаменательное библейское воззрѣніе на грѣхъ и спасеніе какимъ неизмѣримымъ разстояніемъ отдѣляется отъ всѣхъ древнихъ ученій о спасеніи и избавленіи отъ зла! Какъ далеки отъ этого воззрѣнія тѣ языческія представленія о богахъ, олицетворяющихъ собою страданіе или смерть физической природы, съ которыми хотятъ сопоставлять представленія евреевъ о Мессіи!

Происхожденіе въ еврейскомъ народѣ вѣры въ Мессію и ея особенности объясняютъ обыкновенно внѣшними историческими обстоятельствами, въ какихъ находился народъ, и ихъ исключительностію, и такимъ образомъ отвергаютъ внутреннюю связь этой вѣры съ существомъ цѣлаго религіознаго міросозерцанія евреевъ и съ тѣми особенностями въ нравственномъ ученіи, которыя составляютъ характерную принадлежность еврейской религіи. Евреи, говорятъ, болѣе, чѣмъ всѣ другіе извѣстные народы, имѣли основанія и поводы жаловаться на свою судьбу. Уже въ Египтѣ они сдѣлались рабами. Моисей освободилъ ихъ и возвратилъ въ землю отцовъ; но и послѣ этого до эпохи царей сколько разъ они подпадали подъ иго иноплеменниковъ! Да и потомъ подъ управленіемъ царей они только короткое время пользовались полною независимостію, пока ихъ государство не разрушено было Салманассаромъ и Навуходоносоромъ. Затѣмъ

наступили — плѣнъ персидскій, зависимость отъ египетскихъ и сирійскихъ царей и наконецъ совершенное покореніе и разрушеніе ихъ царства Римомъ и разсѣяніе народа. Сблизиться, слиться съ другими народами, какъ это бывало съ прочими племенами, евреи не могли вслѣдствіе особенностей своей религіи и укоренившагося въ нихъ убѣжденія, что они народъ избранный. Имъ оставалось надѣяться и ожидать, что за свои страданія они будутъ награждены и прославлены, что всѣ другіе народы подпадутъ подъ ихъ власть, что Іерусалимъ, куда соберутся всѣ племена, будетъ первымъ городомъ въ мірѣ и религія Іеговы будетъ господствующею на всей землѣ, что явится божественный мужъ, который на-вѣки утвердитъ надъ народами силу Израиля и прославитъ его царство. Чѣмъ больше страдали евреи, тѣмъ сильнѣе развивалось это ожиданіе. Являлись воодушевленные, «магнетически возбужденные» пророки, которые предсказывали близкое наступленіе этихъ желанныхъ временъ. А знакомство, въ періодъ вавилонскаго плѣна, съ подобными же восточными вѣрованіями въ торжество добра надъ зломъ, особенно же съ иранскимъ ученіемъ о Митрѣ, еще усилило и осложнило еврейскія понятія о Мессіи [1]). Но, какъ мы видѣли, особыя обѣтованія даны были еврейскому народу очень рано и прежде, чѣмъ онъ началъ испытывать превратности своихъ политическихъ судебъ. Бѣдствія, которымъ онъ подвергался, въ планахъ Провидѣнія могли только нравственно воспитывать его для той высокой цѣли, какая назначена ему была среди другихъ народовъ, только развивать въ немъ и укрѣплять стремленіе къ тому, что отъ древности было предметомъ его ожиданій. Сами по себѣ политическія несчастія не могли дать идеи о Мессіи въ тѣхъ высо-

[1]) Duschak. Die Biblisch-Talmud. Glaubenslehre. s. 185. 186.

кихъ, чрезвычайныхъ чертахъ, съ какими она является въ книгахъ пророческихъ. Чувство скорби о національной зависимости и рабствѣ развиваетъ чувство народной исключительности; а идея о Мессіи возвышается надъ этимъ чувствомъ, которымъ въ началѣ дѣйствительно былъ проникнутъ народъ еврейскій. Съ этой идеей связано представленіе объ обращеніи всѣхъ народовъ, о ихъ единствѣ, о всеобщемъ мирѣ. Сознаніе политическаго нестроенія и несчастій могло вести, въ противоположность имъ, къ идеалу, также только политическому, къ совершенству и счастію въ смыслѣ гражданскомъ; а типъ Мессіи неизмѣримо возвышается надъ типомъ обычнаго, земнаго владыки; блага, какія Онъ приноситъ съ собою, не видимыя, а духовныя; преобразованіе, какого ожидали отъ Него, касается духа и сердца и состоитъ въ обновленіи человѣка по существу. Правда, масса народа не могла возвыситься до такихъ понятій и думала видѣть въ Мессіи чувственнаго царя, который возстановитъ на-вѣки престолъ Давида, покоривъ себѣ всѣ народы. Этого понятія о Мессіи не чужды и апокрифы библейскіе, въ родѣ книги Эноха. Но отъ этого ничего не теряетъ чистое, библейское понятіе о Мессіи, изложенное въ Псалмахъ и книгахъ пророческихъ. Правда, чувство народности у евреевъ тѣсно связано было съ ихъ сознаніемъ своего высокаго религіозно-нравственнаго значенія среди другихъ народовъ. Поэтому съ понятіемъ о Мессіи, какъ о царѣ избраннаго Богомъ народа, могли соединяться и представленія чисто религіозныя; но въ этихъ представленіяхъ обозначалось бы вовсе не то, что содержитъ въ себѣ ученіе пророковъ о Мессіи. Это конечно было бы ожиданіе господства въ мірѣ ветхозавѣтной религіи и Моисеева закона вмѣстѣ съ политическимъ господствомъ евреевъ. А въ пророчествахъ о Мессіи предсказывается не столько господство ветхаго закона, сколь-

ко его устраненіе, не столько распространеніе въ мірѣ той вѣры, какою жилъ еврей, сколько явленіе новой религіи, хотя и связанной съ древнею и имѣющей открыться сначала среди избраннаго еврейскаго народа. Этотъ новый Сіонъ, новый Іерусалимъ—не тотъ, какой видѣли пророки предъ собою чувственными очами. Чувство народной исключительности еврея, хотя бы и связанное съ сознаніемъ религіознаго обособленія и превосходства еврейской вѣры надъ всѣми другими, не могло выработаться въ такія понятія, потому что въ нихъ оно отрицало бы само себя.

Высокая идея о Мессіи стоитъ во внутренней, непосредственной связи съ исключительнымъ библейскимъ воззрѣніемъ на происхожденіе грѣха и на то состояніе отверженія отъ Бога, въ какомъ находится падшій родъ человѣческій. Только въ связи съ этимъ ученіемъ она понятна, и въ этомъ чисто нравственномъ смыслѣ и состоитъ ея высокое значеніе, какого не имѣли и не могли имѣть такъ-называемыя мессіады язычества. Было бы мало сказать, что типы боговъ, спасителей и благодѣтелей человѣка, въ язычествѣ блѣднѣютъ предъ типомъ Мессіи который былъ ожидаемъ евреями. Что въ самомъ дѣлѣ давали человѣку Кришна, научающій для спасенія безплодному созерцанію и указывающій благо въ бездушномъ, безразличномъ отношеніи къ жизни, Будды, способствующіе погруженію въ Нирвану, т. е. въ ничтожество, Митра—олицетвореніе физическаго свѣта—перешедшій въ нравственный, но неопредѣленный типъ подателя блаженства въ будущей жизни, Озирисъ съ эфемернымъ безсмертіемъ, какого ожидалъ отъ него египтянинъ, и Діонисъ, во имя котораго грекъ питалъ надежду на другую жизнь, которая представлялась ему въ чертахъ самыхъ смутныхъ? Ни для египтянина, ни для грека тѣ блага, какихъ ожидали они въ будущемъ, не

имѣли никакого опредѣленнаго значенія: тотъ, кажется, думалъ, что онъ снова будетъ жить на землѣ; а этотъ представлялъ себѣ только то, что онъ не исчезнетъ. Опредѣленнѣе въ нравственномъ смыслѣ типъ Митры, но и онъ лишенъ ясныхъ свойствъ. Какое однакоже мы ни придавали бы значеніе всѣмъ этимъ представленіямъ язычества, несомнѣнно во всякомъ случаѣ, что и иранскимъ и египетскимъ мистеріямъ совершенно чуждо высокое библейское ученіе о Мессіи; имъ чужды большею частію и универсальность и всеобъемлемость этого ученія, и особенно то новое творчество, какое библейскому Мессіи предназначено было внести въ жизнь человѣчества.

Культъ еврейской религіи вполнѣ выражаетъ ея внутреннія особенности сравнительно съ другими религіями.

Правда, онъ весь отпечатлѣнъ сложными формами внѣшними и чувственными. Но такого именно культа и требовали—съ одной стороны—младенческое состояніе народа неразвитаго, огрубѣвшаго въ египетскомъ рабствѣ, съ другой—цѣли законодателя, имѣвшаго въ виду чрезъ внѣшнія формы глубже напечатлѣть и утвердить въ умахъ и сердцахъ евреевъ тѣ высокія идеи о Богѣ, хранить которыя они были избраны среди всѣхъ народовъ міра. Моисей хотѣлъ, чтобы все въ жизни его народа напоминало каждому, что онъ еврей, а не язычникъ и принадлежитъ къ племени, избранному Іеговою. Онъ главнымъ образомъ заботился о томъ, чтобы возбудить въ народѣ отвращеніе къ идолопоклонству, которое окружало его со всѣхъ сторонъ. Формы учрежденнаго имъ культа имѣютъ много общаго съ культомъ другихъ древнихъ религій. Но это не значитъ, что онѣ заимствованы Моисеемъ у египтянъ или у другихъ народовъ. Ближе всего это объясняется общечеловѣческими проявленіями религіознаго сознанія въ древнемъ мірѣ. Могли быть конечно взяты Моисеемъ и нѣкоторыя готовыя, извѣстныя

у другихъ народовъ формы, если онѣ не служили выраженіями частнѣйшихъ языческихъ воззрѣній, а были общечеловѣческими обнаруженіями религіознаго чувства. Но все безъ исключенія въ богопочтеніи евреевъ направлено къ выраженію высокихъ понятій о единомъ Богѣ, все заключаетъ въ себѣ требованія чисто нравственныхъ отношеній къ Нему со стороны человѣка, все подчинено одной высоко-нравственной мысли. Мысль эта—живое общеніе человѣка съ живымъ, безконечнымъ Богомъ, завѣтъ Бога съ Израилемъ, какъ хранителемъ истины, которая должна была нѣкогда сдѣлаться всеобщею и приготовленіе народа Божія къ открытію чрезъ него для всѣхъ народовъ вѣчнаго царства Божія [1]).

---

[1]) Вопросъ объ отношеніи Моисеева культа къ языческимъ—давній, но мало установившійся и донынѣ. Древнее богословіе признавало въ Моисеевы установленія вполнѣ оригинальными и непосредственно открытыми свыше, а сродныя съ ними формы языческаго культа—подражаніемъ имъ и заимствованіемъ Но исторически это не можетъ быть оправдано, такъ какъ нѣкоторыя изъ формъ культа, сходныхъ съ формами установленными Моисеемъ, существовали ранѣе его Позднѣе утвердился взглядъ, что формы языческаго богопочтенія приняты и введены въ Моисеевъ культъ по снисхожденію къ духовной слабости еврейскаго народа, и что эти языческія формы дали основу и почву, изъ которой и на которой выродилось чистое почитаніе одного Бога. Но формы языческаго культа не могли быть перенесены въ культъ Моисея безъ того, чтобы не осталось на нихъ слѣдовъ языческаго воззрѣнія, котораго выраженіемъ онѣ служили. Измѣнить ихъ до противоположности прежнему значенію ихъ было невозможно. Нельзя доказать съ другой стороны ни того, что Моисей копировалъ культъ другихъ народовъ, ни того, что, вводя свой самобытный культъ, онъ имѣлъ въ виду учредить его въ прямой противоположности другимъ культамъ, хотя самъ онъ отличаетъ его отъ египетскаго культа, а въ нѣкоторыхъ частностяхъ и прямо направляетъ противъ языческихъ обрядовъ (Исх. VIII, 26. Втор. IV, 14—19). По повелѣнію Божію Моисей устроляетъ культъ сообразно съ своимъ вѣроученіемъ, руководясь въ этомъ, какъ сказали мы, прежде всего общими выраженіями богопочтенія и на этомъ пути сходясь съ общими фрмами религіозной обрядности у разныхъ народовъ, безъ мысли о заимствованіи, но съ мыслію о томъ, чтобы эти формы были выраженіемъ чи-

Общественное богослуженіе, по библейскимъ свидѣтельствамъ, явилось очень рано. Таковъ безъ сомнѣнія смыслъ сказанія книги Бытія, что при Энось, внукѣ Адама, *начали призывать имя Господа* (Быт. IV, 26). Но особыхъ священныхъ зданій или храмовъ до Моисея не было, какъ не было ихъ въ началѣ и у другихъ народовъ. Во времена патріарховъ послѣ потопа, какъ и до потопа, жертвенниками были сдѣланныя изъ камней и земли возвышенія, точно такъ какъ изъ камней были созидаемы особые священные памятники въ память родамъ о полученномъ отъ Бога откровеніи или обѣтованіи и для выраженія чувствъ благодарности къ Нему. Таковъ жертвенникъ въ Веѳилѣ, поставленный Іаковомъ въ память видѣнной имъ лѣствицы на самомъ мѣстѣ этого явленія (Быт. XXVIII, 18). Камни на востокѣ— въ Сиріи и Финикіи, какъ мы это видѣли [1]), были сами предметомъ поклоненія; нѣкоторые изъ нихъ считались ниспавшими съ неба; но патріархи, вѣровавшіе въ Бога всевышняго, видѣли въ нихъ только матеріалъ для дома Божія. Іаковъ беретъ камень, служившій для него изголовьемъ среди пустыни и, возливая на него елей, обращаетъ его въ священный памятникъ присутствія Божія (тамъ же) [2]).

Моисей устрояетъ по образу, показанному Богомъ

стыхъ понятій. Сообразно съ этою послѣднею цѣлію культъ еврейскій иногда могъ направляться прямо противъ языческихъ обрядовъ или исключать нѣкоторые изъ нихъ намѣренно. См. объ этомъ вопросѣ у Кейля Археол. ч. I, стр. 78—95.

[1]) См. т. II стр. 265.

[2]) Говоримъ это, имѣя въ виду, что эти библейскіе бетили или домы Божіи изъ камней сопоставляются съ аеролитами, которыхъ почитаніе было широко распространено на востокѣ и которые обоготворялись, какъ произведеніе того или другаго бога. Впрочемъ всѣ лучшіе критики и экзегеты Библіи сами отвергаютъ связь между библейскими бетиллями и обоготвореннымъ язычествомъ камнями.

на горѣ (Исх. XXV, 9), особую *скинію* для обитанія Божія среди народа. Внѣшнее устройство ея и расположеніе частей сходны съ храмами другихъ народовъ и ближе всего напоминаютъ храмы египетскіе [1]). Подобно имъ, скинія состояла изъ трехъ частей — *святаго святыхъ*, *святилища* или *святаго* и *двора*, который ихъ окружалъ. Но этою внѣшностію и ограничивалось все сходство. Внутреннее значеніе частей скиніи, какъ и все устройство ея въ цѣломъ, было выраженіемъ особыхъ, исключительно библейскихъ понятій и воззрѣній. Въ святилищахъ Египта стояли модели животныхъ, боготворимыхъ народомъ; въ святилищахъ Греціи — красивыя статуи боговъ и богинь въ человѣческомъ образѣ; въ святомъ святыхъ безпредѣльнаго, ничѣмъ не объемлемаго и неизобразимаго Бога евреевъ, Іеговы, былъ *ковчегъ завѣта*, т. е. хранилище божественнаго слова, возвѣщеннаго народу, откровеніе вѣчнаго разума и всесвятой воли Божіей, призывавшей народъ къ нравственному усовершенію и освященію. Чрезъ это слово открывались Израилю духовное существо и безконечныя совершенства Іеговы: такова святыня еврейскаго народа. Сдѣланный изъ акаціи и обложенный внутри и снаружи золотомъ, этотъ ковчегъ или ящикъ заключалъ въ себѣ письмена Божіи (Исх. XXXIV, 1)— десять заповѣдей, по указанію Божію начертанныя Моисеемъ на двухъ каменныхъ скрижаляхъ (ст. 28) [2]). Лежавшая поверхъ ковчега золотая крышка, на которой были поставлены два золотыхъ херувима, покрывавшіе ее своими крыльями и наклоненные къ ней, лицами же обращенные другъ къ другу, служила мѣстомъ дальнѣйшихъ откровеній Божіихъ на-

[1]) См. Т. II, стр. 166. 167.

[2]) Впослѣдствіи предъ ковчегомъ завѣта положены были—золотой сосудъ съ манною и прозябшій жезлъ ааронова — доказательства чудодѣйственной силы Божіей (Исх. XVI, 34. Числ. XVII, 10).

роду; надъ нею таинственно присутствовалъ Іегова и съ нея открывался Онъ Моисею, возвѣщая народу свою волю (Исх. XXV, 22. Лев. I, 1. Чис. I, 1) [1]). Здѣсь было видимое свидѣтельство невидимаго присутствія безтѣлеснаго и неизобразимаго Бога. Здѣсь являлась слава Іеговы въ образѣ облака, носившагося надъ крышкою ковчега (Лев. XVI, 2). На этомъ мѣстѣ невидимаго присутствія Божія допущены только изображенія херувимовъ. этихъ высшихъ тварныхъ существъ, по-преимуществу причастныхъ божественной жизни, и своими образами напоминавшихъ о тайнахъ существа Божія. Опущенный на крышку ковчега, которая служила какъ-бы престоломъ Божіимъ, взоръ херувимовъ говорилъ объ этихъ непостижимыхъ тайнахъ. Основаніемъ престола, съ котораго являлся Іегова, служило Его слово [2]), свидѣтельствовавшее о высочайшихъ свойствахъ Его—милости и любви; въ нихъ и открылось по-преимуществу святѣйшее существо Іеговы, который вступилъ въ завѣтъ или союзъ съ своимъ народомъ для очищенія его и освященія [3]).—

---

[1]) Въ переводѣ LXX-и крышка ковчега—Kapporeth (כַּפֹּרֶת) названа το ἱλαστήριον, ἱλαστήριον ἐπίθεμα (Исх. XXV, 17. XXXVII, 6) т. е. примиреніе или орудіе, утварь примиренія—чтеніе, заключающее въ себѣ, сверхъ общаго понятія объ откровеніи, еще мысль объ освященіи народа чрезъ невидимое соприкосновеніе съ Богомъ и примиреніе съ Нимъ. Kapporeth, замѣчаетъ Кейль, въ виду этого перевода LXX-ти, отъ כָּפַר глагола, который въ формѣ пиэль—כִּפֶּר значитъ expiavit, собственно—не покрышка, operculum, а умилостивленіе, очистилище—propitiatorium. Археол. ч. 1. стр. 145.

[2]) Крышка ковчега, по замѣчанію Кейля (Археол. ч. 1. стр. 142). имѣла скрижали завѣта какъ-бы своимъ пьедесталомъ или основаніемъ,

[3]) Нѣтъ нужды распространяться о томъ, насколько основательны сопоставленія ковчега завѣта съ священными ящиками въ языческихъ религіяхъ и по-преимуществу съ египетскими, въ которыхъ находятъ первообразъ устроеннаго Моисеемъ ковчега. Мы уже видѣли, что въ Египтѣ это были ящики съ предполагаемымъ тѣломъ Озириса, по мнѣу растерзаннаго Тифономъ (Т. II, стр. 176), у финикіянъ и у другихъ народовъ

Въ святилищѣ стояли: по срединѣ предъ завѣсою алтарь кадильный, представлявшій собою четвероугольную подставку съ покрышкою и рогами на четырехъ углахъ; на сѣверной сторонѣ—трапеза или столъ для хлѣбовъ предложенія, которые каждую субботу снимались и замѣнялись новыми хлѣбами; на южной сторонѣ—свѣтильникъ седмиствольный съ семью лампадами.—Въ послѣдней, третьей части скиніи, на дворѣ, стояли: жертвенникъ всесожженія, на которомъ хранился неугасимый огонь, и умывальница для омовенія рукъ и ногъ священниковъ. И эти принадлежности храма съ внѣшней стороны сходны съ принадлежностями храмовъ въ другихъ религіяхъ: у язычниковъ также приносились божеству и куренія и хлѣбные дары; свѣтъ или свѣтильники также были священными символами; вода и омовеніе также входили въ

передней Азіи въ этихъ ящикахъ хранились остатки жертвъ, принесенныхъ во всесожженіе Молоху (стр. 301), или фалъ Атиса. Κίστα μυστικαί (въ мистеріяхъ) заключали въ себѣ разнаго рода мистическую пищу — крупинки соли, тыкву, гранатовыя яблоки — или символическихъ животныхъ, какими были змѣи, или наконецъ и чаще всего—символы производительной силы въ природѣ и у человѣка (Т. II, стр. 540. 543. 549—551). Къ этой идеѣ производительности и здѣсь, какъ въ культѣ Озириса, все сводилось, и отъ символовъ ея восходили къ смутнымъ мистическимъ представленіямъ нравственнаго значенія. Какая неизмѣримая разность между тѣмъ, что находилось въ священныхъ ящикахъ язычниковъ и между ковчегомъ Моисеевой скиніи! И что за странное сопоставленіе—слово откровенія безконечнаго Духа и смрадные остатки жертвъ, принесенныхъ кровожадному божеству,—заповѣди о нравственномъ совершенствѣ и символы производительныхъ силъ природы или органовъ рожденія у человѣка,—десятословіе и принадлежности фалическаго культа! Но и по внѣшнему своему виду, какъ справедливо замѣчаетъ Бэръ (Symbolik des Mosaischen Cultus. p. 486. 487), ковчегъ завѣта не былъ похожъ на предполагаемый его оригиналъ, египетскій ящикъ. Этотъ ящикъ съ тѣломъ Озириса имѣлъ форму квадратнаго жертвенника, сверху нѣсколько скошеннаго; на передней же сторонѣ его а не наверху, были обычныя изображенія крылатыхъ существъ изъ животной символики, представлявшихъ безъ сомнѣнія извѣстныя божества. Форма мистическихъ ящиковъ у другихъ народовъ неизвѣстна.

культъ. Но подобныя принадлежности храма, какъ и самые храмы въ цѣломъ, имѣли у язычниковъ космическое значеніе, въ еврейской же скиніи — нравственное. Свѣтильникъ на южной сторонѣ святилища не былъ указаніемъ на свѣтъ физическій или на солнце, которое въ полдень достигаетъ крайней точки своего восхода; столъ съ хлѣбами на сѣверной сторонѣ святилища не служилъ указаніемъ на дождь, приходящій съ сѣвера и несущій съ собою плодородіе земли, какъ послѣ объясняли это раввины, утратившіе способность къ пониманію библейскаго воззрѣнія [1]); двѣнадцать хлѣбовъ не означали XII знаковъ зодіака, а семь лампадъ не были символомъ такого же количества планетъ. Въ религіи невидимаго, премірнаго Бога ничто подобное не могло имѣть смысла и не имѣло. Въ святомъ святыхъ было откровенное слово невидимаго Бога, а въ святилищѣ и во дворѣ находились символы, свидѣтельствовавшіе о нравственномъ служеніи Богу еврейскаго народа: тамъ Богъ приближался къ человѣку, а здѣсь — человѣкъ къ Богу. Куреніе ѳиміама, означавшее у язычниковъ пріятное приношеніе самимъ богамъ, здѣсь служило символомъ возбужденія души и возвышенія ея къ Богу въ молитвѣ (Псал. CXL, 2). Седмиствольный свѣтильникъ изображалъ собою тотъ нравственный свѣтъ, который данъ Израилю откровеніемъ Іеговы и которымъ избранный Богомъ народъ долженъ былъ свѣтить другимъ народамъ, пребывавшимъ во тьмѣ язычсства [2]); а двѣнадцать хлѣбовъ предложенія, лежавшіе *предъ Господомъ* (Лев. XXIV, 6) составляли не символъ посвященія народомъ Іеговѣ своей обыкновенной пищи или своего достоянія, тѣмъ болѣе — не

---

[1]) См. Bähr. Symbolik des Mosaischen Cultus. I. p. 153.

[2]) Свѣтъ въ Новомъ Завѣтѣ, какъ и у пророковъ Ветхаго Завѣта — символъ боговѣдѣнія и нравственной чистоты; а елей и въ Ветхомъ и въ Новомъ Завѣтѣ—символъ благодати и дѣйствій Духа Божія на человѣка.

пищу для самого Бога, какъ это было въ язычествѣ, а духовную жертву, какую въ своей нравственной жизни представлялъ и долженъ былъ представлять собою народъ, состоящій изъ двѣнадцати колѣнъ,—образомъ его духовнаго дѣланія на нивѣ царства Божія [1]). Они были *въ память* (тамъ же, ст. 7) о Господѣ и о завѣтѣ Его съ народомъ. По этому же они были опрѣсночные—символъ чистоты и свѣжести духовныхъ силъ [2]). И вся скинія въ общемъ своемъ дѣленіи и устройствѣ служила выраженіемъ тѣхъ же высокихъ нравственно-религіозныхъ идей о завѣтѣ народа съ безконечно совершеннымъ и всесвятымъ Богомъ. Скинія—не образъ міра тварнаго, какъ можно было бы заключать съ языческой точки зрѣнія и какъ предполагали раввины, руководясь этимъ воззрѣніемъ [3]), а символическій образъ завѣта Іеговы съ избраннымъ народомъ и того царства Божія на землѣ, къ которому принадлежалъ этотъ народъ. Дворъ скиніи—не земной шаръ, святилище—не небо съ видимыми свѣтилами, святое святыхъ—не міръ ангельскій или невидимое духовное небо, а таинственное благодатное присутствіе самого неприступнаго Бога, Его приближеніе и милость къ падшему человѣку, призванному въ союзъ съ Нимъ. Все же вмѣстѣ устройство скиніи обозначало ту степень, на которой ветхозавѣтный человѣкъ стоялъ въ благодатномъ царствѣ Божіемъ. Скинія есть символъ невидимаго пребыванія Іеговы среди народа и открове-

---

[1]) Кейль Археол. Ч. I. стр. 138.

[2]) На оба ряда хлѣбовъ, расположенныхъ по шести, полагались *въ* туже *жертву Господу* и *въ память* о Немъ чистый ливанъ и соль—символы также нравственной чистоты и свѣжести (Лев. XXIV, 7).

[3]) Iudaei multum sibi sapere videntur, quum tabernaculum considerant, uti mundi et naturae delineationem; sanctum sanctorum volunt mundum angelicum; sancta—mundum coelorum visibilium; atrium—orbem terrarum; mensam cum XII panibus—XII signa-zodiaci; candelabrum cum VII lampadibus—VII planetas. Witsius. См. Bähr. Symbolik. I. s. 153.

нія Его славы (Исх. XXIX, 42—45). Но въ самое святое святыхъ, въ которомъ являлась слава Іеговы, никто не имѣлъ права входить не только изъ народа, но и изъ священниковъ; только одинъ первосвященникъ, и притомъ разъ въ годъ, могъ открывать завѣсу, отдѣлявшую святилище отъ святаго святыхъ, и входить къ престолу Іеговы съ жертвенною за народъ кровію. Между Богомъ и народомъ есть преграда, средостѣніе. Въ святилищѣ молятся за народъ и приносятъ ѳиміамъ и хлѣбы предложенія священники, особенно освященные и избранные представители народа; самъ же народъ молится и приноситъ жертвы во дворѣ, окружающемъ скинію. Богъ и народъ, говоря словами Кейля [1]), обитаютъ одинъ подлѣ другаго, и народъ не сталъ еще во внутреннее, ближайшее единеніе съ божествомъ. Таково и было дѣйствительно религіозно-нравственное состояніе ветхозавѣтнаго человѣка, который только приготовлялся ко вступленію въ царство благодати, вполнѣ открывшееся уже въ Новомъ Завѣтѣ. Израиль былъ еще рабомъ грѣха, и въ этомъ духовно-рабскомъ состояніи не могъ быть въ самомъ дому Божіемъ, а стоялъ только вблизи отъ него. Съ этой точки зрѣнія херувимы на крышкѣ ковчега, сверхъ того что служили символическимъ указаніемъ на присутствіе Бога и Его славы, имѣли еще частнѣйшее значеніе. Эти стражи рая, изъ котораго изгнанъ первый человѣкъ по паденіи, напоминали объ удаленіи падшаго человѣка отъ Бога и о неприступности для него всесвятаго существа Божія. Таковъ глубокій религіозно-нравственный смыслъ, который заключался въ раздѣленіи скиніи и въ ея планѣ, смыслъ, котораго не было и не могло быть ни въ египетской, ни въ другой какой либо изъ древнихъ религій [2]).

[1]) Археол Т. I. стр. 121—126.

[2]) При описаніи устройства скиніи въ книгѣ Исхода ничего не говорится о значеніи раздѣленія ея на три части (гл. XXV—XXVII. XXX.

Такъ устроенная скинія была первообразомъ и для замѣнившихъ ее впослѣдствіи храмовъ, въ которыхъ сохранены были тоже общее дѣленіе и тѣже главныя принадлежности [1]).

Такъ же, какъ и въ другихъ религіяхъ, въ еврей-

XXXV—XL). Но она назначалась вмѣсто постояннаго присутствія Іеговы среди народа, а присутствіе Іеговы вблизи народа на Синаѣ описывается въ книгѣ Исхода чертами, которыя выражаютъ идею Его неприступности для народа. Восходитъ на гору или одинъ Моисей съ Іисусомъ, своимъ служителемъ, или, какъ это было дозволено разъ, съ избранными изъ народа старѣйшинами, которые впрочемъ не должны были приближаться къ Господу, а только издали поклонились Ему (Исх. XXIV, 2. 9. 10. 13), народъ же не восходитъ на гору и не приближается къ ней, а только видитъ на вершинѣ ея знаки славы Божіей (XXIV, 2. 17). Точно также и въ скиніи въ самое святое святыхъ, гдѣ открывался Іегова и откуда съ крышки ковчега Онъ говорилъ къ Моисею и чрезъ него народу (XXV, 22), входилъ только Ааронъ и послѣ него могли входить только преемники его — первосвященники. Нельзя не видѣть этого параллелизма между отношеніями народа къ святилищу скиніи и къ горѣ Синаю, во время пребыванія на ней Іеговы. Образъ скиніи, показанной на горѣ откровенія, очевидно носитъ на себѣ тѣже черты, въ какихъ являлся Іегова народу, стоявшему при подножіи Синая Таже мысль о глубокомъ благодатно-нравственномъ общеніи съ Богомъ, изображаемомъ различными дѣленіями скиніи и храма, выражается со всею ясностію и въ евангельскомъ повѣствованіи о томъ, что въ минуту смерти Мессіи завѣса храма раздралась на-двое. Это значило, что смертію Его открытъ людямъ входъ въ небо для соединенія съ Богомъ (Евр. IX, 1—15. X, 19. 20).

[1]) Храмъ Соломоновъ отличался отъ скиніи на-столько, на-сколько отличается украшенный домъ отъ палатки. Разность касается только лучшей и болѣе дорогой отдѣлки тѣхъ же принадлежностей. Такъ въ святомъ святыхъ храма надъ ковчегомъ завѣта поставлены были еще двѣ колоссальныя фигуры херувимовъ, сверхъ стоявшихъ на крышкѣ ковчега (2 Пар. III, 8—13. 3 Цар. VI, 23—29. VIII, 6. 7); въ святомъ поставлено 10 золотыхъ свѣтильниковъ и 10 столовъ для хлѣбовъ предложенія (3 Цар. VII, 49. 2 Пар. IV, 8), во внутреннемъ дворѣ умывальницу замѣнило большое мѣдное или литое море, т. е. огромный бассейнъ для воды. Во второмъ храмѣ общій планъ былъ тотъ же, но въ святомъ святыхъ не доставало ковчега завѣта, сожженнаго при разрушеніи храма Соломонова; на мѣстѣ, гдѣ стоялъ онъ, былъ положенъ камень, на которомъ въ день очищенія первосвященникъ ставилъ кадильницу. См. у Кейля. Археол. Ч. I. стр. 172.

ской особо избранныя лица, раздѣлявшіяся на извѣстные чины, совершали богослуженіе и вообще были посредниками между Богомъ и народомъ. Такъ же, какъ и во многихъ другихъ религіяхъ, особенно тѣхъ, которыя имѣли характеръ болѣе или менѣе созерцательный, какъ индѣйская, иранская, египетская, жрецы особымъ образомъ избирались на свое служеніе; такъ же, какъ и тамъ, они носили особенную священную одежду и ихъ бытъ окруженъ былъ нѣкоторыми особенными требованіями [1]). Но въ религіи Бога *святаго* все это имѣло свое частное глубоко таинственное и священное значеніе. Идея тайнодѣйственнаго посредничества жрецовъ между Богомъ и народомъ здѣсь выступала съ особенною, поразительною ясностію. Весь еврейскій народъ былъ избранъ Іеговою въ народъ святой, въ царство священниковъ (Исх. XIX, 6. Втор. VII, 6), т. е. выдѣленъ изъ среды всѣхъ другихъ народовъ для приготовленія къ соединенію со всесвятымъ Богомъ; а изъ среды этого священнаго народа Онъ избралъ еще лицъ, которыя должны были служить органами Его велѣній и орудіями для приближенія къ Нему народа. Тѣ, кому Онъ позволилъ приближаться къ Себѣ, должны были по-преимуществу быть священными и святыми. И общая идея освященія во имя и силою святаго, т. е. премірнаго Бога, и частнѣе, священство цѣ-

---

[1]) Священники должны были вести непорочную жизнь; имъ запрещено было оскверняться вкушеніемъ падали или звѣроядины, прикасаться къ трупамъ (за исключеніемъ ближайшихъ родственниковъ), носить на себѣ знаки траура и жениться на опороченной женщинѣ. Предъ служеніемъ они обязаны были соблюдать особыя нравственныя требованія (Исх. XIX, 15. 22. Лев. X, 9). Требовалось также, чтобы они не имѣли тѣлесныхъ недостатковъ—слѣпые, хромые, горбатые и съ другими недостатками не допускались къ священству, и безъ сомнѣнія не въ видахъ только благоприличія, а и потому, что внѣшнее тѣлесное совершенство должно было служить выраженіемъ внутреннихъ совершенствъ, символомъ нравственной безпорочности и освященія.

лаго народа—это понятія, принадлежащія исключительно еврейской религіи. Съ этой точки зрѣнія имѣетъ особенную знаменательность и самое дѣйствіе посвященія жрецовъ на служеніе Іеговѣ, который былъ ихъ *частію* (Чис. XVIII, 20). Послѣ омовенія предъ дверью скиніи, посвящаемые облачались въ священныя одежды и помазывались священнымъ елеемъ, который состоялъ въ смѣшеніи благовонныхъ веществъ, и кровію жертвенною (Лев. VIII, 30). Первосвященнику елей возливался на голову (Исх. XXIX, 7. Лев. VIII, 12), а у священниковъ имъ окроплялся лобъ [1]). Вмѣстѣ съ этимъ совершалось торжественное приношеніе въ жертву тельца и двухъ агнцевъ, а равно была приносима и хлѣбная жертва съ елеемъ; кровію одного изъ жертвенныхъ агнцевъ помазывались правое ухо и большой палецъ правой руки и ноги посвящаемыхъ. Въ продолженіе семи дней жертвоприношенія повторялись ежедневно [2]). Это *помазаніе отъ Святаго* (1 Іоан. II, 20), внѣшнее дѣйствіе котораго перешло и въ Новый Завѣтъ, знаменательно и какъ выдающійся символъ дѣйствій Духа Божія, очищающихъ человѣка, просвѣщающихъ его умъ и умягчающихъ сердце. Самыя священныя одежды жрецовъ, особенно первосвященника, замѣчательны, какъ символическое выраженіе освященія, какое весь народъ получилъ чрезъ союзъ съ Богомъ, и какъ знаменіе того царства священниковъ, которое образовалъ собою Израиль по вступленіи въ завѣтъ съ Богомъ. На обыкновенныя священническія одежды [3]) перво-

---

[1]) См. у Кейля. Археол. Ч. I. стр. 217.

[2]) Такъ описано посвященіе Аарона и его сыновей (Исх. XXIX 1—34); жертвоприношеніе при этомъ совершалъ самъ Моисей.

[3]) Для служенія въ святилищѣ священники надѣвали особенныя одежды: кадраги—нижнее короткое одѣяніе отъ бедръ до чреслъ, хитонъ—узкая, длинная круглая риза съ рукавами и отверстіемъ для головы, разноцвѣтный поясъ и кидаръ—малая митра, обитая длинною тканію. Обуви

священникъ надѣвалъ еще верхнюю одежду—подиръ (у LXX-и ποδήρης) темно-голубаго цвѣта съ отверстіемъ для головы и безъ рукавовъ, а на него ефодъ или плечную одежду изъ двухъ нарамниковъ, покрывавшихъ грудь и спину и связанныхъ между собою золотою обшивкою, въ которой, съ той и другой стороны, вложено было по камню (оникъ), съ вырѣзанными именами XII-и колѣнъ израилевыхъ, по шести на томъ и на другомъ камнѣ. Сверхъ ефода на грудь надѣвался еще сложенный вдвое наперсникъ—חשן (у LXX-и λογεῖον), на лицевой сторонѣ котораго было двѣнадцать, вправленныхъ въ золото, драгоцѣнныхъ камней съ вырѣзанными и на нихъ именами колѣнъ израилевыхъ. А на наперсникѣ были таинственные *урим*ъ (אורים) и *туммим*ъ (תמים), при посредствѣ которыхъ первосвященникъ могъ вопрошать волю Іеговы и объявлять ее народу [1]). Наперсникъ съ уримомъ и туммимомъ первосвященникъ долженъ былъ носить *у сердца своего*, когда входилъ во святилище, *для постоянной памяти предъ Господомъ* (Исх. XXVIII, 29, 30). Это—*судъ сыновъ израилевыхъ предъ лицемъ Господнимъ* (ст. 30), т. е. выраженіе права на помилованіе сыновъ израилевыхъ Іеговою и вмѣстѣ напоминаніе имъ о ихъ нравственныхъ обязанностяхъ. Наконецъ на головѣ первосвященникъ имѣлъ кидаръ, который состоялъ изъ священническаго головнаго убора съ намотанной на немъ повязкою гіацинтоваго цвѣта; на передней сторонѣ кидара противъ чела была золотая дощечка съ вырѣзанными словами: *святыня Господня*. Она должна была *непрестанно* находиться *на челѣ* первосвященника *для благоволенія Господня* къ народу, служа символомъ того, что

не было: въ святое входили священники босыми ногами, въ ознаменованіе святости мѣста (Исх. III, 5), куда они являлись на служеніе.

[1]) О значеніи урим и туммим см. ниже.

онъ несетъ на себѣ недостатки вещественныхъ и духовныхъ приношеній, посвящаемыхъ Іеговѣ сынами израилевыми (стт. 36—38).

Священство у евреевъ составляло отдѣльное, замкнутое сословіе, какъ въ Индіи, Иранѣ и Египтѣ. Хранить законъ Іеговы и служить Ему избрано было особое колѣно Левино, а изъ всего этого колѣна, и еще прежде его избранія, отдѣлено было для священническаго служенія въ-частности племя Аароново [1]). Но это отдѣленіе одного изъ колѣнъ для священнослуженія имѣло совсѣмъ не тотъ смыслъ, какой лежалъ въ основѣ кастическаго устройства общества въ Индіи или Иранѣ и Египтѣ. Въ Индіи брамины составляли высшую касту на томъ основаніи, что они и созданы съ особенными, высшими духовными дарованіями и родились изъ головы Брама. Въ Иранѣ отдѣленіе жрецовъ по всей вѣроятности имѣло своимъ происхожденіемъ расовое различіе ихъ отъ народа [2]). Въ Египтѣ также это была высшая каста, къ которой принадлежали и фараоны, имѣвшіе, какъ предполагалось, особенныя права по самому своему происхожденію. Моисееву законодательству совершенно чужды такія понятія о неравенствѣ сословій или званій въ на-

---

[1]) Левиты избраны были въ помощь Аарону и его сыновьямъ. Они смотрѣли за принадлежностями храма (Чис. III, 7—9), впрочемъ не могли приступать къ сосудамъ святилища и къ жертвеннику въ святомъ (Чис. XVIII, 3), носили скинію и охраняли ее, а впослѣдствіи—храмъ, отпирали и запирали его, приготовляли хлѣбы, помогали священникамъ при закланіи жертвъ, отправляли священное пѣніе и музыку при богослуженіи. Для всего этого они посвящались, какъ и священники, особеннымъ, менѣе впрочемъ сложнымъ, обрядомъ очищенія. Ихъ кропили такъ-называемою очистительною водою, стригли ихъ волосы по всему тѣлу, мыли ихъ одежды; затѣмъ закалались въ жертву два тельца: одинъ за грѣхи, другой во всесожженіе Господу (Чис. VIII, 5—22).

[2]) См. Т. I, стр. 592. Тоже по всей вѣроятности первоначально было причиною развитія кастическихъ понятій и въ Индіи. Тамъ же, стр. 273. 274.

родѣ. Весь народъ для него есть народъ священный и избранникъ Іеговы. Левиты же, выдѣленные изъ среды народа по всей вѣроятности сначала потому, что сыны Левіины заявили особенную ревность къ служенію Іеговѣ (Исх. XXXII, 26), были особеннымъ достояніемъ Іеговы. Они замѣнили первенцевъ мужескаго пола во всемъ народѣ (Чис. III, 12. 13. VIII, 14—18). Первенцы израилевы отъ каждой семьи, посвященные Іеговѣ, служили выраженіемъ избранія и священства всего народа; а левиты заняли ихъ мѣсто въ особомъ служеніи при скиніи и храмѣ; слѣдовательно они были представителями всего народа и его замѣняли собою. Идеи неравенства нѣтъ; здѣсь выражается взглядъ, совершенно противоположный кастическимъ воззрѣніямъ.

Священнодѣйствія и богослуженіе такъ же, какъ и во всѣхъ другихъ древнихъ религіяхъ, состояли у евреевъ главнымъ образомъ въ жертвоприношеніяхъ и въ молитвѣ, которою они сопровождались. Есть близкое сходство и въ жертвенномъ матеріалѣ еврейскаго культа съ культомъ другихъ народовъ [1]), а отчасти и въ самомъ значеніи жертвъ и цѣли, съ какою онѣ приносились. Жертвы—принадлежность всѣхъ древнихъ культовъ безъ исключенія; по свидѣтельству книги Бытія, онѣ были уже приносимы сыновьями прародителей (Быт. IV, 3. 4). Такимъ образомъ законъ Моисеевъ опредѣляетъ точнѣе и полнѣе то, что было уже издавна въ обычаѣ, осложняя и осмысляя эти священныя дѣйствія, и назна-

---

[1]) Матеріалъ этотъ составляли частію животныя, частію вещества растительныя. Изъ первыхъ—скотъ стадъ, рогатый и мелкій—овцы, козы—и птицы, именно горлицы и голуби, послѣдніе отъ бѣдныхъ; для жертвоприношенія избирались животныя безпорочныя, т. е. не имѣвшія тѣлесныхъ недостатковъ. Изъ послѣднихъ—хлѣбныя произрастенія въ разныхъ видахъ: колосьями, мукою и пресными хлѣбами, вмѣстѣ съ елеемъ и солію. Для возліяній употреблялось вино темнокраснаго цвѣта.

чая различные роды и виды жертвъ для разныхъ обстоятельствъ и случаевъ. У язычниковъ, особенно въ началѣ, это была пища богамъ (индѣйская «сома», иранская «гаома»), даръ, имъ пріятный и ихъ умилостивляющій [1]). Еще грубѣе въ этомъ отношеніи было значеніе человѣческихъ жертвъ, какъ пищи, приносимой божеству всепоглощающему [2]). Но впослѣдствіи въ нѣкоторыхъ религіяхъ жертвы получили значеніе дѣйствія, очищающаго и примиряющаго съ божествомъ [3]); а иногда языческій культъ доходилъ и до представленія о жертвѣ духовной, которую долженъ приносить человѣкъ, жертвѣ сердца и души, хотя эта жертва и была понимаема ложно въ смыслѣ самоуничтоженія личной жизни [4]). Въ религіи всевышняго и невидимаго Бога жертва отъ начала не имѣла и не могла имѣть значенія пищи или дара, нужнаго самому Богу, а служила выраженіемъ сердечной преданности и благоговѣнія къ Нему со стороны человѣка, хотя образно и говорится, что *Господь обонялъ пріятное благоуханіе* отъ жертвы (Быт. VIII, 21) и что жертвы приносятся *въ благоуханіе предъ Господомъ* (Исх. XXIX, 25. Лев. XXIII, 13. 18). Но, что всего важнѣе, та нравственно-таинственная сторона въ значеніи жертвъ, какъ дѣйствій очищающихъ и примиряющихъ человѣка съ Богомъ,—сторона, на которую въ извѣстной степени указывалъ или которую признавалъ и языческій культъ, у евреевъ раскрывается со всею ясностію и полнотою. Особенно это нужно сказать о жертвахъ кровавыхъ, имѣвшихъ умилостивительное зна-

---

[1]) Греки были увѣрены, что боги нисходятъ на жертву и обоняютъ ея запахъ. См. Т. II, стр. 522. 523.

[2]) Жертвы—Молоху.

[3]) Покаянныя (за грѣхи) жертвы въ Египтѣ

[4]) Индѣйскій «тапасъ».

ченіе, и частнѣе, о жертвѣ за грѣхи и для очищенія [1]). На жертвенное животное, представленное къ алтарю, приносящій жертву возлагалъ руки (Лев. I. 4). Это служило символомъ того, что онъ переноситъ на жертву свои чувства и расположенія и какъ-бы свою личность. Затѣмъ животное закалалось и его кровію окроплялись бока или рога жертвенника и кадильнаго алтаря, а остальная кровь выливалась у жертвенника всесожженій. Въ-заключеніе жертва раздроблялась и раздробленныя части полагались на жертвенникъ и сожигались или всѣ онѣ или однѣ жирныя части; въ послѣднемъ случаѣ остальное мясо или сожигалось внѣ стана или съѣдалось священниками, а иногда вмѣстѣ съ ними и тѣмъ, кто приносилъ жертву [2]). Что кровь жертвеннаго животнаго и окропленіе ею были символами очищенія и примиренія съ Богомъ, это ясно указывается въ самомъ законѣ, который, на основаніи именно такого символическаго, таинственнаго значенія крови жертвенныхъ животныхъ, запрещаетъ употреблять ее въ пищу: *душа тѣла въ крови*, сказалъ Богъ Моисею, *и Я назначилъ ее вамъ для жертвенника, чтобы очищать души ваши, ибо кровь сія душу очищаетъ* (Лев. XVII, 11). Такимъ образомъ кровь представляетъ собою душу животнаго, на которое приносящій

---

[1]) Жертвы, предписанныя Моисеемъ, по своему матеріалу раздѣляются на кровавыя (жертвы закланія животныхъ) и безкровныя (хлѣбныя приношенія и возліянія). Кейль раздѣляетъ ихъ по цѣли и значенію на жертвы, которыми испрашивались человѣку примиреніе и благость Божія, и на жертвы, которыя приносились тѣми, кто получилъ милость Божію; къ первой категоріи онъ относитъ умилостивительныя жертвы грѣха и вины, ко второй—всесожженія и жертвы спасенія или благодаренія, изъ которыхъ послѣднія въ свою очередь раздѣляются на жертвы хвалебныя, обѣтныя, вольныя и жертвы хлѣба и возліянія (Археол. Ч. I. стр. 269. 270). Намъ нуженъ только общій смыслъ жертвъ и ихъ выдающееся значеніе по сравненію съ жертвами языческими.

[2]) См. у Кейля, стр. 255. 256.

жертву переноситъ свои личныя чувства и которое замѣняетъ его самого; а въ образѣ души животнаго, находящейся въ крови, душа самого приносящаго жертву соединяется съ Богомъ и какъ-бы соприкасается съ Его милосердіемъ и благостію. Таковъ явный смыслъ очистительнаго значенія жертвенной обрядности. Еще яснѣе выступаетъ онъ, когда, во время жертвоприношенія за грѣхи священника или за грѣхи всего народа, священникъ перстомъ, омоченнымъ въ крови жертвенныхъ животныхъ, кропилъ семь разъ предъ самою завѣсою, отдѣляющею святилище отъ святаго святыхъ, и особенно, когда, въ день очищенія или примиренія народа съ Іеговою за всѣ его грѣхи, сдѣланные въ продолженіе года, первосвященникъ съ жертвенною кровію входилъ въ самое святое святыхъ и кропилъ ею на переднюю сторону самой крышки кивота и семь разъ предъ нею, а затѣмъ тоже совершалъ и въ святомъ предъ кадильнымъ алтаремъ и предъ жертвенникомъ во дворѣ скиніи (Лев. XVI, 14—20). При такомъ, ясно высказанномъ символическомъ значеніи жертвенной крови и кропленія ею дѣлается понятнымъ и значеніе послѣднихъ дѣйствій, какія были совершаемы надъ жертвою. Сожигаемыя или съѣдаемыя части жертвеннаго животнаго означали самый актъ примиренія человѣка съ Богомъ вслѣдствіе общенія съ Нимъ и Его благодатію; сожиганіе внутреннихъ частей и жира огнемъ, который въ Библіи есть символъ благодатныхъ дѣйствій, указывало на уничтоженіе грѣха, нечистотъ и скверны души; а вкушеніе отъ жертвы самимъ приносящимъ—примиреніе его съ Богомъ, участіе въ божественной благодати и трапезу вмѣстѣ съ Богомъ, веселіе предъ Іеговою (Втор. XII, 12); съѣденіе жертвы священниками значило также уничтоженіе грѣха священными лицами. Тоже еще яснѣе обозначалось и сожиганіемъ оставшагося мяса внѣ храма. А въ день очищенія, сверхъ

того символическаго дѣйствія отпущенія грѣховъ, которое состояло въ жертвенныхъ обрядахъ, живой символъ прощенія и уничтоженія грѣха, снятіе вины съ народа представлялъ козелъ отпущенія, который, послѣ того какъ первосвященникъ, возложивъ руки на его голову, исповѣдывалъ всѣ грѣхи народа, изгонялся въ пустыню, чтобы въ нее унести съ собою преступленія народа и въ ней исчезнуть (Лев. XVI, 10) [1]). Но это одна сторона въ символическомъ значеніи жертвъ. Кровь жертвеннаго животнаго, соприкасаясь съ жертвенникомъ, вызывала благость Божію и помилованіе. Такое дѣйствіе ея указано въ законѣ, но причина не выяснена. Почему же жертвенная кровь давала примиреніе съ Богомъ, потому ли только, что пожертвованіе принесеннымъ животнымъ выражало собою жертву сердца, преданность, просьбу о прощеніи и помилованіи, и эти чувства, соприкасаясь съ благостію Іеговы, давали помилованіе? Но въ такомъ случаѣ всѣ роды и виды жертвъ были бы безразличны, и вопросъ о томъ, почему нужна была кровь жертвенная, какъ символъ помилованія, оставался бы неразрѣшеннымъ. Очевидно здѣсь имѣетъ значеніе и самое закланіе животнаго, его смерть, какъ выкупъ и плата за грѣхъ. Относительно одного изъ видовъ жертвъ, именно жертвы за вину, это высказывается съ достаточною ясностію въ самомъ законѣ. Жертвенный овенъ въ этомъ случаѣ оцѣнивался священникомъ по единицѣ *священнаго сикля*, а приносившій жертву прибавлялъ къ этой

---

[1]) Тотъ же смыслъ имѣла конечно и жертва освященія всего народа при заключеніи самого завѣта. Одною половиною крови Моисей окропилъ жертвенникъ, а другою — прочитавъ вслухъ книгу завѣта и взявъ слово съ народа быть послушнымъ Господу—онъ окропилъ народъ, говоря: *вотъ кровь завѣта, который Господь заключилъ съ вами* (Исх. XXIV, 6—8), т. е. вотъ символъ того, что союзъ вашъ съ Богомъ скрѣпленъ и вы приняты въ Его милость. При освященіи священниковъ чрезъ жертву грѣха—тоже самое: священники дѣлались достойными присутствія Божія.

оцѣнкѣ *пятую долю* (Лев. V, 15. 16) [1]). Такимъ образомъ смерть жертвеннаго животнаго была наказаніемъ или платою за грѣхъ (Рим. VI, 23. Евр. IX, 13. 14). Но если въ язычествѣ смерть жертвы сама по себѣ, т. е. какъ вещественное приношеніе богамъ, могла имѣть значеніе возмездія, то въ еврейской религіи съ ея премірнымъ Богомъ, существомъ духовнымъ, такое значеніе было невозможно. Какимъ же образомъ и отъ чего жертвенному животному придано это значеніе, вовсе ему несвойственное? Здѣсь въ разрѣшеніе вопроса выступаетъ, сверхъ символическаго, то прообразовательное, типическое значеніе жертвъ Моисеева закона, на которое указываетъ Новый Завѣтъ (Евр. гл. IX), и нельзя не признать, что только при этомъ осмысляются и получаютъ свое значеніе жертвы закланія не только въ еврейской, но и во всѣхъ религіяхъ до-христіанскихъ. Еврейская религія видимымъ несоотвѣтствіемъ, какое находится между ея воззрѣніемъ на Бога, какъ на существо духовное, и воззрѣніемъ на Него же, какъ на существо умилостивляющееся кровію животныхъ, необходимо вызывала мысль объ этомъ таинственномъ значеніи жертвъ, какъ прообразовъ смерти Искупителя [2]).

Хлѣбныя жертвоприношенія и возліянія, большею частію соединявшіяся съ жертвами закланія, также за-

---

[1]) Оцѣнка эта, по замѣчанію Кейля (Археол. Ч. I. стр. 297), имѣла только символическое значеніе, такъ какъ дѣйствительная стоимость различныхъ, одинаково безпорочныхъ барановъ не могла много разнообразиться.

[2]) Типическое значеніе жертвъ, какъ и другихъ дѣйствій и событій еврейской священной исторіи, на которое указываетъ Новый Завѣтъ, признающій въ Ветхомъ только *тѣнь будущихъ благъ* (Евр. X, 1), не уничтожало собою того непосредственнаго значенія, какое имѣли онѣ для еврея временъ ветхозавѣтныхъ. Обряды своею недостаточностію для той цѣли, для которой они требовались, только возводили мысль къ будущему, высшему, таинственному явленію. На ихъ неполнотѣ или недостаточности для цѣли и основано ихъ прообразовательное значеніе.

ключали въ себѣ глубокій нравственный смыслъ; и если кровавыя жертвы значили выкупъ за грѣхъ и снятіе вины съ грѣшника предъ лицемъ Іеговы, то приношенія безкровныя указывали на ту чистоту жизни, какой требовалъ законъ отъ евреевъ, и на тѣ духовныя блага, какія они получали, вступивъ въ завѣтъ съ Богомъ. Жертвы эти были символомъ того духовнаго дѣланія, на которое народъ былъ призванъ, и тѣхъ духовныхъ даровъ, которые Богъ низпосылалъ ему, какъ народу, избранному Имъ и освященному. При этомъ особенно замѣчательно требованіе закона, чтобы евреи не приносили въ жертву ничего кислаго, а равно и меда — ничего, что служило бы символомъ разложенія и броженія веществъ. Безкровная жертва, приносимая человѣкомъ Богу, должна была указывать на свѣжесть духовныхъ силъ и жизненность даровъ благодатныхъ [1]).

Таково значеніе въ еврейской религіи жертвенныхъ священнодѣйствій, которыя составляли въ ней часть общую съ культомъ всѣхъ древнихъ религій. Грубая сторона жертвоприношеній язычества здѣсь была неизвѣстна, а нравственное значеніе жертвъ высказано съ такою очевидностію, какой нѣтъ ни въ одной изъ религій [2]).

---

[1]) Тоже значило и требованіе, чтобы всякая жертва осолялась.

[2]) Ставятъ вопросъ о человѣческихъ жертвахъ и по отношенію къ еврейской религіи, указывая на жертвоприношеніе Исаака и на обѣтъ Іефѳая. Въ томъ и другомъ фактѣ видятъ слѣды древняго обычая приносить въ жертву людей по примѣру жертвъ Молоху. Въ виду послѣдняго факта предполагаютъ даже, что обычай этотъ уцѣлѣлъ до временъ господства закона, который между тѣмъ строго запрещалъ такого рода жертвы (Втор. XII, 30. 31). Но исторія жертвоприношенія Исаака, въ которой по-видимому и неоплатоникъ Порфирій, смѣшивавшій евреевъ съ финикіянами, находилъ, какъ мы уже видѣли (Т. II, стран. 205), сходство съ миѳами о Сатурнѣ—Молохѣ, фактически подтверждаетъ, что въ религіи Бога еврейскихъ праотцевъ не могли имѣть мѣста человѣческія жертвы. Отъ родоначальника еврейскаго народа Богъ не принялъ въ жертву его сына; въ этомъ нельзя не видѣть яснаго указанія истинныхъ

Если въ жертвенныхъ обрядахъ евреевъ съ особенною ясностію выражалась нравственная идея помилованія и освященія, то и въ другой сторонѣ культа — въ молитвѣ еврейская религія возвышается надъ всѣми религіями древности. Нигдѣ не былъ такъ развитъ молит-

---

понятій о значеніи жертвъ для той древней эпохи. Скорѣе всего этотъ фактъ свидѣтельствовалъ бы о началѣ уничтоженія обычая приносить въ жертву людей, о перемѣнѣ во взглядѣ на эту жертву, если бы были какія либо основанія предполагать, что до Авраама у евреевъ были въ обычаѣ человѣческія жертвы. Но о томъ, какого рода были жертвы отъ начала въ чемъ состояли первыя жертвоприношенія сыновей праотца человѣческаго рода, ясно сказано въ Библіи. Самое требованіе, чтобы Авраамъ принесъ въ жертву сына, представляется въ Библіи необычайнымъ, исключительнымъ испытаніемъ его вѣры. Что касается до обѣта, даннаго Іефѳаемъ, то онъ возбуждалъ недоумѣнія еще у древнихъ церковныхъ учителей, и Златоустъ предполагалъ, что этотъ обѣтъ былъ сдѣланъ по дѣйствію духа тьмы. Какъ бы то ни было, но библейскій разсказъ не даетъ права на заключеніе, что дочь Іефѳая принесена была въ жертву всесожженія Тамъ сказано. *и онъ совершилъ надъ нею обѣтъ свой, который далъ, и она не познала мужа* (Суд. XI, 39). Значитъ—исполненіе обѣта, даннаго Іефѳаемъ по отношенію къ дочери, состояло или могло состоять только въ обреченіи ея на дѣвство, соединенномъ вѣроятно какъ и предполагаютъ экзегеты, съ служеніемъ ея при скиніи. Это обреченіе на дѣвство и оплакивали, предварительно посвященія, и она сама и ея подруги (стт. 37. 40). Правда, въ самомъ законѣ есть по-видимому основаніе предполагать возможность принесенія въ жертву людей: *все заклятое, что подъ заклятіемъ отдастъ человѣкъ Господу изъ своей собственности, человѣка ли, скотину ли... не выкупается; оно должно быть предано смерти* (Лев. XXVII, 28. 29). Но заклятіе, какъ справедливо замѣчаютъ толковники, не обѣтъ вообще—נֶדֶר—а особый видъ обѣта—חֵרֶם (anathema, devotio internecioni vel perditioni), имѣвшій значеніе въ особыхъ обстоятельствахъ. Такіе обѣты давалъ Израиль относительно народовъ и городовъ, которые ему предстояло завоевать (Чис. XXI, 2). Заклятіе въ этомъ родѣ могло быть произносимо цѣлымъ обществомъ, а не отдѣльными лицами, и такъ какъ оно было выраженіемъ ревности о законѣ Божіемъ, то относилось только къ лицамъ, которыхъ жизнь враждебна закону, и назначалось только противъ идолопоклонниковъ (Втор. II, 34. XIII, 12—17. Іис. Нав. VI, 16). Это былъ скорѣе судъ самого Бога надъ чуждыми богопознанія народами. Къ дочери Іефѳая это заклятіе не могло относиться; въ строгомъ смыслѣ слова она не могла назваться и

венный духъ, какъ у евреевъ [1]). Ни Египетъ, ни художественная Грецiя не оставили намъ ничего, что могло бы сравниться съ такою молитвою, какова молитва Соломона при перенесенiи ковчега завѣта въ новопостроенный храмъ (3 Цар. VIII, 23—53), и съ такими лирическими священными пѣснями, какова книга Псалмовъ. Разумѣемъ не только высоту содержанiя этихъ молитвенныхъ изліяній чувства сравнительно съ языческими гимнами—она естественно предполагается уже высотою религiозныхъ воззрѣній еврейскихъ—но и самую внѣшнюю форму ихъ, ту неподражаемую художественность, которая составляетъ неотъемлемую принадлежность еврейскихъ псалмопѣній и свидѣтельствуетъ о силѣ и глубинѣ религiознаго чувства. Пѣнiе этихъ псалмовъ, сопровождавшееся игрою на арфѣ и цитрѣ, должно было производить потрясающее дѣйствiе на душу.

Нѣкоторую особенность еврейскаго богослуженiя составляло благословенiе, актъ, мало извѣстный и почти не встрѣчающiйся въ другихъ древнихъ религiяхъ. Благословенiе дѣтей уже въ эпоху патрiарховъ имѣло особенный священный характеръ; Моисей не только ввелъ въ законъ этотъ актъ богослуженiя, какъ одну изъ существенныхъ его частей, но и предписалъ священникамъ самую формулу, какъ они должны благословлять народъ, и выразилъ отъ лица Iеговы обѣтованiе, что Онъ исполнитъ слова благословенiя, т. е. *сохранитъ*, *призритъ*, *помилуетъ и дастъ миръ душѣ* (Чис. VI, 22—27). Отъ начала идущiй обычай этого благословенiя свидѣтель-

---

собственностiю: собственность невещественную могли составлять только рабы и плѣнники.

[1]) Впрочемъ въ самомъ законѣ Моисея не предписывалось ни одной молитвы для богослуженiя, кромѣ благодарной при уплатѣ десятинъ и принесенiи первенцевъ, а также молитвы, состоящей въ исповѣданiи грѣховъ въ день очищенiя (Лев. XVI, 21. Втор. XXVI, 2—13 и сл.).

ствуетъ о жившемъ въ избранномъ народѣ убѣжденіи, что милость Божія почиваетъ на начальникахъ рода и непрерывно передается потомству таинственнымъ образомъ; а форма, данная закономъ, указываетъ на чисто духовные дары, которые Іегова ниспосылалъ народу, вступившему съ Нимъ въ завѣтъ. Это такой же священный и такъ же выдающійся актъ, какъ и помазаніе священниковъ, царей, а иногда и пророковъ. Въ качествѣ помазанника Божія и Соломонъ благословилъ народъ по окончаніи своей молитвы въ новосозданномъ храмѣ (3 Цар. VIII, 55—61).

Помимо общественнаго богослуженія, и вся жизнь еврея въ подзаконный періодъ была обставлена религіозными предписаніями, которыя имѣли цѣлію освященіе его, и напоминали ему о томъ, что онъ принадлежитъ къ избранному Богомъ народу. Въ этомъ отношеніи евреи превосходили и благочестивѣйшій изъ народовъ языческихъ—египтянъ.

Изъ дѣйствій и обрядовъ, имѣвшихъ цѣлію освященіе жизни евреевъ, особенно выдавались по своему высокому нравственному значенію обряды обрѣзанія и посвященія первенцевъ. Обрѣзаніе для ветхозавѣтнаго человѣка имѣло значеніе, близкое къ тому, что мы теперь называемъ таинствомъ. Оно служило символомъ вступленія человѣка въ завѣтъ съ Богомъ и принадлежности его къ избранному Богомъ народу, и было отличительнымъ признакомъ чтителей истиннаго Бога. Операція или внѣшнее дѣйствіе обрѣзанія, какъ мы знаемъ, была въ употребленіи и у другихъ народовъ, и особенно извѣстна была въ Египтѣ, гдѣ евреи жили въ рабствѣ. Но дѣло не во внѣшней сторонѣ и не въ медицинскомъ или гигіеническомъ значеніи этой операціи—и это значеніе еще вопросъ спорный—а въ религіозно-нравственномъ смыслѣ, какой соединялся съ нею у евреевъ. Въ

этомъ отношеніи совершенно безразлично, у евреевъ ли явилось обрѣзаніе или заимствовано Авраамомъ отъ египтянъ [1]). Правда и въ Египтѣ оно служило для очищенія и изглажденія скверны [2]); но очищеніе и скверна тамъ имѣли не столько нравственное, сколько физическое значеніе, здѣсь же—чисто нравственное. При вступленіи Авраама въ завѣтъ съ Богомъ обрѣзаніе должно было служить праотцу евреевъ напоминаніемъ о томъ, чтобы онъ ходилъ предъ Богомъ всемогущимъ и былъ непорочень (Быт. XVII, 1—11); а законъ Моисеевъ говоритъ народу, чтобы онъ обрѣзалъ *крайнюю плоть сердца* своего и не былъ *жестоковыйнымъ* (Втор. X, 16) и чтобы любилъ Господа Бога своего отъ всего сердца и отъ всей души своей (XXX, 6), и слѣдовательно смотритъ на обрѣзаніе, какъ на символъ покорности Богу (Лев. XXVI, 41). Также смотрятъ на это *знаменіе завѣта* и пророки, требуя обрѣзанія злыхъ склонностей (Іер. IV, 4. Іезек. XLIV, 7). Признавая также высокое значеніе этого обряда и имѣя въ виду, что грѣхъ, по библейскому ученію, составляетъ прирожденную человѣку нравственную порчу, которая наслѣдована отъ праотца, не устоявшаго въ завѣтѣ съ Богомъ, мы должны допустить мысль толкователей еврейской обрядности, что обрѣзаніе было выраженіемъ очищенія отъ грѣховной порчи, которая путемъ естественнаго рожденія переходитъ на всѣхъ людей, — освященіемъ самаго источника, раждающаго жизнь и распространяющаго родъ [3]). Значитъ, оно стоитъ

---

[1]) Мы видѣли, что доказать дѣйствительность этого заимствованія съ очевидностію невозможно. См. Т. II, стр. 194. 195. Возможно, прибавимъ къ этому со словъ Кейля (Археол. ч. I. стр. 386), что ни Авраамъ у египтянъ, ни египтяне у евреевъ не заимствовали этого обряда, найденнаго даже въ Америкѣ и на островахъ Южнаго моря и у языческихъ поколѣній негровъ.

[2]) Т. II-й стр. 170.

[3]) Кейль. Археол. Ч. I. стр. 387.

въ связи съ идеей первороднаго грѣха, составляющею характеристическую особенность ветхозавѣтнаго нравственнаго ученія [1]). Обрѣзаніе совершалось не тотчасъ по рожденіи, а въ осьмой день, и потому означало наступленіе новаго періода жизни. А въ сороковой день первенцы мужескаго пола были приносимы въ храмъ и здѣсь, по оцѣнкѣ отъ священника, выкупались (Чис. XVIII, 15. Исх. XIII, 15. Лук. II, 27). Это служило знакомъ особеннаго освященія Господомъ родоначальниковъ израильскихъ семействъ и выражало собою идею о священствѣ цѣлаго народа. Выше мы и видѣли, что левиты замѣнили собою первенцевъ, которые должны были бы всѣ посвятить себя на служеніе Богу при скиніи [2]).

Наконецъ и все, что составляло имущество народа и источникъ его питанія, также посвящалось Богу въ сво-

---

[1]) Нѣкоторые видятъ и въ обрѣзаніи остатокъ или древнихъ человѣческихъ жертвъ, предполагая, что съ теченіемъ времени стали приносить въ жертву часть вмѣсто цѣлаго, или—древняго оскопленія, сократившагося до отнятія одной кожи. Но на основаніи подобныхъ же умозаключеній можно было бы и обритіе головы считать такимъ же остаткомъ древняго жертвоприношенія или самоуничтоженія и убійства.

[2]) И въ этомъ обрядѣ посвященія первенцевъ Альмъ видитъ остатокъ древняго обычая приносить въ жертву дѣтей по подобію жертвъ, какія были приносимы Молоху. Въ законѣ, по его словамъ, не дѣлается никакого различія между первенцами человѣка и животныхъ: *Мои они*, говорится тамъ (Исх. XIII, 2). А у пророка Іезекіиля сказано, что Богъ *попустилъ* евреямъ въ пустынѣ *учрежденія недобрыя, отъ которыхъ они не могли быть живы*, и они стали *оскверняться жертвоприношеніями, проводя чрезъ огонь всякій первый плодъ утробы* (XX, 25. 26). Изъ этого Альмъ заключаетъ, что первоначально и самъ законъ Моисея требовалъ посвященія Богу первенцевъ въ смыслѣ жертвы всесожженія (Theolog. Briefe. B. I. s. 570). Но пророкъ очевидно говоритъ о жертвахъ Молоху. А что значило, что первенцы принадлежатъ Іеговѣ, это ясно въ законѣ и изъ замѣны ихъ служенія Іеговѣ служеніемъ левитовъ и изъ постановленія о принесеніи ихъ въ 40-й день для посвященія. Въ томъ общемъ смыслѣ, что они должны быть посвящены Богу, какъ и всѣ первенцы животныхъ, законъ не различаетъ ихъ; но самое посвященіе ихъ имѣетъ значеніе жертвы не видимой, а духовной.

ихъ первенцахъ и въ своихъ первыхъ плодахъ. Первенцы домашняго скота чрезъ годъ, считая съ 18-го дня по рождени, должны были приноситься въ жертву (Чис. XVIII, 17. Втор. XII, 17. XV, 19. 20) [1]). Отъ всѣхъ произведеній воздѣлываемой земли первые плоды еврей также обязанъ былъ посвящать Богу (Исх. XXIII, 19. XXXIV, 26. Лев. XXIII, 10. Втор. XXVI, 2). Все это священникъ предлагалъ предъ жертвенникомъ Іеговѣ, а приносящіе молитвенно благодарили Бога за благодѣянія [2]). Сверхъ того, предъ началомъ жатвы хлѣба—въ пасху — и предъ окончаніемъ ея — въ пятидесятницу — приносились первые снопы и первые хлѣбы (Лев. XXIII, 10. 16) [3]).

Туже идею освященія и нравственной чистоты народа выражали и особенныя требованія закона объ очищеніяхъ тѣлесныхъ, имѣвшихъ значеніе не только вещественной, но и нравственной чистоты. Въ этой обрядовой сторонѣ законъ Моисеевъ очень сходенъ, какъ и замѣчено уже нами прежде, съ требованіями чистоты въ Зороастровой религіи. И тамъ и здѣсь тѣже почти предметы нечистоты или поводы къ очищенію: нечистота смерти или труповъ людей и животныхъ, нечистота разныхъ истеченій изъ тѣла, нечистота положенія родильницы и сверхъ того нечистота проказы на людяхъ, на домахъ и одеждахъ [4]). Такъ же, какъ и тамъ, въ за-

---

[1]) Если животное было съ недостаткомъ, не позволявшимъ приносить его въ жертву, то его съѣдали дома (Втор. XV, 21), а первородныя отъ нечистаго скота выкупались деньгами (Лев. XXVII, 27. Чис. XVIII, 15).

[2]) Произведенія земли приносились или сырыя, или въ томъ видѣ, какъ они употребляются въ пищу (Исх. XXIII, 19. Втор. XXVI, 2—11).

[3]) Сверхъ этого посвящалась Іеговѣ десятина отъ плодовъ полевыхъ и древесныхъ и отъ скота, что все шло на содержаніе левитовъ (Чис. XVIII, 21) и на жертвы (Втор. XIV, 22—29. Сн. XXVI, 12—14).

[4]) Что такое проказа домовъ и одеждъ, хорошо неизвѣстно; кажется, на домахъ—лишаевидные наросты, сходные по виду съ сыпью проказы

конодательствѣ Моисея главною нечистотою признается нечистота смерти или трупа человѣческаго, которая оскверняетъ домъ, домашніе сосуды, бывшіе непокрытыми, и живущихъ въ домѣ или входящихъ въ него; оскверняло даже прикосновеніе къ убитому въ полѣ и къ костямъ трупа въ могилѣ. Всѣ эти и другіе виды осквернения продолжались болѣе или менѣе значительное время [1]). Очищенія, какихъ они требовали, были не медицинскими только или гигіеническими, но и чисто религіозными, связанными съ понятіемъ о нравственной чистотѣ, и символически, подобно обрѣзанію, указывавшими на освященіе избраннаго народа и по тѣлу и по душѣ. Сообразно съ этимъ, средствомъ очищенія служила не просто вода только, живая, т. е. текучая, своею свѣжестію указывавшая на обновленіе жизни; при болѣе сильныхъ нечистотахъ къ ней присоединялся жертвенный пепелъ, при чемъ она получала не только щелочныя свойства, но и особенный священный характеръ [2]); ино-

---

на тѣлѣ, а на одеждахъ быть-можетъ пролежни отъ сырости и недостатка провѣтриванія. Кейль. Археол. ч. I. стр. 340. 341.

[1]) Трупъ человѣка дѣлалъ нечистымъ домъ, живущихъ въ немъ и непокрытые въ моментъ смерти сосуды на 7 дней. Трупъ издохшаго животнаго дѣлалъ нечистымъ человѣка до вечера, а пресмыкающіяся (8 породъ) сообщали нечистоту и сосудамъ и печамъ и одеждамъ. Не чистота изліяній изъ тѣла оскверняла мужчину и женщину до вечера, а болѣзненная—изгоняла, какъ и проказа, на-время изъ общества. Женщина въ извѣстномъ положеніи и кровоточивая дѣлались нечистыми на все это время; все, что соприкасалось съ ними, мѣсто ихъ сидѣнія и постель также считались нечистыми. Родильница при рожденіи дѣвочки была нечистою 14, а при рожденіи мальчика 7 дней; да и послѣ этого она не могла приходить къ святилищу еще 66 дней въ первомъ и 33 дня во второмъ случаѣ (Лев. XII, 2—5). Прокаженные очищались особеннымъ образомъ; при проказѣ домовъ язвы омывались водою или сожигались. Кейль. Археолог. ч. I. стр. 341—346.

[2]) При очищеніи оскверненныхъ нечистотою человѣческаго трупа былъ употребляемъ пепелъ рыжей коровы, принесенной въ жертву за

гда же она смѣшивалась съ жертвенною кровію [1]). Сверхъ того, при нечистотѣ, продолжавшейся болѣе 7-и дней, приносилась жертва грѣха [2]).

Главною нечистотою или вѣрнѣе, источникомъ всѣхъ нечистотъ и въ Моисеевомъ законѣ, какъ въ Зороастровой религіи, считается нечистота смерти: она на первомъ планѣ. Поэтому важное значеніе придано и нечистотѣ проказы, которая такъ приближала человѣка къ смерти и разложенію, при ея заразительномъ свойствѣ, распространявшемъ смертную язву въ народѣ. Но различіе во взглядѣ на смерть въ религіи Зороастровой и въ законодательствѣ Моисеевомъ полагаетъ тамъ и здѣсь различіе и въ значеніи очищеній. Тамъ смерть—зло, но зло внѣшняго врага человѣческаго—ангроманія. Здѣсь она—зло внутреннее и состоитъ въ поврежденіи природы; источникъ этого зла—грѣхъ; внѣшняя нечистота смерти или видъ смертности и разложенія есть выраженіе внутренней, нравственной, грѣховной порчи. Вотъ почему законъ при очищеніяхъ требовалъ жертвы грѣха и вины. Съ этой точки зрѣнія всѣ узаконенія о соблюденіи чистоты имѣли вмѣстѣ съ физическимъ и глубокій нравственный характеръ, потому что ими удалялись нечистоты,

---

грѣхъ (Чис. гл. XIX); онъ полагался въ сосудъ, который былъ наполненъ свѣжею водою, и нечистый окроплялся иссопомъ.

[1]) Прокаженнаго, по выздоровленіи и прежде допущенія въ общество, священникъ очищалъ чрезъ семикратное кропленіе водою живою, смѣшанною съ кровію заколотой птицы, предварительно омочивъ въ крови ея кедровое дерево, червленую нить, иссопъ и другую, живую птицу, послѣ чего прокаженный омывалъ себя водою (Лев. XIV, 3—7).

[2]) По истеченіи еще 7-и дней прокаженный, жившій въ станѣ, но еще внѣ своего шатра, приносилъ овна и логъ елея въ жертву вины, овцу въ жертву грѣха, агнца во всесожженіе и хлѣбное приношеніе (Лев. XIV, 10—20). Кровоточивая и родильница также должны были, по истеченіи дней нечистоты, приносить жертвеннаго агнца во всесожженіе и горлицу въ жертву грѣха, а въ случаѣ бѣдности—двухъ горлицъ или двухъ молодыхъ голубей. Тоже и мужчина въ подобномъ положеніи (Лев. гл. XII. XV).

напоминающія о грѣховности [1]). У Зороастра весь религіозный характеръ очищеній основывается на томъ только, что нечистоты созданы богомъ зла, отъ котораго нужно удаляться; такимъ образомъ очищенія здѣсь лишены чисто нравственной основы.

Столько же, какъ и въ общихъ формахъ культа, еврейская религія отличается отъ другихъ религій своимъ высокимъ характеромъ въ частномъ праздничномъ богопочтеніи.

Во всѣхъ религіозныхъ культахъ религіозныя празднества существенно привязаны были къ извѣстнымъ перемѣнамъ, которыя происходятъ въ видимой природѣ, и къ временамъ года, отъ которыхъ особенно зависятъ эти перемѣны. Это были праздники весны, лѣта, зимы, а также планетныхъ движеній; въ перемѣнахъ, совершавшихся въ природѣ, праздновались дѣйствія силъ ея, отождествлявшихся съ богами. Нельзя сказать, что въ еврейской религіи празднества не имѣли никакого отношенія къ годичнымъ перемѣнамъ; но дѣло въ томъ, что эти перемѣны не сами по себѣ составляли предметъ празднества, какъ въ другихъ религіяхъ,—онѣ служили только поводомъ или побужденіемъ къ особенной нравственно-религіозной настроенности человѣка, потому что напоминали ему болѣе ясно и осязательно благость и милость Іеговы, провидящая сила котораго правитъ жизнію видимой природы. Нравственная сторона здѣсь стоитъ на первомъ планѣ. Есть наконецъ праздники, по своему значенію вполнѣ отрѣшенные отъ всякаго представленія о физическихъ перемѣнахъ или теченіяхъ времени:

---

[1]) При этомъ заслуживаетъ уваженія и мысль Бэра, что всѣ предписанія о такъ-называемыхъ левитскихъ очищеніяхъ имѣютъ дѣло съ зачатіемъ и рожденіемъ—съ одной стороны—съ смертію и разложеніемъ—съ другой (Symbolik. II, s. 459), и слѣдовательно находятся въ ближайшемъ отношеніи къ дѣйствіямъ первороднаго грѣха.

это торжества чисто историческаго или нравственнаго характера.

Основнымъ и самымъ характернымъ изъ еврейскихъ праздниковъ, которымъ они такъ рѣзко отличались отъ другихъ народовъ, и празднованіе котораго, состоявшее въ совершенномъ покоѣ, такъ изумляло язычниковъ, была Суббота—שַׁבָּת—т. е. покой. Это былъ седьмой день недѣли или послѣдній день въ каждомъ изъ четырехъ отдѣловъ, на которые раздѣленъ былъ мѣсячный періодъ времени. Такое раздѣленіе стоитъ въ связи съ четырьмя фазисами луны, совершающимися съ нею во время обращенія ея вокругъ нашей планеты. Луна и у евреевъ, какъ у другихъ семитическихъ и у большинства древнихъ народовъ, служила указателемъ для измѣренія времени, и годъ еврейскій былъ лунный — въ 354 дня — состоявшій изъ 12-и мѣсяцевъ, которые время отъ времени пополнялись 13-мъ мѣсяцемъ прибавочнымъ. Но это еще не значитъ, что основаніе для празднованія субботы заключалось въ однѣхъ астральныхъ или планетныхъ перемѣнахъ, или что происхожденіе этого праздника — общее съ подобными же астральными празднествами язычниковъ. Нѣтъ основаній и къ тому, чтобы изводить еврейскую субботу изъ Египта, а тѣмъ болѣе связывать ее съ культомъ Сатурна [1]). Ясная и положительная заповѣдь о субботѣ, какъ о днѣ покоя, посвященномъ Богу, дана въ Моисеевомъ законодательствѣ (Исх. XX, 8—11). Но седьмой день недѣли, и до Моисея и до времени пребыванія евреевъ въ Египтѣ, гдѣ дѣйствительно этотъ день былъ посвящаемъ религіозному празднеству [2]), считался знаменательнымъ и священнымъ. Ной вторично выпускаетъ изъ ковчега голубя по исте-

---

[1]) Какъ дѣлаютъ это Movers (въ D. Phönizier. I. 315) и другіе.

[2]) См. Т. II-й, стр. 174.

ченіи семи дней, послѣ того какъ выпустилъ его въ первый разъ, и затѣмъ въ третій разъ выпускаетъ его также послѣ семи дней (Быт. VIII, 10—12). Іаковъ служитъ Лавану за двухъ его дочерей по семи лѣтъ (XXIX, 27. 30). Вообще у евреевъ и родственныхъ имъ народовъ седьмеричное число имѣло особенное значеніе Прежде чѣмъ евреи пришли къ Синаю, гдѣ получили законодательство, они въ шестой день собираютъ манну вдвое противъ обыкновенныхъ дней, запасая ее на седьмой день, и Моисей говоритъ имъ: *завтра покой, святая суббота Господня* (Исх. XVI, 22. 23). Если этотъ послѣдній фактъ можно объяснять въ смыслѣ приготовленія къ имѣвшему послѣдовать закону о субботѣ, то предъидущіе не объяснимы безъ предположенія, что седьмой день издавна у евреевъ считался священнымъ [1]), хотя мы и не имѣемъ основаній утверждать, что онъ и прежде праздновался такъ же торжественно, какъ со временъ Моисея. Этого достаточно, чтобы имѣть право отрицать его египетское происхожденіе. А основаніе для освященія седьмаго дня недѣли, по древнѣйшему еврейскому преданію, записанному Моисеемъ, заключается въ томъ, что Богъ въ шесть дней сотворилъ міръ и *почилъ въ день седьмой отъ всѣхъ дѣлъ своихъ* (Быт. II, 2). Въ своемъ законодательствѣ Моисей подтверждаетъ это преданіе, объясняя, что поэтому *благословилъ Господь день субботній и освятилъ его* (Исх. XX, 11). Такимъ образомъ, что у другихъ народовъ и въ другихъ религіяхъ было привязано къ перемѣнамъ въ теченіи планетъ и къ планетному культу, то у евревъ основывалось на идеѣ

---

[1]) Кейль (Археол. ч. I. стр. 461) вмѣстѣ съ Генгстенбергомъ и другими утверждаетъ, что празднованіе субботы въ первый разъ установлено Моисеемъ и что приведенные нами факты изъ патріархальнаго періода не могутъ служить доказательствомъ того, что суббота и до Моисея была уже торжественнымъ праздникомъ.

творенія и имѣло высокое нравственное значеніе. Идея о покоѣ Іеговы, существа безконечно совершеннаго, указывала на Его блаженство при созерцаніи дѣлъ творенія и на вѣчное самоблаженство Его внутренней жизни. Человѣкъ призванъ къ участію въ этомъ вѣчномъ празднествѣ Іеговы; покой его есть вкушеніе отъ благъ, данныхъ Творцемъ и предвкушеніе иныхъ, вѣчныхъ благъ въ вѣчномъ союзѣ съ Богомъ, источникомъ блаженства. Покой и миръ жизни, правда, нарушены преслушаніемъ человѣка, который и обреченъ за это на трудъ; но въ немъ живетъ надежда избавленія, и день покоя служитъ, по прекрасному замѣчанію Кейля, противовѣсомъ вреда, проистекающаго изъ тяжелаго труда, напоминаніемъ о первобытномъ состояніи человѣка и прообразомъ будущаго [1]). Такъ этотъ основной праздникъ выражаетъ въ себѣ всю сущность религіозныхъ вѣрованій и чаяній въ ихъ истинномъ смыслѣ; оттого онъ и имѣлъ исключительное значеніе у избраннаго Богомъ народа. Вотъ почему празднованіемъ своего дня покоя евреи такъ рѣзко отличались отъ всѣхъ другихъ народовъ: это празднованіе самимъ Богомъ поставлено въ *завѣтъ вѣчный* и въ *знаменіе* между Нимъ и *сынами израилевыми на вѣки* (Исх. XXXI, 17).

Вмѣстѣ съ празднованіемъ седьмаго дня недѣли, который и у другихъ народовъ имѣлъ значеніе и соединялся съ представленіемъ объ измѣреніи годичнаго цикла времени, но въ еврейской религіи получилъ такой высокій смыслъ, законъ Моисея предписывалъ праздничныя жертвы и въ дни новомѣсячій. Въ эти дни приносилась жертва грѣха, при чемъ священники трубили въ трубы (Чис. XXVIII, 11—15. X, 10). Эти праздники также общи были у евреевъ со многими изъ древнихъ наро-

[1]) Археол. Ч. I. стр. 359.

довъ, праздновавшихъ возвратъ луны. Предполагаютъ, что и у евреевъ они были отъ древности. Изъ Библіи не видно, были ли до Моисея празднуемы новолунія, какъ вообще не видно и того, были ли до него и другіе праздники. Но если и были, то они имѣли значеніе освященія новыхъ періодовъ времени, и безъ сомнѣнія соединялись съ молитвами о ниспосланіи благословенія на предстоящее новое будущее, но не могли имѣть и конечно не имѣли значенія, какое приписывалось фазисамъ луны въ планетномъ культѣ. На этомъ основаніи они оставлены въ культѣ или вновь введены въ него Моисеемъ. Но у евреевъ празднованіе новолуній получало еще особый смыслъ отъ того, что было поставлено въ связь съ основнымъ праздникомъ субботы. Новолуніе седьмаго мѣсяца должно было праздноваться особенно торжественнымъ образомъ. Какъ и въ субботу, въ первый день седьмаго мѣсяца запрещалась всякая работа, усугублялись жертвы, устроялось священное собраніе (Лев. XXIII, 23—25. Чис. XXIX, 1—6). Значитъ и празднованіе новомѣсячій въ законѣ Моисея подчинено той же идеѣ, какая лежитъ въ основаніи празднованія субботы. Первый день седьмаго мѣсяца потому же священъ, почему и седьмой день недѣли: это—мѣсячная суббота или субботній мѣсяцъ [1]).

Но не къ мѣсяцамъ только,. а и къ годамъ приложена Моисеемъ идея субботы. Седьмой годъ также былъ годъ священный; земля праздновала въ этотъ годъ свой покой предъ лицемъ Іеговы, поля не обработывались,

[1]) Особое торжество въ новолуніе седьмаго мѣсяца или въ первый день мѣсяца Тисри признавали обыкновенно особымъ праздникомъ новаго года, отдѣльнымъ отъ новомѣсячій (Начерт. Библ. Исторіи, стр. 125). Но основаній для этого нѣтъ въ законѣ, который первымъ мѣсяцемъ называетъ Авивъ. Праздникъ новаго лѣта въ этотъ день установленъ уже послѣ плѣна, когда вошло въ употребленіе у евреевъ другое счисленіе мѣсяцевъ, или употреблялись два счисленія, древнее церковное и новое гражданское. См. у Кейля. Археол. ч. I. стр. 436—442.

плоды не собирались. Все, что выростало на незасѣянныхъ поляхъ, было общимъ достояніемъ людей не только свободныхъ, но и рабовъ и пришельцевъ. Въ этотъ священный годъ въ землѣ израильской не взыскивались и долги и дѣлалась отсрочка въ ихъ уплатѣ. Въ этотъ же священный годъ весь народъ, въ праздникъ кущей, съ женами, дѣтьми и пришельцами собирался предъ святилище и поучался въ законѣ Божіемъ (Лев. XXV, 1—7. Исх. XXIII, 10. 11. Втор. XV, 1. 2. XXXI, 10—13).

И этимъ не ограничивалась идея субботы или субботняго покоя; она простиралась на цѣлый циклъ времени, слагающійся изъ семилѣтняго періода, помноженнаго на его же число. Пятьдесятый годъ, первый по истеченіи семи семилѣтнихъ періодовъ (Лев. XXV, 10), также былъ священнымъ. Наступленіе этого юбилейнаго (יוֹבֵל) года праздновалось, какъ наступленіе времени *оставленія* [1]) или отпущенія и свободы. Земля такъ же, какъ и въ седьмой годъ, оставалась свободною и служила для пропитанія всѣхъ и каждаго безъ различія. Мало того: въ этотъ годъ возвѣщалась свобода всѣмъ—и людямъ и всякой собственности. Рабы изъ евреевъ отпускались на волю; они вмѣстѣ съ дѣтьми возвращались къ своему племени и своему наслѣдію [2]). Проданное и невыкуплен-

---

[1]) Такъ именно у LXX-и (Лев. XXV, 10. 11) переведено слово יוֹבֵל которое или признаютъ словомъ звукоподражательнымъ въ значеніи торжества (Gesen. подъ словомъ יוֹבֵל)—въ смыслѣ криковъ или выраженія радости, или производятъ отъ יוּבַל—стремительный, шумно текущій. Предполагаютъ при этомъ послѣднемъ объясненіи протяжные звуки трубъ, которыми возвѣщалось начало юбилейнаго года и той свободы и отпущенія, какія приносилъ онъ съ собою. См. также у Кейля. Археол. ч. I, стр. 481.

[2]) Отпускались ли рабы на волю и въ субботній годъ, сказать трудно. Вѣрнѣе впрочемъ принять (по смыслу Исх. XXI, 2. Втор. XV, 12), что для отпущенія рабовъ назначался семилѣтній срокъ, считая съ того времени, когда началось ихъ рабство.

ное имѣніе возвращалось владѣльцу. Каждый снова вступалъ во владѣніе прежде потеряннымъ имѣніемъ (Лев. XXV, 8—16. 29—30). Такъ высоко-нравственная религіозная идея, лежащая въ основѣ празднованія седьмаго дня, разширена въ приложеніи къ цѣлымъ періодамъ времени, и такъ мудро въ законодательствѣ Моисея къ ней привязаны и высокія нравственныя требованія для гражданской жизни и политико-экономическія цѣли. Въ годы покоя отдыхаетъ земля; неимущій и угнетенный получаютъ потерянную свободу и имущество: и все это—въ образъ вѣчнаго покоя Божія и въ знаменіе того счастія и блаженства, къ какому предназначены избранные Богомъ.

Особенный отдѣлъ празднествъ составляли праздники Пасхи и Пятидесятницы, имѣвшіе основаніемъ историческія воспоминанія о благодѣяніяхъ Божіихъ. Первый совершался въ четырнадцатый день перваго (весенняго) мѣсяца Авива или Нисана, послѣдній—въ пятьдесятый день отъ начала перваго праздника. Празднество Пасхи падало на время, когда начиналась жатва; въ половинѣ Нисана поспѣвали колосья и были приносимы первые снопы; а связанный съ Пасхою праздникъ Пятидесятницы, время котораго опредѣлялось отчисленіемъ семи недѣль со дня принесенія перваго снопа, совпадалъ съ временемъ окончанія жатвы, и потому праздникъ этотъ назывался *праздникомъ жатвы* (Исх. XXIII, 16). Изъ этого можно было бы заключить, что Пасха и Пятидесятница были праздники весны, и что ими выражалась благодарность Іеговѣ за дары природы, какъ и заключаютъ нѣкоторые, предполагая, что эти два праздника природы существовали еще до Моисея и установлены были для того, чтобы испрашивать у Бога благословеніе на наступающее лѣто и выражать предъ Нимъ благодареніе и радость о полученныхъ благодѣяніяхъ [1]). Но ни въ

[1]) Эвальдъ и другіе.

книгахъ Моисея, ни въ позднѣйшей священной литературѣ евреевъ нѣтъ указаній на то, что въ древности у этого народа совершались подобныя празднества весною. А Моисей, установляя празднество Пасхи на-вѣки, соединилъ съ нимъ воспоминаніе объ освобожденіи народа Божія отъ египетскаго рабства для вступленія въ союзъ съ Богомъ. Въ праздникъ Пасхи повторялось тоже, только съ нѣкоторыми измѣненіями, что совершалось предъ исходомъ изъ Египта: также съѣдался цѣльный агнецъ въ знаменіе цѣлости и святости союза съ Іеговою; вмѣсто окропленія косяковъ дома кровію умилостивительной жертвы, окроплялся жертвенникъ; семь дней евреи должны были ѣсть опрѣсноки—символъ чистоты и свѣжести духовныхъ силъ. Такимъ образомъ этотъ праздникъ свободы и вступленія въ завѣтъ съ Богомъ нѣкоторымъ образомъ только случайно совпадалъ съ временемъ весны или жатвы, а не изъ него вышелъ. Самый мѣсяцъ Авивъ или Нисанъ, въ который была празднуема Пасха, назначенъ быть первымъ между мѣсяцами потому именно, что это былъ мѣсяцъ исхода евреевъ изъ Египта и избавленія отъ рабства (Исх. XII, 2). Да и названіе самаго праздника значитъ избавленіе [1]). О значеніи праздника Пятидесятницы, состоявшаго въ однодневномъ торжествѣ, которое соединялось съ принесеніемъ между другаго рода жертвами (грѣха и спасенія) и хлѣбной жертвы, ничего не сказано въ законѣ. Но непосредственная связь его съ праздникомъ Пасхи по-

---

[1]) Пасха—פֶּסַח собственно — прохожденіе мимо, миованіе — указываетъ на то, что ангелъ, убивавшій первенцевъ египетскихъ, не касался своею истребляющею рукою первенцевъ еврейскихъ, проходя мимо еврейскихъ жилищъ, которыя были обозначены кровію агнца, принесеннаго въ жертву; этотъ агнецъ и названъ пасхою (Исх. XII, 4. 2 Паралип. XXX, 17); названіе это перенесено также и на самый праздникъ, для котораго агнецъ былъ закалаемъ (4 Цар. XXIII, 21. 22).

казываетъ, что онъ, какъ его заключеніе, былъ вмѣстѣ и завершительнымъ выраженіемъ той же идеи избранія и освященія народа Божія. Это тѣмъ яснѣе, что въ пятьдесятый день по исходѣ евреевъ дано синайское законодательство, утвердившее завѣтъ Іеговы съ избраннымъ народомъ [1]).

Остающіеся еще два праздника — день Очищенія и праздникъ Кущей—подчинены той же мысли о священствѣ народа. Первый изъ нихъ, начинавшійся въ десятый день седьмаго мѣсяца, былъ назначенъ для всенароднаго покаянія и примиренія съ Богомъ. Въ день очищенія всѣ израильтяне должны были смирять свои души предъ Богомъ, т. е. поститься и раскаяваться въ своихъ прегрѣшеніяхъ. Въ этотъ великій день первосвященникъ входилъ въ святое святыхъ съ жертвенною кровію за себя и все священство и за народъ. Изъ двухъ козловъ одинъ по жребію назначался для Іеговы въ жертву всесожженія, а другой былъ поставляемъ живымъ предъ Іеговою, чтобы совершить надъ нимъ очищеніе. Первосвященникъ возлагалъ обѣ руки на его голову и исповѣдывалъ надъ нимъ грѣхи всего народа, а затѣмъ человѣкъ, нарочно для того назначенный, изгонялъ его въ пустыню для «азазеля» (Лев. XVI, 5—22); грѣхъ такимъ образомъ изгонялся изъ царства Божія; общество являлось оправданнымъ и освященнымъ. Чрезъ пять дней послѣ этого чисто религіознаго торжества освященія, праздновался послѣдній годичный праздникъ—Кущей, продолжавшійся семь дней отъ пятнадцатаго дня седьмаго мѣсяца. Каждый еврей долженъ былъ жить въ кущѣ или палаткѣ изъ живыхъ древесныхъ вѣтвей, располагавшейся на дворахъ, кровляхъ и площадяхъ. По своему характеру

---

[1]) Позднѣе евреи и соединили съ этимъ праздникомъ воспоминаніе о синайскомъ законодательствѣ.

этотъ праздникъ былъ совершенно противоположенъ предъидущему и составлялъ торжество и радость. Время его падало на окончаніе полевыхъ работъ и собираніе плодовъ земли (Исх. XXIII, 16. Лев. XXIII, 39—43. Втор. XVI, 13—15). На это указываетъ отчасти и самъ законъ. Но, какъ и въ праздникѣ Пасхи и Пятидесятницы, это физическое такъ-сказать значеніе праздника было не главное. Оно служило только поводомъ къ символизму высшаго характера. Это не былъ праздникъ только собиранія плодовъ или виноградной лозы, какъ думаютъ, сближая его съ подобными праздниками язычниковъ [1]). Въ самомъ законѣ говорится, что этотъ праздникъ установленъ въ воспоминаніе о тѣхъ палаткахъ, въ которыхъ жили евреи по выходѣ изъ Египта (Лев. XXIII, 43), т. е. въ воспоминаніе о томъ благодѣяніи Божіемъ, которое было началомъ ихъ независимой, свободной жизни, о томъ счастіи, какое, по освобожденіи отъ рабства и вступленіи въ новую жизнь, они испытывали въ завѣтѣ съ Богомъ. Если этотъ смыслъ обобщить, то идея праздника — въ указаніи на то счастіе и довольство нравственное, какое находилъ народъ въ союзѣ съ Іеговою. Довольство физическими дарами земли составляло одну изъ сторонъ этой счастливой жизни; а предшествовавшій праздникъ очищенія вводилъ въ это торжество, очищая отъ грѣховъ избранный Богомъ народъ. По очищеніи и освященіи народъ праздновалъ свое счастіе въ союзѣ съ Іеговою и предвкушалъ иное, духовное блаженство въ благодатномъ соединеніи съ Богомъ на-вѣки [2]).

---

[1]) См. у Кейля. Археол. ч. I. стр. 541.

[2]) Послѣ плѣна къ этимъ праздествамъ присоединены — Пуримъ въ воспоминаніе о чудесномъ избавленіи іудеевъ въ персидскомъ царствѣ отъ враждебныхъ замысловъ Амана, который покушался истребить ихъ, и праздникъ Обновленія храма, установленный Іудою Маккавеемъ.

Если идея празднествъ въ еврейской религіи отличается высокимъ характеромъ, то столько же высокимъ, чисто нравственнымъ характеромъ отпечатлѣны и вся обстановка празднествъ и ихъ веденіе. Нѣтъ языческой религіи (за исключеніемъ развѣ китайской и отчасти иранской), въ которой культъ, особенно праздничный, не имѣлъ бы въ большей или меньшей степени грубо-чувственнаго, оргіастическаго характера, или не сопровождался бы операціями насильственнаго, дико-аскетическаго свойства и всякаго рода неистовствами. Одна еврейская религія совершенно свободна отъ всего подобнаго. Ничего, льстящаго грубой чувственности и пороку, ничего, выдающагося за предѣлы такой радости и мирнаго покоя, не было въ ея культѣ. Приносились жертвы, народъ молился и пребывалъ въ мирномъ покоѣ въ день торжества: вотъ и все. И самый радостный изъ праздниковъ, праздникъ Кущей проводимъ былъ также тихо и мирно; и въ немъ не нашло бы для себя повода къ смущенію самое скромное и стыдливое чувство.

Не знала еврейская религія и ложнаго аскетизма, которымъ отличалось большинство древнихъ религій, и который состоялъ въ насиліи, какому подвергалась личная жизнь человѣка. Выражая свое смиреніе предъ Богомъ, евреи постились во время несчастія и смерти своихъ близкихъ или въ дни общественныхъ преступленій, испрашивая у Бога помилованіе. Но законъ предписывалъ одинъ только публичный строгій постъ въ день очищенія. При болѣе продолжительныхъ постахъ воздерживались только отъ нѣкоторыхъ родовъ пищи, а при тѣхъ, которые продолжались отъ вечера до вечера, не принимали никакой пищи[1]). Извѣстенъ былъ также особенный обѣтъ

[1]) Посты усложнились и развились послѣ плѣна съ явленіемъ фарисейства; у ессеевъ постъ составлялъ главную сторону въ культѣ.

назорейства, который состоялъ въ томъ, что посвящавшій себя Іеговѣ на извѣстное время воздерживался отъ вина и другихъ крѣпкихъ напитковъ и не налагалъ бритвы на голову, но отращивалъ волосы въ знакъ отрѣшенія отъ своей личности, посвященной Іеговѣ, и отдѣленія отъ общества. По истеченіи времени назорейства онъ освобождался отъ обѣта и приносилъ жертву. Изъ VI-й главы книги Чиселъ можно заключать, что обѣтъ этотъ былъ и до Моисея; предположеніе же [1]), что онъ взятъ изъ Египта, не имѣетъ основаній.

Наконецъ не было въ еврейской религіи, какъ въ большинствѣ другихъ религій, никакого особеннаго, таинственнаго, доступнаго только немногимъ избраннымъ, культа, который бы по-преимуществу сопровождался оргіазмомъ или ложнымъ аскетизмомъ—знакъ, что здѣсь не было ни поводовъ къ этому въ недовольствѣ обычнымъ культомъ, ни крайностей въ воззрѣніи, ни той неясности и смутности понятій, какія въ языческомъ мірѣ порождали развитіе мистерій.

Нравственное ученіе еврейской религіи сравнительно съ воззрѣніями другихъ древнихъ религій такъ же высоко и чисто, какъ и ея культъ и ученіе догматическое.

Иначе и не могло быть въ религіи всевышняго Бога, которая начинается сказаніемъ объ отпаденіи человѣка отъ Бога и обѣтованіемъ избавленія отъ нравственнаго зла, которая разсказываетъ затѣмъ объ истребленіи потопомъ древнихъ человѣческихъ родовъ за то, что они были *плоть* (Быт. VI, 3), т. е. погрязли въ чувственности. Но само собою понятно, что высокое требованіе нравственнаго обновленія в совершенства, вытекавшее изъ сказанія о паденіи, не могло вдругъ открыться во всей своей полнотѣ, а развивалось постепенно; само

[1]) Спенсера и другихъ. См. Кейль. Археол. ч. I. стр. 406.

собою понятно, что нравственная жизнь исповѣдниковъ истиннаго Бога, обусловленная естественною постепенностію въ развитіи человѣка, не могла вдругъ стать на ту высоту, какая требовалась нравственнымъ идеаломъ чистой религіи, а достигала ея постепенно.

Времена патріархальныя представляютъ собою начало этого нравственнаго развитія въ жизни чтителей Бога всевышняго; это времена дѣтства въ жизни еврейскаго, какъ и другихъ народовъ. Тогда только насаждалась и утверждалась вѣра въ истиннаго Бога, которая должна была измѣнить нравственную жизнь племени. Къ ней главнымъ образомъ все и сводилось; искренность вѣры, совершенная преданность волѣ Божіей—вотъ главныя, основныя добродѣтели патріархальнаго человѣка. Таковы нравственные типы праведниковъ этого періода; таковъ по-преимуществу нравственный типъ отца вѣрующихъ, Авраама, который есть родоначальникъ еврейскаго народа и первый носитель обѣтованій избраннаго Богомъ племени. Онъ—герой вѣры. Вѣрный зову Бога, онъ оставляетъ домъ отца и родную землю и идетъ въ чужую ему страну. Полный преданности волѣ Божіей, онъ рѣшается принести въ жертву своего единственнаго сына. Нужно только представить, что была семья для человѣка той эпохи, чтобы понять всю силу вѣры отца вѣрующихъ. Кто жертвуетъ своимъ единственнымъ сыномъ въ ту пору, когда для человѣка, кромѣ семейныхъ, не было и не могло быть никакихъ другихъ интересовъ, какими жили люди позднѣйшей эпохи и какими живетъ современный человѣкъ, когда всѣ привязанности заключались въ семьѣ и внѣ ея человѣкъ былъ совсѣмъ одинокъ въ мірѣ, тотъ дѣйствительно герой вѣры Тою же преданностію Богу проникнуты и другіе патріархи—Исаакъ и Іаковъ. Вѣрный обѣтованіямъ Бога и полный упованія на Него, среди борьбы своей съ братомъ, Иса-

вомъ и ожидаемыхъ отъ него нападеній, Іаковъ въ глухую ночь неустрашимо вступаетъ въ борьбу съ незнакомцемъ, и, постигая чувствомъ, что это не простой борецъ, проситъ у него благословенія и получаетъ отвѣтъ, что онъ боролся съ Богомъ и отнынѣ можетъ не страшиться людей, получаетъ и новое, соотвѣтствующее такому отвѣту, имя Израиля (Быт. XXXII, 24—28).

Эта дѣтская, чистая преданность волѣ Божіей составляетъ отличительную нравственную черту патріархальнаго времени. Въ другихъ отношеніяхъ еще мало развита была жизнь патріарховъ; другія нравственныя качества еще не были вполнѣ раскрыты въ нихъ и не могли раскрыться при условіяхъ ихъ быта. Нѣкоторые изъ нихъ, слѣдуя обычаю того времени и по причинѣ еще незначительной численности своего рода, жили не въ единоженствѣ и имѣли наложницъ и вообще не вполнѣ свободны были отъ чувственныхъ влеченій. Широкихъ обнаруженій нравственнаго чувства къ другимъ людямъ также не могло быть у нихъ при странническомъ, кочевомъ, одинокомъ образѣ ихъ жизни и при той разобщенности между людьми, которая господствовала въ то время, когда, какъ говорили древніе мыслители, homo homini lupus fuit [1]).

Тѣмъ не менѣе вѣра въ истиннаго Бога, возвышающагося надъ міромъ, болѣе или менѣе отражается на всей ихъ жизни; въ своихъ чувственныхъ влеченіяхъ они не знаютъ той грубости, какая характеризуетъ ихъ эпоху у другихъ народовъ. Какой контрастъ съ ними представляютъ жители Содома и Гоморры, двухъ развращенныхъ городовъ, въ которыхъ не нашлось и десяти человѣкъ,

[1]) Этимъ объясняется и непонятная для насъ съ перваго раза борьба незнакомца съ Іаковомъ ночью. Это былъ обычный пріемъ при встрѣчѣ въ пути двухъ незнакомыхъ лицъ, которыя прежде всего начинали мѣряться своими силами. Обычай этотъ не исчезъ вполнѣ и до-нынѣ на востокѣ.

свободныхъ отъ самыхъ грубыхъ животныхъ страстей (Быт. XVIII, 32)! А эта животность была тогда удѣломъ не однихъ содомлянъ. Вѣра во всевышняго Бога и чувство надежды на Него давали патріархамъ и ту мягкость чувства, то простосердечіе и незлобіе, которыя такъ чужды были другимъ племенамъ и народамъ того времени. Какою сердечностію дышетъ гостепріимство Авраама! Какою мирною любовію отличается семейный бытъ его и его дѣтей! Кротостію проникнуты и отношенія ихъ къ рабамъ и домочадцамъ. Съ этой точки зрѣнія понятно и предпочтеніе Іакова Исаву, первородному сыну, хотя и сдѣланное отцомъ противъ намѣренія. Іаковъ сравнительно съ Исавомъ отличается недостаткомъ искренности, нѣкотораго рода хитростію, хотя и невольною, потому что она измышляется не имъ самимъ, а его матерью; но характеръ его мягче Исавова. Суровый звѣроловъ, Исавъ, обросшій волосами, прямодушенъ, но нелюдимъ и жестокъ. Съ этой стороны онъ больше языческій типъ, чѣмъ еврейскій; по-крайней-мѣрѣ онъ приближается къ общему типу тогдашней эпохи [1]). Далеко по мягкости чувства отстоятъ отъ еврейскихъ патріарховъ и сравнительно благородные герои Иліады, хотя они принадлежатъ гораздо позднѣйшей эпохѣ.

Въ законодательствѣ Моисея явились и особенныя нравственныя правила жизни, которыми опредѣляются взаимныя отношенія людей. Вмѣстѣ съ заповѣдями объ отношеніи людей къ Богу они составляютъ такъ-называемое *десятословіе* (Исх. XXXIV, 28). Правила эти вну-

---

[1]) Мягкость Іакова, воспитаннаго при матери, видна и изъ того смущенія, въ какое пришелъ онъ, когда услышалъ о жестокомъ поступкѣ своихъ сыновей, коварно убившихъ евеянъ — Эммора и Сихема и разграбившихъ ихъ городъ за безчестіе, нанесенное ихъ сестрѣ. Нельзя объяснять его смущеніе только страхомъ предъ хананеями и ферезеями, хотя въ своемъ смущеніи онъ говоритъ и объ этомъ (Быт. XXXIV, 30).

шаютъ почтеніе къ родителямъ и запрещаютъ убійства, воровства, прелюбодѣйства и завистливое желаніе завладѣть собственностію ближняго. Содержаніе этихъ нравственныхъ требованій далеко не чуждо и другимъ религіямъ и, можно сказать, принадлежитъ большей части ихъ; особенно египетская религія внушала уваженіе къ родителямъ, запрещала убійство, обманъ и требовала состраданія къ людямъ [1]); а въ буддизмѣ нѣкоторыя изъ заповѣдей десятословія излагаются совершенно тождественно [2]). Но десятословіе заключаетъ въ себѣ только первичныя, существенно необходимыя нравственныя требованія и дано народу *жестоковыйному*, *съ необрѣзаннымъ сердцемъ*, непосредственно по выходѣ его изъ Египта, гдѣ онъ нравственно огрубѣлъ въ рабствѣ. Это только основныя заповѣди, направленныя противъ выдающихся и болѣе грубыхъ порочныхъ стремленій. Ими одними и ихъ отрицательною формою не ограничивается законъ Моисеевъ; въ немъ всюду разсѣяны болѣе ясныя и широкія требованія мягкости, уваженія къ ближнему и состраданія (Лев. XIX, 9—19. 33—36), болѣе высокія запрещенія вражды, злобы и мести, и притомъ не явной только, но и скрытой; наконецъ онъ требуетъ чистоты самыхъ помышленій (стт. 17. 18). А главное—это только начало нравственныхъ требованій, которыя должны были постепенно раскрываться въ народѣ избранномъ. На-ряду съ этими немногими частными предписаніями десятословія Моисей указываетъ для нравственнаго развитія и безпредѣльно широкій идеалъ въ самомъ всевышнемъ Богѣ. *Святы будьте, ибо святъ Я Господь Богъ вашъ*, говорится въ законѣ (Лев. XIX, 2). Избранный Богомъ народъ былъ призванъ къ нравственному освя-

---

[1]) См. Т. II-й, стр. 183—185.

[2]) Т. I-й, стр. 460.

щенію по образу неприступнаго *Святаго Израилева.* Безграничное величіе Бога всесвятаго не указывало предѣловъ для нравственнаго совершенства; народъ долженъ былъ постоянно возрастать нравственно, чтобы приготовиться къ единенію съ премірнымъ Богомъ, обновить свой духъ, переродиться сердцемъ. И онъ возрасталъ, хотя и постепенно.

Вслѣдъ за явленіемъ положительнаго закона въ жизни еврейскаго народа настало время судей. Это было время перехода отъ родоваго быта къ государственному; оно отвѣчало тому періоду въ исторіи другихъ народовъ, который характеризуется именемъ героическаго. Но героическій періодъ у евреевъ носитъ свой религіозно-нравственный характеръ. Люди силы у евреевъ — служители вѣры исключительно, и во имя вѣры они сильны; они враги чтителей идоловъ; за вѣру и для насажденія и утвержденія ея въ народѣ они ведутъ войны и брани. Таковы Девора и Варакъ, Гедеонъ, Іефѳай и Самсонъ. Но всего яснѣе типъ еврейскаго героя — на Самсонѣ. Онъ сынъ обѣта и отъ рожденія посвященъ Богу; онъ назорей; въ немъ дѣйствуетъ Духъ Божій, и онъ пользуется своею необычайною силою для истребленія враговъ Божіихъ. Не смотря на свое назорейство, онъ не чуждъ страстности и чувственности; но онъ вполнѣ преданъ волѣ Божіей и въ этомъ его добродѣтель: онъ герой вѣры. Самая страсть его къ филистимлянкѣ обращается впослѣдствіи въ средство къ погубленію враговъ истиннаго Бога. Тотъ моментъ, когда онъ, уже слѣпой, послѣ того какъ снова выросли его волосы, былъ приведенъ изъ темницы для глумленія надъ нимъ въ день праздника Дагону, и, вновь почувствовавъ въ себѣ избытокъ силъ, сдвинулъ столбы дома, гдѣ происходило торжество, и разрушилъ его, вмѣстѣ съ филистимлянами погубивъ и себя—исполненъ глубокаго трагическаго зна-

ченія. Болѣе геройски умереть нельзя, и эта смерть — жертва для славы Божіей.

Вмѣстѣ съ тѣмъ какъ въ дальнѣйшій періодъ болѣе прочно организовалась и основалась народная жизнь и прекратились частыя войны съ сосѣдними народами, настало время полнаго господства закона, проникавшаго собою всю жизнь еврея. Законъ этотъ занятъ былъ внѣшностію; онъ весь въ буквѣ. Но онъ данъ былъ народу жестоковыйному, съ необрѣзаннымъ сердцемъ и умомъ, и данъ въ періодъ юношеской жизни этого народа, когда въ немъ господствовали кипучія страсти. Законъ былъ неумолимъ, каралъ всякое преступленіе, грозилъ смертію. Но это былъ *дѣтоводитель* (Гал. Ш, 24), данный народу для приготовленія его къ дальнѣйшему нравственному совершенству. Понимать необходимость любви къ добру для самого добра народъ еще не могъ. Для укрѣпленія воли нужны были внѣшнія возбужденія; внѣшнее благочестіе естественно и необходимо возвышалось надъ внутреннимъ. И какъ праведность патріархальнаго человѣка состояла въ дѣтской преданности волѣ Божіей и въ сердечной простотѣ, такъ добродѣтель человѣка подзаконнаго главнымъ образомъ заключалась въ соблюденіи предписаній закона, не говоримъ — безъ духа, но безъ особеннаго, еще неразвитаго въ полной степени, внутренняго благочестія и сердечнаго стремленія къ добру. Но и въ этотъ періодъ праведники, люди угодные Богу, далеко возвышались надъ внѣшностію и исполнены были внутренней нравственной силы. Такова личность Давида, падающаго, но искренно кающагося, глубоко сознающаго нравственную порчу въ человѣкѣ и вдохновенно пророчествующаго о мессіанскихъ временахъ нравственнаго обновленія людей, нетвердаго характеромъ и волею, но полнаго мягкости и кротости. Это сознаніе необходимости внутренней, сердечной перемѣны, это глубокое чув-

ство покаянія, эта мягкость и кротость и дѣлали *сладкаго пѣвца Израилева* (2 Цар. XXIII, 1) мужемъ по сердцу Божію. Этимъ же объясняется и та живая симпатія, которую питалъ къ нему народъ и память о которой сохранилась не въ Библіи только, но и въ народныхъ преданіяхъ. Личность этого кроткаго царя израилева составляетъ уже переходъ къ типамъ пророческаго періода. Въ этотъ послѣдній періодъ нравственныя требованія восходятъ на всю возможную для ветхозавѣтнаго человѣка высоту; идея о необходимости нравственнаго обновленія человѣка, составляющая особенность библейскаго воззрѣнія, раскрывается съ ясностію и полнотою; и все нравственное ученіе открывается въ глубинѣ и широтѣ, неизвѣстныхъ ни одной изъ всѣхъ другихъ древнихъ религій. Пророки требуютъ внутренняго благочестія вмѣсто одного внѣшняго исполненія обрядовъ и предписаній закона; они говорятъ народу о безплодности жертвъ и всесожженій безъ внутренней жертвы сердца (Иса. I, 11—17. Іер. VII, 21—24), проповѣдуютъ о томъ, что тысячами овновъ и неисчетными потоками елея нельзя угодить Богу, что Ему угодно не это, что Онъ требуетъ смиренія, любви къ правдѣ и дѣлъ милосердія (Мих. VI, 7. 8). Все у нихъ сводится къ внутреннему благочестію и къ духовному обновленію. Идея внутренняго обновленія человѣческой природы, о которомъ не имѣли понятія ни аскеты брамаизма, ни адепты Митры, ни мечтатели о перерожденіяхъ у буддистовъ, составляетъ отличительную черту нравственнаго воззрѣнія пророковъ. Они проповѣдуютъ о необходимости уничтоженія грѣховнаго, каменнаго сердца и замѣны его новымъ, мягкимъ, плотянымъ — чего не предчувствовали поклонники сердца Озириса и Діониса, этихъ боговъ освободителей отъ нравственнаго зла въ язычествѣ. Ни одинъ носитель жезла Діонисова не доходилъ до того высокаго нравственнаго идеала, ка-

кой представлялся взорамъ еврейскихъ пророковъ, когда они изображали времена Мессіи. Вся земля наполнится боговѣдѣнія; духовное, незаходящее свѣтило правды Божіей будетъ царствовать у всѣхъ народовъ; водворится всеобщій миръ во вселенной: таковы черты, которыми, какъ мы видѣли уже, описывается эта желанная пророками эпоха нравственнаго преобразованія человѣчества. И какъ далеко въ этомъ отношеніи проникало ихъ вдохновенное чувство; какъ далеко прозрѣвала ихъ мысль, озаренная Божіимъ Духомъ! Народы все еще не расковали мечей на орала и копій на серпы, и все еще не разъучились воевать...

Свои вѣрованія, какъ и весь культъ, евреи признавали откровеніемъ Іеговы, Его словомъ и закономъ, а себя считали единственнымъ народомъ, обладающимъ истиною и избраннымъ для храненія этого откровенія и закона.

И всѣ другія религіи, за исключеніемъ Конфуціевой, изводили свое ученіе отъ боговъ; и у всѣхъ другихъ народовъ были своего рода «провидцы», которые говорили «не свое и не отъ себя», особенные избранники боговъ, входившіе въ непосредственное общеніе съ ними и получавшіе отъ нихъ вдохновеніе. Но во взглядѣ на эти особенныя откровенія, непосредственно исходившія отъ божества, еврейская религія рѣзко отдѣляется отъ всѣхъ другихъ религій древности. Не говоря уже о характерѣ и содержаніи того, что признавалось откровеніемъ въ язычествѣ, различіе въ воззрѣніи на откровеніе касается и самыхъ формъ откровенія и способа воздѣйствій Бога на человѣкъ.

Откровеніе, по библейскому взгляду, современно человѣку. Первые люди находились въ непосредственномъ общеніи съ Богомъ и слышали Его голосъ своею вѣрующею душою (Быт. 111, 8). Съ тѣхъ поръ откровенія не

прекращались и избранные не переставали слышать слово Божіе и получать отъ Бога особенныя озаренія. Божественное слово или открывалось въ духѣ, который получалъ озареніе свыше вмѣстѣ съ увѣренностію, что это мысль Божія, голосъ самого Бога (Быт. XV, 1) [1]), или возвѣщалось въ членораздѣльныхъ звукахъ, какъ это было при Синаѣ, когда народъ слышалъ *голосъ* словъ Іеговы изъ среды огня (Втор. IV, 12), и въ другихъ случаяхъ (1 Цар. Ш, 4. Дан. VШ, 16). Иногда голосъ Божій слышался не въ раздѣльной рѣчи человѣческой, а въ особенныхъ звукахъ въ природѣ, возвѣщавшихъ о присутствіи Божіемъ, какъ это было въ видѣніи Иліи, которому Богъ являлся въ вѣяніи тихаго вѣтра, что значило, что Онъ есть Богъ благости и милости (3 Цар. XIX, 12) [2]). Очень часто озаренія отъ Духа Божія получались во время сна и имѣли видъ особенныхъ чрезвычайныхъ сновидѣній (Быт. XV, 12. 1 Цар. XXVШ, 6). Отъ сновидѣній отличалась особая форма «видѣній»—מַרְאָה, מַחֲזֶה—особенное состояніе провидцевъ, предъ внутреннимъ взоромъ которыхъ проходили различныя картины, имѣвшія большею частію характеръ символическій или

---

[1]) *Было слово Господа къ Аврааму въ видѣніи* (ночью). Очевидно понятіе слова здѣсь отвѣчаетъ общему понятію внушенія, откровенія, точно такъ, какъ и во многихъ другихъ мѣстахъ, когда, напримѣръ, говорится, что Господь *открылъ* пророку *въ уши*, что народу *не будетъ прощено нечестіе* (Иса. XXII, 14). Тоже значитъ и обычное выраженіе у пророковъ: *и было ко мнѣ слово Господне* (Іезек. VI, I. VII, I) или еще чаще встрѣчающееся у нихъ. *и сказалъ мнѣ Господь*.

[2]) Въ позднѣйшемъ іудейскомъ богословіи образозалось особенное понятіе объ этой формѣ откровенія подъ именемъ בַּת־קוֹל—дочь голоса,

Подъ выраженіемъ «дочь голоса», замѣчаетъ Oehler, вѣроятнѣе всего разумѣли не самый голосъ съ неба или звуки небесные, а дѣйствія или отраженія этихъ звуковъ въ природѣ. У каббалистовъ дочь голоса понималась, какъ особое божественное свойство. Oehler. D. Alt. Test. B. I. S. 195.

пророчественный. Это были болѣе непосредственныя, чѣмъ въ сновидѣніи, откровенія Божіи и прираженія человѣческаго духа къ области божественной жизни. Наконецъ особенные избранники Божіи, какъ законодатель Моисей, удостоивались полнаго, непосредственнаго общенія съ Богомъ, бесѣдовали съ Нимъ *лицемъ къ лицу* и *устами къ устамъ*. Эта высшая форма откровенія впрочемъ есть всего болѣе духовная и всего менѣе чувственная или внѣшняя. Она значила непосредственное знаніе божественной мысли, непосредственное общеніе человѣческаго духа съ Духомъ Божіимъ [1]).

Таковы формы и состоянія, въ какихъ и при какихъ Іегова открывалъ свою волю. Всѣ онѣ указываютъ на особенныя дѣйствія Духа Божія на человѣческую душу, какъ внутреннія—безъ словъ и звуковъ рѣчи—такъ и внѣшнія—посредствомъ человѣческаго ли слова, или особенныхъ звуковъ и явленій природы. Внутреннія откровенія воли Божіей не были привязаны ни къ какому вещественному предмету. Исключеніе изъ этого по-видимому составляли только *урим*ъ и *туммим*ъ первосвященника, посредствомъ которыхъ онъ спрашивалъ Іегову объ Его волѣ (Чис. XXVII, 21. 1 Цар. XXVIII, 6). Но что такое были уримъ и туммимъ, лежавшіе на хошенѣ (наперсникѣ) Аарона, у сердца его, точно неизвѣстно, такъ какъ въ подробности они не описаны. Уже Іосифъ Флавій, Филонъ и раввины не могли сказать о нихъ ничего опредѣленнаго. Неизвѣстны въ точности ни ихъ вещественная форма—спорятъ даже о томъ, составляли ли они одно и тоже съ камнями на хошенѣ, или, какъ нѣчто особенное, вклады-

---

[1]) Таково было и то состояніе пророка Моисея, когда онъ видѣлъ и самый *образъ Господа* (Чис. XII, 8), т. е. непосредственнымъ и ближайшимъ образомъ соприкасался своею вдохновенною душою съ Духомъ Божіимъ и какъ-бы приражался къ самому существу Божію.

вались въ его складки: послѣднее по-видимому вѣрнѣе (Исх. XXVIII, 30)—ни то, какъ при ихъ посредствѣ открывалась воля Божія. Раввины видѣли въ нихъ священное имя Іеговы или два главныхъ имени Божія и предполагали, что буквы этихъ именъ своими сопоставленіями давали возможность первосвященнику слагать отвѣты. Другіе принимали ихъ за изображеніе Божіе и за камни, употреблявшіеся у древнихъ для жребіевъ—утвердительный, отрицательный и нейтральный. [1]) Еще другіе думали, что это былъ блестящій камень, который то сіялъ, какъ свѣтъ или снѣгъ, когда народъ былъ чистъ отъ грѣха, то чернѣлъ, когда на народѣ было беззаконіе, то краснѣлъ и дѣлался кровавымъ, когда Богъ угрожалъ евреямъ наказаніемъ. [2]) Но замѣчательнѣе мнѣніе древнихъ церковныхъ учителей, святаго Кирилла и Оригена, что этими именами обозначается не столько что нибудь вещественное, сколько духовное озареніе или познаніе, посѣщавшее духъ первосвященника, когда онъ на грудь свою и къ сердцу прилагалъ эти камни на хошенѣ. [3]) Во всякомъ случаѣ этотъ вещественный органъ откровенія относится къ кругу принадлежностей богослуженія—священныхъ одеждъ, облекаясь въ которыя лице посвященное и предуготовленное къ тому входитъ въ близкое общеніе съ Богомъ [4]).

---

[1]) Кейль, Археол. ч. 1. стр. 213.

[2]) Думаютъ, что и значеніе словъ—урим и туммим доказываетъ это т. е. что *свѣтъ* или *истина* и *правда* или *совершенство*—таково значеніе этихъ словъ, у LXX-и—δήλωσις, ἀλήθεια, въ латинскомъ переводѣ doctrina et veritas—употреблены, какъ это было въ обычаѣ, абстрактно, вмѣсто конкретныхъ предметовъ. Cornel. a lapide. In Exod. XXVIII, 30.

[3]) См. Ibidem.

[4]) Не разъ упоминаемые въ Библіи терафимы (תְּרָפִים) также считаются богами-оракулами или магическими орудіями прорицанія у евреевъ. Это были разной величины человѣкообразные истуканы или статуи (Суд. XVII, 3. 5. XVIII, 17. 18. 30. 31. 1 Цар. XIX, 13), вѣроятно по сво-

Не то мы видимъ въ древнемъ язычествѣ. Способъ сообщенія съ божествомъ здѣсь по-преимуществу привязанъ былъ къ извѣстнымъ вещественнымъ предметамъ, которые имѣли значеніе возбудителей таинственной силы. Наряду съ непосредственнымъ сообщеніемъ съ богами, которые сами являлись людямъ, здѣсь во множествѣ развиты были особенные, искусственные пріемы вдохновеній или мнимо-таинственныхъ озареній, которыя однакожъ самымъ своимъ состояніемъ или формою указывали на свое естественное происхожденіе. Таковы языческія гаданія и прорицалища. Моисеевъ законъ отвергаетъ все подобное. *Народы*, которыхъ мы изгоняемъ, говорилъ Моисей, *слушаютъ гадателей и прорицателей; а тебѣ не то далъ Господь Богъ твой* (Втор. XVIII, 14), т. е. тебѣ дано истинное откровенное слово Божіе; тебѣ даны провозвѣстники небесной истины, которые духомъ своимъ находятся въ непосредственномъ общеніи съ Духомъ Божіимъ. *Нѣтъ волшебства въ Іаковѣ и нѣтъ ворожбы въ Израилѣ. Въ свое время скажутъ объ Іаковѣ и объ Израилѣ: вотъ что творитъ Богъ* (Чис. XXIII, 23), говорилъ вдохновенный Духомъ Божіимъ, моавитскій волхвъ Валаамъ, сопоставляя евреевъ и вѣру ихъ съ другими народами. *Не ворожите и не гадайте. Не обращайтесь къ*

ему значенію сходные съ богами пенатами у римлянъ и считавшіеся охранителями дома. Весьма вѣроятно и то, что они служили оракулами или орудіями для узнанія будущаго (См. 4 Цар. XXIII, 24. Зах. X, 2). Но къ вопросу о формахъ библейскаго откровенія эти боги оракулы не могутъ имѣть никакого отношенія: почитаніе терафимовъ всегда строго преслѣдовалось закономъ, не дозволявшимъ никакого изображенія божества (Суд. гл. XVII и XVIII), хотя и держалось въ народѣ долго (см. Ос. III, 4). Терафимы у пророка Захаріи сопоставляются съ ложными прорицалищами: они *говорятъ пустое* (X, 2). Это было заимствованіе изъ культа сосѣднихъ народовъ, противное истинному богопочтенію. Въ первый разъ упоминается о нихъ въ разсказѣ о похищеніи изъ дома Лавана арамеянина идоловъ дочерью его, Рахилью (Быт. XXXI, 19, 34).

вызывающимъ мертвыхъ, и къ волшебникамъ не ходите, и не доводите себя до осквернения отъ нихъ (Лев. XIX, 26. 31)—такъ заповѣдалъ евреямъ Іегова, требуя даже, чтобы ворожеи не оставались въ живыхъ (Исх. XXII, 18). Для законодателя еврейскаго народа все языческое волхвованіе было однимъ суевѣріемъ, тѣсно связаннымъ съ ложнымъ понятіемъ о божествѣ. Эта разность въ воззрѣніи на способъ, какимъ сообщаются истинныя откровенія, всюду и строго проводится въ Библіи. Кромѣ названныхъ уже въ Пятокнижіи ворожей, гадателей, прорицателей, волхвователей, заклинателей [1]) и вызывающихъ тѣни умершихъ, у пророка Исаіи упоминаются еще чародѣи, шептуны и чревовѣщатели (VIII, 19), какъ мнимые тайновѣдцы, обольщающіе народъ. Пророки, передавая откровенное слово Божіе, вмѣстѣ съ тѣмъ угрожаютъ и прорицателямъ ложнымъ въ своемъ народѣ, которые пророчествуютъ *обманъ сердца своего* (Іер. XXIII, 26). *Что общаго*, спрашиваетъ пророкъ Іеремія, *у мякины съ чистымъ зерномъ*, т. е. у пророка истиннаго съ ложнымъ (ст. 28)? Особенно возстаетъ онъ противъ мнимыхъ сновидцевъ, противъ тѣхъ, которые *льстятъ своимъ языкомъ, а говорятъ: Онъ* (Господь) *сказалъ* (ст. 25. 31.). [2])

[1]) Заклинатели упоминаются также Псал. LVII, 6.

[2]) Сновидѣнія—этотъ обычный у всѣхъ народовъ видъ таинственныхъ указаній и сообщеній, какъ мы сказали уже—признавались также однимъ изъ источниковъ откровенія (1 Цар. XXVIII, 6). Но и прежде пророческаго періода издавна требовалось вниманіе къ различенію сновъ вѣщихъ отъ сновидѣній обычныхъ. По словамъ Екклезіаста, сновидѣніе—пустая мечта (V, 2. 6). По замѣчанію Oehler'a, форма откровеній подъ видомъ сновидѣній усвоется въ Библіи только такимъ лицамъ, которыя, не будучи избранными органами откровеній, удостоивались ихъ въ особенныхъ чрезвычайныхъ обстоятельствахъ (Быт. XX, 3. 6. XXVIII, 12. XXXVII, 6—9. XLI, 1—7. Суд. VII, 13. 3 Цар. III, 5). Изъ пророковъ этотъ источникъ откровенія встрѣчается у Даніила; но въ его лицѣ истинный пророкъ Божій сопоставляется съ языческими сновидцами при дворѣ вавилонскомъ. Oehler. D. Alt. Test. B. 1. S. 216. 217.

Выдѣляясь такимъ образомъ изъ среды другихъ народовъ въ вопросѣ о суевѣріи, которому между тѣмъ, особенно въ древнія эпохи, преданъ былъ весь остальной міръ безъ исключеній, еврейскій народъ и въ этой сторонѣ своей религіи представляетъ не менѣе поразительное явленіе, какъ и въ исключительномъ характерѣ ея ученія о Богѣ. Въ такую раннюю эпоху, каково время явленія Моисеева законодательства, еврей уже возвышался до сознанія, что вещественные предметы не могутъ служить средствами для возбужденія божественной силы, что къ духовному существу Божію человѣкъ можетъ имѣть доступъ только своимъ духомъ и что гаданіе и чародѣйство — пустое обольщеніе чувства, а возбужденное и кажущееся чрезвычайнымъ состояніе прорицателей, въ родѣ шептуновъ и чревовѣщателей, есть состояніе естественное, худо понятое или намѣренно выдаваемое за необычайное и таинственное. Мысль эта тѣмъ выше и тѣмъ болѣе выдается, чѣмъ менѣе она была знакома древнему міру, мыслители котораго не могли дойти до нея и въ самыя позднія времена языческой исторіи. Въ самомъ дѣлѣ не только въ жизни и практикѣ народовъ, но даже въ древней философіи магія и заклинанія занимали видное мѣсто и имѣли серьезное значеніе.

Не признавая никакихъ магическихъ способовъ мнимаго сообщенія съ таинственными существами, еврейская религія тѣмъ съ большею силою вѣровала въ непосредственное общеніе съ Богомъ людей избранныхъ, и такіе избранники среди народа Божія являлись постоянно и почти непрерывно. На всемъ пространствѣ еврейской исторіи мы видимъ особенныхъ вѣстниковъ откровенія Божія въ народѣ, который весь по своей идеѣ былъ священникомъ и въ которомъ всѣ и каждый могли бы быть пророками, чего и желалъ своему народу отъ Господа

пророкъ законодатель (Чис. XI, 29). Но особенно духъ видѣній и откровеній развился въ періодъ собственно пророческій, въ эту продолжавшуюся не одинъ вѣкъ эпоху высшаго развитія религіознаго сознанія евреевъ, когда во всей широтѣ и глубинѣ раскрылась идея царства Божія и со всею ясностію выразился отличительный характеръ еврейской религіи.

Непрерывный рядъ вдохновенныхъ пророковъ — נָבִיא [1]) — раскрывавшихъ одну и туже великую идею царства Божія и спасенія, ихъ характеръ высоко-нравственный и самое содержаніе ихъ вдохновенныхъ рѣчей представляютъ въ исторіи религіи и человѣчества совершенно одинокое, исключительное явленіе, которое невольно останавливаетъ на себѣ вниманіе. Въ нихъ сказалась вся сила, вся высота религіозно-нравственнаго сознанія избраннаго Богомъ народа. Съ своей внѣшней стороны они въ еврейскомъ народѣ были тѣмъ, что у насъ теперь называютъ общественными дѣятелями, или представителями общественнаго сознанія и его руководителями; но такихъ, какъ они, общественныхъ дѣятелей, т. е. съ такимъ чрезвычайнымъ характеромъ дѣятельности никогда не было ни у какого другаго народа.

Эти общественные дѣятели еврейскаго народа, двигавшіе его мысль и направлявшіе его жизнь, продолжая дѣло пророка законодателя, еще болѣе выясняли великую идею монотеизма, еще болѣе расширяли религіозное сознаніе своихъ соотечественниковъ, уничтожая мертвый формализмъ въ религіи и бездушное исполненіе

---

[1]) Производятъ это слово отъ נָבָא выливаться, исторгаться—указаніе на полноту мысли и чувства въ состояніи вдохновенія—сближаютъ и съ арабскимъ naba, что значитъ производить, а въ переносномъ смыслѣ — возвѣщать, учить (Gesen.). Слово נָבִיא вошло въ употребленіе со времени Самуила, а прежде пророки назывались *прозорливцами*, или провидцами—רֹאֶה (1 Цар. IX, 9).

обрядовъ. Ученіе ихъ о Богѣ, какъ о совершеннѣйшемъ духовномъ существѣ, безспорно выше всего, что только можно найти высокаго у самыхъ лучшихъ мыслителей древняго міра. Не менѣе широко и ихъ проникновеніе въ душу человѣка и въ его нравственное состояніе, возвышеніе и обновленіе котораго — постоянный предметъ ихъ вдохновеннаго слова. Съ этой религіозно-нравственной точки зрѣнія общественные глашатаи еврейскаго народа смотрятъ на его судьбу въ прошедшемъ и въ будущемъ. Но это далеко не все, что возвышаетъ ихъ надъ всѣми подобными провозвѣстниками новыхъ идей и возбудителей народной жизни. Мысль этихъ *наученныхъ Богомъ* людей всецѣло устремлена въ будущеее. Въ будущемъ тотъ идеалъ жизни, къ которому они обращаютъ сознаніе и направляютъ жизнь своего народа. Это не только проповѣдники чистаго ученія о Богѣ и о нравственности, но и *пророки* въ собственномъ смыслѣ слова, т. е. провозвѣстники будущихъ событій. Они имѣютъ въ виду настоящее, но всегда направляютъ его къ тому великому будущему, которое носится предъ ихъ взоромъ; настоящее служитъ только къ тому, чтобы чрезъ отрицаніе его недостатковъ, и отрицаніе полное, выяснить черты того новаго, пока еще идеальнаго, будущаго, того новаго, совершеннаго нравственнаго порядка въ жизни, какой ясно сознается ими, но еще не видѣнъ и не предчувствуется массою народа. Бываютъ эпохи, когда сознаніемъ народа особенно чувствуется недостаточность тѣхъ нравственныхъ и общественныхъ началъ, которыми онъ жилъ до-нынѣ, когда все прошедшее и настоящее невольно вызываютъ мысль о будущемъ; но такого, какое мы видимъ въ еврейскомъ народѣ, чрезъ рядъ вѣковъ продолжающагося напряженія мысли и чувства, устремленныхъ въ будущее, еще не было ни у одного изъ другихъ народовъ и его пока не знаетъ исторія.

Чрезвычайность этого факта еще увеличивается, когда представимъ, что будущее, къ которому устремлена мысль пророковъ, касается не одного еврейскаго народа, а всего человѣчества, всѣхъ народовъ міра, что идеалъ лучшихъ временъ, которымъ озарено было ихъ вдохновенное сознаніе, заключается въ нравственномъ обновленіи и перерожденіи человѣка и его дѣятельности и что нынѣшняя жизнь человѣческихъ обществъ все еще не достигла этого идеала, все еще ниже его, даже по истеченіи болѣе двухъ тысячелѣтій со времени ихъ пророчествъ.

Уже этотъ общій взглядъ на характеръ пророчествъ и пророковъ еврейскаго народа служитъ отвѣтомъ и на вопросъ о томъ, можно ли смотрѣть на время пророческаго вдохновенія въ исторіи еврейской религіи, какъ на эпоху только естественнаго напряженія и возбужденной дѣятельности религіозныхъ силъ народа, который жилъ исключительно для религіи, составлявшей задачу его историческаго существованія, а въ его избранныхъ провозвѣстникахъ высокихъ идей видѣть только геніальныхъ представителей и истолкователей его вѣры, которые своимъ чуткимъ чувствомъ и своею возбужденною мыслію проникали за предѣлы настоящаго и предузнавали будущее. Такъ обыкновенно нѣкоторые смотрятъ и такъ объясняютъ ветхозавѣтное пророчество и явленіе пророковъ въ еврейскомъ народѣ, не находя существеннаго различія между библейскимъ откровеніемъ и языческою дивинаціей и предполагая, что еврейскіе пророки—только лучшіе выразители и толкователи религіозныхъ идей и стремленій сравнительно съ языческими поэтами и вдохновенными прорицателями [1]).

---

[1]) Взглядъ—всѣхъ вообще раціоналистическихъ экзегетовъ Библіи, раздѣляемый и Эвальдомъ (Die Lehre d. Bibel v. Gott. B. III, 197—210).

Между пророческимъ вдохновеніемъ и геніальнымъ возбужденіемъ мысли или чувства мы можемъ съ психологической точки зрѣнія дѣйствительно находить нѣкоторую аналогію; но иное дѣло аналогія или сопоставленіе явленій и иное — ихъ тождество. Чрезвычайное, сверхъестественное состояніе духа совершается конечно также на основахъ естественныхъ. Стремленіе души къ Богу, въ небо, въ міръ вѣчныхъ идеаловъ можетъ быть сопоставлено съ тѣмъ особеннымъ проникновеніемъ мысли и чувства въ міръ природы и человѣческую исторію, какимъ характеризуются геніальный мыслитель и геніальный художникъ. Природа предъ ними открываетъ свои тайны, которыхъ другимъ не даетъ видѣть. Они видятъ въ ней и слышатъ то, чего другіе не подмѣчаютъ, что для прочихъ неуло-

---

По его мнѣнію, языческая дивинація была только грубѣе по содержанію и ограниченнѣе по предмету, а еврейское пророчество было возвышеннѣе и шире. Не различая существенно библейскаго пророчества отъ естественныхъ предсказаній, онъ видитъ въ немъ не столько предуказаніе частныхъ и случайныхъ событій, сколько, основанное на проникновеніи въ законы нравственнаго быта человѣка и народовъ, предвѣдѣніе тѣхъ или другихъ послѣдствій, какія идутъ за возвышеніемъ или упадкомъ нравственныхъ началъ въ жизни. Съ этой точки зрѣнія смотритъ онъ и на исполненіе пророчествъ, высказывая, что предсказанное о паденіи того или другаго народа относится или можетъ относиться и ко всѣмъ народамъ въ мірѣ. Пророки, по его словамъ, постигали вѣчный законъ духовно-нравственной жизни народовъ. Подобнымъ же образомъ разсуждаютъ и всѣ другіе раціоналисты, допуская, что еврейское пророчество представляетъ только высшую форму того, что мы находимъ въ грубыхъ видахъ языческаго прорицанія по шуму деревъ, или по полету птицъ и въ такъ-называемой мантикѣ, развитой по-преимуществу у грековъ, что тотъ же религіозный инстинктъ говорилъ и въ прорицателяхъ язычества, которые сначала не различали между богомъ и природою и въ ней слышали голосъ божества, за тѣмъ въ Греціи и въ Индіи искусственно вызывали въ себѣ силы для соединенія съ богами, что у евреевъ этотъ общій всѣмъ народамъ инстинктъ нашелъ себѣ высшее выраженіе, и вдохновеніе получило духовный характеръ, а содержаніе откровеній — чистоту и высоту въ воззрѣніи на Бога, и что въ этомъ и состоитъ вся разность.

вимо. Подобное же—и въ области религіи съ людьми богодухновенными, которые изъ сферы жизни неземной износятъ новое слово вѣчной истины, новое откровеніе о царствѣ Божіемъ. Но для такого вдохновенія въ области вѣры недостаточно простаго сознанія; нужно проникновеніе въ міръ горній, видѣніе его тайнъ, скрытыхъ въ премірной области, нужно особенное воздѣйствіе Божіе. Безъ этого возбужденія человѣческаго духа Духомъ Божіимъ невозможно и прозрѣніе въ міръ небесныхъ и вѣчныхъ тайнъ для разума, заключеннаго въ предѣлы бытія тѣлеснаго. Такимъ образомъ сама эта аналогія, которую имѣетъ въ виду раціоналистическое воззрѣніе на библейскія пророчества, ведетъ къ заключенію о выше-естественномъ характерѣ пророческаго вдохновенія. А содержаніе пророчественныхъ рѣчей, возвѣщающихъ высокое и чистое ученіе о Богѣ, невѣдомое и геніальнымъ мыслителямъ язычества, поражающій своею широтою нравственный идеалъ, какой начертанъ въ пророческихъ книгахъ для жизни всего человѣчества и на всѣ времена, идеалъ, далеко возвышавшійся надъ духомъ времени, отъ котораго никогда вполнѣ не отрѣшался еще ни одинъ геній среди человѣчества—ясно говорятъ, что это проникновеніе въ міръ божественныхъ, вѣчныхъ истинъ не было однимъ обольщеніемъ мысли, а дѣйствительно совершалось въ духѣ избранниковъ еврейскаго народа. Различіе ихъ вдохновенія отъ того, что выдавалось за вдохновеніе у языческихъ поэтовъ и прорицателей—не въ степени только: оно касается самыхъ источниковъ вдохновенія. Здѣсь—въ мірѣ языческомъ—говорило естественное чувство человѣка, не просвѣтленнаго умомъ и погрязшаго въ заблужденіи, отъ котораго оно силилось освободиться, но не освобождалось; тамъ — у евреевъ—духъ человѣческій возвышался до непосредственнаго общенія съ Богомъ и въ Духѣ Божіемъ видѣлъ тайны неба и человѣческаго

міра. Если вообще вдохновеніе пророковъ и содержаніе ихъ рѣчей представляютъ собою явленія выдающіяся, то частнѣе пророческія указанія на будущія судьбы народовъ и человѣчества еще болѣе поразительны съ точки зрѣнія обычныхъ, историческихъ или психологическихъ объясненій. Аналогія предчувствій здѣсь еще менѣе умѣстна, чѣмъ общая аналогія геніальнаго напряженія мысли и чувства. Естественной пророческой силы души, которую находятъ въ поэтахъ и мыслителяхъ, и тѣхъ состояній, къ какимъ способны всѣ люди въ минуты такъ-называемыхъ предчувствій, не достаточно для объясненія тѣхъ пророческихъ предсказаній, какія находимъ въ священныхъ книгахъ евреевъ. Уже одна продолжительность и непрерывность пророческихъ вдохновенныхъ рѣчей, ихъ послѣдовательность и единство, не смотря на то, что онѣ принадлежатъ многимъ лицамъ, ихъ постепенное развитіе и осложненіе въ одну полную, пророчественную картину будущаго нравственнаго состоянія человѣчества — не позволяютъ видѣть въ нихъ рядъ предчувствій, на которыхъ всегда лежитъ печать большей или меньшей неопредѣленности и неясности. Это также и не тѣ предсказанія, которыя основываются на соображеніяхъ о настоящемъ и составляютъ выводы и вѣроятныя заключенія отъ него къ будущему. Такія предсказанія всегда имѣютъ характеръ сужденій и предуказаній общихъ и нерѣшительныхъ. Пророчество въ еврейской религіи—не случайно вырывающееся слово о будущемъ, которое иногда высказываетъ историкъ или политикъ и которое иногда дѣйствительно сбывается, не внушенное только воображеніемъ и вызванное желаніемъ и ожиданіемъ лучшихъ временъ, предсказаніе, въ родѣ мечтательныхъ предсказаній о возвращеніи золотаго вѣка, выражавшихъ собою желаніе необходимости политическихъ реформъ въ римскомъ государствѣ, которое считалось вѣчнымъ, не от-

рывочныя и часто двусмысленныя фразы греческой пиѳіи и другихъ языческихъ прорицалищъ, не столько же неопредѣленныя изреченія философа-магика, въ родѣ Аполлонія Тіанскаго, въ которыхъ слѣпое довѣріе находило чрезвычайныя предсказанія о будущемъ. Одна и та же великая идея царства Божія на землѣ послѣдовательно раскрывается чрезъ рядъ вѣковъ и излагается не въ общихъ и отвлеченныхъ понятіяхъ, а въ образахъ конкретныхъ, въ чертахъ частныхъ, съ предуказаніемъ на лице Основателя этого царства и на Его нравственный характеръ, даже на время Его пришествія и обстоятельства Его рожденія. Предуказывается послѣдовательное измѣненіе въ общемъ ходѣ политической жизни не одного, а всѣхъ главнѣйшихъ народовъ и взаимная смѣна нѣсколькихъ царствъ, слѣдующихъ одно за другимъ; а судьба еврейскаго народа опредѣлена даже до нашего времени. Это неизмѣримо выше всякаго предчувствія, а если даже это—предчувствіе, то особенное, чрезвычайное, котораго лишены всѣ другіе народы и всѣ отдѣльные люди до-нынѣ. Предсказывать ясно по одному предчувствію отдаленное и случайное будущее—невозможно [1]). Нельзя также для объясненія библейскихъ пророчествъ остановиться и на томъ раціоналистическомъ взглядѣ, который допускаетъ, что еврейскія пророчества явились послѣ совершенія событій. Нѣкоторыя изъ этихъ пророчествъ касаются событій до-нынѣ продолжающихся,—разумѣемъ нынѣшнюю судьбу еврейскаго народа, судьбу чрезвычайную, кото-

---

[1]) Особеннаго рода пророчественныя предчувствія объясняютъ обыкновенно на основаніи пантеистическихъ или вѣрніе, мистическихъ началъ, предполагая, что единичный духъ, нравственно-возбужденный, можетъ вмѣщать въ себѣ духъ народа, цѣлаго человѣчества и т. п. Но само уже это общее воззрѣніе говоритъ о несостоятельности такого объясненія. Что такое были сивиллины книги у язычниковъ и можно ли въ нихъ видѣть дѣйствительное пророчество, объ этомъ у насъ уже была рѣчь. Т. II, стр. 577. 578.

рую предвидѣть естественнымъ путемъ было, не говоримъ—трудно, но рѣшительно невозможно. А судьба эта предсказана еще въ книгахъ Моисеевыхъ, явленіе которыхъ, какого бы кто ни держался взгляда на ихъ подлинность, не можетъ однакожъ придвинуть къ тому времени, когда уже началось особенное, чрезвычайное политическое положеніе еврейскаго народа, въ какомъ онъ остается до-нынѣ [1]).

Самое психическое состояніе вдохновенія у пророковъ еврейскаго народа—иное, чѣмъ у прорицателей язычества, и служитъ отличительнымъ признакомъ истиннаго пророчества и истиннаго вдохновенія. Мнимый созерцатель божественныхъ тайнъ въ браминствѣ, мнимо-одухотворенный въ буддизмѣ искусственно приводятъ себя въ состояніе мнимаго погруженія въ себя, которое въ сущности не иное что, какъ потеря сознанія и личнаго чувства. Греческій прорицатель и прорицательница во время своихъ прорицаній также выходили изъ нормальнаго состоянія, бѣсновались, говорили безсвязныя рѣчи, сами не понимая, что онѣ значатъ. Такъ большею частію обнаруживалось состояніе дивинаціи въ древнихъ религіяхъ, потому что въ большинствѣ случаевъ оно было искусственно возбужденнымъ, болѣзненнымъ состояніямъ нервной системы. Ничего подобнаго не было у пророковъ еврейскихъ. Личное сознаніе оставалось въ нихъ неприкосновеннымъ; психическое состояніе ихъ не было патологическимъ Духъ Божій дѣйствовалъ на нихъ, не подавляя ихъ духа и сознанія. Духъ Іеговы нисходитъ на нихъ и почиваетъ (Чис. XI, 17. 25—29. Суд. XIV, 6. 19), но не вселяется въ нихъ до уничтоженія ихъ личности; Онъ объемлетъ человѣческій духъ (Суд. VI, 34.

---

[1]) Разумѣемъ предсказаніе книги Второзаконія (гл. XXVIII—XXXI) о судьбахъ еврейскаго народа.

I Парал. XII, 18), облекаетъ его своею силою (2 Парал. XXIV, 20), возбуждаетъ, но не нарушаетъ его нормальнаго состоянія, не повергаетъ въ безсознательность. Это—состояніе особеннаго возбужденія. Избранникъ Іеговы чувствуетъ въ себѣ дѣйствіе высшей, сверхъестественной силы; *и была на мнѣ рука Господня*, или — *коснулась меня рука Іеговы*, или — *и былъ я въ духѣ*: таковы обычныя выраженія, которыми пророки обозначаютъ свое вдохновеніе и въ которыхъ выражается ихъ сознаніе того, что въ нихъ началъ дѣйствовать Духъ Божій. Но это не экстазъ, въ какомъ находились языческіе прорицатели, лишенные самодѣятельности и полнаго самосознанія и въ какомъ они говорили, по свидѣтельству великаго философа древности, Платона [1]) много и хорошо, хотя сами не знали того, что говорили. Правда, иногда рука Божія на вдохновенномъ была *крѣпка* (Иса. VIII, 11); пророки чувствовали, что сила духа Божія влечетъ ихъ къ себѣ, что внутри *горящій огонь* проникаетъ ихъ до костей и невольно вынуждаетъ говорить народу угрозы (Іерем. XX, 7. 9). А у пророка Даніила *отъ видѣнія повернулись внутренности, не стало силы, дыханіе замерло* (X, 16. 17). Но все это указываетъ только на сильное приближеніе Духа Божія, не исключавшее въ человѣкѣ сознательности; и при этомъ пророки не были орудіями чисто страдательными. Пророкъ Іеремія, покоряясь влеченіямъ Божіимъ, различаетъ между ними и между своими влеченіями. Пророка Даніила поражаетъ смыслъ великаго видѣнія, которое производитъ на него потрясающее дѣйствіе; но онъ ясно сознавалъ это видѣніе, когда оно открылось предъ его взорами. Пророкъ Іезекіиль падаетъ на лице свое, пораженный видѣніемъ, но затѣмъ встаетъ на ноги, чтобы внимать

[1]) Апологія Сократа.

голосу Іеговы (II, 1. 2). Ни одинъ изъ пророковъ, описывая свое вдохновенное состояніе, нигдѣ не говоритъ о самозабвеніи, о потерѣ личнаго чувства. Напротивъ, изображая видѣнія, иногда страшныя и поражающія, пророки объясняютъ и свои чувства при этомъ, говорятъ о сознаніи своей грѣховности и своего недостоинства предъ Богомъ, принимаютъ велѣнія Божіи съ убѣжденіемъ въ ихъ дѣйствительности, отдѣляютъ видѣніе, какъ явленіе внѣшнее, отъ своего собственнаго состоянія (Иса. VI. Іерем. I, 6. XX, 9 — 11). Такъ и должно быть по идеѣ истиннаго откровенія. Духъ Божій, сила творческая и святая, вдохновляя человѣка и приражаясь къ нему, не можетъ погублять его духовную силу или повергать ее въ болѣзненное изнеможеніе. Это одинъ изъ критеріевъ истиннаго откровенія, тогда какъ языческій экстазъ (ἔκστασις)—вѣрный признакъ, что мнимыя откровенія—слѣдствіе патологическаго состоянія, или искусственно и извнѣ возбужденнаго, или развитаго внутреннимъ напряженіемъ. Самыя слова, которыми обозначались въ язычествѣ пророчество и состояніе прорицателей—у грековъ μανία, μάντις (отъ μαίνομαι, неистовствую), а у римлянъ furor, dementia, какъ уже и говорили мы [1]), показываютъ, что прорицатели были люди болѣзненно настроенные. Такъ смотрѣли на это еще древніе отцы и церковные учители, указывая на сознательное состояніе еврейскихъ пророковъ, какъ на отличительный признакъ истиннаго откровенія въ противоположность языческой пиѳіи и прорицателямъ, которые бѣсновались въ моментъ своего мнимаго вдохновенія и говорили, сами не зная что. Особенно ясно высказываютъ это Василій Великій и Златоустъ. «Свѣтъ не дѣлаетъ слѣпоты», разсуждаетъ Василій Великій, «а на-

[1]) Т. II, стр. 524. 525.

противъ, возбуждаетъ данную отъ природы силу, и Духъ не производитъ въ душахъ омраченія, а напротивъ, возбуждаетъ умъ, очищенный отъ грѣховныхъ скверн, къ созерцанію духовнаго. Поэтому нѣтъ ничего невѣроятнаго, что лукавая сила, злоумышляющая противъ человѣческой природы, производитъ въ разумѣ (языческихъ пророковъ) смѣшеніе. Но нечестиво говорить, что тоже самое дѣйствіе совершаетъ и присутствіе (въ пророкахъ) Духа Божія» [1]). А Златоустъ доказываетъ, что неистовство и потеря сознанія—характеристическій признакъ ложныхъ пророковъ и пророчествъ и доказательство болѣзненно возбужденнаго, ненормальнаго ихъ состоянія. «Гадателю», говоритъ онъ, «свойственно быть въ изступленіи, терпѣть принужденіе и насиліе, увлекаться и неистовствовать, какъ бѣсноватому А пророкъ не таковъ: онъ говоритъ все съ трезвою душею и здравымъ разсудкомъ, зная, что говоритъ». Пиѳія, сидѣвшая на аполлоновомъ треножникѣ, по его же словамъ, представляетъ образецъ такого болѣзненнаго возбужденія ко вдохновенію (при посредствѣ темныхъ силъ). Распустивъ волосы, она начинаетъ бѣсноваться, испускать изъ устъ пѣну и въ такомъ изступленіи изрекаетъ неистовыя слова [2]).

---

[1]) Commen. in Jesaiam. Prooem.

[2]) Homil XXIX in Epist. prim. ad Corinth.

Подобнымъ же образомъ разсуждали объ этомъ Оригенъ, Епифаній и Іеронимъ. Только Тертулліанъ, принадлежавшій къ сектѣ монтанистовъ, въ которой также были мнимые пророки съ характеромъ предсказаній, близкимъ къ язычеству, признаетъ въ воодушевленіи пророковъ особенное состояніе (экстизисъ), лишавшее ихъ самодѣятельности и яснаго сознанія. Климентъ Александрійскій и Іустинъ философъ говорятъ объ экстазисѣ пророковъ, не описывая подробно, чѣмъ обнаруживалось это состояніе и не анализируя его точнѣе съ психологической точки зрѣнія. Ихъ мысль больше впрочемъ склоняется къ тому, что это было состояніе пассивное. Взглядъ ихъ отчасти объясняется вліяніемъ на нихъ философскихъ доктринъ, въ которыхъ они воспитались.

Замѣчательна съ психологической точки зрѣнія и самая форма, въ какой библейскіе пророки излагаютъ свои предсказанія; она указываетъ на то, какъ и подъ какими условіями мысль ихъ, возбужденная Духомъ Божіимъ, могла проникать въ будущее и видѣть то, что отдалено было отъ нихъ цѣлыми вѣками. Будущее у нихъ изображается большею частію въ формѣ настоящихъ, текущихъ или даже протекшихъ явленій. Предъ ихъ мысленнымъ взоромъ это отдаленное будущее представляется совершающимся подобно тому, какъ совершались событія, имъ современныя; оно предстаетъ предъ ними въ обычной картинѣ наблюдаемыхъ нами явленій. Иногда—и это нерѣдко—отдаленное событіе представляется пророческому взору вмѣстѣ съ современными происшествіями, открывается чрезъ нихъ или за ними. Аналогическое явленіе изъ современной, текущей дѣйствительности открываетъ пророку въ отдаленіи отъ этого событія еще другое или цѣлый рядъ другихъ, которыхъ нельзя видѣть естественнымъ напряженіемъ мысли и которыхъ никто, кромѣ вдохновеннаго пророка, не видитъ и не можетъ видѣть. При этомъ, какъ въ обыкновенной картинѣ съ постепенно расширяющеюся перспективою, событія ближайшія излагаются яснѣе, а событія болѣе отдаленныя—въ чертахъ менѣе опредѣленныхъ. Нѣтъ ничего естественнѣе такой именно формы пророческихъ видѣній, когда человѣческій духъ по дѣйствію Духа Божія возвышается надъ естественными условіями своего познанія, не подавляемый однако же силою Божіей и не переставая быть ограниченнымъ человѣческимъ духомъ. Библія въ этомъ случаѣ выяснила намъ и психологическую возможность божественнаго откровенія, хотя не имѣла въ виду ничего, кромѣ простаго сообщенія факта въ томъ видѣ, какъ онъ совершался.

Отъ религіи съ такимъ чистымъ, возвышеннымъ уче-

нiемъ естественно ожидать и благотворнаго влiянiя на общественную жизнь избраннаго народа. Дѣйствительно и въ этомъ отношенiи еврей возвышался надъ другими народами. *Есть ли какой великiй народъ, у котораго были бы такiя справедливыя постановленiя и законы, какъ весь законъ сей, который я предлагаю вамъ нынѣ* (Втор. IV, 8)?—спрашиваетъ евреевъ самъ ихъ законодатель. Дѣйствительно ни въ одномъ древнемъ законодательствѣ мы не находимъ такого правильнаго и такого высокаго взгляда на человѣческую личность и ея права, какъ въ законѣ еврейскомъ. Основанныя на идеѣ личныхъ правъ частныя соцiальныя постановленiя этого закона во многомъ возвышаются надъ общественными понятiями и законами всѣхъ древнихъ народовъ, не исключая грековъ и римлянъ.

Взглядъ еврейскаго законодательства на человѣческую личность въ связи души и тѣла выдается своею цѣльностiю. Въ язычествѣ, согласно съ общимъ религiознымъ воззрѣнiемъ, или совсѣмъ уничтожалось значенiе тѣлесной стороны человѣка — въ ложно-спиритуалистическихъ религiяхъ, браминствѣ и буддизмѣ—или тѣлесная сторона выдвигалась на счетъ духовной и человѣкъ оцѣнивался больше по совершенствамъ внѣшнимъ, какъ это было въ Грецiи, и вообще по внѣшнимъ условiямъ своего быта. Еврейскiй законодатель не знаетъ ни той, ни другой крайности.

Человѣкъ есть образъ Божiй, и потому, по библейскому воззрѣнiю, высоко достоинство его духовной природы среди другихъ тварей. Самое тѣло, въ которомъ заключенъ его духъ, воспринято въ единство его личной жизни и также имѣетъ нѣкогда воскреснуть и снова соединиться съ душою. Какъ образъ Божiй, какъ существо духовное въ одной и главной сторонѣ своей личной жизни, человѣкъ не можетъ оцѣниваться исключительно своими

внѣшними, тѣлесными совершенствами или недостатками. Никакіе изъ этихъ недостатковъ не могутъ уничтожить въ немъ его духовнаго достоинства. Онъ остается человѣкомъ со всѣми правами человѣческой личности, хотя бы по тѣлу былъ слабъ и не могъ служить для жизни въ обществѣ. Эта высокая мысль проходитъ не только въ тѣхъ постановленіяхъ закона, въ которыхъ говорится о милосердіи къ слабымъ и увѣчнымъ, но и въ томъ строгомъ законѣ, который насмѣшку надъ глухимъ и слѣпымъ, глумленіе надъ ихъ тѣлесными недостатками и безжалостное отношеніе къ этимъ несчастнымъ осуждаетъ и наказываетъ, какъ одно изъ самыхъ тяжкихъ преступленій, проклятіемъ всего народа: *не злословь глухаго и предъ слѣпымъ не клади ничего, чтобы претнуться ему; бойся Господа Бога твоего* (Лев. XIX, 14). *Проклятъ, кто слѣпаго сбиваетъ съ пути! И весь народъ скажетъ: аминь* (Втор. XXVII, 18). А въ Спартѣ—позднѣе, чѣмъ данъ этотъ законъ — убивали слабыхъ и новорожденныхъ съ какимъ-нибудь природнымъ недостаткомъ, не признавая ихъ людьми, потому что они не могли служить обществу.

Возвышая человѣческую личность надъ условіями внѣшняго быта и надъ тѣлесною стороной, Моисеевъ законъ ограждаетъ также неприкосновенность и цѣлость и этой стороны человѣческаго существа, неразрывно связанной съ его духовнымъ организмомъ. Онъ возстаетъ противъ общаго почти у всѣхъ народовъ древности обычая дѣлать въ знакъ скорби по умершимъ нарѣзы на тѣлѣ и выстригать волосы надъ глазами (Втор. XIV, 1). Онъ запрещаетъ и обыкновеніе, довольно распространенное въ древности, накалывать на тѣлѣ письмена по религіознымъ побужденіямъ—въ честь боговъ (Лев. XIX, 28) [1]).

[1]) Обычай этотъ строго наказывался и послѣ (Іерем. XLI, 5. 7).

Тѣмъ съ большею силою возставалъ Моисей противъ всякаго рода евнуховъ, исключая ихъ изъ общества и устраняя отъ участія въ богослуженіи: скопецъ не могъ входить *въ общество Господне* (Второз. XXIII, 1). Евреи были почти единственнымъ народомъ, свободнымъ отъ этихъ дикихъ обычаевъ и нравовъ, до-нынѣ еще не совсѣмъ исчезнувшихъ на востокѣ. Правда, во времена царей вмѣстѣ съ роскошью проникли и эти придворные языческіе обычаи; но крѣпко не держались они и въ позднѣйшее время. Кажется, что нѣкоторые изъ тогдашнихъ евнуховъ гордились своимъ мнимымъ безстрастіемъ, руководясь языческими взглядами на это искаженіе человѣческой природы; но тѣмъ сильнѣе возставали противъ него пророки, ревнители чистоты нравовъ въ избранномъ народѣ. *Да не говоритъ евнухъ: вотъ я сухое дерево*, восклицаетъ пророкъ Исаія противъ этихъ мнимыхъ подвижниковъ непорочности (LVI, 3).

Личность человѣка, его душа есть святыня. Поэтому святыня — и его жизнь; а насильственное прекращеніе ея, убійство—величайшее преступленіе, которымъ оскверняется самая земля народа Божія, и только кровь отмщенія за убійство очищаетъ ее отъ пролитой на ней крови (Чис. XXXV, 33). Кто убьетъ другаго, тотъ долженъ умереть: никакой выкупъ не долженъ замѣнять это наказаніе (ст. 31). Даже домашнія животныя побивались камнями въ томъ случаѣ, когда были причиною смерти человѣка; да и владѣлецъ ихъ наказывался смертію или выкупомъ, если не принялъ предварительно мѣръ къ тому, чтобъ его скотъ не могъ вредить жизни другихъ (Исх. XXI, 28—31); даже мясо побитаго камнями вола, причинившаго смерть, не могло быть употребляемо въ пищу (ст. 28). Въ томъ случаѣ, когда не было извѣстно, кто совершилъ убійство, старѣйшины города, ближайшаго къ мѣсту убійства, должны были взять те-

лицу, еще не носившую ярма, заклать ее въ необработанной еще долинѣ и омыть руки свои надъ головою этой жертвы въ очищеніе себя и въ доказательство своей неповинности въ убійствѣ. *Руки наши*, предписывалось имъ говорить въ молитвѣ при принесеніи этой жертвы, *не пролили крови сей, и глаза наши не видѣли; очисти народъ Твой, Израиля, который ты, Господи, освободилъ* (*изъ земли Египетской*), *и не вмѣни народу Твоему, Израилю, невинной крови* (Втор. XXI, 1—8).

И до Моисея у евреевъ, какъ и у сосѣднихъ съ ними и почти у всѣхъ другихъ народовъ, убійство наказывалось также убійствомъ по закону кровной мести. Но обычай этой мести, существовавшій почти вездѣ, гдѣ государственная жизнь была еще мало развита, сопровождался жестокостями и несправедливостію. Родственникъ мститель, въ дикомъ, страстномъ чувствѣ жажды мщенія и крови, часто не различалъ убійства невольнаго, ненамѣреннаго отъ убійства по злобѣ, и убивалъ невиннаго убійцу. Еврейскій законодатель не могъ вдругъ уничтожить этотъ обычай, глубоко вкоренившійся въ нравы; но онъ ограничилъ права кровомстителей и направилъ ихъ дѣйствія сообразно съ закономъ справедливости, чтобы невольный и ненамѣренный убійца не подлежалъ смерти, и чтобы мститель за кровь *въ горячности сердца своего* не погнался за нимъ и не убилъ невиннаго. Закономъ установлены принадлежавшіе левитамъ города убѣжища, въ которыхъ ненамѣренный убійца былъ неприкосновеннымъ для кровомстителя (Чис. XXXV, 6. 11. 12. Втор. XIX, 4. 7). Онъ былъ здѣсь въ безопасности, если не выходилъ за черту города. Но заключеніе его со смертію первосвященника оканчивалось, и онъ свободно могъ оставить свое убѣжище (Чис. XXXV, 25—28) [1]). Такимъ образомъ Моисеевъ законъ осмы-

[1]) Что значила для невольнаго убійцы смерть первосвященника, въ

сляетъ древній обычай, указывая въ немъ справедливость кары за дѣйствительное преступленіе и ограничивая ея крайности.

Въ самыхъ уголовныхъ наказаніяхъ человѣка за тяжкія преступленія Моисеевъ законъ, вообще суровый по своимъ неумолимымъ требованіямъ, какъ законъ, данный жестоковыйному народу, сравнительно мягокъ и щадитъ личное человѣческое достоинство. Онъ требуетъ казни богохульника и другихъ преступниковъ; ихъ побивали камнями, разсѣкали на части, сожигали, вѣшали на деревѣ, набрасывая иногда кучу камней надъ ихъ трупами или прахомъ. Нѣкоторыя изъ этихъ наказаній, одинаковыхъ съ наказаніями у другихъ народовъ, были въ употребленіи у евреевъ и до Моисея (Быт. XXXVIII, 24) [1]). Но при всей жестокости такихъ казней Моисеевъ законъ не дозволялъ надъ трупомъ умершаго преступника никакихъ истязаній, которыя были въ обычаѣ у древнихъ народовъ. Напротивъ, при самомъ уничтоженіи злаго человѣка изъ среды народа—съ тою цѣлью, чтобы дать другимъ почувствовать страхъ преступленія (Втор. XXI, 21), видно стремленіе сохранить въ нихъ нравственное чувство скорби о преступникѣ. Таковъ смыслъ закона, который требовалъ, чтобы тѣло повѣшеннаго не ночевало

законѣ не объясняется. Вѣроятнѣе всего, что въ основѣ этого постановленія лежала идея теократическая. Вмѣстѣ съ смертію первосвященника въ теократическомъ обществѣ кончался старый порядокъ вещей и начинался новый; съ явленіемъ новаго представителя жизни избраннаго и священнаго народа, старый грѣхъ изглаждался, страхъ за него и заключеніе кончались и вина, хотя и невольная, не вспоминалась Нѣчто подобное совершается и нынѣ въ государствахъ при вступленіи на престолъ новыхъ государей. Право убѣжища у алтарей боговъ было и въ Греціи.

[1]) Разсѣченіе и сожженіе было въ обычаѣ у вавилонянъ, египтянъ и персовъ. Впослѣдствіи отъ римлянъ были заимствованы низверженіе со скалы (2 Парал. XXV, 12) и распятіе. Въ періодъ царей вообще казни у евреевъ были болѣе жестоки и разнообразны, чѣмъ въ древнее время.

на деревѣ, а было погребено въ тотъ же день, потому что это зрѣлище было осквернениемъ земли священнаго народа,—видимымъ знакомъ того, что преступникъ отвергнутъ Богомъ и обществомъ и *проклятъ предъ Богомъ* (ст. 23). Законъ предполагаетъ, что видъ такой казни тяжелъ и мученъ для нравственно-религіознаго чувства.

Были также въ употребленіи у евреевъ при болѣе легкихъ преступленіяхъ и наказанія, состоявшія частію въ тѣлесныхъ поврежденіяхъ по закону возмездія, который полагается въ основу взысканій за преступленія—*око за око*, *зубъ за зубъ* (Лев. XXIV, 19. 20), частію въ ударахъ; но при этомъ послѣднемъ наказаніи самое большое число ударовъ было сорокъ; такой предѣлъ положенъ былъ затѣмъ, чтобы человѣкъ, подвергшійся этому тѣлесному наказанію, не былъ отъ многихъ ударовъ обезображенъ предъ лицомъ другаго человѣка, своего брата (Втор. XXV, 3)—постановленіе, для того времени очень замѣчательное, особенно по мысли, какая положена въ его основаніе. А за имущественныя поврежденія или похищенія законъ наказывалъ пенею въ вознагражденіе за ущербъ, нанесенный обиженному [1]).

Но главнымъ образомъ взглядъ на права личности выражается въ законахъ о взаимныхъ отношеніяхъ людей въ средѣ жизни семейной и общественной. Здѣсь былъ камень преткновенія для всѣхъ древнихъ законодательствъ; здѣсь же, напротивъ, въ законодательствѣ еврейскомъ, по-преимуществу выражался высокій взглядъ на человѣческое достоинство.

---

[1]) Ни изгнаніе, ни заключеніе въ темницу долго не были извѣстны, послѣднее до времени царей, первое до времени освобожденія изъ плѣна (1. Ездр. VII, 26); по-крайней-мѣрѣ ни о томъ, ни о другомъ нѣтъ упоминанія въ законѣ. Впрочемъ наказаніе ссылкою, при тѣхъ отношеніяхъ между народами, какія были въ глубокой древности, равнялось бы смерти.

Вопреки многимъ древнимъ религіямъ, религія еврейская смотритъ на бракъ, какъ на учрежденіе божественное, какъ на союзъ, освященный благословеніемъ Божіимъ при самомъ созданіи человѣка (Быт. I, 28), и указываетъ для него цѣли не только физіологическія, но и нравственныя.

По библейскому воззрѣнію, жена есть часть человѣка, взятаго въ его цѣлости, половина мужа, восполняющая его существованіе, помощница его; она—*кость отъ костей* его *и плоть отъ плоти* его, т. е. неразрывна съ нимъ и составляетъ какъ-бы одно нераздѣльное существо, живетъ съ нимъ одною жизнію (Быт. II, 21—24). Мужъ и жена нуждаются другъ въ другѣ для полноты своего существованія. О власти мужа надъ женою въ исторіи созданія нѣтъ слова; только послѣ паденія жена въ наказаніе слышитъ приговоръ о подчиненіи ея мужу. Но и здѣсь этому подчиненію придается характеръ нравственный, характеръ добровольнаго *влеченія* (III, 16).

Законъ Моисея удерживаетъ господственное значеніе мужа въ семьѣ, отчасти сообразно съ самою природой женщины, которая находитъ въ жертвѣ собою покой и ищетъ въ мужѣ опоры, и отчасти примѣняясь къ обычному воззрѣнію того времени. Но, допуская власть мужа, онъ ограничиваетъ ее такъ, чтобы она не обращалась въ деспотизмъ и не нарушала нравственнаго значенія брака.

Исторія созданія жены и заповѣдь Божія о брачныхъ отношеніяхъ между мужчиною и женщиною требуютъ полнаго нравственнаго или вѣрнѣе, личнаго единства и исключаютъ собою многоженство: *будутъ два одна плоть* (Быт. II, 24). Въ первобытное время людей, дѣйствительно не было развито многоженство. Древнѣйшіе изъ патріарховъ, подобно праотцу всего рода человѣческаго, имѣли по одной женѣ, что по-крайней-мѣрѣ, при не-

опредѣленности въ этомъ отношеніи ихъ родословія, ясно сказано о Ноѣ и его сыновьяхъ (Быт. VI, 18. VII, 1. 7. 13. 1 Петр. III, 20). Бытописатель впрочемъ указываетъ еще въ допотопное время примѣръ двоеженства; но этотъ примѣръ былъ поданъ человѣкомъ необузданнаго нрава, Каинитомъ Ламехомъ (IV, 19—24) Исконная норма супружества отъ начала была, можно сказать, господствующею и у евреевъ, хотя въ исторіи ихъ праотцевъ мы и встрѣчаемъ иногда отступленіе отъ этой нормы. Іаковъ, отъ котораго произошли родоначальники XII-и израильскихъ колѣнъ, обманутый Лаваномъ, взялъ себѣ въ жены двухъ его дочерей; но отецъ Іакова, Исаакъ, этотъ высокій образецъ сыновняго послушанія и кротости, имѣлъ, какъ и многіе другіе патріархи, одну жену. Двоеженство Іакова не осталось безъ подражанія въ послѣдующемъ поколѣніи, какъ можно заключать объ этомъ изъ постановленія, которое законодатель сдѣлалъ на тотъ самый случай, какой былъ въ семействѣ Іакова: *если у кого будутъ двѣ жены, одна любимая, а другая нелюбимая* (Втор. XXI, 15). Моисей прямо не запретилъ многоженства, бывшаго вездѣ въ обычаѣ; но онъ не сочувствовалъ ему и требовалъ, чтобы будущіе властители еврейскаго народа, а тѣмъ болѣе, конечно, другія лица не умножали у себя числа женъ, такъ какъ въ этомъ онъ видѣлъ вредную роскошь, ведущую къ развращенію сердца (Втор. XVII, 17). Не смотря однакожъ на это, во времена судей, вмѣстѣ съ тѣмъ какъ стали получать у евреевъ силу иноземные обычаи, стало утверждаться и многоженство, и притомъ главнымъ образомъ въ средѣ людей именитыхъ и вождей народа [1]). Тѣмъ

[1]) О судіи Гедеонѣ, имѣвшемъ, кромѣ извѣстнаго Авимелеха, еще семьдесятъ другихъ сыновей, сказано: *у него много было женъ* (VIII, 30); безъ сомнѣнія также не въ единоженствѣ жили судія Іаиръ и судія Авдонъ, имѣвшіе—тотъ тридцать двухъ, а этотъ сорокъ сыновей (X, 4. XII, 14).

болѣе во времена царей оно укрѣпилось при дворѣ, по обычаю властителей иноземныхъ. Но пророки и другіе ревнители закона тѣхъ временъ, какъ извѣстно, жили въ единоженствѣ; а къ концу древней исторіи евреевъ, въ сообразность съ нравственной идеей брака, данной въ первой заповѣди объ учрежденіи семьи, многоженство совсѣмъ изчезло, какъ и нынѣ у евреевъ оно не существуетъ.

Тоже высокое нравственное воззрѣніе на бракъ въ связи съ цѣлями физіологическими выражали и своеобразные законы Моисея о кровосмѣшеніи, запрещавшіе браки въ близкомъ родствѣ (Лев. глл. XVIII. XX). Такихъ узаконеній мы не встрѣчаемъ у другихъ народовъ, у которыхъ большею частію не допускался бракъ только сына съ матерью и отца съ дочерью. Законы эти отчасти служили также къ ограниченію многоженства; но они имѣли значеніе и въ отношеніи физіологическомъ. Извѣстно, что браки въ близкомъ родствѣ служатъ къ вымиранію родовъ, такъ какъ они даютъ дѣтей слабыхъ физически: это фактъ, подтвержденный самою наукою и до-нынѣ научно не опровергнутый, хотя въ послѣднее время и явились противъ него возраженія. Не упоминая впрочемъ о физіологическихъ причинахъ запрещенія такихъ браковъ, Моисей придаетъ имъ закономъ о кровосмѣшеніи значеніе чисто нравственное. Открывать наготу близкихъ родственныхъ лицъ, по мысли закона, значитъ осквернять и себя и священную землю избраннаго народа: пусть скверняТъ себя этимъ другіе народы, отвергнутые Іеговою, говоритъ законодатель (Лев. XVIII, 6—25). А кто возьметъ себѣ жену и мать ея, тотъ долженъ быть сожженъ вмѣстѣ съ ними, какъ долженъ быть убитъ всякій за грубыя противоестественныя совокупленія (XX, 13—16).

Въ тѣхъ же нравственныхъ цѣляхъ брака Моисеевъ

законъ строго осуждаетъ прелюбодѣйство и караетъ за потерю дѣвственности. Что всего замѣчательнѣе, за прелюбодѣйство подвергались смерти не женщина только, какъ это было въ законодательствѣ древнихъ народовъ и даже въ позднѣе явившемся римскомъ правѣ, но и мужчина совершенно одинаково съ женщиною (Лев. XX, 10. Втор. XXII, 22). Простое любодѣйство наказывалось также строго, хотя и не смертію, и считалось великимъ безчестіемъ и притомъ не для женщины только, но и для мужчины (2 Цар. XIII, 12. 13. Сн. Быт. XXXIV, 7—14); а дочь священника за потерю дѣвства сожигалась (Лев. XXI, 9), подобно тому какъ и весталка въ Римѣ за это наказывалась смертію. Тѣмъ строже запрещалось открытое любодѣйство (Лев. XIX, 20. Чис. XXV, 1—8. Втор. XXIII, 17), которое у сосѣднихъ съ евреями языческихъ народовъ совершалось даже при храмахъ и считалось дѣломъ богоугоднымъ. Плата блудницы не могла, наравнѣ съ цѣною пса, вноситься въ домъ Господень (Втор. XXIII, 18).

Требуя чистоты въ жизни супруговъ и карая за прелюбодѣянія, законъ однако же ограждалъ слабую женщину отъ гнѣва и притязаній мужа въ случаѣ несправедливыхъ подозрѣній на нее, нарушившихъ миръ и покой семейной жизни. Онъ отдавалъ дѣло на судъ Божій. Установленъ былъ особый обрядъ клятвеннаго увѣренія со стороны жены въ ея невинности. Приносилась жертва, и жена должна была при заклинаніяхъ священника пить *горькую воду, наводящую проклятіе*. Если она оставалась послѣ этого невредимою, то считалась невинною (Чис. V, 12—31).

Правда, законъ Моисеевъ по-видимому легко смотритъ на разводъ въ бракѣ, позволяя мужу давать женѣ разводное письмо въ томъ случаѣ, если онъ находитъ въ ней что-нибудь противное ему (Втор. XXIV, 1); но

разводы на практикѣ, вслѣдствіе высокаго понятія о брачномъ союзѣ, не были часты у евреевъ и не совершались по прихоти. Впрочемъ и самое право развода законъ до извѣстной степени ограничиваетъ, чтобы оно явно не нарушало нравственнаго значенія брака. При такомъ законѣ возможно было, что жена, переходя отъ одного мужа къ другому, могла наконецъ опять стать женою перваго мужа или въ другой разъ сдѣлаться женою того или другаго мужчины. Законъ это запрещаетъ, какъ *мерзость предъ Господомъ* и осквернение земли (ст. 4). Жены въ такихъ случаяхъ мѣнялись бы. какъ имущество, и обращались бы въ вещь, которя по прихоти стала бы переходить отъ одного къ другому и снова возвращаться къ своему прежнему владѣльцу.

Вообще женщина у евреевъ стояла выше, чѣмъ у другихъ народовъ древности, и, за исключеніемъ священства, принимала участіе и въ дѣлахъ общественныхъ— избиралась судіею народа, дѣлалась его вождемъ и пророчицею или героинею, освободительницею отъ врага, какъ это было съ Деворою и Іудиѳью.

Этому не противорѣчитъ конечно то. что въ книгѣ Притчей и въ книгѣ сына Сирахова мы встрѣчаемъ направленныя противъ женщины сильныя укоризны (Притч. VI, VII, XXX, 20 Сир IX, 1—11. XIX, 2. 3. XXV, 15—29. XXVI, 7—12. XLII, 13. 14), которыя напоминаютъ намъ разсужденія индѣйскихъ мудрецовъ [1]). Здѣсь она, какъ и тамъ, сравнивается съ лютымъ звѣремъ и змѣей; но этотъ укоризненный взглядъ обращенъ не на природу женщины, какъ у браминскихъ мудрецовъ, а на злоупотребленія ею своимъ положеніемъ. Тѣже еврейскіе мудрецы самыми высокими чертами изображаютъ и свойства добрыхъ женъ, которыя вносятъ въ семью миръ и

[1]) См. Т. I. стр. 355.

счастіе (Притч. XIV, 1. XVIII, 23. XIX, 14. XXXI, 10—31. Сир. VII, 21. XXV, 11. XXVI, 1—4. 16—23).

Отношенія дѣтей къ родителямъ въ древнемъ правѣ были слишкомъ строги. Законы обязывали дѣтей къ безусловному повиновенію, а родителямъ давали право жизни и смерти и вообще безусловную власть надъ ними. И у евреевъ заповѣдь о почитаніи родителей стоитъ непосредственно послѣ заповѣдей о почитаніи Бога. А до какой степени доходило повиновеніе дѣтей родителямъ издавна, всего лучше видно на примѣрѣ Исаака, который безропотно покорился, когда отецъ заявилъ о своемъ намѣреніи принесть его въ жертву Богу. Но это подчиненіе основывалось на взаимной привязанности младшихъ и старшихъ членовъ семьи и не имѣло характера деспотическаго подавленія старшими воли младшихъ. Непочтеніе къ отцу издревле каралось проклятіемъ, какъ и послушаніе награждалось благословеніемъ, на которое смотрѣли, какъ на залогъ мира и счастія въ жизни дѣтей (Быт. IX, 25—27) [1]). По обычаю и духу времени законъ строго наказывалъ непослушаніе и буйство дѣтей въ отношеніи къ родителямъ; злословившихъ отца или мать, тѣмъ болѣе наносившихъ имъ удары, онъ казнилъ смертію (Исх. XXI, 15 17. Лев. XX, 9) и предавалъ проклятію (Втор. XXVII, 16). Но при всей строгости законъ Моисея не давалъ родителямъ права смерти надъ дѣтьми, а требовалъ, чтобы судъ надъ ними производился цѣлою общиною и чтобы старѣйшины города разбирали семейную тяжбу. Если у кого былъ сынъ буйный и непокорный отцу и матери, мотъ и пьяница, продол-

---

[1]) Взглядъ этотъ прекрасно выраженъ впослѣдствіи въ книгѣ Притчей: *кто злословитъ отца или мать, того свѣтильникъ погаснетъ среди глубокой ночи* (XX, 20), а у того, кто насмѣхается надъ отцомъ и пренебрегаетъ покорностію къ матери, *глазъ выклюютъ вороны дольніе и сожрутъ птенцы орлиные* (XXX, 17).

жавшій свое буйство и послѣ того, какъ родители наказывали его дома, то они обязаны были представить его старѣйшинамъ города, и только тогда, по рѣшенію представителей общины, онъ лишался жизни чрезъ побіеніе камнями (Втор. XXI, 18—21). Установляя открытый судъ, законодатель имѣлъ въ виду до извѣстной степени смягчать гнѣвъ родительскій и предупреждать возможность страстнаго увлеченія этимъ чувствомъ. Снисходя къ обычаю и къ крайностямъ нищеты, законъ давалъ отцу право продать дочь свою въ рабство, но за то требовалъ, какъ скажемъ подробнѣе послѣ, чтобы проданная отцомъ въ рабство дочь имѣла особыя сравнительно съ другими рабами права въ той семьѣ, куда она поступала [1]). Такимъ образомъ и здѣсь, какъ всюду, въ законѣ видно желаніе установить жизнь по требованіямъ нравственнаго чувства и въ сообразность съ идеей человѣческаго достоинства. Исторія евреевъ почти не представляетъ примѣровъ возстанія дѣтей противъ власти родителей, и отношенія между ними, какъ и между мужьями и женами, дѣйствительно отличались мягкостію и нѣжностію. Послѣдующіе мудрецы требовали отъ отцовъ строгости въ воспитаніи дѣтей, но вмѣстѣ съ тѣмъ— нѣжности и постоянной о нихъ заботливости. Вообще семейная жизнь у евреевъ цѣнилась высоко и считалась святынею.

Въ общественной жизни древняго міра главнѣйшимъ и вопіющимъ недостаткомъ было рабство, которое почти всюду господствовало и признавалось необходимою принадлежностію жизни, и если зломъ, то неизбѣжнымъ. Нѣтъ ничего несправедливѣе, какъ мысль, что и Моисей раздѣлялъ этотъ взглядъ и далъ санкцію рабству, дозв-

[1]) Вопреки обычаямъ того времени Моисеевъ законъ также запрещалъ наказывать дѣтей за отцовъ и отцовъ за дѣтей: онъ отдѣлялъ личность тѣхъ и другихъ (Втор. XXIV, 16).

воливъ его и укрѣпивъ закономъ. Въ ту эпоху рабство уже глубоко пустило свои корни въ жизни народовъ. И у евреевъ оно было въ обычаѣ: уже отецъ вѣрующихъ имѣлъ рабовъ. Главными источниками развитія рабства были война и плѣнъ, а за тѣмъ естественное размноженіе рабскихъ семействъ; но къ этому впослѣдствіи присоединились покупка рабовъ и похищеніе людей свободныхъ съ цѣлію продажи ихъ въ рабство.

Но среди евреевъ отъ начала было и сохранялось убѣжденіе, что рабство есть величайшее зло, явленіе въ жизни человѣческой ненормальное, прискорбное. Еще праотецъ Ной, родоначальникъ послѣпотопныхъ человѣческихъ поколѣній, предрекаетъ въ наказаніе своему недостойному сыну, Хаму рабство его потомства, какъ величайшее несчастіе, какъ послѣдствіе проклятія: *проклятъ Ханаанъ; рабъ рабовъ будетъ онъ у братіевъ своихъ* (Быт. IX, 25). Законодатель евреевъ, освободившій народъ свой отъ египетскаго рабства, одушевленъ тою же мыслію о свободѣ, какъ о драгоцѣнномъ благѣ человѣка. Правда, онъ не могъ вдругъ уничтожить рабство, которое составляло утвердившееся жизненное явленіе, но онъ ограничиваетъ источники его дальнѣйшаго распространенія, запрещая жестокіе и безчеловѣчные способы пріобрѣтенія рабовъ—торговлю людьми (изъ евреевъ) и требуя болѣе мягкаго отношенія къ рабамъ, а главное—все направляя къ тому, чтобы впослѣдствіи совершенно изгнать это зло изъ жизни избраннаго Богомъ народа.

По закону Моисея, который слѣдовалъ въ этомъ случаѣ древнимъ еврейскимъ обычаямъ, рабъ не лишался религіозныхъ правъ, которыхъ не имѣлъ онъ у народовъ языческихъ. Предъ Богомъ онъ былъ такой же человѣкъ, какъ и его владѣлецъ: въ царствѣ Божіемъ всѣ были равны. Рабы наравнѣ съ другими членами семьи вступали въ завѣтъ съ Богомъ чрезъ обрѣзаніе

(Быт. XVII, 12. 13. 23. 27. Исх. XII, 44); они праздновали вмѣстѣ со всѣмъ народомъ субботу и принимали участіе въ другихъ священныхъ торжествахъ и въ принесеніи жертвъ (Исх. XX, 10. XII, 44. Втор. XII, 11. 12. XVI. 11. 14). Такимъ образомъ изъ всѣхъ древнихъ народовъ только еврейскій народъ хранилъ ясное и твердое убѣжденіе, что нравственное достоинство человѣка выше внѣшнихъ условій быта и ни въ комъ не пропадаетъ, что предъ Богомъ равны всѣ люди безъ изъятія.

Гражданскихъ правъ также не лишенъ былъ вполнѣ рабъ по закону евреевъ; и въ этомъ отношеніи законъ ихъ стоялъ выше обычнаго древняго права. Не былъ безнаказаннымъ владѣлецъ, убившій раба, и освобождался отъ отвѣтственности только въ томъ случаѣ, когда рабъ послѣ ударовъ оставался въ живыхъ день или два; онъ наказывался пенею (Исх. XXI, 20. 21), а за нанесенныя рабу или рабынѣ раны и увѣчье долженъ былъ отпустить ихъ на волю (стт. 26. 27). За убитаго скотомъ раба, какъ и за свободнаго, владѣлецъ скота долженъ былъ заплатить господину раба пеню, а скотъ умерщвлялся (ст. 32) — постановленія, замѣчательныя своею высотою и не для такого отдаленнаго времени, какъ эпоха Моисея.

Еще далѣе идетъ законодатель еврейскій. По смыслу его законовъ, собственно рабомъ или невольникомъ въ строгомъ значеніи этого слова могъ быть только иноплеменникъ. Рабъ же изъ евреевъ, сынъ избраннаго Богомъ народа не могъ оставаться въ рабствѣ на-всегда. По истеченіи шестилѣтней работы онъ освобождался и выходилъ на волю даромъ; вмѣстѣ съ нимъ освобождалась и его жена, если не дана была ему самимъ господиномъ; въ противномъ случаѣ она оставалась съ дѣтьми

у владѣльца (Исх. XXI, 2—4) [1]). Рабъ могъ оставаться по истеченіи шестилѣтняго срока только добровольно, изъ привязанности къ владѣльцу и своей семьѣ, остававшейся въ его домѣ. Въ этомъ случаѣ предписывалась особенная торжественная церемонія: господинъ приводилъ раба предъ судей и, поставивъ къ двери, прокалывалъ ему ухо шиломъ [(тамъ же, стт. 5. 6. Втор. XV, 16. 17). Это дѣйствіе надъ органомъ слуха, которымъ воспринимаются приказанія, служило символомъ добровольной покорности раба, а торжественность обряда доказывала съ его стороны искренность готовности служить господину и побуждала его предварительно обдумать свое намѣреніе остаться во всегдашнемъ рабствѣ. Рабы съ проколотыми ушами среди евреевъ служили такимъ образомъ доказательствомъ добрыхъ отношеній между ними и владѣльцами.

При отпускѣ рабовъ на свободу они не отходили съ пустыми руками, а снабжались отъ стадъ, отъ гумна и точила и отъ всего, чѣмъ Богъ благословилъ господина (Втор. XV, 13. 14).

Наконецъ и во время служенія рабовъ законъ требовалъ въ отношеніи къ нимъ снисходительности и мягкости. Замѣчательно постановленіе: *не выдавай раба господину его, когда онъ прибѣжитъ къ тебѣ отъ господина своего*— конечно вслѣдствіе притѣсненій; *пусть онъ у тебя живетъ, среди васъ—на мѣстѣ, которое онъ изберетъ; не притѣсняй его* (XXIII, 15. 16). Особенно требовалъ законъ кротости и милости въ отношеніи къ рабамъ еврейскаго происхожденія. *Когда обѣднѣетъ у тебя братъ твой и проданъ будетъ тебѣ; то не налагай на него*

---

[1]) Въ юбилейный годъ безусловно отходили и жена и дѣти (Левит. XXV, 41).

работы рабской. Онъ долженъ быть у тебя, какъ наемникъ, какъ поселенецъ, до юбилейнаго года пусть работаетъ у тебя (Лев. XXV, 39. 40). Еще рѣшительнѣе въ этомъ отношеніи постановленіе закона касательно положенія въ семьѣ владѣльца дочери, проданной отцомъ вслѣдствіе бѣдности. Владѣльцу предлагалось взять ее себѣ въ жену; въ противномъ случаѣ позволялось выкупить ее отцу, когда онъ захочетъ, и безусловно запрещалось господину продать ее чужому народу. Если она обручалась съ сыномъ владѣльца, то вступала во всѣ права дочери господина. Она удерживала за собою права супруги и тогда, когда сынъ владѣльца бралъ себѣ еще другую жену. Если же господинъ не находилъ возможнымъ исполнить эти требованія, т. е. сдѣлать ее женою своею или своего сына и лишалъ ее правъ члена семьи, или хотѣлъ продать иноплеменнику, то она могла, когда пожелаетъ, уйти на свободу даромъ и безъ выкупа (Исх. XXI, 7—11) [1]). Даже рабу плѣнницу законъ совѣтовалъ брать въ жену и, если потомъ не понравится, отпустить, куда она захочетъ, но не продавать ея и не обращать въ рабство послѣ того, какъ она была женою (Втор. XXI, 10—14). Вообще запрещалось господство брата надъ другимъ братомъ—евреемъ съ жестокостію (Лев. XXV 46) [2]).

Можно сказать, что у евреевъ рабы не были въ строгомъ смыслѣ невольниками; ихъ положеніе было похоже на положеніе римскихъ кліентовъ. А рабъ еврейскаго

---

[1]) Постановленія эти о евреяхъ, проданныхъ въ рабство отцами, выдѣляются изъ общаго закона, по которому рабъ или рабыня изъ евреевъ получали свободу по прошествіи шести лѣтъ своего служенія (Втор. XV, 12).

[2]) Въ случаѣ продажи обѣднѣвшаго еврея пришельцу, законъ предлагалъ евреямъ выкупъ брата (Лев. XXV, 47—49).

происхожденія былъ обязанъ работать только на-время. Чѣмъ дальше, тѣмъ больше слабѣло рабство подъ вліяніемъ воззрѣній закона, который и имѣлъ въ виду уничтожать его постепенно. Къ концу древней еврейской исторіи оно совсѣмъ почти изчезло.

Короче всю общественную жизнь евреевъ законъ стремился подчинить началу взаимнаго уваженія, мягкости и сочувствія. *Правды, правды ищи*, говорилъ онъ еврею; *не извращай закона и не бери даровъ* (Втор. XVI, 19. 20). Не должно быть *неправды* ни *въ судѣ*, ни *въ мѣрѣ*, ни *въ вѣсѣ* при куплѣ и продажѣ (Лев. XIX, 35. 36. Втор. I, 16. 17). *Проклятъ*, кто нарушаетъ законъ справедливости, похищаетъ права своего ближняго (Втор. XXVII, 17).

Особенной заботливости о бѣдныхъ и несчастныхъ братьяхъ и состраданія къ нимъ требовалъ законъ отъ всѣхъ членовъ общества. Всюду въ немъ разсѣяны внушенія о необходимости попеченія о сиротахъ, вдовахъ и бѣдныхъ; все дышетъ въ этихъ наставленіяхъ отеческою попечительностію: *ни вдовы, ни сироты не притѣсняйте*, не разъ повторялъ законодатель (Исх. XXII, 22. Втор. X, 18). Онъ запрещалъ дожинать поле до края и подбирать то, что оставалось отъ жатвы, какъ и собирать всѣ плоды съ деревъ: нужно было, чтобы въ изобиліи владѣльца имѣли свою часть и бѣдные (Лев. XXIII, 22. Втор. XXIV, 19. 20). Онъ требовалъ, чтобы заемъ неимущему брату давался безъ роста (Исх. XXII, 25. 26. Лев. XXV, 36. 37) [1]). Всякій обязанъ былъ поддерживать упадающее благосостояніе своего брата (Втор.

---

[1]) Даже взятую въ залогъ одежду неимущаго нужно было возвращать въ тотъ же день до захожденія солнца: *она одѣяніе тѣла его; въ чемъ онъ будетъ спать?*—прибавляетъ законъ (Исх. XXII, 26).

XV, 7. 8. 11) и прощать долги бѣднымъ *ради Господа* (ст. 2).

Все это впрочемъ касается только еврейской общины. Остается вопросъ о воззрѣніяхъ еврейскаго закона на иноплеменниковъ. Эта сторона соціальнаго быта у евреевъ по-видимому страдала выдающимся недостаткомъ. Еврейское народное отчужденіе и исключительность считаются фактомъ, не подлежащимъ сомнѣнію; жесткость евреевъ въ отношеніи къ иноплеменникамъ, ихъ международная необщительность составляли выдающееся явленіе, и въ этомъ отношеніи евреи по-видимому не только не превосходили другихъ народовъ, но и ниже ихъ стояли.

Таковъ обычный взглядъ на соціальное положеніе евреевъ среди другихъ народовъ; но онъ можетъ быть принятъ только условно и съ ограниченіями, иначе былъ бы одностороненъ и исторически невѣренъ.

Правда, что законъ различаетъ между братомъ евреемъ и иноземцемъ; таковы постановленія о рабствѣ; таковы законы о взысканіи долговъ съ пришельца и прощеніи ихъ брату еврею (Втор. XV, 3). Скажемъ болѣе—законъ требовалъ, чтобы еврей не смѣшивался съ язычниками (Исх. XXIII, 32. XXXIV, 12. 15) и запрещалъ союзы съ ними и браки; онъ даже предписывалъ явную вражду къ иноземцамъ (Чис. XXV, 17. XXXI, 2), а иногда требовалъ, чтобы побѣжденный народъ былъ истребляемъ весь съ женами и дѣтьми (Чис. XXXI, 7. 9. 15. 17. Втор. II, 34. III, 6) и даже иногда со скотомъ и имуществомъ (Іис. Нав. VI, 20. 1 Цар. XV, 3).

Но это обособленіе и эта вражда къ иноплеменникамъ имѣли основанія и цѣли религіозныя: временное обособленіе должно было развить изъ себя во имя от-

кровенной еврейскому народу истины, идею объединенія всѣхъ народовъ.

Въ религіи, которая одна среди всѣхъ религій имѣла ясное сознаніе о происхожденіи всѣхъ народовъ отъ одного праотца, которая учила о высокомъ достоинствѣ человѣка, не могло быть мѣста для мысли о существенномъ различіи между народами и племенами, о расахъ благородныхъ и низкихъ [1]) или варварскихъ и не варварскихъ по природѣ. Евреи были единственнымъ народомъ въ древнемъ мірѣ съ истиннымъ, всеобъемлющимъ историческимъ взглядомъ на жизнь человѣка и человѣческихъ обществъ, — взглядомъ, котораго лишенъ былъ и самъ грекъ, этотъ первенецъ между народами языческими. Они никогда не могли утратить сознаніе о единствѣ всѣхъ племенъ и о высшихъ, общихъ цѣляхъ бытія всего человѣческаго рода. Самозаключенность ихъ имѣла временное значеніе и вела къ цѣлямъ совершенно противоположнымъ.

Дѣйствительно самый законъ Моисеевъ предписываетъ въ отношеніи къ иноземцамъ мягкость и сочувствіе, какихъ не находимъ въ древнихъ законодательствахъ язычества. И среди требованій вражды къ народамъ, онъ не забываетъ, что по природѣ они братья евреямъ. *Не гнушайся*, говоритъ онъ, *идумеяниномъ, ибо онъ братъ твой; не гнушайся египтяниномъ, ибо ты былъ пришельцемъ въ землѣ его* (Втор. XXIII, 7). Ко всѣмъ вообще пришельцамъ онъ требуетъ той же доброты и снисходительности, какія устанавливаетъ въ отношеніи къ бѣднымъ изъ среды еврейскаго народа, не дѣлая различія между тѣми и другими; одинаково и тѣхъ и другихъ имѣетъ въ виду, предписывая остав-

[1]) «Млеччха» у индійцевъ. См. Т. I-й, стр. 274.

лять колосья на полѣ, не дожинать жатвы до конца, не возвращаться за забытымъ снопомъ и въ садахъ не подбирать остатковъ (Лев. XXIII, 22. Втор. XIV, 29. XXIV, 19—21). Иного рода благотворительности при тогдашнихъ несложныхъ формахъ жизни не могло и быть. Законъ дѣлалъ для иноземныхъ пришельцевъ все, что могъ, и имѣлъ въ виду возбудить въ евреяхъ нравственныя чувства справедливости и состраданія къ нимъ, не разъ внушая: *не притѣсняй пришельца и не угнетай, не обижай его* (Исх. XXII, 21. XXIII, 9), заповѣдуя любить его, какъ себя (Лев. XIX, 34. Втор. X, 19). Онъ представляетъ особенное побужденіе и къ этой внимательности относительно иноземцевъ, и къ тому, чтобы рабы не были отягощаемы, напоминая, что и самъ еврей былъ пришельцемъ и рабомъ въ Египтѣ. Онъ требуетъ наконецъ, чтобы однимъ судомъ судился и еврей и пришлецъ въ землѣ его, чтобы одинъ законъ правды былъ для всѣхъ безъ исключенія (Исх. XII, 49. Лев. XXIV, 22. Чис. XV, 29. Втор. XXVII, 19). Вообще, не смотря на обособленность еврейскаго народа, чувство свободы и братства всегда было въ немъ живо.

Обособленности этой требовалъ законъ съ той цѣлію, чтобы сохранить въ народѣ открытую ему истину. Разобщеніе было не съ людьми, а съ ихъ заблужденіемъ; вражда была не къ народамъ, а къ ихъ религіи. Иначе—затерялась бы истина, смѣшавшись съ ложью. Убійства и жестокости къ побѣжденнымъ народамъ совершались вслѣдствіе особаго религіознаго обѣта—חרם—заклятія, которое предписывалось въ извѣстныя времена велѣніемъ самого Бога. Законодатель указываетъ на это, когда, отвлекая народъ отъ союза съ другими народами, прибавляетъ: чтобы они не сдѣлались для тебя

сѣтью, чтобы не увлекли къ служенію богамъ ихъ (Втор. VII, 16). *Не за праведность твою и не за правоту сердца твоего идешь ты наслѣдовать землю ихъ*, говорилъ народу законодатель, *но за нечестіе и беззаконія народовъ сихъ Господь Богъ твой изгоняетъ ихъ отъ лица твоего* (IX, 5). Такимъ образомъ вражда, къ которой вынуждался народъ велѣніями самого Бога, имѣла не политическія, а религіозныя цѣли, и притомъ цѣли отдаленныя, касавшіяся не евреевъ и ихъ національности, а судебъ всего человѣческаго рода.

Самъ въ себѣ, какъ политическая единица, народъ еврейскій не былъ врагомъ другихъ народовъ. Онъ не отличался и воинственнымъ духомъ, какъ не любитъ войны и до-нынѣ, хотя географическое положеніе и высшія историческія цѣли часто вовлекали его въ войну. Трудно найти гдѣ-либо другіе законы о войнѣ, болѣе снисходительные къ народу, чѣмъ тѣ, какіе мы встрѣчаемъ у Моисея. *Кто построилъ новый домъ и не обновилъ его*, тотъ освобождался отъ обязанности идти на сраженіе; *кто насадилъ виноградникъ и не пользовался имъ*, *кто обручился съ женою и не взялъ ея*, также могъ не идти на войну; наконецъ, всякій, *кто* былъ *боязливъ и малодушенъ*, также освобождался отъ участія въ сраженіи (Втор. XX, 5—8).

Такимъ образомъ все сводится къ тому, что еврейская исключительность была временная и имѣла цѣли въ будущемъ, совершенно противоположныя этой исключительности. Поэтому, вмѣстѣ съ приближеніемъ временъ Мессіи, она постепенно падаетъ и въ ученіи и въ жизни. Къ изумленію міра, пророки этого необщительнаго народа начинаютъ проповѣдывать о явленіи на всей землѣ одного царства Божія, объемлющаго всѣ народы, и призываютъ всѣ племена къ нравственному общенію между

собою. Изъ среды этого, до времени заключеннаго въ самомъ себѣ, народа вышла въ міръ идея общаго прогрессивнаго развитія человѣческаго рода; онъ хранилъ въ себѣ и великую идею человѣчества, которой не знали другіе народы; онъ одинъ имѣлъ и широкій, міровой взглядъ на жизнь и судьбы человѣческихъ племенъ и народовъ.

Самое государственное устройство еврейскаго народа было своеобразно. Это была первоначально чистая теократія въ полномъ смыслѣ слова, т. е. безъ царей,—не то, что въ Индіи или въ Египтѣ, гдѣ при господствѣ жрецовъ были отъ начала князья или цари. Долгое время евреи не знали иныхъ вождей, кромѣ родоначальниковъ семей и кромѣ лицъ, избранныхъ самимъ Богомъ для управленія народомъ. Теократическая форма правленія могла быть неблагопріятною для развитія государственной жизни; но народъ еврейскій жилъ не для государственныхъ, а для религіозныхъ цѣлей; а отсутствіе царей спасало его какъ отъ деспотизма и насилій, обычныхъ въ то время, такъ и отъ роскоши въ жизни, подрывающихъ народное благосостояніе. Ни избранные на время вожди, ни священники и вообще іерархія въ народѣ Божіемъ не имѣли угнетающаго вліянія на общество, какъ это было, на-примѣръ, въ Египтѣ. Весь народъ еврейскій былъ священнымъ и избраннымъ; этого не было нигдѣ и нѣтъ нигдѣ ничего похожаго. Раздѣленія на классы или сословія еврей не зналъ до конца, за исключеніемъ только того, что священники избирались изъ одного колѣна левіина.

Впослѣдствіи времени еврейскій народъ по примѣру другихъ странъ захотѣлъ имѣть царя. Не угодно это было Іеговѣ [1]), но Онъ снизошелъ на желаніе своего

[1]) Пророкъ Самуилъ, передавая волю Господа, говорилъ евреямъ, что

народа. Впрочемъ царь избранъ былъ по указанію самого Бога и былъ Его помазанникомъ, лицемъ священнымъ. Цари евреевъ и послѣ были помазанниками Іеговы; они имѣли больше власти и правъ надъ народомъ, чѣмъ временные вожди и судіи, но оставались также избранниками Іеговы, Его служителями. Ихъ власть не была по своей идеѣ властію человѣка надъ человѣкомъ, какъ у другихъ народовъ; царь евреевъ получалъ свои права отъ Бога и управлялъ народомъ отъ Его имени. Это была совершенно особенная форма правленія, соединявшая всѣ элементы теократіи съ государственнымъ устройствомъ [1]). Еще законодатель Моисей предупреждалъ народъ, что если онъ захочетъ поставить надъ собою царя, то властителемъ его пусть будетъ тотъ, кого изберетъ Богъ изъ среды его братьевъ, и что онъ не долженъ жить роскошно, какъ иноземные цари, не долженъ надмѣваться надъ братьями своими, а главное—долженъ быть блюстителемъ закона Іеговы и Его служителемъ (Втор. XVII, 14—20) [2]). Такъ это было до конца. Нѣкоторые изъ царей жили пышно и вводили иноземные нравы; но никогда власть царей среди евреевъ не обра-

---

царь возьметъ сыновей ихъ *и приставитъ къ колесницамъ своимъ, и сдѣлаетъ всадниками своими, и будутъ они бѣгать предъ колесницами его, и поставитъ ихъ у себя тысяченачальниками и пятидесятниками, и чтобы* возделывали *поля его и жали хлѣбъ его и дѣлали ему воинское оружіе и колесничный приборъ ему; и дочерей* ихъ *возьметъ къ себѣ, чтобы онѣ составляли масти, варили кушанье и пекли хлѣбы,* и что вообще содержаніе царя и двора его будетъ дорого стоить народу (1 Цар. VIII, 10—18).

[1]) Эвальдъ называетъ ее базилео-теократіей. Gesch. d. Volk. Israël. B. II. S. 451. 1845. Gottingen.

[2]) Царямъ, при вступленіи на престолъ, согласно съ требованіемъ Моисея (Втор. XVII, 18), вручался списокъ съ закона, чтобы они научались бояться Бога и старались дѣйствовать сообразно съ Его велѣніями (ст. 19).

щалась въ тотъ жестокій деспотизмъ, съ какимъ въ другихъ странахъ они правили народами. И при этихъ избранникахъ Іеговы съ неограниченною властію народъ никогда не терялъ своего высокаго священнаго и царственнаго значенія. Іегова постоянно обращаетъ слово свое ко всему народу: *Мой народъ*; *избранный народъ Мой*. Поэтому при отступленіяхъ царей отъ закона, при ихъ личныхъ недостаткахъ, пророки, выходившіе изъ среды народа, безбоязненно обращались къ нимъ съ своими грозными, обличительными укоризнами, и народъ, а часто и сами цари смотрѣли на это, какъ на дѣйствіе законное и священное. Словомъ, царь среди избраннаго народа былъ представителемъ самого же народа и служителемъ велѣній Божіихъ. Онъ носилъ на головѣ вѣнецъ и имѣлъ всѣ другія внѣшнія принадлежности царской власти; но онъ не былъ похожъ на царей языческихъ, и народу, говоря вообще, не были тягостны его могущество и величіе.

Даже на внѣшній бытъ евреевъ законъ Моисеевъ простиралъ свою власть, подчиняя его также нравственнымъ цѣлямъ. Онъ не только запрещалъ обычаи языческіе, имѣя въ виду сохранить чистое религіозное ученіе [1]), но и давалъ другія правила относительно жизни, имѣвшія значеніе не только гигіеническое, но и нравственное. Таковы законы о дозволенныхъ родахъ пищи (Лев. XI, 2—31. Втор. XIV, 4—20). Законы эти конечно имѣютъ національный и мѣстный характеръ [2]), и главное въ

[1]) Таково требованіе, чтобы мужчина не надѣвалъ женскаго платья а женщина—мужскаго и друг. (Втор. XXII, 5). Почему *мерзокъ* былъ *предъ Господомъ Богомъ всякій дѣлающій это*, мы уже говорили (Т. II, стр. 303).

[2]) Запрещеніе употреблять въ пищу нѣкоторыя животныя можно конечно объяснять и изъ видовъ обособленія евреевъ въ ихъ бытѣ отъ другихъ сосѣднихъ народовъ верблюдъ—животное обитателей пустыни, собака употреблялась въ пищу въ Финикіи.

нихъ—соображенія физіологическія; но нельзя также отрицать, что всѣ животныя, которыхъ дозволено было употреблять въ пищу, особенно скотъ съ раздвоенными копытами и отрыгающій жвачку, сравнительно чище другихъ по способу питанія и образу жизни, а по нраву менѣе дики и жестоки. Нельзя слѣдовательно и здѣсь не видѣть за цѣлями физіологическими и цѣлей нравственныхъ. На этомъ конечно основаніи исключены изъ дозволенныхъ къ употребленію въ пищу хищныя животныя и птицы и пресмыкающіяся крылатыя, ходящія на четырехъ ногахъ (за нѣкоторыми исключеніями), а изъ водныхъ животныхъ всѣ змѣевидныя [1]). Различіе родовъ пищи, какъ мы видѣли, было и въ Египтѣ и въ Иранѣ; но у Моисея оно своеобразно и носитъ на себѣ болѣе замѣтный нравственный отпечатокъ.

Наконецъ и во взглядѣ на природу и живыхъ тварей еврей отличался отъ другихъ народовъ. Язычникъ обожалъ природу; но это не привело его къ нравственному на нее воззрѣнію. Пантеистическое начало лишало міръ всякаго самостоятельнаго значенія: съ точки зрѣнія всеобщей сущности все ничтожно. Оттого язычникъ, обожая извѣстные отдѣльные предметы или явленія природы, служившія вмѣстилищемъ божественной силы, относился къ цѣлому составу міра и къ другимъ отдѣльнымъ явленіямъ равнодушно, безъ особеннаго чувства симпатіи. Грекъ видѣлъ въ природѣ красоту и покланялся ей; но и для него явленія природы были предметомъ любви не столько сами по себѣ и въ ихъ дѣйствительномъ значеніи, сколько въ ихъ идеальной, типической формѣ. Браминъ считалъ природу тѣнью, призракомъ бытія, а буд-

---

[1]) Искомное отвращеніе къ змѣю имѣло характеръ не физическій только, но и нравственный.

дистъ относился къ ней только съ состраданіемъ, и только во имя своего скорбнаго чувства щадилъ живыхъ тварей. Правильнѣе и свѣтлѣе взглядъ еврея, который видѣлъ въ природѣ прекрасное твореніе всесовершеннаго Художника, служащее отблескомъ Его совершенствъ—живое созданіе *живаго Бога*. Законъ Моисеевъ, въ сообразность съ этимъ общимъ взглядомъ, требовалъ кроткаго чувства въ отношеніи къ явленіямъ неразумной природы и мягкости къ живымъ тварямъ. Всякое молодое дерево въ продолженіе трехъ лѣтъ своего возраста должно было оставаться неприкосновеннымъ (необрѣзаннымъ); плоды его, по принесеніи въ четвертый годъ въ жертву Творцу, могли быть употребляемы въ пищу только въ пятый годъ (Лев. XIX, 23—25). Даже во время войны въ землѣ непріятельской еврей долженъ былъ щадить деревья, пользуясь только ихъ плодами; рубить можно было только то дерево, плоды котораго не годны въ пищу (Втор. XX, 19, 30) [1]). Чрезъ шесть лѣтъ, въ седьмой годъ всѣ поля и сады отдыхали, такъ же, какъ и люди освобождались отъ долговъ и рабства. Требованія эти имѣли высокое экономическое значеніе; но нельзя ихъ объяснять только изъ такихъ чисто матеріальныхъ побужденій: обѣ цѣли—и экономическая и нравственная—здѣсь сходились. Излагая свои требованія, законъ прямо прибавляетъ, что это нужно для успокоенія самой земли, какъ-бы представляя, что она есть существо живое, и чрезъ это возбуждая въ народѣ мягкость чувства (Исх. XXIII, 11. Лев. XXV, 5). Особенно это ясно изъ законовъ относительно обращенія съ животными, которыя, какъ жи-

---

[1]) Замѣчательно и здѣсь по мысли побужденіе, какое указано для этого постановленія: городъ и люди ведутъ съ тобою войну, а не дерева (ст. 20).

выя существа, ближе къ человѣку, и не лишены чувства боли и страданій. Предписанія такого рода разсѣяны по всему закону. Не разъ подтверждается: *не заграждай рта волу, когда онъ молотитъ* (Втор. XXV, 4); запрещается брать изъ птичьяго гнѣзда мать вмѣстѣ съ птенцами или яйцами (XXII, 6. 7), пахать землю воломъ и осломъ вмѣстѣ (ст. 10), потому конечно, что силы ихъ далеко не равномѣрны и совмѣстная работа истощила бы животное болѣе слабое. А законъ о субботѣ давалъ покой вмѣстѣ съ человѣкомъ и всему рабочему скоту и прямо указывалъ на необходимость отдыха и для животныхъ (Исх. XXIII, 13). Такіе законы дѣйствительно воспитывали мягкое чувство къ животнымъ во всемъ народѣ, и еврейскій мудрецъ впослѣдствіи высказывалъ, какъ истину признанную, что *праведный печется и о жизни скота своего* и что *сердце нечестивыхъ жестоко* (Притч. XII, 10). Сюда же относится и это, темное повидимому, но нѣсколько разъ высказанное въ законѣ требованіе: *не вари козленка въ молокѣ матери его* (Исх. XXIII, 19. XXXIV, 36. Втор. XIV, 21). Разнообразно объясняютъ смыслъ этого закона. Талмудисты находили здѣсь неестественное смѣшеніе родовъ пищи и вывели отсюда заключеніе, что вообще не нужно ѣсть вмѣстѣ мясо и молоко или сыръ и даже рѣзать однимъ ножемъ то и другое. Другіе видѣли вредъ для здоровья въ этой пищѣ, слишкомъ сочной и нѣжной. Еще другіе предполагали, что этотъ законъ имѣлъ въ виду языческіе обряды, такъ какъ во время празднествъ язычники приносили приготовленное такимъ образомъ блюдо въ жертву богамъ, какъ самую угодную имъ пищу. Послѣднее мнѣніе по-видимому имѣетъ свое основаніе и въ томъ, что въ указанныхъ мѣстахъ, гдѣ излагается это постановленіе, оно стоитъ въ связи съ заповѣдію о принесеніи плодовъ

Господу и слѣдуетъ непосредственно за упоминаніемъ о языческихъ обычаяхъ, которыхъ не долженъ допускать у себя народъ святой и избранный Богомъ. Но ясно, что это узаконеніе имѣетъ смыслъ нравственный; то несомнѣнно по-крайней-мѣрѣ, что оно равносильно другому постановленію закона, которое запрещало до семи дней отнимать у матери теленка или ягненка или козленка, и также закалать въ одинъ и тотъ же день корову или овцу съ ея порожденіемъ (Лев. XXII, 27, 28). Представленіе, что козленокъ съѣдается вмѣстѣ съ молокомъ матери, которое питало его и должно было возвращать, точно такъ, какъ и мысль, что животное заколото въ одинъ день съ его порожденіемъ, заключало въ себѣ нѣчто тяжелое для чувства и грубое. Ни одинъ изъ законодателей язычниковъ такъ мирно не относился къ природѣ и не имѣлъ въ виду такого развитія въ человѣкѣ мягкихъ и кроткихъ чувствъ къ неразумной твари. Въ сравненіи съ тѣмъ настроеніемъ души, къ какому должны были приводить евреевъ подобныя узаконенія Моисея, то чувство, по которому буддистъ считаетъ грѣхомъ убить что-нибудь живое, есть чувство дряблое. Только въ иранской религіи встрѣтили мы воззрѣніе на природу, близкое къ еврейскому.

Сводя все, донынѣ изложенное о еврейской религіи, мы приходимъ къ слѣдующимъ заключеніямъ:

I) Религіозное воззрѣніе еврея, какъ въ своемъ цѣломъ, такъ и въ важнѣйшихъ отдѣльныхъ пунктахъ вѣроученія и нравственности, отличается, и притомъ существенно, отъ всѣхъ другихъ религіозныхъ воззрѣній древности.

II) Разность эта не объясняется ни изъ народнаго характера, ни изъ территоріальныхъ и другихъ условій быта и составляетъ исключительное, выдающееся явленіе

въ исторіи развитія религіознаго сознанія. По-крайней-мѣрѣ до-нынѣ она не поддается обычнымъ историческимъ пріемамъ объясненія.

III) Ближе всѣхъ по воззрѣнію къ еврейской религіи—религія Ирана, а за-тѣмъ по своимъ преданіямъ, впрочемъ впослѣдствіи обезображеннымъ, религія семитическихъ народовъ. Иначе сказать—больше истины религіозной въ религіяхъ народовъ одного происхожденія съ евреями или ближе соприкасавшихся съ ними и ихъ древнею исторіей, какова религія Зороастра, явившаяся въ странѣ близъ перваго поселенія родоначальника еврейскаго народа, Авраама.

УЧЕНІЕ НОВАГО ЗАВѢТА.

Своеобразная, исключительная по своему воззрѣнію религія евреевъ была только приготовленіемъ къ иной, всеобщей религіи, предъ которою пали всѣ вѣрованія древняго міра и которая быстро распространилась по вселенной. Завершеніе и послѣднее слово древней еврейской религіи—въ христіанствѣ, которое повѣдало міру самое высокое и утѣшительное ученіе о Богѣ и человѣкѣ, какого только могло желать и ожидать человѣческое сердце.

Въ язычествѣ божество и міръ сливались и отождествлялись по существу; безконечное постигалось подъ формою бытія конечнаго, тварнаго. Религія евреевъ не имѣла ничего общаго съ этимъ натурализмомъ древняго религіознаго воззрѣнія, проповѣдуя безконечное величіе Бога, несравненно и неизмѣримо возвышающагося надъ всѣмъ конечнымъ. На этой идеѣ отдѣльности Божества отъ всякаго ограниченнаго бытія, или премірности Бога и останавливается по-преимуществу, какъ замѣтили мы, Ветхій Завѣтъ, постоянно раскрывая мысль о безпредѣльности Іеговы и отрѣшенности Его отъ міра. Но внутренней жизни Существа высочайшаго онъ почти не касался; о ней еще не было яснаго слова; для ветхозавѣтнаго человѣка она была закрыта непроницаемою завѣсою. Богъ есть безконечный Духъ, вѣчно живущій,

святый и премудрый; Онъ безпредѣльная полнота тѣхъ духовныхъ совершенствъ, какія—въ насъ; Онъ творецъ и промыслитель міра: таково ученіе Ветхаго Завѣта о Богѣ. Но при этомъ еще оставалось совершенно недовѣдомою тайною то, какъ и въ чемъ проявляется, говоря по человѣчески, жизнь безпредѣльнаго Духа сама въ себѣ, внѣ отношеній Его къ міру; изъ чего она слагается, выражаясь также человѣческимъ языкомъ. Можно ли и какъ это представить? Вопросъ этотъ выходитъ за всѣ предѣлы человѣческихъ понятій. Но христіанское ученіе до извѣстной степени, возможной для человѣческаго разумѣнія, уясняетъ и эту внутреннюю, сокровеннѣйшую жизнь безконечнаго Существа, дѣлаетъ проницаемою въ извѣстной мѣрѣ для человѣческихъ взоровъ и эту завѣсу, скрывающую отъ насъ тайны внутренней, божественной жизни. Идея о Богѣ, какъ о личномъ, безпредѣльномъ духѣ, находитъ такимъ образомъ въ Новомъ Завѣтѣ свою законченность и получаетъ всю полноту, возможную для человѣческаго разума.

Таковъ внутренній смыслъ христіанскаго догмата о троичности Лицъ, т. е. о томъ, что въ одномъ безконечномъ Существѣ три Лица—Отецъ, Сынъ или Слово и Духъ.

Богословская наука привыкла смотрѣть на это ученіе только въ связи его съ догматомъ о воплощеніи и только съ точки зрѣнія непостижимости этого ученія. Предполагается, что тайна троичности Лицъ въ Богѣ открыта намъ для уясненія истины нашего спасенія чрезъ Сына Божія и благодати получаемой чрезъ Духа, что въ этомъ главнымъ образомъ вся постижимая для насъ сторона этого таинственнаго ученія. Но и само въ себѣ ученіе о троичности до нѣкоторой степени для насъ постижимо. Общая мысль догмата понятна и доступна нашему разумѣнію. Это мысль о внутренней жизни Бога

внѣ отношеній Его къ міру, о самооткровеніяхъ этой внутренней божественной жизни.

Богъ одинъ, но не одинокъ—solus, sed non solitarius, говорилъ одинъ изъ церковныхъ учителей, выясняя мысль догмата [1]). Существо единаго Бога составляютъ: Отецъ, Сынъ и Духъ. Они раздѣльны, какъ особыя Лица, и нераздѣльны по существу. И такъ существуютъ различныя откровенія жизни внутри божественнаго бытія или сущности; есть какъ-бы особые, различные «образы» существованія въ бытіи Божіемъ—τρόποι ὑπάρξεως въ Богѣ, какъ глубокомысленно говорили, выясняя догматъ, отцы Церкви. Есть образъ бытія въ Богѣ подъ формою «отчества»: это какъ-бы средоточіе внутренней Божіей жизни; есть образъ бытія подъ формою «сыновства» или «рожденія» и образъ бытія подъ формою «исхожденія» [2]). Но отчество, рожденіе и исхожденіе—вѣчны, какъ вѣчно само существо Божіе. Это какъ-бы акты Божественной жизни, говоря аналогически, но акты вѣчные. Внутренняя жизнь Божества какъ-бы слагается изъ трехъ актовъ или формъ [3])—отчества, рожденія и исхожденія. Вѣчная раждаемость и вѣчное исхожденіе суть какъ-бы различныя откровенія Божественной жизни или, если бы можно было такъ говорить о жизни безконечнаго и вѣчнаго Существа, ея процессы.

Что такое въ Божествѣ рожденіе и исхожденіе, это для насъ остается непостижимымъ, какъ непостижимо и

---

[1]) Petrus Chrysologus. Serm. LX.

[2]) О Словѣ и Духѣ упоминалось и въ Ветхомъ Завѣтѣ, вообще были прикровенныя указанія на множественность лицъ въ Богѣ; но въ своей цѣльности ученіе о троичности принадлежитъ исключительно Новому Завѣту.

[3]) У греческихъ отцовъ употребляется объ этомъ терминѣ τρόπος, которому соотвѣтствуетъ латинское modus, но у западныхъ церковныхъ учителей употреблялись иногда gradus, forma и species. Тертулліанъ. Adv. Prax. C. II.

внутреннее единство Божественной сущности при различіи въ Лицахъ. Эти термины—только аналогическіе, за которыми скрывается недовѣдомая намъ жизнь Божества, имѣющая яснѣе открыться намъ въ другомъ мірѣ, когда, по слову Апостола, мы будемъ познавать Бога не чрезъ *тусклое стекло*, т. е. не чрезъ посредство познанія себя самихъ и природы, а увидимъ Его *лицемъ къ лицу* (1 Кор. XIII, 12). Постигнуть внутреннюю личную жизнь Божества для насъ невозможно, и языкъ Евангелія объ этомъ по-необходимости есть языкъ только сравненія или аналогіи. Наши понятія неизбѣжно должны ограничиться только общимъ представленіемъ о томъ, что внутри Божественнаго существованія совершаются отъ-вѣка различные акты или откровенія жизни. Но и эти общіе термины: актъ, форма, образъ существованія—также только аналогическіе. Къ вѣчному и безпредѣльному существу Божію, которое выше условій пространства и времени, они не приложимы.

Если необходимо удовлетворить, хотя въ какой либо степени, запросу нашей мысли объ этихъ «образахъ существованія» въ безконечномъ Духѣ, то возможно это не иначе, какъ также чрезъ сравненіе, чрезъ аналогію съ актами или силами нашего собственнаго духа или нашего самосознанія. Уже у отцовъ и учителей церковныхъ мы встрѣчаемъ попытки къ уясненію тайны троичности Лицъ въ Богѣ чрезъ сравненіе съ нѣкоторыми явленіями природы, каковы—единство и различіе солнца, луча солнечнаго и свѣта, отъ него получаемаго, или огня, свѣта и теплоты; а блаженный Августинъ доказывалъ, что тріединый Богъ есть прототипъ нашей духовной природы, и находилъ подобіе троичности въ единствѣ ума, исходящаго изъ него знанія и затѣмъ любви, а также—памяти (сознанія), пониманія и воли, или въ

единствѣ любящаго, любимаго и самой любви [1]). Позднѣйшимъ богословіемъ воспринята мысль Августина, и по-преимуществу къ ней, т. е. къ аналогіи нашей личной духовной жизни обращаются, чтобы по возможности уяснить христіанскій догматъ о троичности, раскрывая это подобіе такъ или иначе. Останавливаются и на идеѣ духовной жизни вообще, исходя изъ того, что жизнь есть движеніе и взаимодѣйствіе силъ. Внутреннюю жизнь безконечнаго Духа нельзя, говорятъ, представлять, какъ покой и неподвижность. Слѣдовательно въ Богѣ должны быть свои божественные предметы, на которые обращена Его внутренняя дѣятельность и свои разнообразныя обнаруженія и формы духовной жизни. Это и есть то, что называемъ мы Лицами Божества [2]). Изводятъ объясненіе и изъ нравственнаго существа Божія. Богъ есть любовь; поэтому Отецъ имѣетъ нравственную необходимость проявлять во-внѣ свою благость и раждаетъ Сына, который есть предметъ Его любви и въ которомъ Его нравственное существо находитъ свое удовлетвореніе. А такъ какъ это взаимодѣйствіе любви между Отцомъ и Сыномъ лишало бы Ихъ самостоятельности въ отношеніи одного къ другому и взаимно уничтожало бы одного въ другомъ, то существуетъ третье Лице, которое приводитъ Ихъ жизнь въ гармонію, примиряетъ и объединяетъ: это—Духъ [3]). Но преимуще-

[1]) Est quaedam imago Trinitatis· ipsa mens et notitia ejus, quod est proles ejus ac de se ipsa verbum ejus, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia. De Trinit. IX, 12. Non amplius, quam tria sunt: unus diligens eum, qui de illo est, at unus, diligens eum, de quo est, et ipsa dilectio. Ibid. VI, 5. Haec tria memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita, nec tres mentes, sed una mens, consequenter nec tres substantiae sunt, sed una substantia. Ibid. X, 11.

[2]) Löber. Das innere Leben. См. Reiff. Die christliche Glaubenslehre. B. I. s. 106. 107. 1873.

[3]) Liebner. См. тамъ же, s. 105. 106.

ственно обращаются въ объясненіе троичности къ актамъ человѣческаго самосознанія. Самосознаніе въ человѣкѣ предполагаетъ противопоставленіе себя другому внѣшнему предмету или объекту, отъ котораго субъектъ отличается. Въ Божествѣ этотъ объектъ — Сынъ, Его второе Я, отъ Него различное, хотя по существу и тождественное съ Нимъ. Но для тождества самосознанія необходимъ еще третій моментъ объединенія внѣшняго съ внутреннимъ, единство между я и не-я: это—Духъ [1]).

Въ извѣстной степени всѣ эти сравненія и аналогіи, особенно же послѣдняя, находятъ для себя основаніе или соотвѣтствіе въ личныхъ свойствахъ Отца, Сына и Духа. Отецъ представляется, какъ основа бытія Божественнаго—*ἀρχὴ* или *πηγὴ θεότητος*, какъ называли Его отцы Церкви. Сынъ, вѣчное порожденіе Отца, есть Его Слово и Его образъ (Іоан. 1. 1. Филип. II, 6.). Въ Немъ отражается Божественное существо подобно тому, какъ наше слово есть выраженіе во-внѣ нашего духовнаго сознательнаго бытія. Онъ есть полное отраженіе или отпечатокъ—*χαρακτὴρ*—ипостаси Отца и сіяніе—*ἀπαύγασμα*—

---

[1]) Идеально-пантеистическая школа также объясняла этотъ догматъ съ точки зрѣнія актовъ человѣческаго сознанія, но, сообразно съ своимъ общимъ отвлеченно-пантеистическимъ началомъ, она находила въ немъ не идею личной жизни въ Богѣ, а свои логическіе моменты въ развитіи абсолютной идеи или всемірнаго духа. По Гегелю, идея троичности имѣетъ вѣчное, міровое и метафизическое значеніе, но въ смыслѣ отвлеченныхъ абстрактныхъ моментовъ въ бытіи и развитіи безусловной идеи, которая находитъ свою реализацію во вселенной, т. е. въ смыслѣ логическаго положенія, отрицанія и сложенія, или—бытія идеи въ себѣ, внѣ себя и для себя. По его воззрѣнію, Богъ Отецъ есть бытіе въ себѣ или чистое бытіе, Сынъ — это конечный міръ, отрицаніе чистаго бытія; Духъ—это человѣческое самосознаніе, развившееся до степени сознанія тождества между Божественнымъ и человѣческимъ. Подробную исторію богословскихъ и философскихъ мнѣній относительно догмата троичности и попытокъ вывести его a priori изъ идеи о Богѣ и выяснить посредствомъ психологическихъ аналогій представляетъ Кунъ (Kuhn) въ Dogmatik. Th. II.

Его славы (Евр. 1, 3); въ Немъ сосредоточивается вся полнота и этой славы и любви Отчей и всѣхъ Божественныхъ совершенствъ (Колосс. 11, 9.). Такимъ образомъ существо Отца какъ-бы раздвояется или повторяется въ Сынѣ, не остается заключеннымъ въ себѣ, а переходитъ на другое, равное Ему Существо и въ Немъ находитъ свое внѣшнее выраженіе. Въ Сынѣ Отецъ какъ-бы созерцаетъ свое собственное существо; Слово или Сынъ есть какъ-бы предметъ Божественнаго сознанія, которое въ Немъ обращается на само Себя и свою славу. Божественная воля и благость въ Немъ также находятъ предметъ своей любви или откровеніе своихъ духовныхъ совершенствъ. Но этимъ не завершается Божественная жизнь въ ея внутреннихъ движеніяхъ. Есть Духъ, который изображается, какъ Духъ *утѣшитель* и Духъ *истины* (Іоан. XIV, 16. 17). Въ немъ Божественная жизнь какъ-бы достигаетъ своего покоя и довольства. Духъ утѣшитель есть духъ гармоніи и единства, примиряющій въ себѣ вѣчный отобразъ Сына съ вѣчнымъ первообразомъ Отца, и слѣдовательно завершающій собою всю безконечную полноту Божественной жизни. Если въ Сынѣ Божественное сознаніе, говоря по человѣчески, раздвояется и отображается, то въ лицѣ Духа истины оно послѣ этого отображенія снова возвращается къ себѣ. Духъ есть какъ-бы собранность, сосредоточеніе Божественнаго самосознанія и Божественной жизни вообще. Онъ *испытуетъ*, какъ начало, объединяющее Божественную сущность, самыя *глубины Божіи* и *знаетъ* всю полноту Божественнаго бытія (1 Кор. 11, 10, 11). Вполнѣ отвѣчаютъ такому взаимному различію между Лицами Святой Троицы и Ихъ различныя откровенія въ исторіи міра и человѣка. Они основаны на первомъ, т. е. внутреннемъ различіи Ихъ между собою. Отецъ есть первовина всѣхъ откровеній Божества въ мірѣ, первая или

основоположительная причина бытія міра—*αἰτία προκαταρκτική*, какъ выражаются объ этомъ отцы Церкви; въ Немъ предвѣчный совѣтъ о бытіи вселенной; Ему принадлежитъ изволеніе или хотѣніе бытія этого конечнаго міра. Сынъ есть выраженіе воли Отца въ исполненіи—*αἰτία δημιουργική*—причина зиждительная, осуществляющая Божественную мысль въ дѣйствительномъ творчествѣ вселенной. Поэтому и въ дѣлѣ спасенія человѣка Отцу принадлежитъ совѣтъ о спасеніи, а Сынъ является совершителемъ спасенія, искупителемъ человѣческаго рода. Потому же Онъ—первообразъ человѣка и высочайшій идеалъ всего человѣчества, какъ и всякой разумной жизни въ мірѣ. Какъ вѣчный отобразъ Бога, Онъ возстановляетъ собою подобіе Божіе и въ человѣкѣ, утраченное первымъ Адамомъ. Духъ и въ откровеніи міру Божественныхъ свойствъ, какъ и во внутренней жизни Божіей, есть начало совершительное—*αἰτία τελειωτική*; въ актѣ творенія Онъ оживляетъ собою созданное первовещество міра; Онъ же заканчиваетъ и дѣло спасенія человѣческаго, обновляя и оживотворяя нравственныя силы спасеннаго человѣка; Онъ дѣйствуетъ и познается въ нравственномъ одушевленіи и вдохновеніи (говоритъ въ пророкахъ) и въ нравственной силѣ любви. Но всѣ эти подобія очень слабы и недостаточны для уясненія тайны троичности, такъ какъ они заключаютъ въ себѣ понятія далеко несогласныя съ безпредѣльнымъ существомъ Божіимъ. Въ насъ жизнь слагается изъ обнаруженій во-внѣ нашихъ внутреннихъ силъ и состоитъ въ томъ, что мы называемъ движеніемъ; но имѣемъ ли мы право прилагать эти понятія къ безпредѣльному, вѣчному Духу, который самъ въ себѣ есть безграничная полнота жизни? Что такое движеніе въ жизни Безконечнаго, когда въ насъ оно обусловлено нашею ограниченностію и предполагаетъ собою извѣстный процессъ или актъ, совершаю-

щійся во времени? Въ Богѣ—это актъ вѣчный. Но что такое актъ или процессъ жизни, вѣчный и необусловленный временемъ—какъ это представить? Эти два понятія—процессъ и вѣчность—не исключаютъ ли взаимно одно другаго? За чѣмъ-Божеству Его отраженіе и внѣшній предметъ любви или сознанія, когда оно носитъ въ себѣ полноту нравственныхъ совершенствъ и есть Существо самоблаженное? Какъ понять эту необходимость, говоря по человѣчески, для Отца отраженій въ Сынѣ и завершенія въ Духѣ, когда каждое изъ Лицъ Божества есть полнота безпредѣльнаго бытія? Моменты самосознанія въ насъ—только отдѣльные акты, изъ которыхъ слагается наша личная жизнь. Въ Богѣ, по этой аналогіи, они—цѣльныя личности. Все это остается безъ отвѣта. Правда, при нераздѣльности существа Божественныхъ Лицъ и Ихъ единствѣ, различіе между Ними не есть раздѣленіе въ смыслѣ особности человѣческихъ личностей; оно устраняетъ вопросъ о Ихъ взаимной нуждѣ или взаимномъ восполненіи, которыми предполагался бы недостатокъ личной жизни. До извѣстной степени мыслимо также, почему то, что въ насъ есть только актъ или моментъ личной жизни, въ Божествѣ есть цѣльная личность, если мы, сколько возможно, отрѣшимся отъ аналогіи человѣческаго духа. Въ насъ моменты личной жизни обусловлены развитіемъ ея во времени. А жизнь Божества не мыслима ни подъ формою существованія потенцій, внутри Его скрытыхъ, ни подъ формою отдѣльныхъ актовъ, подобно нашей, во времени развивающейся, жизни. Отецъ—не потенція только, внѣ Сына не имѣющая реальности; Сынъ—не представленіе только Отца, отвлеченное или отрѣшенное отъ Его существа и бытія, Духъ—не таже идея только, къ себѣ возвращающаяся, не моментъ только того же сознанія. Такое раздѣленіе въ Богѣ мысли отъ сущности или жизни указывало бы на посте-

пенное возникновеніе и ходъ жизни во времени. Процессы или акты Божественной жизни, очевидно, должны быть цѣльны, отражая въ себѣ всю полноту Божественнаго бытія; въ каждомъ изъ нихъ—вся полнота Божественнаго существа, слѣдовательно они должны быть цѣльною личностью. Формы Божественнаго существованія такъ же, какъ и самое существо Божіе, нельзя понимать только, какъ частные акты или моменты; онѣ должны быть бытіемъ всецѣлымъ и объединеннымъ полнотою духовнаго бытія, слѣдовательно—личностію. Но и при этомъ отрѣшеніи нашихъ понятій отъ представленія объ условіяхъ времени въ процессѣ жизни, для насъ уясняется только то, что въ Богѣ «образы бытія» не то, что въ насъ акты духовной жизни. Но что такое они въ своемъ внутреннемъ содержаніи, это остается непостижимымъ; не исчезаетъ при этомъ и несовмѣстимость понятій акта или процесса и жизни, въ себѣ нераздѣльной и вѣчной. Словомъ, какъ глубокомысленно замѣчалъ святый Іоаннъ Дамаскинъ, мы научены и знаемъ, что есть различіе рожденія и исхожденія, но въ чемъ оно, что такое «образъ бытія» чрезъ рожденіе и исхожденіе, этого не постигаемъ нисколько [1]).

Но, какъ сказали мы, общая идея о различныхъ самооткровеніяхъ Божественной жизни для насъ постижима и даетъ собою всю возможную для нашего разумѣнія полноту понятій о Богѣ, какъ о безконечномъ личномъ Духѣ. Глубочайшая мысль, заключающаяся въ догматѣ, сверхъ этого положительнаго своего значенія, т. е. возможнаго уясненія нашихъ представленій о Богѣ чрезъ указаніе на то, что въ Немъ, какъ личномъ Духѣ, есть различныя самооткровенія Божественной жизни, имѣетъ

---

[1]) Ὅτι μὲν ἔστι διαφορὰ γεννήσεως καὶ ἐκπορεύσεως, μεμαθήκαμεν, τίς δὲ ὁ τρόπος τῆς διαφορᾶς, οὐδαμῶς. De fide orthod. 1, 8.

еще отрицательный смыслъ, устраняя недоумѣнія и тѣ коллизіи, съ какими по-видимому неизбѣжно встрѣчался человѣческій разумъ при рѣшеніи вопроса о личности божественнаго безпредѣльнаго Духа.

Со временъ Спинозы, родоначальника европейскаго идеальнаго пантеизма, идея личности Божества стала предметомъ философскаго анализа и философскаго отрицанія [1]). Отрицаніе это исходило и исходитъ изъ общаго ложнаго положенія, что безконечное не можетъ постигаться подъ какою бы то ни было частною формою, слѣдовательно и подъ формою личности, потому что иначе оно не будетъ всеобъемлющимъ и безпредѣльнымъ, и что можно понимать его только подъ общею неопредѣленною, формою всеобщей міровой сущности [2]). Если Богъ есть личный Духъ, то, по воззрѣнію новѣйшей философіи, Онъ не безпредѣленъ; то и другое понятіе не совмѣстимы: личность, какъ частная форма жизни, не обнимаетъ собою всего бытія. Такова общая мысль, лежащая въ основѣ этого отрицанія идеи личнаго Бога. Раскрывая свой взглядъ частнѣе, философія въ тѣхъ же отрицательныхъ цѣляхъ пользуется и аналогіей человѣческаго сознанія и находитъ, что самое понятіе личной сознательной жизни не приложимо къ идеѣ безконечнаго и вноситъ въ нее противорѣчіе. Наше сознаніе развивается подъ условіемъ воздѣйствій міра внѣшняго и получаемыхъ отъ него впечатлѣній; безъ этого внѣшняго возбужденія сознаніе не развивается и не можетъ развиваться. Гдѣ же въ Богѣ

---

[1]) Въ до-христіанской древней философіи не было и не могло быть такого анализа, потому что древній міръ даже въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей не имѣлъ яснаго понятія о Богѣ, какъ о личномъ Духѣ. И у Платона и у Аристотеля, какъ мы видѣли, понятія объ этомъ довольно смутны и неопредѣленны.

[2]) Извѣстенъ афоризмъ Спинозы: omnis determinatio est negatio, т. е. всякое опредѣленіе есть отрицаніе (того, чего нѣтъ въ опредѣляемомъ).

такой возбудитель сознанія и что можетъ быть такимъ возбудителемъ? Конечный міръ? Но, какъ конечный, онъ не можетъ быть содержаніемъ сознанія въ безконечномъ, не можетъ входить въ него, какъ составная часть этого сознанія. Кромѣ того наше человѣческое сознаніе развивается постепенно; умъ, воля, чувство—все это силы, формирующіяся не вдругъ; все это предполагаетъ процессы духовной жизни, которыхъ не можетъ быть въ безпредѣльномъ. Безконечное есть все и ничто въ особенности. Оно есть неопредѣлимая сущность бытія, нѣчто, отрѣшенное отъ всѣхъ возможныхъ частичныхъ реальныхъ процессовъ; жизнь его есть actus purissimus; иначе оно не мыслимо.

Таково понятіе о безконечномъ въ идеально-пантеистической философіи Фихте, Шеллинга и Гегеля [1]), по-преимуществу раскрытое у представителей такъ-называемой, лѣвой стороны гегельянцевъ, особенно у Штрауса [2]). На тоже мнимое противорѣчіе въ понятіи о безконечномъ, какъ о существѣ личномъ, указываетъ и Фейербахъ, философія котораго представляетъ собою переходъ отъ идеализма къ натурализму и матеріализму. Руководясь этимъ же воззрѣніемъ, онъ, какъ мы видѣли, пытался унизить монотеистическое ученіе Ветхаго Завѣта сравнительно съ языческимъ политеизмомъ, который былъ проникнутъ пантеистическимъ началомъ [3]). Примыкаю-

[1]) Неопредѣленность терминологіи Гегеля подавала поводъ къ недоразумѣніямъ касательно взгляда его на идею личности Божества; правая сторона его школы думала находить въ его философіи ученіе о личномъ Богѣ. Но недоумѣніе скоро разсѣялось. Идеальный пантеизмъ не могъ мириться съ идеей личнаго Бога. Это ясно вытекало изъ всѣхъ основныхъ положеній философіи Гегеля и совершенно опредѣленно высказано было самимъ Гегелемъ.

[2]) Штраусъ представляетъ и исторію вопроса о личности Божества, направляя, согласно съ своими цѣлями, всѣ выводы изъ нея къ отрицанію этой идеи. См. Glaubenslehre B. I. Von der Persönlichkeit Gottes.

[3]) По Фейербаху, идея личности Божества есть центральный пунктъ

щій къ его воззрѣнію, Ренанъ въ самомъ Евангеліи повидимому хотѣлъ бы найти подтвержденіе для такого взгляда. Онъ доказываетъ, что Основатель христіанства, подобно всѣмъ великимъ мудрецамъ древности, проповѣдуя о своемъ небесномъ Отцѣ, вовсе не думалъ опредѣлять Его существо, и мы напрасно въ Его Евангеліи ищемъ понятія о Богѣ, какъ о Духѣ личномъ. Для Іисуса Отецъ небесный былъ всюду, во всемъ, и жилъ въ Его собственномъ сердцѣ: *видѣвшій Меня видѣлъ Отца* (Іоан. XIV, 9) [1]). Послѣдняя современная философія «безсознательнаго», основа которой положена Шопенгауеромъ, все сводитъ къ тому, что внѣ насъ нѣтъ нигдѣ сознанія и разума [2]). Наконецъ, въ виду всѣхъ этихъ коллизій въ понятіи о безконечномъ, указываемыхъ новой философіей, извѣстный Гербертъ Спенсеръ предлагаетъ даже замѣнить понятіе о безконечномъ личномъ

богословской софистики. Богъ представляется въ одно и тоже время и существомъ личнымъ и безпредѣльнымъ. Всеобщее чистое бытіе и бытіе индивидуальное, личное—понятія совершенно несовмѣстимыя. Das Wesen d. Christenthums. Der Wiederspruch in d. Wesen Gottes überhaupt. S. 289—305.

[1]) Vie de Iesus. Chap. V. p. 77—80. «Что бы понять ученіе Іисуса о Богѣ, намъ нужно», говоритъ Ренанъ, «отрѣшиться отъ всего, что стоитъ теперь между нами и Евангеліемъ, т. е. отъ всѣхъ, выработанныхъ школою, понятій въ родѣ деизма и пантеизма, которые считаются двумя полюсами въ богословіи. По отношенію къ древнимъ мудрецамъ Шакья-Муни, Платону, апостолу Павлу, вопросъ о томъ, что они—деисты были или пантеисты—не имѣетъ смысла. Они чувствовали Божественное въ себѣ самихъ. Въ этомъ все. Въ первомъ ряду этой великой фамиліи истинныхъ сыновъ Божіихъ нужно поставить и Іисуса». Очевидно, Ренанъ въ евангельскомъ ученіи видитъ такое же неопредѣленное и безотчетное воззрѣніе, какого держится самъ. Его философія, не знающая ни послѣдовательности, ни ясности въ мысли, постоянно переходитъ въ своеобразную поэзію.

[2]) См. Arthur Schopenhauer. Ein Wort der Wertheidigung. v. Frauenstädt. s. 499 u. folg. Arthur Schopenhauer. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente. Ueber Religion und Theologie s. 426—442.

Духѣ неопредѣленнымъ понятіемъ о высшемъ, намъ непостижимомъ образѣ Божественной жизни, которую мы не можемъ мыслить ни подъ формою сознательнаго, ни подъ формою безсознательнаго бытія [1]).

Общая мысль, лежащая въ основѣ этого пантеистическаго воззрѣнія, т. е. мысль о томъ, будто Божество не можетъ быть безпредѣльнымъ, если оно—Духъ личный, опровергается уже ученіемъ Ветхаго Завѣта о Богѣ, какъ это мы и видѣли. Міровая жизнь не имѣетъ ничего общаго съ существомъ премірнаго Бога. Вселенная не можетъ входить въ содержаніе Божественной жизни; вся въ цѣломъ и во всей своей видимой безграничности она ничтожна предъ безконечнымъ Іеговою, котораго не обнимаютъ и небеса небесъ. Пантеистическое воззрѣніе исходитъ изъ чисто внѣшняго и потому ложнаго, покоющагося на языческихъ началахъ взгляда на существо Божіе. Новѣйшій пантеизмъ въ сущности ничего не прибавилъ къ тому, что говоритъ пантеизмъ древній, религіозный и философскій. Безконечное онъ понимаетъ, какъ простое расширеніе въ безграничность того же конечнаго міра. Богъ у него—самый міръ въ идеѣ или сущности, существо не абсолютное, а диссолютное, какъ хорошо выражается Ланге [2]). Безконечное не потому безпредѣльно, что оно вмѣщаетъ въ себѣ жизнь міра въ его цѣломъ или служитъ исходомъ и основою всѣхъ міровыхъ явленій въ ихъ совокупности, а потому, что само въ себѣ оно есть безконечная полнота жизни. Пантеистическое воззрѣніе на безпредѣльное есть только внѣшнее, можно сказать, пространственное; понимать безконечное нужно интенсивно, т. е. не въ смыслѣ расширенія въ безграничность бытія конечнаго, а въ смыслѣ

---

[1]) О **началахъ познанія.**

[2]) Philosophische Dogmatik.

внутренней полноты совершенствъ премірнаго характера. Понятно, что съ чисто внѣшней точки зрѣнія пантеистовъ на безконечное, его нельзя мыслить подъ формою личнаго бытія уже потому, что изъ него исключалось бы все, что не входитъ въ понятіе личности; но самая основа для такого воззрѣнія не вѣрна. Самое понятіе личности въ приложеніи къ идеѣ безконечнаго выясняется пантеистами также односторонно и внѣшнимъ образомъ, т. е. только, или главнымъ образомъ съ той стороны, что личное бытіе есть бытіе обособленное, слѣдовательно неизбѣжно очерченное извѣстными предѣлами, ограниченное. Это понятіе не столько личности, сколько простой индивидуальности. Въ идеѣ личности всего важнѣе сознаніе отдѣльности существованія или самосознаніе. Разумность, сознательность—вотъ что дѣлаетъ насъ живыми личностями. Въ этой разумности и сознательности нашего бытія библейское ученіе и указываетъ образъ и подобіе безконечнаго Духа и Разума. Личность человѣческая несравненно выше безличнаго бытія въ природѣ, потому что она существо самосознающее. И безпредѣльное начало всей и всякой жизни должно быть Богомъ *живымъ*, тѣмъ, что въ себѣ мы называемъ личностью, потому что совершенство міровой жизни—въ разумѣ и сознаніи, а Богъ есть первообразъ всякаго совершенства.

Но если ветхозавѣтное библейское ученіе о Богѣ возвышаетъ человѣческую мысль надъ общимъ древнему міру пантеистическимъ воззрѣніемъ, уясняя его несостоятельность, то ученіе христіанское, восполняя собою ветхозавѣтное, отвѣчаетъ и на тѣ частные вопросы въ понятіи о безконечномъ Духѣ, которые пантеизмъ считаетъ неразрѣшимыми. Ложно въ самой основѣ своей пантеистическое положеніе, будто Богъ не мыслимъ внѣ своихъ отношеній къ міру иначе, какъ подъ формою какого-то безсодержательнаго безразличія и отвлеченнаго

единства. Онъ не есть actus purissimus, т. е. бытіе, не наполненное никакимъ реальнымъ содержаніемъ. Онъ не мыслимая только, отвлеченная основа бытія міра, но полнота жизни внѣ всякихъ отношеній къ конечному міру. Евангеліе возводитъ нашу мысль къ понятію о жизни и ея формахъ внутри самаго сокровеннаго Божественнаго существа; оно указываетъ намъ даже самые «образы» этого сокровеннаго личнаго бытія Божественной сущности. Излишенъ и неумѣстенъ вопросъ о томъ, гдѣ и въ чемъ возбудитель сознанія въ Богѣ, если Онъ отдѣленъ отъ міра конечнаго и если міръ не можетъ входить въ содержаніе Его сознанія. Есть различныя самооткровенія духовной жизни въ безконечномъ существѣ Божіемъ, и, если нужно изъяснять это частнѣе по аналогіи человѣческаго сознанія, есть своеобразные акты Божественнаго сознанія, свои внутренніе предметы для Божественнаго разума, внѣ всякихъ отношеній къ міру. Послѣ этого нѣтъ никакихъ основаній, никакой потребности для мысли переносить на міръ конечный акты Божественнаго сознанія, предполагая, что Божество проявляетъ свою сущность въ міровой жизни и достигаетъ сознанія въ человѣкѣ, какъ допускала это гегельянская школа. Такъ какъ эти духовные «образы» Божественнаго существованія вѣчны и въ Богѣ не можетъ быть, какъ въ насъ, ни единичныхъ, отдѣльныхъ актовъ, ни раздѣленія между сущностію и проявленіями, между возможностію и дѣйствіями, то нѣтъ никакихъ основаній личное бытіе Божества считать несообразнымъ съ понятіемъ о безпредѣльномъ Духѣ. Аналогія человѣческаго духа, какъ мы видѣли уже, не приложима къ Духу Божественному. Отецъ, Сынъ и Духъ, по ученію Новаго Завѣта, различны, но нераздѣльны и одно по сущности. Образы самооткровенія во внутренней жизни Божества вѣчны, и существо Божіе отъ-вѣка тождественно и неизмѣнно.

Указывая намъ или вѣрнѣе, только именуя эти сокровенные образы Божественнаго существованія, Новый Завѣтъ вмѣстѣ съ тѣмъ указываетъ, что это только слабая аналогія, что онъ говоритъ намъ объ этомъ нашимъ человѣческимъ языкомъ. То, что въ насъ есть постепенное развитіе мысли, чувства, воли, въ Богѣ существуетъ отъ вѣчности и въ безконечномъ совершенствѣ Божественное сознаніе никогда не начиналось и никогда не прерывалось, никогда и не раздѣлялось въ себѣ. Самыя понятія: умъ, чувство, воля въ приложеніи къ безконечному Духу только слабое подобіе. Въ области Божественнаго бытія нѣтъ ни постепенности, ни частичности, ни преемственности явленій. На эту высоту и возводитъ наше разумѣніе ученіе Евангелія. Богъ есть Духъ личный, но безконечный. Все, что въ нашей личности обусловлено понятіями времени, пространства, ограниченности окружающимъ насъ бытіемъ, которое восполняетъ наше отдѣльное, единичное существованіе, должно быть изъято изъ понятія о Божественной личности. Въ этомъ отношеніи правъ Спенсеръ, возставая противъ антропоморфныхъ представленій о Богѣ, но не правъ, когда, для избѣжанія этихъ представленій, хотѣлъ бы отрѣшиться отъ самаго понятія о личности Божества. Въ сущности же, самъ того не сознавая, онъ предлагаетъ тоже, что содержится въ христіанскомъ догматѣ о Богѣ, какъ о безконечномъ Разумѣ. Высшая, непостижимая форма Божественной жизни и есть безпредѣльное духовное бытіе. Подъ низшею формою безсознательной жизни нельзя представлять Божество, какъ говоритъ и Спенсеръ; а высшая форма есть бытіе духовное, но безмѣрно возвышающееся надъ духовною природою существъ конечныхъ. Богъ и есть Духъ, но Духъ безконечный; человѣческій духъ только Его отобразъ [1]).

[1]) Что на личность Божію нельзя переносить свойства нашей огра-

Правда, и при этомъ догматѣ троичности въ существѣ своемъ остается непостижимымъ, но не на-столько, чтобы онъ казался противорѣчащимъ требованіямъ нашего разума и былъ совершенно недоступенъ нашему пониманію. Издавна видѣли въ немъ противорѣчіе и законамъ логики и математическихъ аксіомамъ. Одно—не три и три—не одно; родъ и видъ, индивидуумъ и сущность не могутъ быть нераздѣльны и тождественны. Особенно догматъ этотъ былъ предметомъ нападеній во время господства Вольфіанской философіи, видѣвшей въ немъ scandalum rationis. Но философія эта стояла на точкѣ зрѣнія формальнаго, разсудочнаго мышленія. А разсудочнымъ мышленіемъ далеко не обнимается область религіознаго сознанія, и богословіе напрасно нѣкогда пыталось отвѣчать на возраженіе противъ догмата съ той же чисто формальной точки зрѣнія [1]). Безконечное нельзя обсуждать по законамъ бытія матеріальнаго и ограниченнаго. Законы математики или физики, снятые съ явленій міра вещественнаго, нельзя примѣнять къ жизни безконечнаго Духа; представленіе числа, количества, какъ и всѣ другія ариѳметическія комбинаціи съ ихъ законами, не могутъ имѣть значенія въ вопросѣ о бытіи безпространственномъ [2]). Напрасно говорятъ, что въ

ниченной личности, объ этомъ говорили еще древніе отцы и церковные учители. Важно въ этомъ отношеніи одно замѣчаніе блаженнаго Августина. Употребивъ о лицахъ Св. Троицы терминъ personae, онъ прибавляетъ: si personae dicendae sunt (De Trinit. XVII. 7), т. е., если можно называть Ихъ лицами. Мысль та, что и понятіе лица по отношенію къ Богу—только аналогическое.

[1]) Говорили, что догматъ не нарушаетъ логическаго закона противорѣчія, потому что различіе и равенство между лицами Св. Троицы приписываются Имъ не въ одномъ и томъ же отношеніи: равны Они по существу, а различны, какъ лица.

[2]) Мы уже замѣчали, что самое понятіе о единствѣ Божества не есть въ строгомъ смыслѣ слова наше обыденное ариѳметическое понятіе. Тоже и здѣсь—въ понятіи о троичности.

догматѣ троичности цѣлое равно части и часть—цѣлому. Неумѣстна и другая, болѣе отвлеченная категорія бытія родоваго и видоваго или общаго и индивидуальнаго. Въ сферѣ божественнаго бытія нѣтъ и не можетъ быть ни цѣлаго, ни части въ смыслѣ количественномъ: здѣсь все цѣлое и все часть. Часть, цѣлое въ обыкновенномъ смыслѣ—тамъ, гдѣ одно бытіе обусловлено другимъ Родовое и видовое существованіе также предполагаютъ бытіе, условленное другимъ бытіемъ, болѣе общимъ. Разсудочное воззрѣніе ищетъ въ догматѣ своихъ обычныхъ представленій о единствѣ и различіи, основанныхъ на аналогіи жизни конечныхъ особей. Въ Богѣ различіе при единствѣ и единство при различіи есть внутреннее. Богъ Сынъ не внѣ Бога Отца, какъ что-либо стороннее Ему; равнымъ образомъ Богъ Отецъ не подлѣ Сына, какъ и Духъ не внѣ Отца и Сына. Ни одно изъ лицъ Святой Троицы не прежде и не послѣ другаго. Различіе Божественныхъ Лицъ представляетъ только какъ-бы своеобразныя обнаруженія одной Божественной жизни. Христіанскій догматъ, еще разъ скажемъ, ведетъ нашу мысль далеко за предѣлы всякаго конечнаго бытія, и въ этомъ его высокое значеніе. Онъ отрѣшаетъ мысль отъ обычныхъ понятій о конечномъ бытіи, чтобы приблизить ее къ таинственной жизни безконечнаго Духа. Существо Божіе остается непостижимымъ; но тайна Божественной жизни по возможности приближена къ человѣческому разумѣнію.

Такимъ образомъ догматъ троичности носитъ на себѣ ясную печать того выше-человѣческаго творчества мысли, которое должно составлять характеристическій признакъ откровеннаго ученія. Онъ открываетъ для нашего разума тайну неизслѣдимой глубины Божественнаго существа, отрѣшая умъ отъ всѣхъ представленій, обусловленныхъ жизнію конечнаго міра во времени и простран-

ствѣ. Онъ указываетъ нашей мысли то искомое ею направленіе въ рѣшеніи великаго вопроса о жизни Безконечнаго, какого она сама не находила, впадая въ односторонности и крайности, и устраняетъ собою тѣ недоумѣнія и трудности, какія казались ей неразрѣшимыми и увлекали ее къ этимъ крайностямъ. Словомъ, ученіе о Богѣ, какъ безконечномъ личномъ Духѣ, въ противоположность скудному деистическому и безсодержательному пантеистическому понятію о Богѣ, здѣсь достигаетъ всей своей полноты, какая только возможна для ограниченнаго человѣческаго разума.

Но не внутренняя только жизнь безконечнаго Духа открыта намъ Евангеліемъ въ изумляющей умъ нашъ тайнѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ какъ до извѣстной, возможной для насъ степени приподнята завѣса сокровенной жизни въ Богѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ какъ приближена къ намъ и сдѣлалась отчасти доступною нашему разуму таинственная область Божественнаго существованія, повѣдана намъ и другая тайна въ отношеніяхъ Бога къ человѣку, раскрылась для насъ въ полнотѣ и тайна Божественной любви къ намъ, составляющей, по ученію Новаго Завѣта, самую сущность Божію (1 Іоан. IV, 16). Этому таинству Божественной любви также изумляется человѣческая мысль, но предъ нимъ невольно преклоняется наше сердце.

Съ догматомъ троичности Лицъ въ Богѣ тѣсно связанъ догматъ о вочеловѣченіи Сына Божія и совершенномъ Имъ искупленіи человѣка и составляетъ вмѣстѣ съ нимъ основу всего христіанскаго ученія, его первое и послѣднее слово. Строго говоря, тотъ и другой догматы составляютъ одно неразрывное цѣлое. Вѣчное Божественное Слово, второе Лице Пресвятой Троицы, воплощается, чтобы спасти грѣшный родъ человѣческій.

Поразительно-новое и вмѣстѣ съ тѣмъ въ высшей

степени утѣшительное ученіе вносила въ міръ эта благая вѣсть (Евангеліе) о спасающей человѣка любви Божіей. Тяжкимъ, безотраднымъ представлялось въ большей части религій древняго міра состояніе человѣка, подавленнаго грознымъ могуществомъ боговъ. Божество было страшною, губительною силою, требовавшею кровавыхъ жертвъ для своего умилостивленія, иногда даже жертвъ человѣческихъ. Бѣды и зло жизни были тяжелымъ и неизбѣжнымъ гнетомъ для человѣка, который всюду видѣлъ безжалостную власть слѣпой, бездушной судьбы. Если онъ мечталъ, какъ грекъ, о мирѣ и дружбѣ съ богами, то такою мечтою жилъ не долго и только затѣмъ, чтобы впослѣдствіи совсѣмъ разочароваться и впасть въ отчаяніе. Для самого избраннаго еврейскаго народа безконечный и святый Іегова долго былъ Богомъ страха, и только обѣтованія и пророчества о Мессіи открывали ему благость Божію и свѣтили надеждою на избавленіе въ будущемъ. Но вотъ проносится по міру чудная евангельская проповѣдь о безпредѣльной милости Божіей къ человѣку. Божество, о которомъ до того времени были только смутныя и, что всего важнѣе, страшливыя представленія, которое жило въ какой-то неопредѣленной дали отъ человѣка или вѣрнѣе, совсѣмъ не жило, а было, какъ для брамина, какою-то мертвою всеобщею сущностію, отъ котораго, какъ думалъ буддистъ, ничего нельзя было ждать человѣку, кромѣ смерти и ничтожества, Божество, мысль о которомъ наполняла человѣческое сердце ужасомъ или пустотою, которому напрасно приносились для умилостивленія кровавыя жертвы изъ скотовъ и самихъ людей, Божество низошло съ небесъ на землю въ кроткомъ образѣ самого человѣка, вочеловѣчилось, принявъ нашу душу и наше тѣло, жило между людьми, раздѣляло ихъ радости и горе, плакало вмѣстѣ съ людьми надъ гробами близкихъ умершихъ,—

жило въ убожествѣ, не имѣя, гдѣ приклонить голову, всѣхъ и все прощало и миловало, наконецъ пролило свою неповинную кровь на крестѣ за грѣшный человѣческій родъ, вкусило смерть вмѣстѣ съ преступниками, стало само жертвой за грѣхи міра, все въ жизни человѣка хотѣло освятить собою и завѣщало грѣшному міру одну любовь, любовь полную и безграничную. Вотъ религія, противъ которой ничего не могло возразить человѣческое сердце и въ которой, напротивъ, оно находило свой, такъ давно желанный, миръ и покой. Понятно, почему предъ нею скоро преклонились и скептицизмъ аѳинской мудрости и гордость мистической философіи неоплатониковъ, а вслѣдъ затѣмъ поникъ головою и самъ вѣчный городъ, это вмѣстилище политической жизни и славы всего древняго міра.

И эта тайна Божественнаго воплощенія и голгоѳской жертвы, принесенной за насъ самимъ Сыномъ Божіимъ, непостижима для насъ, но такъ же, какъ и тайна троичности Лицъ въ Богѣ, не представляетъ никакихъ противорѣчій или несообразностей для нашего разума. Таковы свойства истинно Божественной жизни и дѣйствій, что для насъ они не могутъ не быть непостижимыми. Можно сказать болѣе—исходъ всѣхъ возраженій противъ этого догмата съ точки зрѣнія разсудочныхъ понятій—въ тѣхъ односторонніхъ воззрѣніяхъ на Божество въ отношеніи Его къ міру и человѣку, которыя позднѣйшею философіей унаслѣдованы отъ древняго языческаго пантеизма. Въ основѣ всѣхъ недоумѣній и здѣсь, какъ въ вопросѣ о троичности, лежитъ недостаточно выясненное понятіе о безконечномъ. Безконечное—безпредѣльно, но не въ смыслѣ внѣшнемъ, т. е. не въ томъ, что оно обнимаетъ собою все существующее въ ограниченномъ мірѣ, а въ смыслѣ внутренней безграничной полноты жизни. А это уже предполагаетъ въ безконеч-

номъ и полноту всякаго рода возможностей. Жизнь безпредѣльная—въ смыслѣ только всеобъемлющаго міръ начала—конечно не можетъ заключиться ни въ какую индивидуальную форму. Но безпредѣльное въ истинномъ, библейскомъ смыслѣ носитъ въ себѣ безграничную возможность всякаго рода самоограниченій, потому именно, что оно безпредѣльно. Въ понятіи безконечнаго не одно только простое отрицаніе того, что есть въ бытіи конечномъ или ограниченномъ. Возможны поэтому самоограниченія или самоумаленія безконечнаго, которое и при нихъ остается такимъ же безпредѣльнымъ, какимъ оно пребываетъ отъ вѣчности. Съ другой стороны, несмотря на всю необъятность Божественнаго существа, между нимъ и человѣкомъ есть связь по самой природѣ конечныхъ разумныхъ существъ. Человѣкъ сроденъ Божеству, какъ Его отобразъ; въ этомъ смыслѣ прямой противоположности между безконечнымъ Духомъ и духомъ человѣческимъ нѣтъ; есть, напротивъ, по природѣ тяготѣніе нашего духа къ безпредѣльному Божественному Духу. Нѣтъ поэтому основаній и въ великой идеѣ вочеловѣченія Бога Слова видѣть соединеніе понятій, взаимно себя исключающихъ. Разстояніе между Богомъ и человѣкомъ неизмѣримо; но тѣмъ не менѣе человѣкъ стремится приблизиться къ удаленной отъ него области Божественной жизни, и въ этомъ—задача его духовной жизни. Задача эта не измѣнилась и по паденіи человѣка, когда онъ потерялъ первобытную близость къ Богу.

Съ тѣхъ поръ, какъ сказано было павшимъ человѣкомъ первое слово молитвы къ Богу, вновь началось это тяготѣніе человѣческаго духа къ Духу Божественному, начался, такъ сказать, токъ жизни отъ земли къ небу и обратно отъ неба къ землѣ. Чѣмъ сильнѣе становился этотъ вопль грѣшнаго человѣка къ небу, тѣмъ болѣе приближалось къ нему Божество и наконецъ само

низошло на землю въ актѣ воплощенія. Вочеловѣченіе Божества есть именно такой отзывъ со стороны неба на зовъ страдавшаго человѣка,—чудное, поразительное дѣйствіе всеблагаго Бога, который приблизился къ человѣку, соединился съ нимъ, чтобы обновить собою его существо, уврачевать его духовныя язвы. Это, по свидѣтельству самого Новаго Завѣта, высшая, послѣдняя изъ формъ откровенія Божія человѣку. Богъ, говорившій, по выраженію апостола Павла, отцамъ въ словѣ боговдохновенныхъ мужей—пророковъ, напослѣдокъ говорилъ намъ посредствомъ своего Сына (Евр. 1, 1. 2), этого вѣчнаго своего *Слова*, которое, какъ проповѣдуетъ евангелистъ Іоаннъ, *стало плотію и обитало съ нами, полное благодати и истины* (1, 14), чтобы вполнѣ открыть намъ Божественную истину и тайну нашей человѣческой жизни, чтобы приблизить къ намъ свое Божественное существо. Яснѣе и яснѣе вмѣстѣ съ временемъ открывалась человѣку истина Божія, пока наконецъ не предстала предъ нимъ сама вѣчная Истина въ воплощеніи. Съ этой точки зрѣнія нужно смотрѣть на тайну воплощенія, чтобы приблизить ее къ нашему разумѣнію. Если вообще возможно взаимодѣйствіе между Богомъ и человѣческимъ духомъ, если возможно откровеніе Божіе человѣку, какъ оно ни чудно, то возможна и постижима въ извѣстной степени и тайна вочеловѣченія Бога Слова, которое есть также откровеніе Бога человѣческому міру [1]).

---

[1]) Издавна указывали аналогію этой тайны—очень близкую къ намъ—въ нашемъ духѣ—въ соединеніи его съ тѣломъ. Прекрасно развиваетъ эту мысль Геттингеръ (Apolog. d. Christenthums. B. II, I T. s. 457. 458). «Гдѣ въ самомъ дѣлѣ тотъ мостъ», говоритъ онъ, «что переводитъ изъ области мертвой бездушной матеріи въ царство духа? Не напрасно ли трудилась философія надъ рѣшеніемъ вопроса о связи души съ тѣломъ? А между тѣмъ эта связь есть въ дѣйствительности, и кто вѣритъ въ бытіе духа, какъ особаго начала, отличнаго отъ тѣла, тотъ долженъ со-

Такимъ образомъ, если догматъ троичности, оставаясь непостижимымъ, вмѣстѣ съ тѣмъ открываетъ намъ до извѣстной степени тайны внутренней жизни Божіей, то и связанный съ нимъ догматъ воплощенія, также самъ въ себѣ непостижимый, открываетъ тайну въ отношеніяхъ Бога къ людямъ, тайну безконечной Божіей любви къ намъ. Того, что открыло намъ въ этомъ догматѣ Евангеліе, не знала ни одна религія, не предчувствовало никакое религіозное ученіе. Болѣе того откровенія, какое дано въ христіанствѣ, нельзя было и желать; а мысль о томъ, что Богъ, Отецъ человѣчества, какъ называетъ Его Евангеліе, своего Сына послалъ въ міръ для нашего спасенія, поражаетъ своимъ безмѣрнымъ величіемъ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ какъ открыта въ возможной для человѣческаго разумѣнія степени тайна жизни Божіей, въ непосредственной связи съ нею вполнѣ раскрыто и до конца уяснено въ христіанствѣ и высокое достоинство человѣка и его природы Человѣкъ есть образъ Божій, по ученію Ветхаго Завѣта; по частнѣйшему ученію Новаго Завѣта, онъ есть отобразъ того вѣчнаго Слова, которое есть *сіяніе славы* Отца *и образъ существа Его* (Евр. 1, 3) и которое вочеловѣчилось и жило на землѣ. Воплощенное Слово Божіе есть второй, небесный Адамъ,

---

гласиться, что и наше существованіе представляетъ собою непонятное соединеніе двухъ, по-видимому противоположныхъ началъ или силъ. Что такое каждое человѣческое рожденіе, какъ не воплощеніе духа? Не образъ ли это, образъ постоянно нами видимый, великой тайны божественнаго воплощенія? Каждый день, каждый актъ нашей жизни не есть ли своего рода воплощеніе духа въ матеріи? Грубая матерія въ формѣ пищи входитъ въ нашъ организмъ, служа дѣятельности нашего духа; земной прахъ превращается въ то, посредствомъ чего духъ видитъ въ глазѣ, слышитъ въ ухѣ,—въ то, что движетъ наше сердце, этотъ органъ нашихъ чувствованій. Два противоположныя начала въ жизни до того неразрывно связаны, что нельзя указать, гдѣ кончается дѣятельность одного начала и начинается дѣятельность другого».

явившійся для возстановленія божественнаго подобія, утраченнаго первымъ, земнымъ Адамомъ; Оно—всесовершенный первообразъ всего человѣчества. Въ образъ этого втораго Адама, явившагося на землѣ, и должно облечься все человѣчество (1 Кор. XV, 45. 47—49). Въ Немъ, въ этомъ вѣчномъ, Божественномъ разумѣ, нашъ высочайшій идеалъ. Идеалъ этотъ—не мертвый отвлеченный первотипъ жизни, всюду одинаково разлитый, не высшая форма общемірового бытія, не идеализація только самой же человѣческой жизни — чѣмъ были у иранцевъ Каймортъ и Сосіошъ, у египтянъ—Озирисъ въ его космогоническомъ и антропологическомъ значеніи, у грековъ—Діонисъ [1]), а живое Слово живаго Бога, въ которомъ отъ-вѣка вся полнота совершенствъ и предметъ нескончаемыхъ стремленій человѣка къ безграничному совершенству. Духовная природа человѣка въ этомъ своемъ вѣчномъ и всесовершенномъ идеалѣ сближается съ самимъ существомъ Божіимъ; а его нравственная жизнь получаетъ величайшее значеніе, о которомъ не могли и помыслить всѣ древнія религіи. Это всего яснѣе въ ученіи Евангелія о человѣческомъ искупленіи отъ грѣха. Большая часть древнихъ религій хранила только смутное преданіе о паденіи человѣка; еще менѣе придавали онѣ значенія этому преданію. Одна еврейская религія требовала покаянія и проповѣдывала о возстановленіи нравственнаго существа человѣка. Но только въ христіанствѣ уяснена вся сила грѣха, какъ уклоненія отъ цѣлей человѣческой жизни; только въ Евангеліи повѣдано намъ, какъ глубоко возмутилъ грѣхъ человѣческую жизнь, какъ тягостно грѣхопаденіе отозвалось на всей вселенной, какъ глубоко оскорблена была имъ безконечная правда Божія, какое чрезвычайное и поражающее своею чрезвычайно-

[1]) См. Т. 1, стр. 638. Т. II, стр. 75—79. 432. 547. 548.

стію средство нужно было для ея удовлетворенія и какъ безмѣрно дорогъ былъ человѣкъ для самого Бога. Для искупленія отъ грѣха, для удовлетворенія за него Божественному правосудію, для обновленія человѣческой природы нужно было Сыну Божію низойти съ неба и вочеловѣчиться, пострадать и умереть, какъ преступнику и отверженному между самими людьми. Только когда принесена была на Голгоѳѣ за грѣшный человѣческій родъ величайшая жертва Сына Божія, только послѣ того какъ пролита на крестѣ Его безцѣнная кровь, только послѣ Его безмѣрныхъ страданій, только послѣ того какъ Вѣчный вкусилъ на крестѣ смерть въ образѣ человѣка, грѣхъ прощенъ, правда Божія удовлетворена и небо примирилось съ землею. Смерть Богочеловѣка есть величайшее изъ чудесъ, предъ которымъ наша мысль цѣпенѣетъ. Тайна эта такъ поразительна, что ее не могъ бы никто и измыслить, если бы не было ея въ дѣйствительности. Недомыслимая чрезвычайность этой идеи и изумляетъ разумъ и овладѣваетъ имъ. Но въ догматѣ объ искупленіи поразительны не только чудо Божественной любви къ человѣку, но и страшная сила грѣха, которой и не подозрѣвалъ человѣкъ, и безмѣрно великая цѣна души человѣческой, для искупленія которой должно было совершиться это величайшее изъ чудесъ. Таинство искупленія уяснило намъ тайну грѣха и тайну нравственнаго союза человѣка съ Богомъ. Не нужно ни искать въ древнихъ религіяхъ ничего подобнаго этой великой идеѣ искупленія, ни доказывать, что ничто не можетъ быть выше того достоинства, какое въ христіанствѣ приписывается человѣку. Таковъ по своей нравственной природѣ обитатель ничтожной планеты—земли и таково значеніе его во вселенной съ ея безграничными мірами.

И такъ то достоинство человѣка, которое утверждалось и еще болѣе предчувствовалось въ Ветхомъ Завѣтѣ,

въ христіанствѣ явилось во всемъ величіи. Образъ всесовершеннаго отобраза Божественнаго существа, человѣкъ становится сыномъ Божіимъ и сонаслѣдникомъ вѣчному Сыну Бога Отца (Рим VШ, 14—17. Гал. IV, 7). Въ воплощенномъ безпредѣльномъ Идеалѣ всякаго совершенства, который сдѣлался такъ близокъ къ намъ, принявъ нашу плоть и кровь (Евр. II, 14), мы увидѣли наконецъ свою истинную, не омраченную грѣхомъ природу, свое первобытное достоинство, и получили возможность нравственнаго единенія съ Богомъ Въ лицѣ Искупителя людей человѣческая природа какъ-бы сама пріобщилась къ Божеству; достоинство человѣка возвысилось до предѣловъ, дальше которыхъ не можетъ идти и сама мысль чоловѣческая. Этого мало. Не только указанъ идеалъ совершенства въ лицѣ Искупителя Богочеловѣка, не только даны Имъ истина и оправданіе, но и сообщены сверхъ естественныя, божественныя средства къ тому, чтобы осуществилось въ человѣкѣ стремленіе къ идеалу всесовершенства, къ тому, чтобы жизнь богоподобная развивалась, возрастала въ людяхъ и укрѣплялась по образу жизни Богочеловѣка. Искупитель отъ Отца посылаетъ Духа Утѣшителя для того обновленія духа и сердца человѣческаго, о которомъ говорили ветхозавѣтные пророки. Въ Церкви живетъ благодать Духа, не только оправдывающая, но и освящающая человѣческое существо, претворяющая и оживляющая человѣческое сердце Является какъ-бы новая сила въ духовной природѣ человѣка—*духъ*, обновленный благодатію. Облагодатствованный человѣкъ, по объясненію великаго учителя язычниковъ, апостола Павла, становится истинно *духовнымъ* человѣкомъ, тогда какъ внѣ дѣйствій благодати Духа, онъ человѣкъ только *душевный* (1 Кор. II, 13. 14 [1]).

---

[1]) Различеніе *духа* и *души* въ ученіи апостола Павла (1 Сол. V, 23)

Духъ Божій, который есть *не духъ міра сего* (ст. 12), который *постигаетъ и глубины* самаго Божественнаго существа (ст. 10), своими благодатными дѣйствіями на человѣческій духъ даетъ новое направленіе его силамъ, попаляя и истребляя въ немъ все нечистое, все недостойное неба. Такимъ образомъ явленіе Искупителя Богочеловѣка, по ученію христіанскому, стало новымъ поворотнымъ пунктомъ въ исторіи человѣчества, долженствовавшимъ навсегда измѣнить нравственный бытъ человѣческаго рода. Человѣкъ оправданъ предъ Богомъ и примиренъ съ Нимъ; для соединенія съ Богомъ онъ обновленъ творчески въ своихъ духовныхъ силахъ; въ немъ начала жить и дѣйствовать особая, чрезвычайная, божественная сила. Его

сближаютъ съ древнимъ восточнымъ, особенно индѣйскимъ воззрѣніемъ на трехчастный составъ человѣка Но въ Новомъ Завѣтѣ понятіе *духа* совершенно своеобразно. Мало было бы сказать, какъ доказываетъ это Лидеманнъ (Anthropolog. d. Apost. Paulus. 1872 года), что у апостола Павла два духовныя начала не существенно различны, какъ въ древнихъ ученіяхъ, потому что одно упоминается въ смыслѣ общей духовной субстанціи (духъ), а другое (душа) въ смыслѣ проявленій и свойствъ этого духовнаго начала. Придавая въ общемъ такое значеніе понятіямъ духъ и душа, апостолъ въ ученіи о благодатномъ состояніи человѣка усволяетъ духу болѣе частное понятіе облагодатствованнаго Духомъ Божіимъ состоянія, противополагая его состоянію человѣка *душевнаго*, необлагодатствованнаго. Существеннаго различія онъ дѣйствительно не полагаетъ между духомъ и душою, но дѣйствія души подъ вліяніемъ воздѣйствій Духа Божія обозначаетъ словомъ πνεῦμα, имѣя въ виду и греческое значеніе этого слова, высшее, чѣмъ ψυχή—душа. *Духовный* человѣкъ никакого особеннаго духовнаго начала не пріобрѣтаетъ, сверхъ общей и всѣмъ людямъ присущей духовной силы или субстанціи; но это общее съ другими начало получаетъ въ обновленіи отъ Духа Божія особыя свойства и проявленія, какихъ не имѣетъ оно и не можетъ имѣть у людей не облагодатствованныхъ, а принявшихъ въ себя только *духъ міра* Свойства *духовнаго* человѣка поэтому могутъ быть и бываютъ даже противоположными свойствамъ человѣка *душевнаго*, хотя начало духовное въ существѣ одно у того и другаго. Душевному человѣку кажется безуміемъ то, что считаетъ святыней человѣкъ духовный и это потому что облагодатствованный человѣкъ имѣетъ *умъ Христовъ*, т. е. его умъ озаренъ свыше и въ этомъ озареніи получилъ новыя свойства (1 Кор. II, 14—16).

жизнь духовно подчинена невидимому небесному Царю, Богочеловѣку, основавшему на землѣ свое благодатное царство; а для осуществленія цѣлей этой духовной жизни человѣку подается, нисходящая съ неба и живущая въ Церкви, благодать Святаго Духа. Средоточіе и основа духовной жизни человѣчества—Богочеловѣкъ, сѣдящій одесную Бога; исходъ для возбужденія и оживленія этой жизни и средства для ея развитія—также въ небѣ, въ дѣйствіяхъ Духа Утѣшителя. Такъ поразительно высокъ взглядъ христіанства на задачи и цѣли жизни человѣка и человѣчества, какъ и на средства къ осуществленію этихъ цѣлей. Вся человѣческая исторія какъ-бы одухотворена; насталъ конецъ ветхой жизни древняго міра. Подобныхъ этимъ понятій о задачахъ и цѣляхъ человѣческой жизни, особенно же объ освящающихъ благодатныхъ средствахъ напрасно стали бы мы искать въ древнихъ вѣрованіяхъ: они безусловно новы. Мечталъ браманистъ и до-нынѣ мечтаетъ буддистъ о силѣ обоготворенія, о чудной способности слышать и видѣть все, что совершается во вселенной, но искалъ этой силы въ себѣ самомъ—въ самопогруженіи, за то и находилъ ее только въ призрачномъ, мнимомъ озареніи, въ потерѣ личнаго сознанія.

Благодатно правимая невидимымъ Главою Церкви, жизнь вѣрующихъ направляется къ вѣчнымъ цѣлямъ бытія въ небѣ; тамъ конецъ благодатнаго земнаго царства; тамъ осуществленіе той цѣли, для которой человѣкъ живетъ на землѣ.

И этотъ вопросъ, относящійся къ послѣднимъ судьбамъ человѣка и человѣческой жизни, одинъ изъ самыхъ существенныхъ въ религіозныхъ вѣрованіяхъ и издавна занимавшій человѣческій умъ, выясненъ и рѣшенъ въ Евангеліи со всею ясностію и законченностію. Идея безсмертія и будущей, неземной жизни—не догадка только

ума, болѣе или менѣе вѣроятная, не выводъ только изъ соображеній, хотя бы и основанныхъ на наблюденіяхъ надъ жизнію души и ея проявленіями, даже не просто— истина, хотя бы и возвѣщаемая откровеніемъ самого Бога, не просто вѣра, хотя бы и непреложная; нѣтъ, она фактъ осязательный и не допускающій никакихъ сомнѣній, фактъ, который имѣетъ все значеніе конкретнаго, живаго, подлежавшаго и внѣшнимъ чувствамъ явленія. Вѣра въ другую жизнь основана въ христіанствѣ на живомъ, дѣйствительномъ событіи, — на воскресеніи Богочеловѣка, Основателя христіанства. Чуднымъ событіемъ Его воскресенія засвидѣтельствована и истина Его ученія и Его Божественное происхожденіе и посланничество и дѣйствительность другой, неземной жизни, о которой возвѣстило Его Евангеліе. Къ этому великому чуду привязана вѣра Его Церкви; въ немъ — основаніе всѣхъ христіанскихъ надеждъ; безъ него все колеблется и падаетъ (1 Кор. XV, 14. 15. 17). Темный и большею частію безплодно напрягавшій человѣческую мысль, вопросъ о томъ, что ожидаетъ человѣка за предѣлами могильнаго мрака и есть ли что-либо, кромѣ этого мрака, рѣшенъ окончательно и тьма эта разсѣяна. Другихъ, еще бо́льшихъ доказательствъ быть не могло. Основатель христіанства на Себѣ самомъ, на своемъ собственномъ лицѣ, своимъ чудеснымъ послѣ смерти и пребыванія въ гробѣ, воскресеніемъ, которое несомнѣнно засвидѣтельствовано тѣмъ, что Онъ, возставъ изъ гроба, многократно въ той же, хотя и измѣненной плоти, являлся, бесѣдовалъ и дѣйствовалъ, какъ живой человѣкъ,—со всею очевидною наглядностію и осязательностію подтвердилъ вѣру въ человѣческое безсмертіе и дѣйствительность иной, неземной жизни. И въ Ветхомъ Завѣтѣ даны были народу также конкретныя живыя доказательства безсмертія въ лицѣ Эноха и Иліи. Но тамъ факты безсмертія или взя-

тія къ Богу, преложенія на небо, хотя и дѣйствительные, не имѣли однакожъ такой очевидности и не были такъ засвидѣтельствованы, какъ здѣсь—въ Завѣтѣ Новомъ. Христосъ Спаситель возсталъ изъ гроба, который былъ всѣмъ открытъ, возсталъ послѣ смерти, совершившейся открыто предъ глазами народа, и по воскресеніи являлся своимъ ученикамъ въ продолженіе значительнаго періода времени, уясняя имъ и восполняя свое ученіе и укрѣпляя въ нихъ вѣру и надежды на жизнь въ лучшемъ мірѣ. Этимъ объясняется главнымъ образомъ и непонятная нравственная перемѣна, происшедшая на глазахъ у всѣхъ въ галилейскихъ рыбакахъ, дотолѣ робкихъ и страшливыхъ, которые затѣмъ, къ изумленію всѣхъ, шли съ своею проповѣдію во всѣ концы тогдашняго міра, готовые на смерть и муки за слово о Христѣ распятомъ: фактъ исключительный въ исторіи всѣхъ религій; доказательство безсмертія необычайное.

Утверждая въ чудесномъ фактѣ воскресенія Богочеловѣка идею другой, неземной жизни, этимъ же фактомъ, какъ и положительнымъ ученіемъ о воскресеніи всѣхъ по образу воскресшаго Спасителя (1 Кор. XV, 20—23) и объ измѣненіи нашего нынѣшняго тлѣннаго тѣла въ нетлѣнное и духовное, по подобію воскресшаго тѣла самого Основателя христіанства (ст. 35—44), Новый Завѣтъ возвѣщаетъ полное безсмертіе человѣческой личности, взятой въ связи души и тѣла. Такое именно, полное и цѣльное безсмертіе нужно и по общей идеѣ вѣчной личной жизни; и оно гораздо понятнѣе, чѣмъ безсмертіе по душѣ только. Личная жизнь человѣка есть органическое единство силъ душевныхъ и тѣлесныхъ и ихъ обнаруженій. Жизнь души безъ тѣла съ трудомъ мыслима, и то не удивительно, что грекъ превращалъ ее въ безсознательное бытіе тѣней въ своемъ аидѣ, а индѣецъ—въ безличное сліяніе съ сущностію своею Брамъ.

Понятно вмѣстѣ и то, что у болѣе развитыхъ въ религіозномъ отношеніи народовъ древности, какъ у египтянъ и иранцевъ, было своеобразное вѣрованіе и въ жизнь тѣла по смерти. Вѣра эта положительно высказана была затѣмъ у пророковъ Ветхаго Завѣта. Но то, что составляло предметъ смутныхъ желаній и чаяній, въ христіанствѣ не только подтверждено, но и съ очевидностію доказано. Воскресшій Основатель христіанства не разъ являлся въ тѣлѣ уже прославленномъ, которое проходило, *когда двери дома заперты были* (Іоан. XX, 19), и не подчинялось обычнымъ условіямъ пространства.

Но, что всего важнѣе, только въ христіанствѣ ясно указанъ характеръ или содержаніе вѣчной жизни за предѣлами гроба и ея высокая цѣль. Это не только не погруженіе въ Брамъ съ потерею сознательнаго и отдѣльнаго бытія, тѣмъ болѣе въ буддійскую нирвану, не только не блужданіе въ мрачномъ образѣ тѣней, но и не продолженіе, хотя бы и въ лучшей формѣ, той же жизни, какою теперь живетъ человѣкъ, или ей подобной. Это также не возвращеніе на ту же планету, хотя бы и послѣ долговременнаго странствованія въ лучшихъ надзвѣздныхъ мірахъ и послѣ длиннаго цикла измѣненій и преобразованій въ сферахъ небесной жизни, какъ по-видимому думали объ этомъ египтяне. Это даже и не то временное блаженство личной жизни человѣка въ соединеніи съ Богомъ, въ концѣ котораго человѣкъ погружается въ божественную сущность и исчезаетъ въ ней, какъ это предполагалось позднѣйшимъ ученіемъ Зендъ-Авесты. Это жизнь духовная съ тѣломъ одухотвореннымъ, жизнь, подобная ангельской, съ уничтоженіемъ нынѣшнихъ чувственныхъ потребностей въ самомъ тѣлѣ (Мѳ. XXII, 3). Это жизнь внѣ міра нынѣшней грубой матеріи, жизнь на новомъ небѣ и новой землѣ, въ соединеніи съ безконечнымъ источникомъ духовной жизни и всякаго

совершенства. Это—продолженіе и развитіе безъ конца и препятствій тѣхъ богоподобныхъ стремленій разума и воли, которымъ здѣсь положено только начало и которыя здѣсь раскрываются въ борьбѣ съ противоположными имъ стремленіями и въ узкой рамкѣ чувственнаго, вещественнаго бытія. *Теперь мы видимъ* здѣсь Бога, *какъ сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же* увидимъ тамъ *лицемъ къ лицу* (1 Кор. XIII, 12), *какъ Онъ есть* (1 Іоан. III, 2); тамъ разумъ будетъ познавать непосредственно безконечную истину, сердце непосредственно будетъ наслаждаться соединеніемъ съ святымъ и блаженнымъ существомъ Божіимъ. Таково высокое ученіе христіанства о будущей вѣчной жизни, какъ о жизни безконечнаго умственнаго и нравственнаго усовершенствованія и соединеннаго съ нимъ духовнаго блаженства. Въ подробностяхъ эта жизнь не описана, но потому, что она и не можетъ быть понятна для насъ въ условіяхъ настоящей жизни; не можетъ быть понятно то, что нынѣ еще не входитъ намъ и на сердце, чего не видитъ глазъ и не слышитъ ухо (1 Кор. II, 9). Но достаточно этой общей мысли, чтобы сказать, что лучшаго, болѣе желаннаго, а вмѣстѣ и болѣе естественнаго чаянія быть не можетъ для человѣка. И теперь что даетъ намъ силу и могущество, какъ не разумъ и познаніе истины, что насъ болѣе всего одушевляетъ, возвышаетъ, радуетъ, какъ не сила нравственная? И теперь нѣтъ высшихъ и болѣе животворныхъ наслажденій для человѣка, какъ наслажденія духовныя. Въ будущемъ Евангеліе обѣщаетъ ихъ намъ въ безконечно высшей степени, безъ перерывовъ, безъ ущерба, безъ препятствій и борьбы. Замѣчателенъ съ этой стороны и самый терминъ, какой употребляетъ Новый Завѣтъ для того, чтобы доступными для нашего пониманія чертами изобразить блаженство будущей жизни. Онъ называетъ блаженное состояніе *лицезрѣніемъ* или

созерцаніемъ Бога и Его безконечной красоты, сравнивая это состояніе съ нынѣ испытываемымъ нами чувствомъ эстетически-духовнаго наслажденія, выше котораго человѣкъ ничего не знаетъ. Это духовное созерцаніе съ психологической точки зрѣнія представляетъ собою такую цѣльность душевнаго состоянія, такое гармоническое единство мысли и чувства, какихъ мы не испытываемъ при другихъ душевныхъ состояніяхъ.

Такимъ образомъ въ христіанствѣ и цѣли жизни указаны человѣку самыя высокія, какія только онъ могъ представить и какихъ только могъ желать, и средства къ этому даны самыя дѣйствительныя, самыя могучія, самыя совершенныя, какія только могутъ быть дарованы. Нѣтъ дѣйствительно и не можетъ быть цѣли выше, какъ духовное безконечное развитіе и жизнь въ соединеніи съ источникомъ всякаго совершенства; нѣтъ и не можетъ быть идеала жизни, высшаго и совершеннѣйшаго, какъ Богочеловѣкъ—отобразъ самой Божественной сущности; нѣтъ и средствъ къ осуществленію этого безграничнаго идеала, къ достиженію богоподобія для совершеннаго единенія съ Богомъ въ вѣчности, какъ содѣйствіе самого же Бога, какъ благодатная сила Духа Божія, какъ таинственные дары творческаго обновленія и освященія. Богъ и Его безграничное совершенство—вотъ предметъ стремленій и цѣль жизни христіанина; а средства къ достиженію этой цѣли—въ Его благодати, въ Его всемогущей силѣ, въ Его укрѣпляющемъ и освящающемъ человѣческій духъ воздѣйствіи. Здѣсь покой и миръ всѣмъ религіознымъ стремленіямъ, всѣмъ желаніямъ вѣрующаго сердца. Далѣе этого не можетъ идти и само религіозное чувство.

Христіанское богопочтеніе, одухотворенное и вполнѣ сообразное съ истиннымъ понятіемъ о высокомъ существѣ Божіемъ (Іоан. IV, 24), есть выраженіе и осу-

ществленіе этого благодатнаго воздѣйствія на человѣка силъ Божественныхъ. Оно сообщаетъ не мнимыя, не призрачныя или недостойныя Бога средства къ общенію съ Нимъ, какъ это было въ язычествѣ, не *тѣни* только *будущихъ благъ* (Евр. X, 1) и прообразы будущаго спасенія, какъ это было въ Ветхомъ Завѣтѣ, а истинныя, дѣйствительныя средства, чрезъ которыя низпосылается благодать Божія и человѣкъ достигаетъ духовнаго соединенія съ Богомъ. Поэтому и отъ человѣка для полученія благодати оно требуетъ поклоненія *духомъ и истиною*, т. е. молитвы не словомъ только и устами, но и сердцемъ, исполненнымъ вѣры и любви, чистою, отрѣшенною отъ земли мыслію, святымъ желаніемъ, тяготѣющимъ къ небу, словомъ, требуетъ духовной настроенности всего человѣческаго существа (Іоан. IV, 24). Главное въ христіанскомъ богопочтеніи—таинства, участвуя въ которыхъ, христіанинъ воспринимаетъ дары Духа Божія, укрѣпляющіе и возращающіе его въ духовной жизни [1]). Величайшее изъ этихъ таинствъ—Евхаристія, въ которой мы вкушаемъ отъ тѣла и крови Богочеловѣка, соединяемся съ Нимъ и какъ-бы пріобщаемся Его Божественному существу. Нѣтъ и не можетъ быть для человѣка на землѣ общенія съ Богомъ болѣе близкаго, какъ это соединеніе со Христомъ, въ которое вступаетъ христіанинъ, вкушая отъ тѣла и крови Искупителя. И съ этой стороны христіанство есть осуществленіе всего, о чемъ когда-либо могъ помыслить человѣкъ и чего онъ могъ желать въ религіи. Если культъ всѣхъ древнихъ религій имѣлъ цѣлію примирить Божество съ человѣчествомъ, дать человѣку средства приблизиться къ

---

[1]) Въ Православной Церкви, которая во всей цѣлости сохранила христіанскую истину, таинства объемлютъ собою всѣ важнѣйшіе моменты жизни вѣрующаго.

Богу, войти въ общеніе съ Нимъ, получить Его милость, то здѣсь это осуществилось во всей возможной полнотѣ, и не мнимо, а дѣйствительно. Жертвами и вещественными приношеніями Богу хотѣлъ умилостивить Его грѣшный человѣкъ и, въ увлеченіи своимъ изувѣрнымъ чувствомъ, кропилъ себѣ лицо кровью животныхъ и принималъ ее въ себя, приписывая ей таинственную силу [1]), или себя самого приносилъ въ жертву богамъ, уничтожая свое личное бытіе. А въ Христовой Церкви приносится, какъ-бы повторяется великая голгоѳская жертва Сына Божія, проливпіаго на крестѣ свою безцѣнную кровь за грѣхъ человѣчества. Вотъ жертва, единственно достойная безконечнаго величія Божія, и вмѣстѣ средство къ дѣйствительному, а не мнимому и мечтательному соединенію съ Богомъ, къ оживотворенію, а не къ убійству жизни нашего духа и его духовныхъ силъ, къ жизни вѣчной, а не къ исчезновенію въ Богѣ.

Нравственныя начала евангельскаго ученія вполнѣ обращаютъ мысль и чувство человѣка къ небу и Богу, направляя человѣческую дѣятельность къ вѣчнымъ, непреходящимъ цѣлямъ бытія. Наша земная жизнь, по евангельскому воззрѣнію, возвышающемуся и надъ воззрѣніемъ ветхозавѣтнымъ, есть только приготовленіе къ иной, нескончаемой жизни съ ея благами, которыхъ никто не можетъ у насъ похитить, когда они сдѣлаются нашимъ достояніемъ, и ничто не можетъ уничтожить. Въ заботѣ о земномъ, особенно—излишнемъ, Евангеліе указываетъ языческую черту жизни и требуетъ, напротивъ, одухотворенія жизни и дѣятельности человѣка, удовлетворенія стремленій духа съ его неумирающими потребностями правды и истины. Исканіе прежде всего *царства Бога и правды Его*—вотъ главное въ жизни; все

[1]) См. Т. II, стр. 620.

прочее уже дается при этомъ и само по себѣ не важно (Мѳ. VI, 33). Требуя господства духовныхъ силъ надъ чувственными и высокихъ стремленій къ добру и правдѣ надъ всѣми другими желаніями, Евангеліе требуетъ вмѣстѣ съ тѣмъ возстановленія той первобытной чистоты и непорочности, которая утрачена была человѣкомъ при паденіи, или—приближенія къ этому состоянію. Таковъ глубоко-нравственный и психологическій смыслъ евангельскаго слова, что для того, чтобы обратиться и войти въ царство Божіе, человѣкъ долженъ быть, какъ дитя, долженъ какъ-бы перейти въ состояніе дѣтства, пріобрѣсти невинность младенца (Мѳ. XVIII. 3). А для этого нравственнаго перерожденія и обновленія, для возстановленія въ природѣ человѣческой невинности, нужно искорененіе или ослабленіе основныхъ страстей, движущихъ волею павшаго человѣка, т. е. страстей чувственности, себялюбія и своекорыстія.

Новымъ, безусловно новымъ для всего древняго міра дышатъ тѣ кроткія наставленія Основателя христіанства, изложенныя въ Его нагорной бесѣдѣ съ учениками, которыя обѣщаютъ блаженство только тѣмъ, кто отвергся отъ страстей самолюбія, своекорыстія и чувственности, кто готовъ итти на борьбу за правду, кто за нее страдаетъ, кто оплакиваетъ свою внутреннюю, духовную бѣдность. *Блаженны нищіе духомъ; блаженны плачущіе; блаженны кроткіе; блаженны алчущіе и жаждущіе правды; блаженны милостивые; блаженны чистые сердцемъ; блаженны миротворцы; блаженны гонимые за правду* (Мѳ. V, 1—10). Здѣсь высказана вся сущность нравственнаго христіанскаго ученія со всею его поразительною новостію, изумившею міръ, и во всей его разительной противоположности обычному воззрѣнію древняго міра. Это было дѣйствительно слово не отъ міра, и не удивительно, что міръ долго не понималъ и не принималъ

его, хотя добрыя души отъ начала поражались его высотою и соотвѣтствіемъ съ внутренними стремленіями человѣческаго сердца. Непонятно было міру это высокое слово о бѣдности его духовной жизни; еще изумительнѣе была рѣчь о средствахъ къ пріобрѣтенію духовнаго блаженства чрезъ видимую нищету. Ученіе это шло въ разрѣзъ со всѣми нажитыми началами нравственной жизни, объявляло имъ войну, осуждало ихъ на смерть.

Устремляя умъ и волю человѣка къ небу и къ вѣчнымъ идеаламъ жизни, ослабляя и искореняя влеченіе страстей, Евангеліе требуетъ отъ человѣка, вмѣсто самолюбія, любви къ Богу и ближнему, которую оно и ставитъ закономъ нравственной жизни (Мѳ. XXII, 37—40). Это новое, хотя вмѣстѣ съ тѣмъ и древнее, потому что всегда составляло истинную основу нравственности (1 Іоан. II, 7. 8), начало любви есть желанный и единственно цѣлесообразный законъ для нравственной жизни человѣка и человѣческихъ обществъ. Исторически — любовь есть то искомое начало, къ которому отъ-вѣка стремился человѣкъ, хотя и не достигалъ его. Съ психологической точки зрѣнія—начало любви выражаетъ собою гармонію и полноту духовной жизни. Любовь къ Богу, какъ первообразу, есть тяготѣніе къ источнику духовныхъ совершенствъ, изъ котораго исходитъ и изъ котораго только и можетъ исходить нравственное оживленіе и одухотвореніе. Любовь къ брату — человѣку также выражаетъ собою свѣжесть, могучесть и полноту внутренней единичной жизни. Противоположное ей настроеніе есть состояніе душевной мертвенности. Внутренняя жизнь эгоиста не освѣжается, не обновляется притокомъ сродной ему жизни извнѣ. Онъ заключенъ въ узкой и душной рамкѣ одного своего личнаго бытія; онъ сухъ и черствъ душою, и большею частію мраченъ и недоволенъ собою. Въ его душѣ начинается, подобно тому, какъ это бы-

ваетъ въ тѣлесномъ организмѣ при скудости питанія, какъ-бы процессъ самопотребленія. Безъ соприкосновенія съ общею нравственною атмосферою, сосредоточиваясь въ одномъ своемъ личномъ чувствѣ, онъ постепенно мертвѣетъ духомъ. Метафизически — любовь есть общее начало міровой жизни. Самъ *Богъ*, по христіанскому ученію, *есть любовь* (1 Іоан. IV, 8), и это одно изъ самыхъ существенныхъ свойствъ Бога, полнаго безконечной жизни. Сама вселенная представляетъ гармоническое сочетаніе явленій, взаимно связанныхъ. Что происходитъ въ природѣ, гдѣ уравновѣшиваются полярныя силы, то должно быть и въ человѣкѣ съ его духовными силами. Въ немъ есть какъ-бы своя сила центробѣжная и своя сила центростремительная, тяготѣніе къ я и къ не-я. Христіанская любовь и есть сила, которая уравновѣшиваетъ то и другое и даетъ гармонію нашей душевной жизни. Чѣмъ выше частная, отдѣльная жизнь въ самой природѣ, тѣмъ менѣе она привязана къ мѣсту и тѣмъ шире кругъ ея дѣятельности. Растеніе еще привязано всецѣло къ почвѣ, хотя въ немъ, сравнительно съ минералами, есть уже движеніе; а животное уже произвольно перемѣняетъ мѣсто. Поэтому и кругъ жизни человѣка долженъ быть выше узкихъ рамокъ строго отдѣленной и заключенной въ себѣ личной жизни.

Новѣйшій натурализмъ хочетъ поколебать это начало нравственной жизни, возвращаясь болѣе къ старому началу эгоизма, которымъ по-преимуществу жилъ древній міръ, и находя въ христіанскомъ законѣ любви подавленіе личной жизни во имя жизни всеобщей. Но начало нравственной жизни, прямо противоположное началу любви, ничего не можетъ дать изъ себя, кромѣ дѣйствій своекорыстія и вражды, и на немъ нельзя основать ни внутренняго довольства, ни благоденствія даже внѣшней общественной жизни. Напрасно думаютъ, что внѣшнее

вещественное довольство можетъ быть сильнымъ побужденіемъ и средствомъ къ подавленію своекорыстія и вражды, и во всеобщемъ соціальномъ равенствѣ ищутъ силы, которая можетъ ослабить и даже вовсе уничтожить эгоистическое начало въ жизни (теорія соціалистовъ). Внутренняя настроенность не измѣняется всецѣло отъ внѣшнихъ условій быта, и удовлетвореніе матеріальныхъ нуждъ не уничтожаетъ эгоистическихъ стремленій. Жажда страсти своекорыстія, какъ мы знаемъ, не исчезаетъ, а часто еще болѣе развивается по мѣрѣ ея удовлетворенія. Съ своей стороны, любовь и самопожертвованіе вовсе не подавляютъ личнаго чувства, подобно тому какъ отвлеченное мышленіе, восходящее до общихъ идей и началъ и характеризующее собою высшее умственное развитіе, не подавляетъ ни самосознанія и единичнаго личнаго чувства, ни конкретныхъ частныхъ представленій. Словомъ, внѣ этого, открытаго христіанствомъ нравственнаго закона, до-нынѣ не найдены и не предчувствуются никакія иныя прочныя нравственныя начала для человѣческой жизни.

А въ прошедшемъ человѣкъ жилъ по-преимуществу ложными и нравственно гибельными началами чувственности и своекорыстія. Это можно сказать о всемъ древнемъ до-христіанскомъ мірѣ. Если въ пресыщеніи жизнію и подъ вліяніемъ гнетущаго чувства скорби языческій мудрецъ создавалъ иногда ученіе о ничтожествѣ жизни, то не къ жизни велъ и направлялъ онъ такое ученіе. Ученіе о нравственности браминское и буддійское знало только одну крайность—если не эгоизмъ и чувственность, то смерть и совершенное уничтоженіе всякой личной жизни и дѣятельности; не умирающая личная жизнь при отсутствіи чувственности и эгоизма для него была непонятна. Большая часть древнихъ религій, даже сравнительно высокихъ, въ нравственномъ ученіи не шла

далѣе требованій справедливости. Если въ нѣкоторыхъ изъ нихъ, какъ въ египетской, одобрялись мягкость чувства и кротость, если бывали братства во имя религіи, какъ у служителей бога Митры и у другихъ адептовъ мистерій; то и у нихъ въ понятіи о братствѣ не было ни той всеобщности этой великой идеи, ни той ясности и полноты въ ученіи о любви, какія проповѣданы въ Евангеліи. Большею частію братства эти ограничивались извѣстнымъ кругомъ лицъ и имѣли въ виду взаимную помощь для достиженія цѣлей только своего частнаго союза. Грекоримская гуманность не исключала, какъ мы видѣли, ни рабства, ни понятія о людяхъ-варварахъ. До полной идеи братскаго самопожертвованія, обнимающаго все и всѣхъ, никогда не доходили ни философы древности, ни адепты высшаго мистеріальнаго культа.

Возводя все къ небу и къ вѣчности и одухотворяя человѣка, христіанство вмѣстѣ съ тѣмъ и по этому самому есть сила, устрояющая къ общему благу и земную жизнь человѣческихъ обществъ. Его могущественному вліянію несомнѣнно обязаны христіанскіе народы тѣмъ умственнымъ и нравственнымъ развитіемъ, которое составляетъ неотъемлемую, характеристическую принадлежность ихъ быта; въ немъ также и залогъ ихъ будущаго, еще высшаго развитія.

Прямо Евангеліе ничего не говоритъ о жизни общественной и не касается непосредственно ея устройства: оно выше и шире этой жизни; оно все *духъ и жизнь* (Іоан. VI, 63) въ смыслѣ общихъ духовныхъ началъ, которыми оно проникнуто. Основатель христіанства открыто возвѣщаетъ, что ученіе Его, какъ и Онъ самъ, не отъ міра. И въ этомъ отношеніи христіанская религія есть единственная изъ религій, вполнѣ отрѣшенная отъ временныхъ, случайныхъ и измѣнчивыхъ формъ жизни, единственная религія въ собственномъ смыслѣ

слова; потому что только религія не знаетъ ничего, что внѣ ея задачи и цѣлей; тогда какъ всѣ древнія и исторически извѣстныя религіозныя ученія представляли собою въ большей или меньшей степени смѣшеніе элемента религіознаго съ научнымъ или общественнымъ, указывали и предписывали извѣстныя частныя формы соціальнаго быта, сообщали правила для внѣшней, обыденной жизни. Это также фактъ, возвышающій Евангеліе надъ всѣми извѣстными религіозными ученіями и свидѣтельствующій о томъ, что евангельская истина выше всего того, что касается бытія преходящаго и обусловленнаго временемъ и пространствомъ. Но по тому самому, что христіанское ученіе стоитъ выше временныхъ формъ жизни, по тому самому, что оно указываетъ основныя, духовныя начала жизни, требуетъ обновленія духа и сердца въ человѣкѣ и даетъ средства для этого нравственнаго перерожденія, оно не можетъ не касаться и земнаго быта человѣческихъ обществъ. Не было религіи, которая бы такъ отрицала всякую связь свою съ формами и цѣлями общественной жизни, и вмѣстѣ съ тѣмъ не было и нѣтъ религіи, которая бы такъ широко и глубоко, такъ постоянно и неизмѣнно вліяла на устроеніе временной жизни человѣка и человѣческихъ обществъ. Основатель христіанства не заявлялъ о Себѣ, что Онъ призванъ быть преобразователемъ общественной жизни народовъ, напротивъ, устранялъ все, что могло вести къ мысли объ этомъ; а между тѣмъ Его ученіе произвело всемірный переворотъ въ человѣческой исторіи и отдѣлило исторію древняго міра отъ новой, христіанской исторіи неизгладимыми чертами. Такъ и должно было быть. Новыя и всеобщія нравственныя начала, вмѣстѣ съ обновленіемъ духовныхъ силъ человѣка, не могли не оживотворить и не обновить внѣшняго быта человѣческихъ обществъ. Высокое достоинство человѣка, созданнаго для

жизни вѣчной, открыто и осязательно засвидѣтельствованное чудомъ воскресенія Христова, высокій и безпредѣльный идеалъ жизни, такъ ясно указанный новой религіей, нравственное начало любви и самоотверженія— вотъ тѣ животворныя силы, которыя принесла съ собою міру новая религія и которыя не могли не отразить своего вліянія и на гражданской жизни народовъ. Евангеліе не имѣло цѣлію сообщать человѣку знаніе въ строгомъ смыслѣ слова, т. е. въ смыслѣ, отличномъ отъ понятія о религіозномъ знаніи или вѣрѣ. Если ветхозавѣтная религія въ противоположность другимъ древнимъ религіямъ мало касалась или почти вовсе не касалась вопросовъ о небѣ и о землѣ въ значеніи физическомъ или естествознательномъ, то тоже еще болѣе рѣшительно нужно сказать о Евангеліи. Оно проповѣдуетъ намъ о любви къ намъ небеснаго Отца, о нашемъ грѣхѣ и искупленіи, о надеждѣ на жизнь въ вѣчности—и только; все прочее ниже его задачи. Но оно сказало о вѣчномъ, не умирающемъ достоинствѣ нашего разума, о томъ, что онъ есть образъ вѣчнаго Божественнаго Слова и что Слово Божіе воплотилось и жило съ человѣками, чтобы научить ихъ вѣчной истинѣ и возвѣстить имъ, что въ будущемъ ожидаетъ ихъ непосредственное видѣніе и познаніе самой безпредѣльной истины. Здѣсь основы и побужденія къ тому умственному развитію народовъ, какое началось со времени явленія христіанства, и къ тому открытію тайнъ природы и господству человѣка надъ нею, которое, вмѣстѣ съ временемъ, болѣе и болѣе увеличивается и такъ изумляетъ насъ самихъ въ послѣдніе дни. Такъ дѣйствуетъ разумъ, освободившійся отъ узъ неразумной природы, которую люди обожали въ язычествѣ, сознавшій свое высокое превосходство предъ слѣпыми и бездушными міровыми силами и увѣренный въ своемъ

вѣчномъ достоинствѣ и въ безсмертіи своего знанія и достояній науки.

Не установляетъ Евангеліе и правилъ для взаимнаго отношенія между людьми; но оно даетъ общее начало безкорыстной, самоотверженной любви къ ближнему, кто бы онъ ни былъ, и нравственнаго равенства и единства между всѣми, не смотря на различіе половъ, состояній и народностей. Во Христѣ, говорилъ апостолъ Павелъ, нѣтъ ни еллина, ни іудея, ни варвара, ни скиѳа (Колос. III, 11), ни раба, ни свободнаго, ни мужескаго пола, ни женскаго, но въ Немъ всѣ одно (Гал. III, 28). Идея равенства и свободы людей, высказанная со всею ясностію, не могла не повліять и на внѣшній бытъ человѣческихъ обществъ. Равенство это и свобода были чисто духовныя, прямо не касавшіяся соціальнаго состоянія человѣка; христіанинъ могъ быть духовно свободнымъ и былъ такимъ, если и оставался во внѣшнемъ рабствѣ. Но нравственное состояніе, происшедшая въ немъ перемѣна не могли, хотя и не вдругъ, не измѣнять, въ большее или меньшее соотвѣтствіе съ ними, и бытоваго положенія людей. Изъ сферы чисто нравственной и духовной идея свободы естественно переходила и въ сферу жизни общественной. Вотъ почему палъ и древній Римъ съ его старыми началами рабства и подавленія человѣческой личности государствомъ. А затѣмъ вся исторія христіанскихъ народовъ представляетъ постепенное и возможное измѣненіе и семейной и общественной жизни по идеѣ нравственно-религіознаго равенства и свободы.

Не опредѣляетъ Евангеліе и вообще никакихъ политическихъ формъ жизни, какъ дѣлала это большая часть древнихъ религій; это было бы также ниже его цѣли и задачи. Формы политическаго быта зависятъ отъ случайныхъ причинъ, отъ территоріальныхъ и другихъ усло-

вій жизни и историческихъ обстоятельствъ, и оттого различно вырабатываются складомъ народной жизни; а всеобщая религія не имѣла дѣла и не могла имѣть его съ формами вообще; она давала истину на всѣ времена, указывала на общую норму жизни и притомъ не внѣшней, а внутренней, духовной. Она — первая изъ религій, отдѣлившая элементъ религіозный отъ гражданскаго, Божіе отъ кесарева, то, что принадлежитъ небу, отъ того, что касается земли. Это отдѣленіе государственной стихіи отъ религіозной, вполнѣ соотвѣтственное съ чистою идеей религіи, въ противоположность смѣшенію общественнаго съ религіознымъ во всемъ древнемъ мірѣ, не исключая и религіи евреевъ, составляетъ также характеристическую особенность христіанства. Но, не смотря на это или по этому самому, не было и нѣтъ формы политической жизни, которой бы христіанство не осмысляло и не возвышало своими вѣчными духовными началами братской любви и нравственной свободы; потому что для всѣхъ политическихъ формъ жизни эти начала одинаково нужны и животворны; потому что благо жизни всѣхъ народовъ зависитъ отъ справедливости, отъ ослабленія своекорыстія и отъ единодушнаго братскаго содѣйствія общей пользѣ. Христіанство не отвергло ни одной изъ бывшихъ политическихъ формъ и не опредѣлило новой; но въ своихъ нравственныхъ началахъ указало единый и для всѣхъ народовъ одинаково необходимый идеалъ общественныхъ отношеній, къ которому они должны приближаться сообразно съ историческими и другими условіями быта.

Нѣтъ прямаго слова въ Евангеліи и о международныхъ отношеніяхъ, и—потому же, почему нѣтъ рѣчи о народномъ и кесаревомъ; но возвѣщенныя имъ нравственныя начала опредѣляли собою и то измѣненіе во взаимныхъ отношеніяхъ народовъ, какое неминуемо должно

было начаться съ явленіемъ христіанства и постепенно развиваться по мѣрѣ проникновенія этихъ началъ въ жизнь человѣчества, и какое дѣйствительно открылось въ послѣднее время. Богочеловѣкъ есть идеалъ жизни для всѣхъ народовъ безъ исключенія: Онъ все и во всѣхъ; Духъ Утѣшитель есть Духъ всеобщей и вѣчной истины, всеобъемлющій и все исполняющій, Духъ единенія, общности и любви. А любовь къ ближнему не знаетъ національныхъ разностей, не ограничивается ими. По этой великой идеѣ единства всего человѣчества и созидается жизнь христіанскихъ народовъ, постепенно приближаясь къ ея требованію. Велики въ этомъ отношеніи успѣхи евангельской идеи въ наше время, хотя эгоизмъ и не исчезъ еще и едва ли совершенно исчезнетъ на этой грѣшной землѣ. Поразительно и то, какъ въ послѣднее время, подъ вліяніемъ христіански просвѣщеннаго ума, этому объединенію стала служить и сама природа въ тѣхъ вновь открытыхъ силахъ, которыя такъ сокращаютъ для насъ и время и пространство.

Переходя отъ частностей къ общему характеру христіанства, въ сопоставленіи его съ другими религіями, мы находимъ слѣдующія отличительныя черты, несомнѣнно возвышающія его надъ всѣми исторически извѣстными вѣрованіями.

I. Христіанство есть религія *универсальная*, всеобщая. Такою заявила она себя отъ начала, обращаясь съ своею проповѣдью ко всѣмъ народамъ, ко *всей твари* (Мар. XVI, 15), т. е. ко всему человѣчеству безъ исключенія. Такою остается она и до-нынѣ и останется до конца. Объ этомъ свидѣтельствуетъ и продолжающаяся проповѣдь ея на всѣхъ языкахъ и по всей вселенной, и то великое таинство тѣла и крови, соединяющее насъ съ Богочеловѣкомъ, въ которомъ одинаково участвуютъ и мірянинъ и священникъ, и мать и ея новорожденный

младенецъ, и верховный правитель государства и послѣдній поденщикъ. Она знаетъ и признаетъ только человѣка, помимо всякихъ различій въ его происхожденіи и общественномъ положеніи, и видитъ человѣческое достоинство одинаково въ каждомъ человѣкѣ безъ исключеній. Изъ всѣхъ древнихъ языческихъ религій, вообще чуждыхъ этого универсальнаго характера, только въ одномъ буддизмѣ находимъ слѣды такого широкаго и всеобъемлющаго воззрѣнія; но тамъ вѣка и всѣ живыя существа объединяются въ мертвящей силѣ верховнаго Будды, во имя только нирваны и одного ничтожества [1]).

II. Будучи универсальною и заявляя себя религіей всемірною, христіанство, вмѣстѣ съ этимъ или въ соотвѣтствіе этому, есть религія, *отрѣшенная* въ своемъ содержаніи отъ всякихъ національныхъ и территоріальныхъ стихій и отъ всего, обусловленнаго пространствомъ и временемъ. Не было языческой религіи, въ содержаніи которой, какъ мы видѣли, нельзя было бы указать очевиднаго вліянія свойствъ страны. Не было ни религіознаго, ни философскаго ученія, на которомъ болѣе или менѣе ясно не напечатлѣлось бы вліяніе духа времени и даже національности. Не было генія, котораго воззрѣніе было бы вполнѣ свободно отъ этихъ обычныхъ историческихъ условій развитія человѣческихъ понятій. Послѣдующая мысль всегда можетъ указать своимъ дальнѣйшимъ анализомъ въ самомъ геніальномъ твореніи элементы и стихіи, принадлежавшіе воззрѣнію той эпохи и того народа, въ которую и среди котораго жилъ и дѣйствовалъ геніальный мыслитель; не изъяты изъ этого и самыя отвлеченныя системы, повидимому не имѣвшія никакого отношенія къ непосреднымъ бытовымъ явленіямъ и занимавшіяся чисто

[1]) См. Т. I, стр. 433—436.

отрѣшенными интеллектуальными понятіями. Въ этомъ причина, почему всѣ ученія, и религіозныя и философскія, непремѣнно старѣютъ и изживаются, конечно, одни скорѣе, а другія медленнѣе. Мы можемъ указать въ евангельскомъ ученіи многое, что прямо стояло въ противорѣчіи съ національнымъ воззрѣніемъ массы народа, среди котораго оно явилось. Но напрасно стали бы мы во всеобъемлющей и отрѣшенной отъ всего случайнаго идеѣ объ Отцѣ небесномъ и объ искупленіи, которое совершено Сыномъ Его, искать слѣдовъ узкаго національнаго воззрѣнія, тѣмъ болѣе—территоріальнаго. Еще менѣе возможно было бы указать въ евангельскомъ ученіи черты, по которымъ оно оказалось бы неприложимымъ или непригоднымъ для извѣстнаго отдѣльнаго народа въ мѣстныхъ условіяхъ его жизни, или для нашей эпохи, отдаленной отъ времени его явленія не однимъ тысячелѣтіемъ. Подъ всѣми градусами широты и долготы, на всѣхъ пространствахъ міра и во всѣ послѣдующіе за нимъ вѣка, оно одинаково воспринималось, воспринимается и будетъ восприниматься. Для такой высокой и всеобъемлющей идеи, какова идея спасающей любви Божіей, для общаго нравственнаго закона жизни, для всеобъемлющаго начала любви нѣтъ ни территоріальныхъ, ни національныхъ условій жизни: эта идея, этотъ законъ, это начало выше ихъ и шире. Вмѣстѣ съ тѣмъ нравственное начало любви, глубоко лежащее въ природѣ человѣка, никогда не сдѣлается и старымъ.

III. Универсальная и отрѣшенная отъ условій народности и духа времени, христіанская религія есть вмѣстѣ съ тѣмъ и въ связи съ этимъ религія, чуждая односторонностей и полная внутренней *цѣлости* и *единства*. Это ясно сознается при сопоставленіи христіанскаго воззрѣнія съ другими исторически извѣстными ученіями, въ которыхъ всегда раскрывается одна извѣстная сторона

на счетъ другихъ и которыя отличаются одно отъ другаго тѣмъ или другимъ направленіемъ. Односторонность эта есть неизбѣжное слѣдствіе той постепенности, съ какою слагаются человѣческія воззрѣнія, и притомъ подъ вліяніемъ внѣшнихъ мѣстныхъ и народныхъ понятій. Совершенно свободныхъ отъ односторонности доктринъ не знаетъ исторія.

Всѣ философскія системы страдали и страдаютъ болѣе или менѣе крайностями идеализма и реализма или матеріализма; средина между этими основными крайностями человѣческаго воззрѣнія, гармонія и примиреніе между этими главными направленіями человѣческой мысли донынѣ еще не найдены, до-нынѣ все еще только ожидаются. А ученія и теоріи нравственныя все еще не нашли исхода для того, чтобы примирить общее съ личнымъ, и то возвышаютъ личность на счетъ общаго, то, во имя этого общаго, жертвуютъ личностію. Тоже и въ религіяхъ—тотъ же своего рода идеализмъ и реализмъ или матеріализмъ. Все обращается или въ химерическую мечтательность и мнимую созерцательность, презирающую все дѣйствительное, какъ въ браминствѣ и другихъ спиритуалистическихъ религіяхъ, или въ бездушный и безъидейный практицизмъ и матеріализмъ, какъ въ Китаѣ. Жизнь человѣческая признается и становится источникомъ или одной скорби, какъ въ египетской и особенно въ буддійской религіяхъ, или однихъ чувственныхъ наслажденій, какъ въ религіи греческой; человѣкъ и въ религіи—или изувѣрный самоубійца или эвдемонистъ и эпикуреецъ. Къ христіанскому ученію неприложимы обычныя понятія о направленіяхъ; оно не знаетъ крайностей; о немъ нельзя сказать, что оно идеализмъ или реализмъ, индивидуализмъ или абсолютизмъ общаго; оно, напротивъ, проникнуто безпримѣрнымъ единствомъ и цѣлостію воззрѣнія. Таковъ по своему глубокому смыслу

основной догматъ христіанства о единеніи неба съ землею, о примиреніи Бога съ людьми чрезъ посредство Богочеловѣка, который въ самомъ Себѣ соединилъ человѣческое съ Божественнымъ, небесное съ земнымъ, невидимое съ видимымъ, вѣчную нравственную идею или законъ съ его осуществленіемъ. Единствомъ и гармоніей проникнуты и всѣ требованія христіанства по отношенію къ человѣческому духу и его жизни. Съ одной стороны оно есть возвышеннѣйшая и созерцательнѣйшая изъ теорій, съ другой—оно по-преимуществу религія факта, самой широкой и всеобъемлющей практической дѣятельности [1]). Ученіе евангельское все обращено внутрь человѣка; оно требуетъ внутренняго, сердечнаго расположенія, все сводитъ къ мысли и сознанію. Но, не останавливаясь на этомъ внутреннемъ дѣланіи, оно требуетъ и живаго осуществленія правды и истины въ жизни и дѣятельности и во внѣшнемъ подвигѣ. Основатель христіанства самъ и училъ и творилъ; онъ самымъ дѣломъ, своею крестною смертію засвидѣтельствовалъ истину своего ученія. По своему основному нравственному воззрѣнію христіанское ученіе есть вѣсть о внутреннемъ успокоеніи искупленнаго человѣка, о внутреннемъ довольствѣ и блаженствѣ; но вмѣстѣ съ тѣмъ оно требуетъ постояннаго самоиспытанія, самопросвѣщенія и самодѣятельности, возбуждая всѣ силы духа къ ихъ развитію и усовершенію. Оно основано на вѣрѣ и покорности Божественному слову, но вѣра и покорность не исключаютъ личной свободы; напротивъ, нужно, чтобы чрезъ личное уразумѣніе и усвоеніе истины человѣкъ созна-

[1]) Это—религія «чистой идеальности»—der reinen Idealität и вмѣстѣ «положительная», какъ выражается одинъ изъ нѣмецкихъ богослововъ, прежде нами указанный, развивая взглядъ свой на абсолютное значеніе христіанской религіи и высказывая подобную же мысль о цѣльности ея содержанія Lange. Philosoph. Dogmatik. S. 521—527.

тельно защищалъ ее и осуществлялъ въ своей жизни, чтобы онъ сдѣлался истинно свободнымъ. *Познаете истину, и истина сдѣлаетъ васъ свободными* (Іоан. VIII, 32), говорилъ Спаситель. Христіанство есть духовнѣйшая изъ религій; цѣли ея исключительно въ небѣ и въ вѣчности; средства ея—благодатное наитіе Духа Божія; она даетъ человѣку внутреннѣйшее, божественное освященіе, но вмѣстѣ съ тѣмъ она же возбуждаетъ его и къ изученію внѣшняго міра и къ господству надъ природою. Не смотря на всю свою высоту, на свой духовный, небесный характеръ, оно не проповѣдуетъ отвращенія и презрѣнія ни къ чему земному и видимому, ни къ чему истинно человѣческому, точно такъ, какъ и самъ Божественный Учитель, пришедшій съ неба, но называвшій себя *Сыномъ человѣческимъ*, не осудилъ ничего истинно человѣческаго, но всему въ нашей временной жизни указалъ высшую цѣль и цѣну, все хотѣлъ возвысить и освятить. Это былъ кроткій учитель любви, другъ мытарей и грѣшниковъ, другъ всего человѣчества, можно сказать, другъ всей природы. Безгрѣшный и всесвятый, Онъ жилъ среди грѣшныхъ людей, внося въ жизнь ихъ новое начало любви, все прощалъ имъ ради истины и всѣ подвиги ихъ предоставлялъ ихъ любви. Христіанство — религія всемірная, не знающая различія между людьми и народами; она требуетъ жертвы во имя общаго, во имя общей правды и истины, во имя всеобщей любви; но вмѣстѣ съ тѣмъ она вполнѣ сохраняетъ и личную свободу и личное достоинство каждаго, и есть религія по-преимуществу индивидуальная. Ея исповѣдники составляютъ собою одно общее тѣло, одно царство Божіе; но въ тоже время живутъ своею особою, полною личною жизнію, и, стремясь къ цѣлямъ всеобщаго, достигаютъ чрезъ это и своихъ личныхъ вѣчныхъ цѣлей. Достоинство каждой отдѣльной личности неприкосновенно; цѣли

ея такъ же вѣчны, какъ вѣчна и сама всеобщая истина; каждая личность со всѣмъ ея духовнымъ достояніемъ безсмертна.

IV. Всеобщее и всеобъемлющее, полное гармоніи и цѣлости, христіанство есть вмѣстѣ съ тѣмъ религія, вполнѣ *удовлетворяющая* всѣмъ религіознымъ потребностямъ человѣческаго духа. Нѣтъ и не можетъ быть выше того идеала духовно-нравственной жизни, какой данъ человѣку христіанствомъ въ лицѣ Богочеловѣка. Въ Немъ и чрезъ Него возвращаясь къ Богу и божественной истинѣ, человѣкъ возвращается послѣ паденія къ себѣ самому, къ тому, что есть въ немъ святаго, совершеннаго, вѣчнаго, возвращается къ своимъ истиннымъ человѣческимъ потребностямъ, къ своей первобытной нравственной чистотѣ. Нѣтъ также и не можетъ быть и болѣе совершенныхъ, дѣйствительныхъ средствъ къ осуществленію этихъ духовныхъ стремленій по образу всесовершеннаго и безгрѣшнаго Богочеловѣка, какъ тѣ божественныя средства, какія даны христіанствомъ. Дѣлаясь сыномъ Божіимъ, соединяясь съ Христомъ духовно, человѣкъ получаетъ дары Божественнаго Духа; для цѣлей вѣчныхъ и божественныхъ—и средства также высоки и чрезвычайны. Не можетъ быть наконецъ для жизни и цѣли высшей и болѣе объемлющей, какъ тѣ цѣли, которыя указываетъ Евангеліе, т. е. вѣчное соединеніе съ Богомъ и блаженство духа человѣческаго. Тѣмъ же высшимъ цѣлямъ подчинена и земная жизнь человѣка; и она направлена къ удовлетворенію высшихъ и духовныхъ его стремленій и чрезъ это получаетъ высокую цѣну. Нѣтъ ничего выше и разумнѣе и для цѣлей земной жизни, какъ цѣли міропросвѣщенія, братскаго единства между народами и племенами и общей любви между людьми для устройства счастія и благоденствія человѣческихъ обществъ. Вліяніе христіанства дѣйствительно

широко; оно всѣхъ и все обнимаетъ. Одинаково можетъ быть оно замѣтно и на высоко-развитомъ ученомъ и на дѣтски-мыслящемъ простолюдинѣ; въ одно и то же время оно и создавало уединенныя убѣжища пустынниковъ и развивало на развалинахъ древнихъ государствъ новыя лучшія формы государственной жизни. Это религія человѣчности, религія человѣчная по-преимуществу и въ самомъ высокомъ смыслѣ этого слова.

V. Всеобщая и возвышенная по содержанію и цѣлямъ, религія христіанская есть поэтому же и религія умственнаго и нравственнаго *развитія*. Широта и объемъ развитія опредѣляются идеаломъ его и цѣлію жизни; а въ христіанствѣ идеалъ безграниченъ, цѣли жизни вѣчны, стремленія души безсмертны. Въ своемъ осуществленіи и достиженіи цѣлей эти стремленія обусловливаются нравственными началами жизни, началами вѣчной истины и всеобщей любви, которыя въ высшей степени жизненны и никогда не исчерпаются, никогда не истощатся, не потеряютъ своей силы и для жизни временной, въ которыхъ дана намъ вѣчная, неизмѣнная норма и для жизни и для знанія, для развитія силъ умственныхъ и практическихъ. Способствуя этому развитію положительно, т. е. указаніемъ высокихъ цѣлей и началъ жизни, христіанство способствуетъ ему и отрицательно, не препятствуя, какъ болѣе или менѣе дѣлали это другія исторически извѣстныя религіи, свободному развитію ума и науки и формъ общественной жизни. Всѣ религіи, какъ мы замѣчали, представляютъ собою смѣшеніе стихій религіозныхъ съ государственными и гражданскими; большинство ихъ касается также и чисто научныхъ свѣдѣній. Только христіанская религія, какъ и это уже сказали мы, есть религія въ самомъ строгомъ смыслѣ слова и имѣетъ дѣло съ духомъ и вѣчными цѣлями жизни, возвышаясь надъ всѣми частными знаніями и формами

жизни. Въ Евангеліи нѣтъ слова о жизни и явленіяхъ природы; оно чужно научныхъ стихій и говоритъ только о тайнахъ неба и Бога. Оно выше того знанія, которое пріобрѣтаетъ самъ человѣкъ чрезъ наблюденія надъ явленіями природы; чуждо и того частичнаго вѣдѣнія, которое пріобрѣтается такимъ путемъ; все это оно предоставляетъ самому человѣческому уму, самой человѣческой наукѣ, давая ей свободу и возбуждая умственныя силы. И философъ и изслѣдователь природы могутъ спокойно и свободно оставаться христіанами; не вина религіи, если они впадутъ въ заблужденіе и уклонятся отъ истины. Евангеліе—не космологія и не философія, подобно другимъ религіямъ. Точно также изъ того, что христіанство не даетъ опредѣленной частной и неизмѣнной формы для жизни общественной и стоитъ выше этого, слѣдуетъ, что оно предоставляетъ собственнымъ силамъ человѣка въ связи съ историческими условіями вырабатывать и измѣнять формы общественной жизни сообразно съ ея идеаломъ. Никто и ничто не обрекается имъ на неподвижность.

Самая внѣшняя форма, въ какой дано Евангеліе, носитъ на себѣ совершенно своеобразный характеръ, выражающій его внутреннія отличительныя черты, т. е. широту, глубину, жизненность и всеобъемлемость содержанія и то, что все оно есть *духъ и жизнь*. Въ немъ говоритъ предъ нами не мыслитель извѣстнаго направленія, не политикъ, не законодатель, а такъ-сказать всечеловѣкъ, всемірный учитель. Это даже не ученіе въ собственномъ смыслѣ слова, не мораль въ извѣстныхъ тезисахъ и съ извѣстными формулами, а живое слово, полное жизненныхъ образовъ и безпримѣрной простоты при всей высотѣ своего содержанія. Образы эти взяты Божественнымъ Учителемъ изъ того, что было видимо и совершалось въ окружавшей Его природѣ и жизни; но

изъ этой внѣшней дѣйствительности заимствовано то, что понятно жителю всѣхъ странъ и подъ всякимъ градусомъ широты и долготы. Высокія истины Евангелія облечены въ конкретный фактъ; для уясненія ихъ приводится отдѣльное, частное событіе, но въ этомъ частномъ фактѣ заключена мысль, высказана нравственная истина самаго всеобъемлющаго характера, имѣющая значеніе и для жизни каждаго отдѣльнаго человѣка и для исторіи всего человѣчества. И все это проникнуто безпримѣрнымъ убѣжденіемъ и нравственною силою любви и сердечности. «Евангеліе не книга, а живое существо, дѣятельная, живая сила, побѣждающая все, что хочетъ противиться его распространенію» [1]). Слова его дѣйствительно суть *духъ и жизнь* (Іоан. VI, 63).

Если такимъ образомъ христіанство существенно отличается отъ всѣхъ древнихъ исторически извѣстныхъ религій и въ общемъ своемъ характерѣ и въ ученіи о Богѣ и человѣкѣ въ частности, то ясно и несомнѣнно, что оно есть религія безусловно *новая*, возникшая не изъ воззрѣній древняго міра. Таково послѣднее заключеніе, къ какому необходимо мы приходимъ послѣ изслѣдованія о содержаніи каждой изъ языческихъ религій въ отдѣльности и послѣ изложенія христіанскаго ученія въ сопоставленіи со всѣми древними религіозными ученіями.

Но если бы мы остановились только на этомъ указаніи различія древнихъ религіозныхъ ученій отъ христіанскаго, то вопросъ объ отношеніи христіанства къ древнимъ религіямъ остался бы еще не вполнѣ рѣшеннымъ. Несомнѣнно, что всѣ религіи древняго міра проникнуты болѣе или менѣе началами пантеизма и натурализма; несомнѣнно, что ни индѣйское тримурти, ни египетскія тріады, ни Зороастровъ Митра, ни египет-

[1]) См. у Шаффа въ его сочиненіи: Jesus Christus, als Wunder der Geschichte—мнѣніе о Евангеліи, приписываемое Наполеону I-му.

скій Озирисъ, ни греческій Діонисъ не только не тождественны съ христіанскими понятіями о троичности и воплощеніи, но и существенно отличаются отъ нихъ, какъ мы это и доказывали. Но предъ явленіемъ христіанства могли эти воззрѣнія переработаться, особенно при знакомствѣ тогдашняго міра съ библейскимъ ветхозавѣтнымъ воззрѣніемъ на Божество. Можетъ-быть, то, что не объяснимо изъ языческихъ религіозныхъ воззрѣній, взятыхъ порознь, объясняется изъ ихъ смѣшенія, особенно же изъ соединенія еврейскаго міровоззрѣнія съ языческимъ. Доказать, что индѣйскіе аватары не то, что христіанскій догматъ воплощенія, еще не значитъ уничтожить генетическую связь христіанскихъ понятій съ древними доктринами. Такъ именно и смотритъ на это раціоналистическая критика, находя возможнымъ объяснить происхожденіе христіанскихъ идей изъ смѣшенія двухъ воззрѣній, еврейскаго или семитическаго и гелленскаго или арійскаго.

Издавна въ Александріи египетской, гдѣ со временъ Александра Македонскаго дѣйствительно началось объединеніе двухъ воззрѣній, восточнаго и западнаго или гелленскаго, видятъ пунктъ, на которомъ произошла встрѣча и еврейскаго религіознаго ученія съ восточнымъ и западнымъ языческимъ, а въ доктринѣ еврейской александрійской школы—выраженіе этихъ своеобразныхъ понятій, сложившихся вслѣдствіе смѣшенія еврейскихъ воззрѣній съ ученіемъ восточной и греческой философіи. Филонъ является при этомъ представителемъ новыхъ догматическихъ идей этого рода; а іудейскія секты—въ Египтѣ терапевтовъ, а въ Сиріи и Палестинѣ ессеевъ—признаются своеобразнымъ выраженіемъ новаго нравственнаго или практическаго ученія, сходнаго съ тѣмъ, какое легло въ основу христіанской нравственности [1]).

[1]) Еще Вахтеръ въ началѣ XVIII-го столѣтія (1713) высказывалъ

Въ новѣйшее время тюбингенская школа по-преимуществу занималась обработкой этого взгляда на происхожденіе христіанскихъ идей изъ александрійскаго и неоплатоническаго философскихъ ученій, въ которыхъ, по ея мнѣнію, смѣшано было воззрѣніе трансцендентальное еврейское съ воззрѣніемъ имманентнымъ языческимъ. Она проводила этотъ взглядъ и чрезъ исторію христіанства первыхъ трехъ вѣковъ, находя въ ней постепенную организацію христіанскихъ идей, сложившихся подъ вліяніемъ такой двойственности въ воззрѣніи, и долго длившуюся борьбу разнородныхъ направленій [1]).

Въ послѣднее время взглядъ этотъ получилъ по-видимому новую опору въ самой исторіи древнихъ религій, изученной подробнѣе, чѣмъ прежде. Новѣйшія изслѣдованія въ области восточныхъ религій по-видимому приводятъ многихъ изслѣдователей къ тому же результату,— что смѣсь идей восточныхъ и западныхъ началась издавна и что всѣ религіи, а въ томъ числѣ и христіанство, имѣютъ общій историческій источникъ, что можно указать даже пути, какими шло это объединеніе религіозныхъ воззрѣній, давшее въ своемъ осложненіи и переработкѣ понятія христіанскія. Выразителемъ этого мнѣнія во всей его рѣзкости можетъ служить Бюрнуфъ въ своемъ сочиненіи «Наука о религіяхъ» [2]). Христіанство, говоритъ онъ, представляетъ объединеніе арійской мысли съ мыслію семитовъ. Оно обратило къ себѣ всѣхъ западныхъ арійцевъ; но его не приняли ни семиты, не смотря на идею личнаго Бога, которую оно проповѣ-

---

предположеніе о связи воззрѣній александрійской школы, особенно ессейской секты, съ христіанствомъ.

[1]) Штраусъ въ Glaubenslehre (B. I. s. 33—36), предполагая, что въ основѣ христіанства лежатъ воззрѣнія александрійскія и ессейскія, замѣчаетъ впрочемъ, что въ немъ нейтрализовались элементы палестиноіудейскіе и александрійскіе.

[2]) La science des religions. Burnouf. 1872.

дуетъ, ни арійцы Азіи, по причинѣ именно такой его доктрины [1]). Это объединеніе двухъ совершенно различныхъ міровоззрѣній, пантеистическаго и теистическаго, трансцендентальнагои и имманентнаго началось за нѣсколько вѣковъ до христіанства, а полными выразителями его были Филонъ и греко-египетская школа въ Александріи. На развитіе александрійской Филоновой доктрины, по словамъ Бюрнуфа, вліяли не Греція только (Платонъ), какъ до-нынѣ думали, не арійцы Запада только, но и арійцы Востока [2]); съ двухъ сторонъ шли токи арійскихъ вліяній на семитовъ и еврейство — со стороны Востока, изъ Индіи и Ирана, и со стороны Запада—изъ Греціи. Вліянію браминства и буддизма въ связи съ Зендъ-Авестой и мистеріями персидскаго Митры, по всей вѣроятности, еврейство обязано не только явленіемъ каббалы, но и сектами мистическаго направленія — ессеями и терапевтами. Самой александрійской школѣ были знакомы воззрѣнія буддизма. Многіе историческіе документы доказываютъ, что буддизмъ былъ извѣстенъ на юго-восточной сторонѣ Средиземнаго Моря, ранѣе эпохи явленія христіанства. Индѣйская доктрина «samanai», распространенная по всѣмъ восточнымъ частямъ Римской Имперіи и знаменитая въ Александріи, есть очевидно не что иное, какъ ученіе шрамановъ, учениковъ Будды. Самыя Вѣды не были безъизвѣстны грекамъ до эпохи христіанства. Въ александрійской поэзіи, изданной подъ именемъ орфическихъ стихотвореній, нѣкоторые гимны Вѣдъ переведены слово въ слово [3]). Филонъ такимъ образомъ представляетъ собою попытку къ объединенію еврейства съ арійскимъ религіознымъ воззрѣніемъ, которое шло къ нему и изъ Греціи и съ Востока. Но эта антисемитиче-

[1]) Pag. 174
[2]) P. 131.
[3]) P. 137. 138.

ская доктрина не оставалась сосредоточенною въ одной Александріи; она распространялась и между іудеями Палестины и Сиріи [1]). Положивъ въ основу этотъ историческій фактъ, Бюрнуфъ въ частнѣйшемъ развитіи своего взгляда слѣдуетъ обычнымъ и извѣстнымъ воззрѣніямъ раціоналистической критики, особенно же мнѣніямъ тюбингенской школы относительно образованія и развитія христіанскихъ догматовъ подъ вліяніемъ смѣси еврейства съ арійскимъ религіознымъ ученіемъ. Евангеліе отъ Іоанна, такъ непохожее будто-бы на Евангелія синоптиковъ, съ его идеей о вѣчномъ Христѣ, есть, по мнѣнію Бюрнуфа, продуктъ именно такого объединенія арійскихъ и семитическихъ религіозныхъ понятій. Преимущественнымъ же виновникомъ и представителемъ такого смѣшенія или объединенія еврейскихъ понятій съ греческими и восточными и у Бюрнуфа, какъ у другихъ раціоналистовъ богословскихъ школъ, у нынѣшнихъ евреевъ и даже у магометанъ, полемизирующихъ съ христіанами, является апостолъ Павелъ. Онъ будто-бы, вышедшій изъ школы Гамалиила, знакомый съ восточнымъ и греческимъ образованіемъ, создалъ «теорію Христа», какъ Богочеловѣка [2]). По словамъ Бюрнуфа, онъ проповѣдывалъ «другое Евангеліе», и его проповѣдь была какъ-бы вторымъ явленіемъ Христа, открывшимъ въ Немъ иную, высшую, Божескую природу и выше-естественныя свойства [3]). Такимъ образомъ, по взгляду одного изъ представителей «науки о религіяхъ», зачатіе и зарожденіе христіанскихъ идей принадлежитъ глубокой древности; шло оно съ береговъ Инда и отъ подножія Гималая. Идея троичности зародилась уже будто-бы въ тѣхъ первоначальныхъ понятіяхъ арійцевъ Востока, какія мы встрѣчаемъ въ Вѣ-

[1]) P. 110.
[2]) P. 108.
[3]) P. 104.

дахъ. Въ нихъ уже сравнительная филологія, эта «морфологія религій» нашла первичную исходную форму понятій и о троичности и о воплощеніи. Восточный аріецъ, еще живя въ долинахъ Оксуса, остановилъ свое вниманіе на трехъ выдающихся явленіяхъ въ природѣ, которыми обнимается безъ исключенія все, что въ ней совершается. Эти явленія: «движеніе, жизнь и мысль» [1]). А впослѣдствіи онъ облекъ эти представленія о трехъ главныхъ силахъ или явленіяхъ природы въ болѣе отвлеченные типы, образовавшіе собою извѣстную тримурти. Огонь, солнце и вѣтеръ отъ начала были тремя главными божествами индѣйцевъ, затѣмъ — Индра, Варуна и Шива, а послѣ еще болѣе отвлеченные—Брамъ, Вишну и Шива. Здѣсь въ первичныхъ понятіяхъ о движеніи, жизни и мысли была уже заключена вся послѣдующая физика, психологія и метафизика [2]). Отсюда пошли и всѣ дошедшія до насъ отвлеченныя комбинаціи о божествѣ и его жизни, о дѣйствіи его на міръ и о воплощеніи въ мірѣ [3]). Зороастрова Зендъ-Авеста, представляющая со-

---

[1]) P. 207.

[2]) P 211—213.

[3]) Всѣ движенія на поверхности земли—отъ теплоты: теплота является въ формахъ огня, молніи и вѣтра, говоритъ Бюрнуфъ, раскрывая свою оригинальную, хотя и неосновательную мысль. Но молнія есть тотъ же огонь, скрытый въ облакахъ и являющійся въ воздухѣ; огонь заключенъ и въ растительныхъ веществахъ, которыя служатъ ему пищею; вѣтеръ является, когда воздухъ приходитъ въ движеніе отъ той же теплоты, которая его разрѣжаетъ или сгущаетъ. Притомъ растенія получаютъ свою сгараемость отъ солнца, которое питаетъ ихъ своими лучами, ими же согрѣвается воздухъ; эти же лучи обращаютъ воды земли въ невидимые пары и затѣмъ въ облака, изъ которыхъ является молнія (p 208). Таковы тѣ сложныя соображенія, какія Бюрнуфъ предполагаетъ у первобытныхъ арійцевъ въ объясненіе происхожденія трехъ главныхъ боговъ ихъ: agni—огонь, sûria—солнце и roudra—вѣтеръ, и ихъ взаимной связи и единства. Солнце (sûria) есть отецъ всего; его небесный огонь есть всеобщій двигатель и источникъ жизни, земной огонь есть его вѣчный сынъ: онъ первый изъ него, т. е. изъ его лучей раждается; отъ него же

бою отрасль восточнаго арійскаго міровоззрѣнія, дала понятія еще болѣе близкія къ христіанскимъ. Мы находимъ здѣсь идею Бога единаго, живаго, личнаго, понятіе Духа Божія и Слова Божія, даже идею посредника между Богомъ и міромъ [1]). Греческое воззрѣніе въ свою очередь подъ общимъ арійскимъ вліяніемъ развивало антропоморфизмъ, сказаніе о богахъ въ человѣческомъ образѣ. Но все это само по себѣ еще было далеко не тождественно съ христіанскимъ воззрѣніемъ и представляло только зачатки нѣкотораго смѣшенія понятій, завершившагося въ александрійской школѣ съ ея Логосомъ, идея котораго перешла въ христіанство и окончательно выработалась здѣсь въ продолженіе первыхъ вѣковъ, вмѣстѣ съ нравственнымъ ученіемъ христіанскимъ, начало которому положено также въ еврейскихъ сектахъ терапевтовъ и ессеевъ, на которыхъ отразилось вліяніе Востока и въ частности Александріи [2]).

исходитъ и другой, его вѣчный содѣятель (coopérateur) — воздухъ, приводимый имъ въ движеніе и называющійся и вѣтромъ и духомъ (р 211). Также легко, по словамъ Бюрнуфа, древній аріецъ пришелъ къ заключенію о томъ, что и мысль есть двигатель жизни, нераздѣльно съ нею связанный и исходящій изъ тѣхъ же началъ. Такое убѣжденіе, по его мнѣнію, породилъ въ немъ фактъ смерти, когда вмѣстѣ съ уничтоженіемъ тѣлесныхъ движеній исчезаютъ и сознаніе и мысль. Огонь и свѣтъ, двигатели жизни, заключалъ изъ этого первобытный аріецъ, одно съ началомъ или силою мысли. Вотъ почему потомъ онъ обожалъ ее подъ формою Брама вмѣстѣ съ отвлеченными типами Вишну и Шиву, замѣнившими вѣтеръ и огонь, рудру и агни. Идея огня, бывшая прежде физическимъ началомъ, стала одушевленною или психологическою силою и наконецъ превратилась въ метафизическій принципъ мысли. Р. 212. 213.

[1]) Р. 126. 127.

[2]) Частностей въ изложеніи взгляда Бюрнуфа на образованіе христіанскихъ догматовъ мы не касаемся, потому что это не имѣетъ непосреднаго отношенія къ нашей задачѣ. Къ тому же въ вопросѣ о первоначальной исторіи христіанства, какъ мы и замѣтили уже, онъ излагаетъ мнѣнія чужія, по-крайней-мѣрѣ совершенно сходныя со взглядами тюбингенской школы. И у него, какъ у критиковъ раціоналистическихъ школъ,

Моментъ встрѣчи двухъ древнихъ воззрѣній, восточнаго и западнаго, въ Александріи, которая служила такимъ пунктомъ, объединяющимъ Востокъ и Западъ, есть безъ сомнѣнія одинъ изъ важнѣйшихъ моментовъ во всеобщей исторіи, имѣвшій огромное вліяніе на весь ея послѣдующій ходъ. Къ сожалѣнію, при всей своей важности, онъ остается до-нынѣ не вполнѣ выясненнымъ изъ того, что дошло до насъ; многое въ этомъ вопросѣ для насъ темно и загадочно. Несомнѣнно, что въ Александріи, къ концу исторіи древняго міра, происходилъ живой обмѣнъ восточныхъ и западныхъ религіозныхъ и философскихъ ученій; но въ точности неизвѣстны всѣ тѣ пути, какими съ Востока и съ Запада шли на соединеніе эти разнообразныя доктрины: всѣхъ потоковъ этого теченія изъ Азіи и Европы и обратно указать мы не можемъ. Несомнѣнно также, что іудейская александрійская школа, на-сколько мы знаемъ ее по ея представителю, Филону, приняла въ себя стихіи языческаго и по-преимуществу греческаго, платоническаго воззрѣнія. Таково извѣстное ученіе Филона о Логосѣ или Софіи. Но вопросъ можно поставить шире и предложить на разрѣшеніе: объясняется ли вся сумма идей іудейской александрійской школы изъ вліянія на египетскихъ евреевъ платонизма и пиѳагорейства и вообще греческой философіи? Вопросъ этотъ тѣмъ болѣе умѣстенъ, что возникновеніе самой платонической философіи обусловлено до извѣстной степени вліяніемъ Востока; а исторія пиѳагорейства и его происхожденія очень темна. Есть основаніе предполагать вліяніе на александрійскую школу и туземной египетской

Посланіе апостола Павла къ Евреямъ признается произведеніемъ христіанина изъ александрійскихъ іудеевъ (р. 109). И у него, какъ въ тюбингенской школѣ, предполагаются въ первоначальномъ христіанствѣ два направленія: іудейски-законническое и елинствующее (Петрово и Павлово), а ихъ взаимная борьба полагается исходомъ въ развитіи христіанскихъ догматовъ.

философіи и обмѣнъ въ Александріи идей египетскихъ съ греческими. Мы знаемъ, что религіозная философія въ Египтѣ была очень развита; а въ эпоху объединенія между Западомъ и Востокомъ она достигала до самыхъ отвлеченныхъ комбинацій. Мы видѣли, что, по Ямвлиху, надъ міромъ стоитъ у египтянъ чистый разумъ, отецъ самого себя, и что изъ этого начала является самосознающая мысль — отраженіе или отобразъ чистаго разума [1]). Не все конечно здѣсь принадлежитъ самому неоплатонику; по чему-нибудь онъ находитъ возможнымъ именно такъ понимать теософію Египта. Можетъ-быть и самый неоплатонизмъ до извѣстной степени развивался подъ вліяніемъ тѣхъ же египетскихъ воззрѣній. Слѣды подобнаго отвлеченнаго дуализма въ понятіи о Богѣ, который есть Отецъ и Сынъ вмѣстѣ, мы находимъ и въ религіозныхъ и притомъ древнихъ письменныхъ памятникахъ Египта [2]). Дуализмъ этотъ перешелъ затѣмъ въ тріаду и еще затѣмъ въ рядъ тріадъ первичныхъ, вторичныхъ и третичныхъ. Нѣтъ слѣдовательно основаній отрицать всякое вліяніе на Филона и самой египетской доктрины, хотя онъ, по цѣлямъ понятнымъ, и выдаетъ себя только за гелленіста. Нѣкоторыя изъ его разсужденій носятъ на себѣ египетскую окраску. Часто говоритъ онъ и о духовномъ солнцѣ и о планетныхъ сферахъ и эѳирѣ, куда возносятся души благочестивыхъ, о томъ, какъ «созерцатели природы» совершаютъ мысленно теченіе вмѣстѣ съ луною и солнцемъ и сонмомъ подвижныхъ и неподвижныхъ звѣздъ, и, пребывая тѣлами на землѣ, окрыленными душами шествуютъ по эѳирному пространству и созерцаютъ горнія силы [3]). Все это близко

---

[1]) См. Т. II, стр. 99. 100.

[2]) Тамъ же, стр. 102. 103.

[3]) Philonis Judaei opera, a Turnebo et Hoeschelio edita. Francofurti. 1791. De septenario et festis (περὶ τῶν ἑορτῶν). 1. pag. 1175.

и прямо подходитъ къ египетскому ученію о странствованіяхъ душъ въ небѣ и о ихъ одухотвореніи и обожествленіи [1]). Еще болѣе напоминаютъ египетское воззрѣніе мысли Филона о постепенномъ очищеніи отъ страстей души, стремящейся выше видимаго солнца [2]). Памятникомъ обмѣна идей египетской теософіи съ александрійско-греческою и іудейскою, по нашему мнѣнію, служитъ и извѣстное сочиненіе «Пастырь Гермеса тривеликаго» или наивеличайшаго, вновь недавно изданное [3]). Въ этомъ сочиненіи отъ лица египетскаго Гермеса—Тота, бога откровенія, передается своеобразное воззрѣніе на исторію творенія міра и человѣка, на отношеніе Бога къ міру и человѣку и на судьбу человѣка, представляющее собою смѣсь библейскихъ понятій съ ученіемъ египетскимъ. Міръ созданъ, по откровенію Гермеса, произшедшимъ изъ ума Божія Словомъ или Сыномъ Божіимъ. Богъ, который есть верховный умъ, самъ въ себѣ вмѣщаетъ мужескую и женскую природу, подобно тому какъ верховный Богъ у египтянъ, который назывался «душою въ двухъ близнецахъ», или какъ ихъ Ра, «раждающійся въ своемъ яйцѣ» и раждающій Озириса [4]). Этотъ демиургъ, богъ огня и духа, сотворилъ семь соправителей въ небесныхъ сферахъ, окружающихъ чувственный міръ (планеты). Человѣкъ, заключенный въ сферѣ чувственнаго міра—образъ духовнаго слова—получилъ гармоническую природу этихъ семи правителей изъ огня и духа [5]). Зарожденіе человѣка произошло (въ количествѣ семи безполыхъ ти-

---

[1]) См. Т. II стр. 143. 149.

[2]) De vita contemplativa (Περὶ βίου θεωρητικοῦ), pag. 891.

[3]) Hermetis Trismegisti Poemander (Ποιμάνδρης). Recognovit Gustavus Parthey. Berolini. 1854. Первое изданіе этого литературнаго памятника было въ 1554 г.

[4]) См. Т. II, стр. 95, 102. Poemander. C. I. p. 4. 9.

[5]) Ibid. C. 1. p. 8.

повъ человѣческихъ) отъ земли (жена), воды (мужъ) и воздуха, изъ котораго взято дыханіе; затѣмъ раздѣлился на части составъ первочеловѣка,—явились полы, и Богъ сказалъ: расти́тесь и размножайтесь [1]). Причина смерти въ человѣкѣ есть любовь къ тѣлу (ἔρως σώματος); по смерти тѣло это измѣнится, низшія способности души отдадутся демону, чувства тѣлесныя, разрѣшившись на части, возвратятся къ своему источнику, страсти останутся въ области неразумной природы, остальное же устремится вверхъ чрезъ мірозданіе (περὶ ἁρμονίας); а вмѣстѣ съ переходомъ въ высшія сферы душа постепенно будетъ очищаться болѣе и болѣе, теряя свои недобрыя свойства. Вступивъ въ область небесныхъ силъ и принявъ ихъ свойства, она соединится съ Богомъ [2]). Все это не платонизмъ только и пиѳагорейство, но и чисто египетская теософія. Если хочешь видѣть Бога, прибавляетъ наставитель Гермесъ, размышляй о солнцѣ и о теченіи звѣздъ. Солнце есть величайшій богъ и дими́ургъ [3]). Душа превращается въ демоновъ и пресмыкающихся [4]). На зло составитель книги смотритъ, какъ на послѣдствіе бытія (египетская скверна рожденія). Наряду съ этими воззрѣніями, напоминающими и платонизмъ и пиѳагорейство и чисто египетское ученіе, говорится о чашѣ ума или знанія, которая Словомъ послана на землю чрезъ особаго вѣстника, съ тѣмъ чтобы души крестились въ этой чашѣ, вѣруя, что онѣ должны возвратиться къ пославшему чашу, и чтобы познали истинную цѣль своего бытія. Признавшіе вѣстника и крестившіеся въ чашѣ ума Божія пріобрѣли знаніе и

---

[1]) C. I, p. 9. 10.
[2]) C. I, p. 11. 12. 14. 15.
[3]) C. V, 42.
[4]) C. X, p. 71. 72.

сдѣлались людьми разумными [1]). Прежніе издатели [2]) относили это сочиненіе ко временамъ глубокой древности, къ эпохѣ Моисея; позднѣйшіе критики—ко времени Ямвлиха и Порфирія. Казаубонъ (Casaubonas), по словамъ новаго издателя, на томъ основаніи, что у Іустина философа есть, по его мнѣнію, указаніе на книгу Гермеса [3]), думалъ, что авторъ этого сочиненія христіанинъ или полухристіанинъ, жившій не много послѣ временъ апостольскихъ [4]). Упоминаніе въ книгѣ о вѣстникѣ съ чашею крещенія, конечно, можно признать указаніемъ на своеобразно, гностически понимаемое христіанство; но также чаша крещенія, т. е. омовенія или очищенія, могла быть и просто мистическимъ понятіемъ тогдашней теософіи, имѣвшимъ въ своей основѣ внѣшніе, религіозные обряды омовенія. Всего вѣроятнѣе, что и это сочиненіе есть своеобразная смѣсь іудейскихъ вѣрованій съ философіей александрійской школы и можетъ быть отнесено къ эпохѣ предшествовавшей явленію христіанства. Но христіанинъ ли изъ Александріи или философъ изъ египетскихъ іудеевъ былъ авторъ этой книги, несомнѣнно ясно во всякомъ случаѣ, что, помимо греческой, и египетская туземная теософія имѣла вліяніе на александрійскую школу. Если бы мы далѣе спросили, имѣлъ ли вліяніе на александрійцевъ, сверхъ Египта, и Востокъ арійскій, то не могли бы и не имѣли бы права отвѣчать на это безусловнымъ отрицаніемъ. Филонъ самъ упоминаетъ, и притомъ съ сочувствіемъ, и о персидскихъ магахъ и объ индѣйскихъ гимнософистахъ и приводитъ

---

[1]) C. IX, p. 35. 36.

[2]) Wirgicius, Flussas, Patricius.

[3]) Разсуждая о явленіи въ міръ Сына Божія, Іустинъ замѣчаетъ, обращаясь къ язычникамъ: «пусть это будетъ у насъ общее съ вами, которые Гермеса называете Словомъ, Вѣстникомъ отъ Бога». 1 Apolog. 22.

[4]) См. Poemander. Praefatio.

одного изъ нихъ въ примѣръ мудрости и духовной независимости, Калана [1]). Что теософіи персидская и индѣйская не были неизвѣстны александрійцамъ, это внѣ всякаго сомнѣнія. Изученіе исторіи религій въ послѣднее время приводитъ къ заключенію, что связь Востока и Запада и обмѣнъ идей между тѣмъ и другимъ къ концу исторіи древняго міра были шире, чѣмъ это предполагалось до-нынѣ. Мы думаемъ, что такъ-называемый орфизмъ, неопиѳагорейство, неоплатонизмъ, какъ и филонизмъ въ своемъ происхожденіи и составѣ могутъ быть объяснены не иначе, какъ изъ предположенія о смѣшеніи въ нихъ греческихъ идей не съ египетскими только и еврейскими, но и съ восточно-арійскими. Но что дало изъ себя такое смѣшеніе, это вопросъ другой.

Своеобразна была въ Александріи и особая, созерцательная іудейская секта подъ названіемъ терапевтовъ, описанная также Филономъ въ его сочиненіи «О жизни созерцательной» [2]). Она носитъ на себѣ слѣды вліяній того же смѣшаннаго александрійскаго воззрѣнія. По-видимому основнымъ началомъ этой секты было господство надъ страстію и тѣломъ [3]), а средствами для этого признавались уединеніе и жизнь созерцательная. Сек-

---

[1]) Quod omnis probus liber sit (Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον), p. 876. 879. Филонъ приводитъ слѣдующій отвѣтъ, какой Александру Македонскому далъ Каланъ (Κάλανος): «Ты можешь переселять тѣло съ мѣста на мѣсто, но не можешь принудить наши души дѣлать то, чего онѣ не хотятъ». Объ этомъ упоминаетъ и Климентъ Александрійскій (Strom. lib. IV. 7); у него встрѣчаемъ и имена Будды и срамановъ (шрамановъ), конечно извѣстныя александрійцамъ не въ его только время, но и прежде. Strom. lib. 1. c. XV.

[2]) De vita contemplativa (Περὶ βίου θεωρικοῦ).

[3]) Названіе секты, по Филону, произошло или отъ того, что сектанты заявляли себя занимающимися врачебнымъ искусствомъ, лучшимъ и совершеннѣйшимъ обычнаго врачеванія, т. е. врачеваніемъ души, или отъ того, что они служили (θεραπεύω) одному Сущему. У Пиѳагора (apud Stobaeum. Serm. 80) философія называется также «цѣлительницею страстей».

танты удалялись отъ шумныхъ городовъ и жили внѣ стѣнъ ихъ, въ садахъ или среди полей, любя пустыню, а предъ поступленіемъ въ общину оставляли имѣніе своимъ дѣтямъ или родственникамъ и друзьямъ, покидали женъ и прерывали всѣ родственныя связи. «Родъ этотъ», т. е. подобныя общества терапевтовъ, по словамъ Филона, распространенъ былъ во многихъ странахъ тогдашняго свѣта, но по-преимуществу въ самомъ Египтѣ, особенно около Александріи. Центральнымъ же пунктомъ для всѣхъ терапевтовъ, какъ-бы «отечествомъ» служило мѣстечко при озерѣ Маріевомъ (Μαρίας), лежащее на холмѣ, въ прекрасной и здоровой мѣстности [1]). Составляя общину, тѣмъ не менѣе они жили самозаключенно. У каждаго есть свое отдѣльное помѣщеніе и своя священная уединенная келья (σεμνεῖον καὶ μοναστήριον) въ которой совершаются таинства благочестивой жизни; тамъ помѣщаются у нихъ писанія пророковъ, гимны и другіе священные предметы, но туда ничто не вносится, служащее для нуждъ тѣлесныхъ. Молятся они при восходѣ и закатѣ солнца; въ продолженіе времени отъ утра до вечера занимаются изученіемъ писаній и философскимъ созерцаніемъ или составленіемъ священныхъ гимновъ. Всѣ они ведутъ жизнь воздержную, постническую. Никто не употребляетъ пищи прежде заката солнца, а нѣкоторые постятся еще болѣе—совсѣмъ не употребляютъ пищи въ продолженіе нѣсколькихъ дней (до 6 дней), «питаясь воздухомъ и пѣніемъ утоляя голодъ». Пища ихъ состоитъ только изъ хлѣба и соли, приправляемыхъ иссопомъ; а питье составляетъ простая вода. Одежда ихъ также простая, и только ту имѣетъ цѣль, чтобы защищать тѣло отъ холода и зноя. Уединенная жизнь чле-

[1]) Phil. opera. De vita contemplativa. p. 892. Что это за озеро, неизвѣстно.

новъ общины по временамъ прерывается, и они являются въ общее святилище для общаго богослуженія. Это бываетъ въ каждый 7-й день. Приходя въ этотъ день въ общій храмъ, они садятся благопристойно и въ порядкѣ старшинства—духовнаго, а не по возрастамъ; а старѣйшій и искуснѣйшій между ними «съ важностію во взорѣ и голосѣ» начинаетъ изъяснять ихъ догматы, всѣ же другіе слушаютъ въ молчаніи, а похвалу выражаютъ или взоромъ или только помаваніемъ лица или головы. Являются и женщины-терапевтки, очевидно, по Филону, община состояла не изъ мужчинъ только. Далѣе онъ говоритъ, что это были старицы, дѣвы по непорочности, возжелавшія не смертныхъ дѣтей, но безсмертныхъ, которыхъ способна раждать изъ самой себя боголюбивая душа, т. е. раждать добродѣтель и вѣдѣніе. Во избѣжаніе соблазна, онѣ при богослуженіи отдѣлялись отъ мужчинъ стѣною, невысокою впрочемъ, чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ могли безпрепятственно слышать наставленіе и вообще участвовать въ богослуженіи. Но особенно торжественно бываетъ собраніе по истеченіи седьми седьмицъ, въ 49-й или вѣрнѣе, въ 50-й день, такъ какъ первый служилъ только предпразднествомъ послѣдняго, считавшагося величайшимъ праздникомъ. Всѣ въ бѣлыхъ одеждахъ, съ торжественно радостнымъ выраженіемъ въ лицѣ, терапевты становятся въ порядкѣ и, устремляя взоры и руки къ небу, молятся Богу о томъ, чтобы пиршество ихъ было Имъ принято, и затѣмъ возлегаютъ за трапезу отдѣльно—мужчины на правой сторонѣ, а женщины—на лѣвой. Служатъ при столѣ не невольники или рабы, а сами же свободные члены общины и безъ поясовъ, чтобы удалить всякій знакъ, напоминающій рабство. И въ этотъ торжественный день, какъ и въ дни седмичные, не подается ни вино, ни мясо. Терапевты сидятъ за трапезою въ глубокомъ молчаніи и тишинѣ,

не нарушая ея даже тѣлесными движеніями; а самый пиръ открывается тѣмъ, что кто-нибудь встаетъ и начинаетъ изъяснять какой-либо вопросъ или что-либо содержащееся въ писаніяхъ. Послѣ того какъ окончится рѣчь изъяснявшаго и ею удовольствуются, рукоплесканіемъ выражаютъ свою радость объ открытіи тайнъ писанія; ораторъ поетъ пѣснь Богу, а другіе дѣлаютъ за нимъ окончанія или припѣвы. По совершеніи такого попеременнаго пѣнія гимновъ мужчинами совмѣстно съ женщинами, вносился столъ съ квасным хлѣбомъ, солью и иссопомъ, въ благоговѣйное напоминаніе [1]) о священномъ столѣ въ передней части храма [2]). На этомъ священномъ столѣ лежали хлѣбы прѣсные и соль безъ всякой примѣси, ибо священному приличествуетъ простота и чистота. Эти священные дары, чистѣйшіе и простѣйшіе — такъ какъ пища безквасная, по объясненію Филона въ другомъ мѣстѣ [3]), есть даръ самой природы, а квасная—произведеніе человѣческаго искусства — служили, какъ замѣчаетъ онъ же, символомъ священнаго и вмѣстѣ величайшею наградою за подвигъ. Этимъ символическимъ дарамъ нужно было подражать (въ жизни), но также нужно было и удерживаться отъ ихъ вкушенія, чтобы только совершеннѣйшіе имѣли такую привиллегію [4]).

---

[1]) Αἰδῶ (ob reverentiam).

[2]) Ἐν προνάῳ (in vestibulo templi).

[3]) De septenario. C. VII p. 1192.

[4]) Ἵνα ἔχωσι προνομίαν οἱ κρείττονες. Мѣсто это темно. Непонятно, что оно означаетъ—то ли, что у нихъ былъ въ преддверіи ихъ храма еще столъ съ прѣсными хлѣбами и что отъ этихъ простѣйшихъ даровъ вкушали старѣйшіе по нравственному совершенству, а прочіе при этомъ только назидались примѣромъ благочестія и возбуждались къ ревности о пріобрѣтеніи такого же совершенства, или—то, что для всѣхъ безъ исключенія это были только предметы напоминанія о чистотѣ жизни, такъ какъ они и служили символами чистоты. Гфререръ этому темному мѣсту придаетъ слѣдующій смыслъ: вносился столъ съ священною пищею, прежде упомянутый, т. е. съ квасными хлѣбами и солью и иссопомъ, въ отличіе

Послѣ вечери всѣ терапевты совершали священную паннихиду, т. е. всенощное бдѣніе. Составлялись два хора изъ мужчинъ и женщинъ и затѣмъ пѣли священные гимны то вмѣстѣ оба хора, то порознь. Пѣніе сопровождалось тѣлесными движеніями — своеобразною пляскою, въ чемъ Филонъ видитъ признаки вдохновенія свыше. Проведя цѣлую ночь до утра въ этомъ прекрасномъ опьяненіи (Филонъ выражается такъ для сопоставленія этихъ пиршествъ съ вакханаліями у язычниковъ), съ восходомъ солнца, обратившись къ востоку и воздѣвъ руки къ небу, они молились о дарованіи имъ добраго дня и просвѣтленіи очей ихъ разума и затѣмъ расходились.

Таково въ краткомъ видѣ описаніе іудейской египетской секты, свѣдѣнія о которой мы находимъ только у Филона.

Судя по одному внѣшнему быту сектантовъ, можно бы сдѣлать много предположеній о происхожденіи секты, тѣмъ болѣе что Филонъ ничего не говоритъ о времени ея возникновенія и объ ея основателяхъ. По внѣшней аналогіи быта терапевтовъ можно объяснить происхож-

---

его отъ святой трапезы въ святомъ преддверіи храма (въ Іерусалимѣ). Ибо тамъ лежитъ прѣсный хлѣбъ съ солью. Прилично, чтобы святая и чистѣйшая пища составляла исключительное достояніе избраннаго священства, въ награду за священное служеніе, а всѣ другіе, напротивъ, удерживались отъ вкушенія сихъ хлѣбовъ, стремились къ подобному священному состоянію, потому что это знакъ преимущества лучшихъ (священниковъ въ Іерусалимѣ). Philo und die Iudisch-Alexandrinische Theosophie I. Abtheilung, Gfrörer. 1835. s. 200. Но въ текстѣ нѣтъ упоминанія ни объ Іерусалимѣ, ни о священническомъ служеніи, да и быть секты у Филона представляется независимымъ отъ культа въ Іерусалимѣ. Вообще нужно замѣтить, что описаніе жизни терапевтовъ у Филона страдаетъ неточностію и неясностію, отъ того что постепенность фактическаго изложенія часто прерывается его личнымъ обсужденіемъ или осмысленіемъ фактовъ и философствованіемъ, послѣ котораго онъ иногда, вмѣсто продолженія прерваннаго слова, обращается снова къ тому, о чемъ рѣчь свою онъ уже покончилъ прежде.

деніе ихъ секты изъ вліянія разныхъ ученій. Самъ Филонъ по-видимому смотритъ на терапевтовъ, какъ на мудрецовъ, стремящихся на практикѣ, въ самой жизни осуществлять то высокое воззрѣніе, котораго держится и онъ и которымъ хвалится предъ языческимъ міромъ. Среди своихъ созерцательныхъ размышленій, которыми постоянно заняты сектанты, они стараются, по его словамъ, возвыситься мыслію «превыше чувственнаго солнца» къ иному. духовному свѣту и солнцу; занятія эти между прочимъ состоятъ въ аллегорическомъ толкованіи закона и пророковъ. Все еврейское законодательство и для нихъ, какъ для него самого, походитъ на живое существо, тѣло котораго составляютъ постановленія, понимаемыя буквально, а душу—заключающійся въ словахъ внутренній смыслъ. Посредствомъ именъ и словъ, какъ зеркала, они усматриваютъ и изъясняютъ изумительныя красоты мыслей и какъ-бы обнажаютъ символы, выводя ихъ на свѣтъ разумѣнія [1]). Еще прямѣе даетъ онъ понять это философски-александрійское настроеніе терапевтовъ, когда, въ объясненіе празднованія ими 7-го и 50-го дней, приписываетъ имъ пиѳагорейскія мнѣнія о значеніи семи и пятидесяти. Они знаютъ, по словамъ его, что седьмица чиста и всегда дѣвственна (ἀεὶ πάρθενος), т. е. что она—число простое, несложное. А число 50—изъ 7-и умноженнаго на 7—онъ называетъ святѣйшимъ изъ чиселъ, потому что оно выражаетъ силу прямоугольнаго треугольника, который есть начало бытія и основаніе всего [2]). Можно было бы при этомъ и бѣлую одежду, въ какой являлись терапевты на свое празднество, признать заимствованіемъ изъ обычаевъ пиѳагорейскихъ общинъ или союзовъ, по-крайней-

---

[1]) De vita contemplat. p. 901.

[2]) Ibid. p. 899.

мѣрѣ найти здѣсь аналогію съ бытомъ пиѳагорейцевъ. Съ тѣмъ же правомъ можно находить сходныя черты въ образѣ жизни терапевтовъ и съ бытомъ буддійскихъ шрамановъ, которые такъ же, какъ и сектанты Филона, проводили время въ созерцаніи, вдали отъ городовъ, въ садахъ и поляхъ, оставивъ женъ и имущество, и принимали пищу только разъ въ день, которые также хотѣли быть безстрастными [1]) и отрицали раздѣленіе людей на классы; а въ торжественныхъ собраніяхъ и празднествахъ терапевтовъ можно бы признать аналогію съ собраніями персидскихъ адептовъ мистеріальнаго культа Митры и съ ихъ общею трапезою, имѣвшею символическое значеніе [2]). Словомъ, на основаніи внѣшняго сходства секты съ извѣстными въ исторіи доктринами и обрядами можно видѣть на терапевтахъ и вліяніе александрійской теософіи, иначе—платонизма и пиѳагорейства въ связи съ чисто египетскими теософскими понятіями, и браминства и буддизма и даже персидскаго культа. Но внѣшнее сходство обрядовъ или образа жизни само по себѣ еще не служитъ доказательствомъ происхожденія одного сходнаго культа отъ другаго. Тѣмъ произвольнѣе было бы подобное заключеніе, что въ данномъ случаѣ идетъ дѣло о сектѣ, время явленія которой намъ неизвѣстно и о которой сообщаетъ намъ свѣдѣніе писатель, проникнутый тенденціозными взглядами и желаніемъ сблизить іудейскія воззрѣнія съ языческими съ той цѣлію, чтобы доказать, что еврейскія вѣрованія сходны съ языческой философіей и представляютъ собою высшее и совершеннѣйшее выраженіе тѣхъ философскихъ идей, какими славится міръ грекоримскій. А таковъ именно былъ Филонъ. Съ этой точки зрѣнія представляется

---

[1]) Т. I. стр. 442. 443.

[2]) Тамъ же, стр. 607.

очень подозрительнымъ и его замѣчаніе въ предисловіи къ сочиненію «О жизни созерцательной» [1]), что онъ не намѣренъ въ своемъ описаніи «возлюбившихъ умозрѣніе терапевтовъ ничего привносить отъ себя для прикрасы рѣчи, какъ это позволяютъ себѣ всѣ стихотворцы и логографы, и будетъ держаться одной истины, которой не слѣдуютъ, по его мнѣнію, и самые сильные въ словѣ». Нѣкоторыя изъ его объясненій относительно быта терапевтовъ съ перваго же взгляда представляются натянутыми. Празднованію 7-го и 50-го дней онъ приписываетъ особый философскій смыслъ на основаніи пиѳагорейскихъ началъ. Но для объясненія этого въ обычаяхъ іудейскихъ сектантовъ всего естественнѣе было бы указать на праздникъ субботы и другіе праздники евреевъ, для которыхъ седмеричное число всегда имѣло важное значеніе. Что́ такое описанное имъ торжество терапевтовъ въ 50-й день, съ точностію на основаніи его описанія сказать трудно, но вѣроятно это были праздники—Пасхи и слѣдовавшей за нею Пятидесятницы, отправлявшіеся у терапевтовъ своеобразно. На это указываетъ по-видимому и замѣчаніе самого Филона, что во время этого торжества хоры поющихъ терапевтовъ иногда смѣшивались въ подражаніе тому, что происходило при Чермномъ Морѣ во время исхода евреевъ изъ Египта, когда воды моря, сначала разступившіяся, слились потомъ снова для погубленія египтянъ. Само пѣніе мужчинъ и женщинъ на бдѣніи во время описаннаго имъ торжества было, по его словамъ, воспоминаніемъ о томъ, какъ послѣ спасенія отъ погибели, по переходѣ чрезъ море, евреи пѣли побѣдную пѣснь, раздѣляясь на два хора—мужчины подъ управленіемъ пророка Моисея, а женщины подъ руководствомъ пророчицы Маріамъ [2]). Такимъ образомъ воз-

[1]) C. I. p. 889.

[2]) P. 902. Нѣкоторые въ самомъ имени озера Μαρίας, при которомъ

никновеніе и происхожденіе описаннаго Филономъ культа іудейской секты, «уважавшей священнѣйшее имя законодателя своего», объясняется всего ближе и прямѣе древними еврейскими празднествами. Самое ночное богослуженіе могло имѣть свое основаніе въ священномъ Писаніи евреевъ: ночь, въ которую евреи вышли изъ Египта и ѣли Пасху, называется *ночью бдѣнія Іеговѣ* за изведеніе изъ рабства въ чуждой странѣ (Исх. XII, 42). Хлѣбы на священной трапезѣ терапевтовъ также могли напоминать опрѣсноки пасхальные [1]). Могло конечно вліять на іудеевъ александрійскихъ, при организаціи ихъ своеобразнаго культа, и знакомство ихъ съ восточными мистеріями и быть-можетъ также съ мистеріями Озириса въ Египтѣ, которыя совершались также ночью въ воспоминаніе миѳической исторіи этого бога; но это было бы не болѣе, какъ внѣшнее возбужденіе къ измѣненію культа на началахъ отечественной религіи, мало касавшемуся внутренней стороны вѣрованій. Если въ объясненіе культа терапевтовъ не нужно предполагать прямое и цѣльное заимствованіе изъ язычества, то нельзя положительно говорить и о созерцательной ихъ философіи, какъ о смѣшеніи идей языческихъ съ еврейскими. Филонъ утверждаетъ, что терапевты—великіе почитатели пророка законодателя, хотя и замѣчаетъ, что они толкуютъ Писанія въ высшемъ, аллегорическомъ и таинственномъ смыслѣ и что это созерцаніе тайнъ и загадокъ есть ихъ

жила главная община терапевтовъ, склонны были видѣть имя этой пророчицы, сестры Моисея.

[1]) Правда, Пасха по закону праздновалась разъ въ годъ въ извѣстное, строго опредѣленное время; а торжество терапевтовъ повидимому повторялось чрезъ каждые 49 дней. Но сектанты въ этой частности могли по тѣмъ мистически-философскимъ основаніямъ, на которыя указываетъ Филонъ, отступить отъ закона. Притомъ не нужно забывать, что Филонъ не столько фактически описываетъ культъ терапевтовъ, сколько философствуетъ.

преимущественное занятіе. Но въ чемъ именно оно и къ чему направлено, то ли оно, что и у Филона, или возникло подъ вліяніемъ особыхъ, чисто еврейскихъ понятій, все это остается на-столько неопредѣленнымъ, что утвердительный отвѣтъ здѣсь невозможенъ, тѣмъ болѣе, что самъ Филонъ не принадлежалъ къ сектѣ, и хотя сочувствовалъ ей, но считалъ лучшимъ, держась своихъ началъ, внѣ ея оставаться. Было, значитъ, нѣчто, отличавшее секту отъ общаго александрійскаго философскаго воззрѣнія, точно такъ, какъ и отъ религіознаго быта, общаго для всѣхъ египетскихъ іудеевъ [1]). А если взять во вниманіе усилія Филона все сближать съ язычествомъ и всюду проводить свой взглядъ, то еще менѣе возможно рѣшительное сужденіе о томъ, кого или что описалъ онъ въ своемъ трактатѣ «О жизни созерцательной», тѣмъ болѣе что, кромѣ его, ни у кого нѣтъ объ этомъ свѣдѣній. Что такое самый аскетизмъ секты, и откуда онъ, также нельзя сказать ничего опредѣленнаго. Извѣстно, что древніе церковные учители находили основаніе даже къ предположенію, что Филонъ въ указанномъ сочиненіи описалъ христіанъ, первыхъ учениковъ или послѣдователей евангелиста Марка, проповѣдывавшаго въ Александріи. Евсевій въ Исторіи Церковной [2]) передаетъ, что Филонъ, во время своего посольства въ Римъ отъ лица египетскихъ іудеевъ, для защиты ихъ предъ сенатомъ, о чемъ упоминаетъ и самъ онъ въ своихъ сочиненіяхъ [3]), посѣтилъ апостола Петра и ознакомился съ нимъ и его ученіемъ; а Іеронимъ, повторяя это, прибавляетъ, что въ своемъ сочиненіи «О жизни созерцательной» онъ описалъ бытъ первыхъ египетскихъ

---

[1]) Въ Александріи былъ у евреевъ храмъ, были и синагоги.

[2]) Lib. II, 17.

[3]) De legatione ad Cajum.

христіанъ, послѣдователей апостола Марка [1]). Фотій идетъ далѣе [2]), говоря, что Филонъ былъ христіанинъ, но по нѣкоторымъ обстоятельствамъ [3]) отложился отъ христіанства. У Сюиды тоже повторяется о знакомствѣ Филона съ апостоломъ Петромъ и о томъ, что въ его сочиненіи описаны христіане. Гфререръ замѣчаетъ, что это мнѣніе не можетъ быть принято потому, что терапевты описываются у Филона, какъ іудеи, почитающіе своего пророка, а не христіане, и что въ сочиненіяхъ Филона нельзя найти никакого слѣда собственно христіанскихъ вѣрованій [4]). Мы думаемъ, что это не главная причина, по которой мнѣніе древнихъ церковныхъ учителей, что въ сочиненіи Филона описаны христіане, признано въ наукѣ несостоятельнымъ. Филонъ, постоянно гелленствующій, могъ и не понять, какъ должно, вѣрованій и быта христіанской общины, не отвергавшей священныхъ книгъ Ветхаго Завѣта; могъ также очень мало знать ее и описать ея бытъ сообразно съ своими воззрѣніями. Мало вѣроятно въ этомъ мнѣніи по-преимуществу то, какъ могли уже во времена Филона такъ скоро организоваться христіанскія общины, разсѣянныя по всему Египту и въ другихъ странахъ, и притомъ аскетическаго характера. По изслѣдованіямъ, Филонъ былъ въ Римѣ около 39—40 года по Рождествѣ Христовомъ и умеръ до разрушенія Іерусалима; а сочиненіе его «О жизни созерцательной» считается однимъ изъ трудовъ его, самыхъ раннихъ по времени [5]). Впрочемъ

---

[1]) Catalogus scriptorum ecclesiasticorum. S. Hieron. opera. Edit. Francofurti et Lipsiæ. 1684. pag. 174. 175.

[2]) In Bibliotheca. cod. CIII. CIV, CV.

[3]) Διὰ τίνα λύπην καὶ ὀργήν.

[4]) Philo und die Iudisch-Alexandrin. Theosophie. Erste Abtheilung, S. 6. 7. v. Gfrörer. 1835.

[5]) Gfrörer. Ibid. p. 8. 45. 46.

древнее мнѣніе повторилось и въ новѣйшее время, хотя въ измѣненномъ видѣ. Грэтцъ видитъ въ описаніи терапевтовъ своеобразную идеализацію христіанской сектантской общины II-го или III-го вѣка [1]). Онъ предполагаетъ слѣдовательно, что сочиненіе «О жизни созерцательной» не подлинно. Доказать это конечно очень трудно; но нельзя не замѣтить, что этимъ всего лучше рѣшалось бы дѣло. При этомъ было бы понятно и все то, что въ описаніи быта терапевтовъ напоминаетъ намъ древнія монашескія общины. Таковы различныя мнѣнія, возбуждаемыя описанными у Филона сектантами. Факты не даютъ основаній для рѣшительныхъ и опредѣленныхъ заключеній. Нѣтъ впрочемъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что терапевты представляли собою іудейскую секту, стоявшую подъ вліяніемъ александрійской философіи; можно допустить и то, что они раздѣляли нѣкоторыя изъ воззрѣній Филоновой школы.

Еще труднѣе сказать что-либо положительное и опредѣленное о происхожденіи и значеніи другой, также мистической секты іудеевъ—ессейской, хотя о ней сохранились извѣстія не у Филона только, но и у Іосифа Флавія и отчасти у Плинія старшаго [2]), а затѣмъ, на основаніи сообщаемыхъ этими писателями свѣдѣній, у Порфирія и у Евсевія.

По Филону, ессеи, имя которыхъ онъ производитъ отъ греческаго слова ὁσιότης [3]), составляли общину количествомъ около 4000 человѣкъ и жили въ Палестинѣ и Сиріи. Составляли ли они уединенную общину, какъ терапевты, съ точностію сказать трудно. Филонъ гово-

---

[1]) Grætz. Gesch. d. Juden. III. 463—466.

[2]) Въ Естественной Исторіи. Кн. V.

[3]) Находятъ, что слово это, которое значитъ святость, набожность—сирское hasi, благочестивый, или еврейское חָסִיד съ тѣмъ же значеніемъ.

ритъ, что и они удалялись отъ городовъ изъ опасенія заразиться пороками. Но по отрывку изъ его сочиненія, приводимому Евсевіемъ, они обитали во многихъ городахъ Іудеи. По Плинію, они жили въ пустынѣ около Мертваго Моря. Это были, по словамъ Филона, также искатели мудрости и духовной свободы и независимости, т. е. господства надъ плотію; но строй жизни ихъ былъ менѣе созерцательный и по-видимому болѣе практическій, чѣмъ у терапевтовъ. Философіи умозрительной, по замѣчанію Филона, они не любили, какъ не нужной для пріобрѣтенія добродѣтели, и болѣе всего упражнялись въ нравственности. Исходомъ и основою нравственности было у нихъ отрицаніе страсти къ стяжанію и пріобрѣтенію богатства, вмѣстѣ съ стремленіемъ къ взаимному общенію и любви. Серебра и золота они не собираютъ въ сокровищницу, говоритъ Филонъ; прибыли и богатству предпочитаютъ довольство немногимъ. Они по-видимому вели образъ жизни болѣе трудовой, чѣмъ терапевты, и менѣе уединенный, и занимались земледѣліемъ и ремеслами, но только такими, издѣліе которыхъ нужно во время мира, и потому отказывались дѣлать копья, щиты и вообще военныя орудія; удаляя отъ себя всякіе поводы къ любостяжанію, они не вели ни торговли, ни корчемства. Все у нихъ было общее и всѣ были равно свободны. Господство человѣка надъ человѣкомъ осуждалось. Никто у нихъ своего дома не считалъ собственностію; у нихъ были общій столъ, общая одежда, общая сокровищница и общая взаимная поддержка [1]). Этотъ взглядъ Филона подтверждаетъ и Іосифъ Флавій, замѣчая, что у ессеевъ взаимная любовь составляетъ

---

[1]) См. у Филона: Quod omnis probus liber sit. §§ 12—14; по указанному изданію, p. 876 — 879. Euseb. Præparatio Evangelica. Lib. VIII. c. 12.

выдающуюся черту въ бытѣ секты [1]). Общинный бытъ ессеевъ имѣлъ въ виду чистоту нравовъ, довольство и воздержаніе и соединялся съ чисто аскетическими началами. По Филону, они не любили семьи и удовольствій, а по Флавію, прямо пренебрегали бракомъ и принимали къ себѣ только чужихъ дѣтей, научая ихъ ремесламъ, хотя вообще не отвергали супружества [2]). По всей вѣроятности, это разнородное свидѣтельство значитъ, что ессеи были и женатые и неженатые [3]); послѣдніе жили по-преимуществу въ городахъ. Флавій замѣчаетъ еще, что ессеи считаютъ за честь ходить въ нечистотѣ и за скверну мазаться масломъ [4]). Теоріи ихъ и догматовъ почти не опредѣляютъ ни Филонъ, ни Флавій; но первый говоритъ о философіи «символовъ», которою, подобно терапевтамъ, занимались и ессеи, а послѣдній—о томъ, что они съ благоговѣніемъ хранятъ «свои книги и имена ангеловъ» [5]). Вообще же они описываются у того и у другаго, какъ почитатели законодателя Моисея, имя котораго, по Флавію, чтутъ болѣе всякаго другаго послѣ имени Бога и казнятъ смертію того, кто его злословитъ [6]). По-видимому они соблюдали и другіе обряды закона, и, по замѣчанію Флавія, во время войны съ римлянами, не смотря на муки, не вкушали необычной для нихъ пищи. Не ясны впрочемъ свѣдѣнія о томъ, приносили ли они жертвы. По Филону, вмѣсто животныхъ жертвъ, они приносили въ жертву Богу себя самихъ, свою душу. По Флавію, посылая дары въ храмъ, они не совершали

---

[1]) Flavii Josephi opera. Lipsiæ. Edit. Franc. Oberthür. De bello Judaico. Lib. II. c. VIII, 2. 7. p. 408 и 414.

[2]) Ibidem. 13. p. 418.

[3]) Такъ и говоритъ Флавій въ другомъ мѣстѣ. Antiquit. Judaic. Lib. XVIII. C. II. 5. p. 862.

[4]) De Bello Judaico. Lib. II. c. VIII. 3. p. 408.

[5]) Ibidem. 7, p. 414.

[6]) Ibid. 9.

тамъ священныхъ обрядовъ, потому что предпочитали очищенія, которыя у нихъ въ обычаѣ; поэтому къ общему жертвеннику не приступали и священнодѣйствія и жертвы совершали у себя отдѣльно [1]). Въ чемъ состояли эти священнодѣйствія въ частности, неизвѣстно, какъ неизвѣстно и то, на-сколько отступали они отъ обрядоваго закона Моисеева. Ессеи собирались, какъ и вообще іудеи того времени, въ синагоги и читали священныя книги, причемъ одинъ читалъ, а другой, опытнѣйшій, изъяснялъ то, что было читано. По-видимому ихъ общая столовая и самое вкушеніе пищи имѣли какое-то особое, символическое значеніе и составляли принадлежность ихъ культа. Въ помѣщеніе, гдѣ вкушаютъ пищу, говоритъ Флавій, они вступаютъ, какъ въ священный храмъ; предъ началомъ трапезы жрецъ творитъ молитву, до совершенія которой прикасаться къ пищѣ никому не позволяется; ѣдятъ они тихо и въ молчаніи и отходятъ къ обычнымъ трудамъ, снявъ одежды, въ которыхъ были за столомъ и считая ихъ какъ-бы священными [2]).

Что же такое была эта секта и изъ какихъ элементовъ сложилась?

У святаго Епифанія Кипрскаго, въ сочиненіи Противъ Ересей, мы встрѣчаемъ имена іудейскихъ еретиковъ, по-видимому до тождества сходныя съ именемъ этой іудейской секты. Онъ говоритъ объ ессинахъ и оссинахъ. Но и это, позднее по времени, церковно-историческое свидѣтельство ничего не можетъ дать намъ въ объясненіе происхожденія секты ессейской. Ессины, по словамъ св. Епифанія, ересь не чисто іудейская, а самарянская, и притомъ по-видимому чисто обрядоваго характера. Онъ ставитъ ее въ связь съ другими самарян-

---

[1]) Antiquit. XVIII, 1. 5. p. 860.

[2]) De Bello Iudaico. lib. II, c. VIII. 5. p. 412.

скими еретиками—севусеями и гороѳинами. Ихъ раздѣляли между собою споры, возникшіе отъ того обстоятельства, что іудеи, жившіе въ разсѣяніи, проходя въ Іерусалимъ на праздникъ чрезъ Самарію, въ одно время съ ними имѣли собраніе для празднованія. Все сводится къ тому только, что одни изъ этихъ самарянскихъ еретиковъ далѣе заходили въ измѣненіи времени общихъ съ евреями праздниковъ, вслѣдствіе непріязни къ іудеямъ, другіе были къ этому равнодушнѣе. Ни одной—характеристической черты, въ которой мы могли бы признать въ ессинахъ ессеевъ Филона и Флавія [1]). Оссины у св. Епифанія уже іудейскіе еретики, вышедшіе изъ страны наватеевъ и моавитской и авріельской—изъ мѣстности, лежащей по ту сторону долины Сиддимъ (Быт XIV, 3); а это—такъ-называемое Мертвое Море. По этой мѣстности можно было бы сближать оссиновъ съ ессеями, которые, по свидѣтельству Плинія, жили около Мертваго Моря. Но имя оссиновъ, по толкованію св. Епифанія, значило совсѣмъ не то, что имя ессеевъ, по Филону, именно — «родъ крѣпкій» Секта эта держалась іудейскаго образа жизни, субботствовала, обрѣзывалась и дѣлала все, чего требовалъ законъ, только отвергала, подобно назореямъ, книги (Пятокнижіе). Правда, изъ нея впослѣдствіи вышли лжепророки съ мистическимъ направленіемъ, въ ученіи которыхъ св. Епифаній видитъ сходство и съ евіонеями и назореями христіанскихъ временъ; но самаго главнаго и характернаго признака ессейской секты — направленія аскетическаго—нѣтъ также и въ этой сектѣ оссиновъ [2]).

Слѣдуя взгляду Филона, всего ближе было бы признать секту ессеевъ своеобразною, нѣсколько измѣнен-

[1]) См. Творенія Св. Отцевъ. Т. 42. Твор. св. Епифанія Кипрскаго. Ч. I. стр. 65—67. Ереси X—XII.

[2]) См. тамъ же, стр. 83—90. Ересь XIX.

ною формою александрійской секты терапевтовъ. Такъ и смотрятъ на нее большею частію, особенно тѣ изъ историковъ и изслѣдователей, которые приступаютъ къ заключеніямъ съ предвзятою мыслію объ исторической связи христіанскихъ идей съ александрійскою философіей, вліявшею и на іудеевъ Палестины. Гфререр видитъ въ сектѣ ессеевъ продуктъ секты терапевтовъ и называетъ ее «сестрою» первой, даже вполнѣ отождествляетъ ту и другую, находя, что и самое имя ессеевъ есть только переводъ греческаго слова «терапевты» [1]). По-видимому нѣкоторые изъ церковныхъ учителей также отождествляли или смѣшивали ессеевъ съ терапевтами. Св. Епифаній, разсуждая о ереси назореевъ христіанскихъ временъ, усвоившихъ себѣ это имя вмѣсто имени Христова или Іисусова, между прочимъ замѣчаетъ, что увѣровавшіе во Христа, прежде чѣмъ стали называться христіанами, «назывались іессеями», или отъ Іессея, отца Давидова, или отъ имени Господа Іисуса, ибо Іисусомъ на еврейскомъ языкѣ называется врачъ и спаситель. А далѣе онъ прибавляетъ, что этихъ-то іессеевъ — первоначальныхъ христіанъ — и описалъ Филонъ въ своей книгѣ, надписанной «Объ іессеяхъ», повѣствуя объ ихъ монастыряхъ въ окрестности озера Марейскаго. Бывши въ этой странѣ—она называется Мареотидой—и находясь тамъ въ пасхальные дни, онъ видѣлъ ихъ образъ жизни и то, какъ проводили они дни святой Пасхи [2]). Здѣсь мы встрѣчаемся съ нѣсколько видоизмѣненнымъ мнѣніемъ Евсевія и Іеронима о томъ, что Филонъ описывалъ въ лицѣ терапевтовъ христіанскую общину; но тамъ прямо

---

[1]) По его взгляду, слово ἐσσαῖοι происходитъ отъ сиро-халдейскаго ܐܣܝ, которое значитъ: исцѣлять, лѣчить; ἐσσαῖος тоже, что θεραπευτής. Philo. II. Abtheil. s. 341.

[2]) Творенія св. Епифанія. стр. 202—208. Ересь XXIX.

указывается при этомъ на сочиненіе Филона «О жизни созерцательной» (Іеронимъ). Здѣсь же обозначается таже страна, гдѣ жили терапевты (озеро Марейское), но имѣется въ виду сочиненіе Филона объ іессеяхъ, какого въ дѣйствительности не было [1]). Объяснить это можно не иначе, какъ предположивъ, что для св. Епифанія ессеи не различались отъ терапевтовъ и что въ имени первыхъ онъ видѣлъ имя своихъ предполагаемыхъ первохристіанъ—іессеевъ [2]).

Но нѣтъ никакихъ прямыхъ и прочныхъ доказательствъ египетскаго происхожденія секты ессеевъ. Самъ Филонъ, сближая вѣрованія ессеевъ съ своею египетскою философіей, ничего не говоритъ о связи между терапевтами и ессеями; а Флавій, упоминая отчасти о времени явленія секты, по-видимому приписываетъ ей еврейское происхожденіе [3]). Что касается до мнѣнія св. Епифанія о ессеяхъ, которыхъ онъ смѣшиваетъ съ тера-

---

[1]) Можно замѣтить впрочемъ, что оба сочиненія: «Quod omnis probus liber sit» и «De vita contemplativa» не только сходны по идеѣ и содержанію, но и связаны между собою непосредственно. Второе начинается словами «Послѣ того, какъ мы сказали объ ессеяхъ». Значитъ, по мысли самого Филона, первое было сочиненіемъ объ ессеяхъ.

[2]) Если Евсевій (Praepar Euangel. Lib. VIII, c. 12), приводя изъ Филона описаніе быта ессеевъ, не приводитъ Филонова описанія быта терапевтовъ, то это еще не значитъ, что и онъ смѣшиваетъ или отождествляетъ тѣхъ и другихъ. Онъ признаетъ, въ своей Исторіи, какъ мы сказали уже, терапевтовъ христіанами, а на ессеевъ смотритъ, какъ на іудейскую секту, которой нравственное ученіе сходно съ христіанскимъ. Богословіе потомковъ, по его замѣчанію, естественно, сходно съ ученіемъ предковъ (евреевъ). Ibid. c. 12. p. 308. Изъ этого объясняется или можетъ объясняться молчаніе Евсевія (въ Praepar. Evangel.) о терапевтахъ. Совсѣмъ иное въ этомъ отношеніи приведенное нами мѣсто изъ св. Епифанія.

[3]) По его словамъ, секта существовала отъ древняго времени (ἐκ τοῦ πάνυ ἀρχαίου) и принадлежала, какъ и фарисейство и саддукейство, къ отечественной философіи (Antiquit. Lib. XVIII. c. I. 2. p. 858). Изъ его же свидѣтельства (Ibid. XIII, c. V. 9) видно, что за 145 лѣтъ до Рождества Христова она уже представлялась вполнѣ организованною общиною.

певтами, то очевидно оно основано на тѣхъ же недоразумѣніяхъ, по которымъ и Евсевій и Іеронимъ признавали Филона знакомымъ съ бытомъ христіанъ. То естественно, что церковные учители, встрѣчаясь съ описаніемъ жизни іудейскихъ сектантовъ, сходной съ бытомъ христіанскихъ общинъ, на первый разъ не могли объяснить этого иначе, какъ предположивъ, что эти сектанты были христіане. Къ этому недоразумѣнію Епифаній присоединяетъ свое личное, что терапевты и ессеи одно и тоже, вслѣдствіе ли неполнаго знакомства съ сочиненіями Филона, или своеобразно понятаго содержанія его книгъ, въ которыхъ описанъ бытъ тѣхъ и другихъ. Несомнѣнно во всякомъ случаѣ, что Филонъ различаетъ ессеевъ, жившихъ въ Палестинѣ и Сиріи, отъ терапевтовъ, жившихъ главнымъ образомъ въ Египтѣ. Наконецъ на одинаковомъ основаніи и по тому самому, что время явленія той и другой секты неизвѣстно, можно заключать и обратно, т. е. что секта терапевтовъ получила свое начало отъ секты ессеевъ. Если возможно вѣроятное заключеніе, что секта ессеевъ въ Палестинѣ была, соотвѣтственно характеру территоріи, близкой къ центру обрядоваго еврейства, своеобразною, болѣе практическою по направленію формою того созерцательнаго аскетизма, какой явился у іудеевъ въ Египтѣ, то ничего нельзя сказать и противъ обратнаго заключенія, что секта терапевтовъ была своеобразною, болѣе созерцательною формою того еврейскаго аскетическаго направленія, которое развилось у египетскихъ іудеевъ, подъ вліяніемъ александрійской философіи. А главное— нѣтъ настоятельной необходимости тѣсно связывать между собою обѣ эти секты. При всемъ значительномъ сходствѣ были между ними и очень важныя разности. Терапевты имѣли совершенно своеобразный культъ, отрѣшенный отъ общаго еврейскаго культа; ессеи, по Флавію,

какъ мы видѣли, посылали въ храмъ дары, и хотя не являлись къ общему жертвеннику въ Іерусалимѣ, но у себя отдѣльно совершали очищенія и приносили жертвы. Терапевты допускали къ себѣ женщинъ и не пренебрегали бракомъ, общество ессеевъ состояло главнымъ образомъ изъ мужчинъ, хотя были между ними и женатые. Своеобразна была, сравнительно съ сектою терапевтовъ, и созерцательная мудрость ессеевъ. Она, какъ мы замѣчали, гораздо менѣе была развита; и самъ Филонъ говоритъ о ихъ догматическомъ ученіи кратко и неопредѣленно, называя его философіей символовъ. Можно искать характеристическаго признака ихъ воззрѣній въ замѣчаніи Флавія, что они съ особымъ благоговѣніемъ «хранятъ имена ангеловъ». Но что такое это особенное почитаніе ангеловъ, почему оно было у нихъ особенностію и было ли еще дѣйствительно чѣмъ-либо особеннымъ, сказать трудно. Во всякомъ случаѣ на этомъ одномъ основаніи утверждать вмѣстѣ съ Гфререромъ, что сектанты, тщательно охранявшіе имена ангеловъ, держались ученія о Филоновомъ архангелѣ, второмъ Богѣ—Логосѣ или Софіи [1]), нѣтъ основаній. Могли быть это дѣйствительно имена ангеловъ, о которыхъ мы знаемъ изъ позднѣйшихъ книгъ Ветхаго Завѣта; могли быть еще и другія имена духовъ, указанія на которыхъ находятся въ апокрифической литературѣ; можетъ-быть это были даже не ангелы въ собственномъ смыслѣ слова, а святые, которыхъ ессеи брали за образецъ. Въ Посланіи апостола Павла къ Колоссянамъ (II, 18) упоминается о сектантскомъ ложномъ *служеніи ангеламъ* [2]). Оно соединялось съ ложнымъ и самовольнымъ *смиренномудріемъ* и съ аскетизмомъ, состоявшимъ въ *изнуреніи тѣла* и

---

[1]) См. Philo. II Abtheil. s. 348.

[2]) Θρεισκεία τῶν ἀγγέλων.

небреженіи о насыщеніи плоти (ст. 23). Но въ чемъ именно состояла эта мнимая мудрость по *вещественнымъ началамъ міра* (ст. 20), остается въ-точности неизвѣстнымъ. Нѣтъ также никакихъ причинъ видѣть въ этихъ христіанскихъ сектахъ продуктъ ессейства, чтобы чрезъ нихъ можно было понять и уяснить ученіе ессейской секты. Іосифъ Флавій говоритъ о томъ, что посвященные въ секту клялись не открывать тайнъ своего ученія [1]). Это даетъ нѣкоторое право на заключеніе, что въ ихъ воззрѣніи были особыя, быть-можетъ мистическія стихіи; но было бы чистымъ произволомъ предполагать, какъ думаетъ Гфререръ, что они не вѣрили въ грубыя, какъ онъ называетъ ихъ, богоявленія, описанныя въ Библіи, и приписывали, какъ и Филонова школа, словамъ священнаго Писанія высшій таинственный смыслъ, что они смотрѣли на Бога, какъ на умственное солнце, и учили объ отобразѣ этого духовнаго солнца, а тѣло считали порожденіемъ духовнаго мрака [2]).

Но если невозможно доказать связь, тѣмъ болѣе тождество ессеевъ съ терапевтами и вообще египетское происхожденіе этой секты, то трудно сказать что-либо рѣшительное и опредѣленное и вообще о чужеземномъ вліяніи на ея образованіе. Можно конечно предполагать, что пренебреженіе бракомъ и вообще мрачный взглядъ на тѣло и чувственность занесены въ ессейство изъ браминства или буддизма и вообще съ Востока. Съ этой точки зрѣнія, т. е. вліяніемъ Индіи и буддизма объяснилось бы и то, что, по замѣчанію Флавія, ессеи признавали грѣхомъ мазаться масломъ; это значило бы, что они пренебрегали заботою о тѣлѣ и его украшеніи и здоровьѣ, что́ мы находимъ и у буддійскихъ шрамановъ.

---

[1]) De Bello Iudaico. Lib. II. c. VIII. 7. p. 414.

[2]) Philo. II. Abtheil. s. 316—317.

Такой взглядъ дѣйствительно былъ чуждъ евреямъ; но подъ вліяніемъ своеобразно понимаемой нравственной идеи Ветхаго Завѣта, онъ могъ выработаться и самостоятельно. Въ охраненіи именъ ангеловъ, т. е. сокрытіи ихъ отъ непосвященныхъ въ секту, можно бы видѣть вліяніе Зендъ-Авесты и парсизма, и предполагать, что отсюда и взяты неизвѣстныя прочимъ евреямъ имена ангеловъ; но мы не знаемъ объ этомъ ничего опредѣленнаго. Правда, о постороннемъ вліяніи на секту свидѣтельствуетъ по-видимому и Флавій. Онъ сближаетъ ессеевъ съ пиѳагорейскими братствами и замѣчаетъ, что они ведутъ образъ жизни, подобный послѣдователямъ Пиѳагора [1]). Но этотъ историкъ такъ же, какъ и Филонъ, всегда старается сближать вѣрованія іудейскія съ языческими. И если есть въ образѣ жизни ессеевъ сходство съ пиѳагорейцами—общеніе имущества, дружество, бѣлая одежда, ежедневныя омовенія, отрицаніе чувственной страсти и рабства, раздѣленіе на классы, уваженіе къ старшимъ и занятіе врачебнымъ искусствомъ—то вмѣстѣ съ тѣмъ есть и очень рѣзкія различія и въ ученіи и въ практикѣ. Однимъ изъ характеристическихъ ученій пиѳагорейцевъ было переселеніе душъ, ессеи же не знали его. По Флавію [2]), они были убѣждены, что тѣла человѣческія смертны и преходящи, а души безсмертны. Состоя изъ тончайшаго эѳира, привлекаемыя нѣкоторою естественною прелестію, души заключаются въ тѣла, какъ-бы въ темницу; а освобождаясь отъ плоти, онѣ улетаютъ въ высоту. Души добрыхъ, какъ объ этомъ думали и греки, переселяются за океанъ, въ мѣста, гдѣ нѣтъ ни дождя, ни снѣгу, ни жару, а вѣетъ постоянная легкая прохлада; души злыхъ идутъ въ мрачную и холодную бездну, гдѣ

---

[1]) Antiquit. lib. XV. c. X. 4. p. 614.

[2]) De Bello Judaico, Lib. II. c. VIII. p. 418.

терпятъ постоянныя мученія [1]). Есть важныя разности и въ бытѣ ессеевъ, и особенно въ томъ, что они пренебрегали бракомъ, тогда какъ пиѳагорейцы имъ не гнушались. Нельзя не замѣтить также, что, вопреки пиѳагорейцамъ, которымъ было заповѣдано мазаться масломъ [2]), ессеи, какъ мы видѣли изъ свидѣтельства Флавія, считали это грѣхомъ. Что же касается до общенія имуществъ и отрицанія рабства, то у ессеевъ, какъ и у терапевтовъ, то и другое могло развиться на основаніи нравственнаго ученія Ветхаго Завѣта гораздо легче и прочнѣе, чѣмъ въ буддизмѣ или пиѳагорействѣ съ ихъ натуралистическими началами. Прочія черты сходства неважны и мелочны. Ничего характернаго не представляетъ собою и замѣчаніе Іосифа Флавія о томъ, что ессеи все приписывали судьбѣ и были детерминистами [3]), точно такъ какъ и ничего, указывающаго на связь ихъ ученія съ ученіемъ языческой философіи и въ частности пиѳагорейской, которая силу судьбы ограничивала и допускала вліяніе на дѣла человѣческой свободы и случая. Какъ мало можетъ имѣть значенія это свидѣтельство, видно изъ того, что Флавій въ данномъ мѣстѣ говоритъ о взглядѣ на судьбу и секты саддукейской и даже фари-

---

[1]) Не говоримъ уже о томъ, что слѣдовъ другаго, еще болѣе характеристическаго признака пиѳагорейскаго воззрѣнія, т. е. мистическаго ученія о числахъ, совсѣмъ не видно въ ессейской сектѣ. Если у терапевтовъ доказательство пиѳагорейскаго вліянія можно находить въ ихъ уваженіи къ числамъ 7 и 7×7, то объ ессеяхъ и этого нельзя сказать. Общая священная трапеза, совершавшаяся у терапевтовъ въ эти числа, у ессеевъ по-видимому происходила ежедневно. Не упоминаемъ и о томъ, что пиѳагорейцы занимались музыкою и естествознаніемъ; объ ессеяхъ этого не говорится, напротивъ Филонъ замѣчаетъ даже, что, занимаясь только вопросами о Богѣ и твореніи, они предоставляютъ пустословамъ разсужденіе о предметахъ физическихъ. Quod omnis probus liber sit. p. 877.

[2]) См. Herzfeld. Gesch. d. Volkes Israel. B. 11. s. 400 u. folg.

[3]) Antiquit. Lib. XIII, c. V, 9.

сейской, которой чужды были стихіи философскія. Іудейскій историкъ очевидно хотѣлъ представить своихъ отечественныхъ сектантовъ философами, подобными мудрецамъ грекоримскаго міра. Не находя въ нихъ метафизически-философскихъ элементовъ, онъ искусственно ставитъ вопросъ объ ихъ различномъ ученіи о судьбѣ, имѣвшей важное значеніе въ языческой религіи и философіи (стоицизмъ). Для іудейскихъ сектъ судьба совсѣмъ не существовала, и то замѣчательно, что въ другомъ мѣстѣ, говоря о томъ же, Флавій выражается иначе: «по ученію же ессеевъ все въ рукѣ или въ волѣ Божіей» [1]): вмѣсто судьбы здѣсь уже является Богъ.

Нѣтъ сомнѣнія, бытъ такой секты представляется въ еврействѣ явленіемъ новымъ, но не на-столько, чтобы оно было совершенно чуждо еврейству, не могло въ немъ сложиться самостоятельно и развилось не извнутри, а непремѣнно извнѣ. Всѣ характеристическія, выдающіяся черты ессейства легко могутъ быть объяснены помимо египетскаго или вообще восточнаго вліянія. Ессейство представляло собою родъ аскетической секты среди евреевъ, которые, вообще говоря, были чужды аскетизма въ его восточныхъ формахъ, но имѣли аскетизмъ своего рода. Происхожденіе назорейства у евреевъ очень древнее, оно не исчезало и не прерывалось, а къ концу ветхозавѣтной исторіи и во времена послѣ плѣна, какъ извѣстно, изъ временнаго обѣта сдѣлалось пожизненнымъ [2]). Ессеи,

---

[1]) Ἐσσηνοῖς δὲ ἐπὶ μὲν θεῷ καταλιπεῖν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος. Antiquit. L. XVIII. c. 1. 5.

[2]) Въ этомъ отношеніи весьма замѣчательно и вышеприведенное нами свидѣтельство св. Епифанія о назорейхъ, называвшихся, по словамъ его, іесссями, въ которыхъ онъ видитъ первоначальныхъ христіанъ, описанныхъ Филономъ. Было бы произвольно заключать на основаніи этого, довольно темнаго указанія, что назорем временъ христіанскихъ, имѣвшіе безъ сомнѣнія историческую связь съ назореями іудейства, стоятъ въ такой же связи и съ ессействомъ; но то остается загадочнымъ, по-

хотя и не всѣ, вели безбрачную жизнь; но и пророки Илія и Елисей также жили внѣ брака и въ пустынѣ. Ессеи составляли секту, основанную на началахъ общиннаго быта и отдѣленную отъ остальнаго общества; но и пророческія школы или общества имѣли также общинный бытъ, добывали пропитаніе для себя общимъ трудомъ и приношеніями другихъ ревнителей благочестія (4 Цар. IV, 38—41. 43). Не удивительно, что и съ оскудѣніемъ истиннаго пророческаго духа, эти сыны пророческіе не исчезли, но продолжали составлять особаго рода общины, занимаясь толкованіемъ закона и пророковъ. Не удивительно и то, что къ концу исторіи ветхозавѣтной элементы назорейскій и пророческихъ школъ слились вмѣстѣ, составивъ изъ себя особую секту, которая легко могла утвердиться среди евреевъ и имѣла всюду своихъ адептовъ, какъ и болѣе древніе назореи. При такомъ сліяніи во внутреннемъ составѣ секты легко объяснились бы и другія особенности ея быта—изъ началъ назорейства, которое преслѣдовало нечистоту, запрещенную закономъ, и искало въ этомъ освященія, частыя омовенія ессеевъ и другіе ихъ обычаи, въ соблюденіи которыхъ они были до мелочности точными [1]); а изъ особенностей быта пророческихъ сыновъ—не только общинное устройство, но и своеобразная, хотя съ чисто еврейскимъ, не созерцательнымъ, а практическимъ направленіемъ, философія (какъ называетъ Флавій ихъ уче-

---

чему Епифаній объ есселяхъ, отождествляемыхъ имъ съ христіанами ессеями, говоритъ въ статьѣ о назорейской сектѣ. Это даетъ мысль, что, по его мнѣнію, между тѣми и другими была связь или что въ дошедшемъ до него глухомъ преданіи ессеи и назореи смѣшивались. См. творенія св. Епифанія Кипрскаго въ русскомъ переводѣ. Ересь XXIX. стр. 202—214.

[1]) Іосифъ Флавій разсказываетъ о ихъ обычаѣ закрываться платьемъ при отправленіи нѣкоторыхъ естественныхъ потребностей, чтобы не оскорбить лучей божества. De Bello Iud. Lib. II, c. VIII. 9

ніе), а отчасти и ихъ занятіе медициною, соединенное по-видимому съ магическими дѣйствіями. Чудеса пророковъ и исцѣленія, которыя они совершали, употребляя иногда и вещественныя средства (4 Цар. XX, 7), у позднѣйшихъ пророческихъ сыновъ, утратившихъ духъ истиннаго пророчества, могли выродиться и перейти въ магическое лѣченіе, сопровождаемое заклинаніями. Естественно также, что ессеи не лишали себя права дѣлать предсказанія по примѣру истинныхъ пророковъ, какъ это и утверждаетъ о нихъ Флавій [1]). Если при этомъ обратить вниманіе на высокое ученіе пророческихъ книгъ [2]) о духовной свободѣ, о всеобщей любви и единствѣ, до котораго нравственное ученіе секты все еще не возвысилось, если присоединить къ этому политическое положеніе евреевъ въ ту эпоху, ихъ усилія сохранить независимость и свободу, то и новыя по-видимому идеи ессеевъ и терапевтовъ о свободѣ и равенствѣ окажутся у этихъ еврейскихъ сектантовъ нисколько не удивительными и исторически совершенно естественными [3]). Вообще же нужно

---

[1]) Ibidem, L. 11, c. VIII. 12.

[2]) А ессеи, какъ свидѣтельствуетъ также Флавій, постоянно и прилежно занимались чтеніемъ пророческихъ писаній. Ibidem.

[3]) Эвальдъ также въ вопросѣ объ ессеяхъ упоминаетъ о назорействѣ, какъ о явленіи аналогическомъ. Gesch. d. Volk. Israel. B. IV. 421. По преимуществу настаиваетъ на этомъ Грэтцъ. Gesch. d. Juden B. III. s. 522. Наша богословская литература ставитъ ессеевъ въ историческую связь съ асиделми, просто благочестивыми людьми, ревновавшими о вѣрѣ во время Маккавеевъ и изводитъ развитіе секты изъ общественныхъ безпорядковъ и политическихъ нестроеній, а болѣе всего изъ нравственной испорченности еврейскаго общества во времена предъ явленіемъ христіанства. См. Приб. къ твореніямъ Св. Отцевъ. Ч. 24, 1871. «Объ ессеяхъ въ отношеніи къ христіанству». Она признаетъ также вліяніе и назорейства и пророческихъ школъ. Послѣдняя мысль съ основательностію раскрыта въ статьѣ «Къ вопросу объ ессеяхъ» въ Православномъ Собесѣдникѣ, 1873. октябрь и ноябрь. Аналогію ессейской секты съ пророческими школами находилъ и митрополитъ Филаретъ въ своей Библейской Исторіи.

искать происхожденія ессейской секты, какъ и другихъ— фарисейской и саддукейской — прежде всего во внутренней религіозной исторіи евреевъ, хотя нельзя отвергать безусловно и знакомства тогдашнихъ еврейскихъ сектъ съ доктринами Востока, какъ и вообще нѣкотораго осложненія и измѣненія еврейскихъ школьныхъ (не библейскихъ) вѣрованій послѣ временъ плѣна. Такого вліянія нельзя отвергать и относительно другихъ сектъ, напримѣръ, саддукейской. Очень вѣроятно, что ессейская секта, по-видимому скрытная и фанатичная, имѣла мистическое направленіе съ оттѣнкомъ восточно-языческимъ; но то болѣе, чѣмъ вѣроятно, что она и возникла извнутри еврейства и развилась на его основахъ.

Такимъ образомъ хотя несомнѣнно вліяніе языческихъ арійскихъ ученій на александрійскую іудейскую школу Филона, однако нельзя съ рѣшительностію утверждать тоже о египетской сектѣ терапевтовъ, описанной Филономъ; еще менѣе достовѣрно, что палестинская секта ессеевъ обязана своимъ происхожденіемъ этой смѣси воззрѣній восточныхъ и греческихъ съ еврейскими.

Но для насъ важно не это, а то, на-сколько въ предполагаемомъ смѣшеніи элементовъ арійскаго и семитическаго было дѣйствительнаго сліянія этихъ стихій. Объединены ли дѣйствительно, какъ это предполагается, въ Филоновой школѣ эти два воззрѣнія; есть ли предполагаемая нейтрализація двухъ разнородныхъ религіозныхъ ученій, чтобы изъ нея можно было вывести христіанское ученіе? Пусть секты терапевтовъ и ессеевъ обязаны своимъ происхожденіемъ восточной и греческой морали; что даютъ онѣ или могутъ дать въ объясненіе происхожденія христіанскаго нравственнаго ученія?

Отвѣтъ на это можетъ быть только одинъ. Два противоположныя воззрѣнія, еврейское и языческое, двѣ взаимно исключающія себя доктрины, двѣ немирящіяся

между собою идси трансцендентальности и имманентности божества не могутъ объединиться и не объединялись. Онѣ могли стоять рядомъ, одна подлѣ другой—не болѣе. Онѣ могли механически, внѣшнимъ только образомъ быть сплочены; но что онѣ объединились, это — обольщеніе. Такъ это и есть въ школѣ Филона и въ его теософіи.

Филонова теософія давно и подробно изслѣдована, по-крайней-мѣрѣ въ ея общемъ воззрѣніи. Выдающаяся стихія въ ней—платоническая, а Библія служитъ только внѣшнею формою, въ которую влагается иной, философски-мистическій смыслъ на основаніи Платоновыхъ идей, иногда даже—только поводомъ къ изложенію господствовавшихъ тогда философскихъ взглядовъ. Филонъ можетъ быть названъ теистомъ не болѣе Платона, философія котораго, какъ извѣстно и какъ отчасти мы видѣли, есть утонченный дуалистическій пантеизмъ. Библейское воззрѣніе у Филона связано съ платоническимъ механически; между ними и не могло быть внутренней, органической связи.

Для іудейскаго философа, усвоившаго себѣ воззрѣнія пиѳагорейскія, стоическія и восточныя, особенно же воззрѣніе Платоново, Богъ есть существо безусловно отрѣшенное отъ міра, заключенное въ самомъ себѣ, не проявляющееся, ничѣмъ неопредѣляемое, абстракція, просто бытіе или основа бытія: ὁ ὢν или ὄντως ὤν. Его нельзя постигнуть и опредѣлить въ мысли иначе, какъ тѣмъ только, что Онъ существуетъ или есть бытіе; внѣ этого общаго понятія Онъ ничто для мысли [1]). Филонъ называетъ Бога даже прямо безкачественнымъ—ἄποιος [2]) и опредѣляетъ, какъ чистое единство, т. е. бытіе без-

[1]) Οὐδὲ τῷ νῷ καταλήπτος, ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον. Τὸ δὲ χωρὶς ὑπάρξεως ἀδέν. Quod Deus sit immutabilis. Phil. opera. Francofurti. 1791. p. 302.

[2]) Legis allegoriarum lib. I, p. 47.

содержательное для нашей мысли, отрѣшенное отъ всѣхъ и всякихъ частныхъ свойствъ: ἄκρατον μονὰς καὶ ἡ μονὰς ἄκρατον [1])—высшее родовое понятіе бытія [2]). Основываясь на идеѣ этой отрѣшенности существа Божія, Филонъ порицаетъ грубый пантеизмъ языческихъ религій, въ которыхъ обожались солнце и планеты, стихіи природы и весь міръ въ цѣломъ. Такое понятіе онъ находитъ въ высшей степени недостойнымъ Божества.

Таково, по Филону, верховное начало жизни—Богъ, котораго онъ, какъ и Платонъ, называетъ *благомъ*. Въ противоположность этому началу также самостоятельно и отъ-вѣка существуетъ, по воззрѣнію Филона, какъ и у Платона, начало матеріи—ὕλη, которое іудейскій философъ называетъ бытіемъ небожественнымъ или полубытіемъ и даже небытіемъ—μὴ ὄν, сравнительно съ истиннымъ божественнымъ существованіемъ.

Такое воззрѣніе на Бога, какъ на чистѣйшую сущность, отрѣшенную отъ міра, совершенно разобщало Его съ міромъ и дѣлало невозможнымъ воздѣйствіе Его на міръ, тѣмъ болѣе что міръ вещественный и по природѣ своей прямо Ему противоположенъ. Чтобы выйти изъ этой коллизіи и уничтожить непроходимую бездну между безконечнымъ и конечнымъ, Филонъ ищетъ особой посредствующей силы между Богомъ и міромъ и строитъ своеобразную теорію объ отношеніяхъ Бога къ міру, весьма близкую къ платонической. Богъ самъ въ себѣ не соприкасается съ міромъ, не открывается въ немъ непосредственно, какъ бытіе, вполнѣ заключенное въ самомъ себѣ. Но есть божественныя силы, дѣйствующія въ мірѣ—θεῖαι δυνάμεις. Есть между Богомъ и міромъ чувственнымъ особый, отъ-вѣка исходящій изъ Бога міръ мысленный, духовный, божественный—κόσμος νοητὸς, ко-

[1]) Quod Deus sit immutabilis. p. 305.

[2]) Τὸ γενικώτατόν ἐστι ὁ θεός.

торый и служитъ связію между ὂν и μὴ ὂν. Изъ Бога исходитъ, но внѣ Бога и Его сущности находится особый міръ божественной мысли, божественныхъ идей. Здѣсь, въ этой средѣ божественной жизни, Богъ и открывается своими духовными свойствами, своими совершенствами.

Начало и средоточіе этого идеальнаго, мысленнаго міра есть Божественный Логосъ, т. е. слово или разумъ. Онъ есть идея идей—ἰδέα ἰδεῶν [1]) или городъ идей — νοητὴ πόλις [2]). Все идеальное, духовное совмѣщается и сосредоточивается въ этомъ мысленномъ центрѣ, въ Логосѣ. Въ немъ прежде всего открылось Божество своими свойствами мудрости и благости; онъ первый изъ всего разумнаго или духовнаго рожденъ Богомъ — λόγος ὁ πρεσβύτατος [3])—и есть Его постоянный образъ или отобразъ, въ смыслѣ перваго и средоточнаго откровенія божественныхъ свойствъ [4]). Въ этомъ же смыслѣ онъ называется и Богомъ—Θεὸς (безъ члена), въ отличіе отъ существа Божія—ὁ Θεὸς, или вторымъ богомъ — δεύτερος Θεὸς.

Будучи первымъ порожденіемъ или откровеніемъ божества, Логосъ есть и та сила, которая изъ Бога дѣйствуетъ на вселенную; не проявляющійся самъ въ себѣ Богъ чрезъ него творитъ вселенную и промышляетъ о ней. Это первое рожденіе Бога или Его старшій сынъ есть и архитипъ—ἀρχητύπος — вселенной въ ея нынѣшнемъ стройномъ видѣ. Изъ него исходятъ другіе λόγοι или идеи низшія, частнѣйшія; въ немъ ихъ домъ [5]) или вѣрнѣе, онъ разчленяется на эти частнѣйшія идеи, эти разумы и мысли. Посредствомъ Логоса на мертвой ма-

[1]) De mundi opificio. p. 5.
[2]) Ibidem. p. 4. 5.
[3]) De confusione linguarum. p. 341.
[4]) Ibidem.
[5]) De migratione Abraham. 389.

теріи отражены и отпечатаны идеи Божіи, и отъ этого чувственный міръ получилъ порядокъ и красоту. Въ этомъ—творчество Бога по отношенію къ безформенной и неразумной матеріи. Но тотъ же Логосъ и потому же и промышляетъ о мірѣ, поддерживая этотъ порядокъ и разумъ, и все направляя къ разумнымъ и божественнымъ цѣлямъ. Въ этомъ смыслѣ онъ называется и общею связію или закономъ вселенной [1]) и даже просто природою—φύσις [2]). Словомъ, онъ есть то же, что египетскій Озирисъ, богъ міровыхъ законовъ [3]) или греческій Діонисъ, разчленяющійся существомъ своимъ во вселенной [4]).

Вся вообще эта система Филона нисколько не возвышается надъ обычными всему древнему міру пантеистическими воззрѣніями. Въ сущности она проповѣдуетъ тотъ же эманатизмъ, какой извѣстенъ былъ и арійцамъ Востока. Ὁ θεὸς, Богъ въ собственномъ смыслѣ слова—это высшая форма бытія отвлеченнаго, непроявляющагося. Θεὸς или λόγος—вторая ступень бытія, также идеальнаго, но низшаго сравнительно съ самою сущностію Божества, міръ чувственный, на которомъ отпечатлѣны идеи этого мысленнаго міра. Третья, низшая форма существованія—это младшій сынъ Божій, послѣ рожденный и низшій по достоинству [5]). Эманатизмъ Филона отличается отъ индѣйскаго только тонкостію формы и тѣмъ дуалистическимъ элементомъ, по которому матерія не исходитъ изъ Бога, какъ мрачная майя, а отдѣльно отъ Него существуетъ отъ вѣчности Впрочемъ этотъ послѣдній пунктъ у Филона разъясняется

---

[1]) Θεῖος ὁ νόμος. Ibidem. p. 408.

[2]) De confusione linguarum. p. 342.

[3]) См. Т. II, стр. 76—78.

[4]) Тамъ-же, стр. 479. 480.

[5]) Νεώτερος υἱὸς θεοῦ. Quod Deus sit immutabilis. p. 298.

слабо [1]). Нѣтъ здѣсь никакой нейтрализаціи, никакого объединенія воззрѣній, библейскаго и языческаго. Іудейскій философъ мыслитъ по язычески; трансцендентальное стало имманентнымъ.

Таковъ внутренній философскій смыслъ Филонова ученія, которое излагаетъ онъ въ своихъ аллегорическихъ толкованіяхъ на Моисеевъ законъ и связываетъ съ библейскимъ воззрѣніемъ. Но на-ряду съ этимъ идеалистически-философскимъ ученіемъ мы очень часто встрѣчаемся у него и съ обычными библейскими понятіями о Богѣ и Его отношеніи къ міру, о Его творческой и промыслительной силѣ, о Его безконечныхъ свойствахъ премудрости, всемогущества, благости. Филонъ постоянно какъ будто двоится. Божественныя силы, исходящія изъ Бога, то понимаются имъ въ смыслѣ отвлеченныхъ началъ бытія, типическихъ формъ обозначающихъ дѣйствія божества въ мірѣ, то представляются живыми, личными и отождествляются съ библейскими ангелами.

Но напрасно на основаніи этой кажущейся двойственности стали бы мы предполагать, что у Филона платоническое воззрѣніе соединено какою-то особою, неуловимою для насъ связію съ живымъ библейскимъ воззрѣніемъ. Умѣстенъ конечно вопросъ о томъ, какъ самъ Филонъ относился къ этой видимой двойственности своего воззрѣнія, допускалъ ли и сознавалъ ли ее, и если сознавалъ, то какъ примирялъ эти два противоположные взгляда. Но каковъ бы ни былъ отвѣтъ на это, во всякомъ случаѣ онъ не можетъ привести къ мысли о дѣйствительномъ, а не призрачномъ объединеніи въ ученіи

[1]) Что такое ὕλη, на которой напечатлѣны Богомъ или Божественнымъ Словомъ идеи, у Филона, какъ и во всѣхъ дуалистическихъ теоріяхъ, почти не объясняется. Изъ акта творенія, какъ описывается онъ у Филона, согласно съ Платономъ, необходимо заключить, что она существуетъ вѣчно и внѣ Бога или отдѣльно отъ Бога.

Филона двухъ, совершенно противоположныхъ воззрѣній. Какое изъ нихъ преобладаетъ, на это прямой отвѣтъ— преобладаетъ ученіе платоническое или вообще философское. Объ этомъ ясно говоритъ строгая послѣдовательность его системы. Филонъ не случайно, не въ одномъ только или въ нѣсколькихъ своихъ сочиненіяхъ высказываетъ изложенный взглядъ на Божество въ Его отношеніи къ міру, а во всѣхъ и вездѣ, гдѣ есть къ тому поводъ; всюду можно найти болѣе или менѣе ясные слѣды его своеобразнаго ученія о Логосѣ. Различны въ разныхъ мѣстахъ названія, усвояемыя имъ Богу; но всѣ они имѣютъ значеніе, соотвѣтствующее его системѣ. Если онъ называетъ Бога отцомъ — πατὴρ или всеобщимъ умомъ—ὁ νοῦς τῶν ὅλων, то—въ смыслѣ основы или первопричины разумнаго бытія. «Нерожденный», «нетлѣнный», «вѣчный», «ни въ чемъ не нуждающійся» «Творецъ всего и благодѣтель», «Царь царей», «Богъ боговъ»—такъ говоритъ онъ часто о Богѣ [1]). Почти всѣ эти выраженія и заключающіяся въ нихъ понятія—библейскія или близкія къ библейскимъ. Но уже въ первомъ, чуждомъ Ветхому Завѣту, терминѣ «нерожденный» скрыта мысль съ оттѣнкомъ своеобразнаго эманатизма, а послѣднее, по-видимому чисто библейское выраженіе заключаетъ въ себѣ идею о божественномъ, идеальномъ космосѣ, о томъ, что у него называется Логосъ. О чемъ бы онъ ни говорилъ, что бы ни объяснялъ, всегда остается неизмѣнно характеристичнымъ его ученіе о неприступности непроявляющагося Божества и объ откровеніяхъ Его чрезъ Логосъ. О свойствахъ Логоса, какъ начала посредствующаго между міромъ дѣйствительности и отвлеченною сущностію Бога, онъ всегда выражается съ самоувѣренностію, какъ о чемъ-то, уже прежде для

[1]) De Decalogo.

него рѣшенномъ. Воззрѣніе свое онъ излагаетъ по поводу толкованій на Библію и библейскія событія; но нельзя не замѣтить, что не столько Библія даетъ ему мысль, сколько самъ онъ ищетъ въ ней доказательствъ или оправданій своей мысли. Система его воззрѣнія представляется данною прежде Библіи или помимо Библіи. Платонизмъ и восточная философія не случайно примѣшались къ его еврейскимъ вѣрованіямъ; они проникаютъ всѣ его воззрѣнія, и антропологическія и космологическія. Начиная съ объясненія первыхъ стиховъ книги Бытія о твореніи неба и земли—гдѣ онъ говоритъ, что прежде всего созданъ міръ идеальный—κόσμος νοητὸς и въ немъ—безтѣлесное небо и невидимая земля, а на ней идеи воздуха и пустоты [1]), и гдѣ разомъ выражаетъ и платоническое и иранское воззрѣніе на идеальный, типическій міръ небесъ, по которому создана земная дѣйствительность—и до конца всѣхъ толкованій на Библію, всюду онъ вѣренъ себѣ въ своемъ основномъ взглядѣ и строго послѣдователенъ. Нигдѣ также онъ не оставляетъ ничего необъясненнымъ въ Библіи съ точки зрѣнія своей собственной или близкой къ ней, не исключая и самыхъ названій Бога въ Ветхомъ Завѣтѣ. Іегова, Сущій, это—ὁ Θεὸς, первый Богъ, ὁ ὤν, отецъ или первопричина всего; а затѣмъ слѣдуютъ старѣйшія или ближайшія къ Нему и исходящія изъ Него силы—творческая и царственная. Творческая сила есть Θεὸς, т. е. второй богъ, λογος; царственная же есть сила промысла, правящая міромъ [2]). Вообще допустить, что Филонъ колеблется между воззрѣніемъ на божество, какъ на отвлеченную непроявляющуюся сущность и между библейскою идеей о Богѣ, или что онъ создалъ изъ этого что-либо новое,

---

[1]) Ἰδέα ἀέρος καὶ κενοῦ. De mundi opificio p. 6.

[2]) De Abrahamo. p. 367.

среднее, что онъ объединилъ эти два противоположныя воззрѣнія, значило бы разрушить всю его систему, лишить ее всякаго смысла.

Правда, исходящія изъ «безкачественнаго» божества силы представляются у Филона часто и живыми, т. е. олицетворяются. Онъ допускаетъ даже, что частные логосы или, что тоже, ангелы славятъ Бога въ воздухѣ, что здѣсь существуютъ цѣлые ихъ хоры или ряды; онъ говоритъ о всѣхъ этихъ, исходящихъ изъ божества и близкихъ къ нему, духахъ то образно, въ смыслѣ отвлеченныхъ или нравственныхъ типовъ реальнаго бытія, то прямо, какъ о живыхъ существахъ, дѣйствующихъ на міръ. Но это ни мало не доказываетъ двойственности его воззрѣнія. Не нужно спрашивать, что́ значатъ эти олицетворенія, тѣмъ болѣе отвѣчать, въ объясненіе ихъ, что Филонъ говоритъ то какъ философъ, то какъ толкователь народной вѣры. Такъ большею частію объясняютъ эту двойственность воззрѣнія. Подобная видимая непослѣдовательность была во всѣхъ древнихъ пантеистическихъ доктринахъ; въ сущности она и не была непослѣдовательностію. Какъ скоро принимается эманатизмъ, то какъ бы онъ ни былъ утонченъ, необходимо допускается постепенная реализація идеальныхъ типовъ, своего рода воплощеніе ихъ въ формахъ болѣе или менѣе грубыхъ или тонкихъ. Это мы видѣли вездѣ; это допущено и въ Каббалѣ; отъ этого не изъятъ и Филонъ. Силы, исходящія изъ Бога въ убывающемъ порядкѣ, могутъ сдѣлаться и реально живыми, принять видимую форму; весь міръ становится такимъ истеченіемъ типовъ жизни, принимающихъ видимую оболочку. Мы знаемъ также, что всѣмъ подобнымъ теософскимъ системамъ не чужда была еще мысль о томъ, что идеальное можетъ превращаться въ форму внѣшнюю, и притомъ по произволу. Не удивительно было бы послѣ этого и то, если

бы мы встрѣтили у Филона взглядъ на одну и ту же силу, какъ на типъ и вмѣстѣ какъ на существо олицетворенное, живое. Не нужно забывать, что Филонъ былъ мистикъ, и для мыслителя, который въ фараонѣ, противившемся Моисею, видѣлъ типъ ума, противящагося Богу [1]) такой взглядъ не могъ быть труднымъ и не составлялъ непослѣдовательности. При мистическомъ воззрѣніи часто то и другое смѣшивается и важно не личное, а отвлеченное. Правда, по основному своему воззрѣнію Филонъ идеалистъ и часто замѣчаетъ, что явленій Божества нельзя принимать въ буквальномъ смыслѣ, какъ принимаетъ народъ; но это относится только до самаго «Сущаго» и исходящихъ изъ него силъ, высшихъ, отвлеченнѣйшихъ. Какъ и неоплатоники, онъ вѣровалъ въ безчисленное множество демоновъ, живущихъ въ воздухѣ; для него, какъ и для нихъ и для египетскихъ теософовъ, самъ человѣкъ по душѣ своей есть таже божественная сила, павшая съ неба и принявшая тѣлесность. Вообще вопросъ о способѣ изображенія исходящихъ изъ Бога силъ у Филона не представляетъ затрудненій и недоумѣній.

Вопросъ можетъ быть, и вопросъ очень важный о томъ, какъ Филонъ представляетъ своего посредника между непроявляющимся Богомъ и реальнымъ міромъ, что такое Логосъ, личное ли онъ, дѣйствительное ли существо, по воззрѣнію Филона? Здѣсь именно, по мнѣнію критиковъ, сущность его воззрѣнія. Ученіе о Логосѣ, по ихъ словамъ, есть самое характеристическое въ александрійской школѣ и въ немъ-то и заключается пунктъ объединенія семитическаго воззрѣнія съ арійскимъ.

По системѣ Филона, Логосъ есть сумма качествъ безкачественнаго въ самомъ себѣ Бога, проявляющихся въ

---

[1]) Ἀντίθεος νοῦς. De somniis. Lib. II. p. 1133.

мірѣ; это—первое изъ откровеній божественной силы, въ которомъ собраны и заключены типы всего существующаго въ дѣйствительности; иначе—это міръ въ его идеально-нравственномъ бытіи, какъ и σοφία у Платона и платониковъ. Логосъ и божественъ, потому что онъ есть порожденіе Бога, и не тождественъ съ Нимъ, потому что сущность Бога невыразима во-внѣ и самъ въ себѣ Богъ безкачественъ. Какъ и весь міръ, Логосъ есть твореніе Бога въ смыслѣ эманаціи [1]). Но и съ міромъ въ его чувственной, видимой дѣйствительности онъ не тождественъ, а есть только его сущность; явленіями міра онъ не обнимается, хотя и раздѣляется, разчленяется на нихъ и проникаетъ ихъ собою. Признать, что этотъ архитипъ міра, какъ его называетъ Филонъ, это первое идеальное порожденіе Бога безкачественнаго, непроявляющагося есть существо личное, значитъ внести явное противорѣчіе въ систему еврейскаго теософа. Если бы Филонъ давалъ такое значеніе Логосу, это было бы самымъ выдающимся пунктомъ въ его ученіи, и онъ самъ не могъ бы не сказать объ этомъ со всею ясностію.

То несомнѣнно, что общій Логосъ, разчленяющійся на частные логосы, отвлеченнѣйшая идея идей, у него иногда олицетворяется и изъ типа превращается въ живое лице, но потому же, почему Логосъ иногда олицетворяется и у платониковъ. Самое разнообразіе формъ, которыя Филонъ придаетъ Логосу и въ которыхъ онъ видитъ его дѣйствія въ мірѣ или воплощенія, доказываетъ, что все это не болѣе, какъ искусственное олицетвореніе или сравненіе, съ цѣлію выяснить силу этого «старшаго сына божества» и его значеніе для міра. Гфререр видитъ доказательство личности Филонова Ло-

[1]) «Его порожденіе, предшествующее явленію міра, уже чрезъ него созданнаго». De sacrificiis Abelis et Caini. p. 140.

госа въ томъ, что онъ называется именами историческихъ лицъ Ветхаго Завѣта—Мелхиседекомъ, Веселіиломъ (Исх. XXXI, 2), Моисеемъ и Аарономъ [1]); но тотъ же Логосъ у Филона отождествляется съ отвлеченными предметами, каковъ самый законъ Моисея или завѣтъ съ Богомъ, и даже съ неодушевленными предметами, смотря по тому, о чемъ онъ говоритъ. По Филону, Логосъ есть камень, изъ котораго истекла вода въ пустынѣ; онъ же и манна, [2]), которую ѣли евреи въ пустынѣ. Идея Логоса, какъ архитипа, по самой своей безличной отвлеченности, была именно такова, что Филонъ всюду и во всемъ могъ видѣть ея дѣйствіе, ея реализацію и проявленія. Для него Логосъ есть даже сама «книга Бытія» (Быт. II, 4. по греч. тексту), потому что въ немъ вписаны субстанціи вещей [3]). Тотъ же идеально пантеистическій смыслъ имѣютъ у Филона сопоставленіе или отождествленіе Логоса съ первосвященникомъ, какъ ходатаемъ предъ Богомъ за народъ, и тѣ свойства, какія онъ приписываетъ ему, какъ первосвященнику небесному. Онъ называетъ его въ этомъ смыслѣ: ἱλάστης, т. е. уравнителемъ, удовлетворителемъ между міромъ и Богомъ, объединителемъ того и другаго. Въ томъ же нравственномъ смыслѣ отъ называетъ его также παράκλητος и ἱκέτης—утѣшителемъ и молитвенникомъ, т. е. примирителемъ совѣсти, приносящимъ молитвы человѣческія предъ Богомъ [4]). Идея Логоса, какъ начала, посредствующаго между отвлеченною сущностію Божества и реальнымъ міромъ, во всемъ этомъ находила свое наглядное, живое выраженіе—и ничего болѣе; вѣрнѣе ска-

---

[1]) Philo und d. Jud. Alex. Theosophie. 1 Theil. 1 Abtheil. s. 298—300,

[2]) Opus legis allegoriarum. Lib. II. p. 93.

[3]) Ibidem. Lib. 1. p. 43.

[4]) Gfrorer. Philo. I. Abtheil. s. 276—285.

зать—первосвященничество и посредство іерархіи предъ Іеговою за народъ получало въ мысли Филона свой высшій смыслъ и свое оправданіе. По этому же Логосъ называется и пророкомъ и царемъ. Вся теократія, вся религіозно-нравственная жизнь еврейскаго народа, какъ и все великое и святое въ мірѣ, имѣло, по Филону, свой центръ, свой исходъ, свой смыслъ въ Логосѣ. Олицетворяемый Филономъ Логосъ, по его описанію, стоитъ въ срединѣ между Господомъ и тварію, потому что онъ ни нерожденъ, какъ Богъ, ни рожденъ, какъ люди, но занимаетъ средину между крайностями и служитъ порукою для той и другой стороны — для Творца въ томъ, что никогда не исчезнетъ (охраняемый имъ) весь родъ (человѣческій), избравшій безпорядокъ вмѣсто порядка, для тварей въ томъ, что Творецъ никогда не презритъ своего созданія. Онъ—вѣстникъ мира, приносящій творенію миръ отъ Бога, вѣчнаго хранителя мира [1]). Иначе—онъ есть прототипъ міра, первый, отразившій въ себѣ свойства Бога, который есть первопричина бытія; онъ центръ и связь міровой жизни; въ немъ божественное соединяется съ тварною природою; онъ не Богъ и не міръ, но и Богъ и міръ вмѣстѣ; словомъ, онъ то, что въ Иранѣ Митра—первый свѣточъ несозданнаго свѣта, тварь и Господь твари. Отвлеченное и безформенное явилось въ немъ реально, чтобы чрезъ него открылись разнообразныя формы жизни. Безъ него ни міръ не существовалъ бы, ни Богъ не соприкасался бы съ міромъ.

Столько же шатки и доказательства личности Филонова Логоса, находимыя Гфререромъ въ выводахъ изъ тѣхъ понятій, какими Логосъ опредѣляется, или изъ свойствъ, какія ему приписываются [2]). Онъ называется

---

[1]) De eo, quis rerum divinarum haeres sit. p. 509.

[2]) Philo. 1 Abtheil. s. 258—296.

архангеломъ, что, по Гфререру, указываетъ на его личность. Но архангелъ, разчлененный на множество ангеловъ, съ которыми Логосъ отождествляется, хотя вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ прототипъ, и отдѣляется отъ нихъ, очевидно всего менѣе можетъ быть признанъ личностію. Ангелы—логосы, а онъ—первологосъ, изъ котораго они исходятъ: это понятіе скорѣе всего пантеистическое. Правда, у Филона низшіе ангелы представляются существами живыми, какъ греческіе демоны; но таковъ ли и высшій, съ которымъ они связаны путемъ эманаціи и осложненія или принятія формъ тѣлесныхъ, это вопросъ. Къ-тому же, какъ мы видѣли, о самыхъ ангелахъ Филонъ часто говоритъ только образно, типически или символически. Тоже понятіе личности Логоса, по мнѣнію Гфререра, вытекаетъ и изъ идеи о немъ, какъ о первообразѣ человѣка. Два образа Божіи, по Филону, разсуждаетъ онъ—въ насъ и внѣ или выше насъ, въ Логосѣ. Человѣкъ созданъ по образу не самого Бога, неприступнаго и непостижимаго, а Его вѣчнаго отобраза, Логоса. Въ насъ этотъ образъ божественный есть личный духъ, слѣдовательно и первообразъ нашъ, Логосъ долженъ быть личностію. Какъ иначе должны мы понимать образъ Бога въ Логосѣ, если не въ смыслѣ нашего собственнаго богоподобнаго существа? Противъ этого замѣтимъ, что для идеалиста Филона въ нашемъ, человѣческомъ богоподобіи важна вовсе не идея личности, которую древняя философія вообще мало понимала, а типъ разумнаго бытія, созданнаго по подобію Логоса, который есть ἰδέα ἰδεῶν; чѣмъ ближе къ нему, тѣмъ отвлеченнѣе долженъ быть и самый типъ разумности. По Филону, вслѣдствіе такого именно взгляда, подобіе Логоса есть и въ природѣ неодушевленной, на которой напечатлѣны, хотя и не такъ ясно, какъ въ человѣкѣ, божественныя идеи. Понятно, что и «небесный человѣкъ»,

какъ называется Логосъ у Филона, и на что также указываетъ Гфререр[1]), есть понятіе идеально-типическое, какъ Адамъ Кадмонъ каббалистовъ, или первочеловѣкъ иранцевъ, или наконецъ идеалъ и первотипъ человѣка, Озирисъ и Діонисъ. Небесный человѣкъ, иначе человѣкъ по образу Бога или Божій, какъ называется иногда у Филона Логосъ[2]), очевидно не то, что земной человѣкъ, и самъ Филонъ указываетъ эту разность, говоря, что истинный, ὀρθὸς λόγος только въ этомъ вѣчномъ или небесномъ человѣкѣ, а истинный разумъ, по его воззрѣнію, какъ онъ существуетъ въ идеалѣ всего, Богѣ, неопредѣлимъ и безкачественъ. Старшій сынъ Божій не есть необходимо существо личное потому только, что младшій, меньшій, т. е. человѣкъ, имѣетъ бытіе личное. На совершенство бытія Филонъ вовсе не смотрѣлъ съ точки зрѣнія личности; скорѣе смотрѣлъ онъ съ противоположной точки зрѣнія; иначе—Бога, высшее благо, не опредѣлялъ бы, какъ бытіе ἄποιον.

Наконецъ Гфререр указываетъ особыя мѣста, въ которыхъ по-видимому Филонъ усвояетъ Логосу возможность явленія въ чувственномъ образѣ и прямо приписываетъ ему своего рода воплощеніе или внѣшній видъ и оболочку, подобную той, въ какой являлись и низшіе ангелы; изъ этого Гфререр хочетъ сдѣлать заключеніе къ личному существованію Логоса[3]). Таково, по его словамъ, мнѣніе Филона о томъ, что ангелъ, явившійся Агари и низведшій огонь на Содомъ, былъ Логосъ, что онъ же являлся въ облакѣ, которое шло предъ евреями при ихъ путешествіи изъ Египта. Таково особенно то мѣсто, гдѣ разсказывается о явленіи Бога Моисею при купинѣ. Здѣсь, описывая явленіе горящаго, но не сга-

---

[1]) Ibid. s. 268.

[2]) Ὁ κατ' εἰκῶνα ἄνθρωπος. De confusione linguarum. p. 341.

[3]) Philo. 1 Abtheil s. 283. 310—325.

рающаго куста, Филонъ говоритъ: «изъ средины пламени проникалъ или виднѣлся нѣкоторый образъ, прекраснѣйшій, ни съ чѣмъ видимымъ не сходный, богоподобный обликъ, блистающій яснѣйшимъ свѣтомъ, который можно принять за образъ самого Сущаго» [1]). Но принятіе чувственной формы на-время, какъ мы говорили уже, не только согласно съ отвлеченно-пантеистическимъ воззрѣніемъ на божество и божественныя силы, изъ него истекающія, но и допускалось по-преимуществу во всѣхъ подобнаго рода воззрѣніяхъ. Логосъ, «все проникающій, все видящій, все оживляющій», можетъ принимать и самыя разнообразныя формы—ходить въ столпѣ облачномъ, являться чувственно, какъ являются ангелы. Да и явленіе всякаго ангела есть явленіе этого же первоангела, потому что онъ—исходъ и средоточіе всѣхъ божественныхъ силъ, ангелъ ангеловъ или архангелъ. Что касается въ частности до разсказа о явленіи Бога при купинѣ, то Филонъ говоритъ объ этомъ неопредѣленно, и то еще вопросъ, что̀ онъ здѣсь разумѣлъ, явленіе ли Логоса въ частнѣйшемъ смыслѣ слова, или вообще явленіе божественной силы. «Назовемъ его» (явившагося), замѣчаетъ онъ въ данномъ мѣстѣ, ангеломъ [2]); видъ его можно было принять [3]) за образъ Сущаго». Все это—выраженія, показывающія, что Филонъ какъ будто самъ отступаетъ отъ своей мысли о томъ, что вѣчный образъ сущаго. Логосъ самъ въ себѣ могъ имѣть внѣшній обликъ—μορφήν, хотя бы и прекрасный и ни на что земное не похожій. Во всякомъ случаѣ нѣтъ и здѣсь прямаго доказательства личности Логоса

Словомъ, теософія этого мнимаго представителя пе-

---

[1]) Μορφὴ τις ἦν περικαλλεστάτη... ἣν ἄν τις ὑπετόπησεν εἰκόνα τοῦ ὄντος εἶαι. De vita Mosis p. 612.

[2]) Καλείσθω δὲ (μορφή τις) ἄγγελος.

[3]) ἣν ἄν τις ὑπετόπησεν.

рехода отъ гелленства къ христіанству, не содержитъ въ себѣ ничего новаго, ничего, сверхъ того, что было въ платонизмѣ и въ религіозныхъ ученіяхъ Востока. Его Богъ безличенъ, подобно Парабрамѣ и Атуму, а его Логосъ столько же личенъ, сколько и Вишну или Митра и Озирисъ. Инымъ онъ и не могъ быть, когда его начало и отецъ, который есть и отецъ всего сущаго, безличенъ. Непосредственное порожденіе безкачественнаго Безконечнаго во всѣхъ религіяхъ и философемахъ древности имѣло туманное очертаніе, понималось, какъ первотипъ отвлеченный. Ни изъ чего не видно и ничѣмъ не можетъ быть доказано, чтобы александрійская школа отступила отъ этого въ лицѣ Филона. И самъ Гфререр не разъ вынужденъ признаться, что все это—воззрѣнія неопредѣленныя или еще лучше, что во времена Филона различно понимался Логосъ — и подъ формою личности и подъ формою безличнаго типа [1]). Заключеніе—ясно. Предполагаемое соединеніе двухъ міросозерцаній, семитическаго и арійскаго, иначе, библейскаго и языческаго или пантеистическаго, не произошло въ Александріи, а то, что сдѣлано философіей александрійской школы, должно быть признано скорѣе поглощеніемъ еврейскаго воззрѣнія языческимъ, уничтоженіемъ библейской идеи безконечнаго Существа въ туманныхъ образахъ пантеистическаго мистицизма.

Отступая отъ библейскаго воззрѣнія въ ученіи о Богѣ, Филонъ столько же отступаетъ отъ него и во взглядѣ на человѣка. Человѣкъ и у него, подобно тому какъ въ египетской теософіи и у неоплатониковъ и пиѳагорейцевъ, есть духъ — отъ существа Божія, отображающій божественную силу [2]), предсуществовавшій въ небѣ и нис-

[1]) Philo 1 Abtheil. s. 301 u. folg.

[2]) Τύπος τὶς καὶ χαρακτὴρ θείας δυνάμεως. Quod deterius potiori insidiari soleat. p. 170. Божественная сила, изъ которой родился или истекъ

павшій въ тѣло [1]). Онъ употребляетъ о немъ библейское выраженіе: *образъ Божій* въ томъ смыслѣ, что онъ есть умъ — νοῦς или духъ отъ верховнаго Ума, воплощенный. Вмѣстѣ съ этимъ воззрѣніемъ онъ усвоилъ себѣ и всѣ нравственныя понятія платонизма и восточной теософіи. Въ нравственное ученіе Библіи онъ вводитъ элементъ раціоналистическій. Паденіе, по его взгляду, и было и не было. Библейскій разсказъ объ этомъ событіи онъ признаетъ и миѳомъ и правдою. Дѣло въ томъ, что источникомъ нравственнаго зла, на-равнѣ съ современными ему восточными и греческими теософами, онъ считаетъ тѣло, матерію. Душа пала уже потому, что явилась въ тѣлѣ; оно есть темница для души, отечество которой небо и міръ планетный. Рай, по его объясненію, это—самая душа въ ея чистомъ видѣ; дерева—добродѣтели; дерево познанія добра и зла—первая изъ добродѣтелей, благоговѣніе къ Богу или мудрость и знаніе божественнаго; змѣй — страсть и чувственность, исходъ всякаго грѣха [2]). По такому взгляду на зло, сближающему объясненія Филона на библейскій разсказъ съ воззрѣніями идеально-пантеистической философіи послѣдняго времени, паденіе естественно и неизбѣжно; оно есть слѣдствіе естественной человѣческой слабости или ограниченности. Человѣкъ раждается со скверною, какъ

человѣческій духъ, есть Логосъ. Въ другихъ мѣстахъ Филонъ называетъ человѣческій духъ τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς ἀπόσπασμα, т. е. частію души всеобщей. Онъ принималъ и восточное дѣленіе духа на три составныя части, своеобразно это формулируя. Высшая сила или часть души—умъ (νοῦς καὶ λόγος), средняя—сила аффектовъ или стремленій (θυμὸς) и третья, низшая — сила пожеланій (ἐπιθυμία). De confusione linguarum. p. 323, Legis allegor. L. II. p. 82

[1]) De somniis p. 592.

[2]) De mundi opificio. p. 33. Legis allegor. Lib. I. p. 58—59. Филонъ предполагаетъ, что паденіе и состояло въ чувственномъ влеченіи Адама и Евы.

говорила и египетская религія, потому уже, что онъ человѣкъ. Для того онъ и раждается, чтобы сбросить съ себя эту нечистоту. О нравственномъ поврежденіи, какъ о произвольномъ дѣйствіи свободной воли, здѣсь не можетъ быть рѣчи. За то, по Филону, какъ и по другимъ тогдашнимъ теософамъ, естественная слабость и устранялась естественными же силами; не было нужды ни въ какихъ особенныхъ благодатныхъ средствахъ. Духъ, сродный божественному Разуму, могъ бороться съ чувственностію: въ этомъ—его свобода. Отсюда вытекали и мнимо-высокія добродѣтели Филонова нравственнаго ученія: воздержаніе и аскетизмъ, созерцаніе и устремленіе ума къ небу и къ Богу, независимость отъ внѣшнихъ условій жизни и любовь къ людямъ, основывающаяся на богоподобной природѣ человѣческой, у всѣхъ одинаковой. Безсмертіе признаетъ Филонъ въ смыслѣ возвращенія души на небо, ея отечество, и въ то блаженное состояніе, въ какомъ она была прежде. Такъ-какъ возвращеніе это возможно только подъ условіемъ отрѣшенія отъ чувственности и развитія созерцательности, то, кажется, по мнѣнію Филона, оно принадлежитъ только праведнымъ [1]). Нечестивые же должны снова странствовать въ тѣлахъ. Впрочемъ все это не довольно ясно. Есть однако же всѣ основанія предполагать, что Филонъ во многомъ усвоилъ себѣ уже извѣстное намъ египетское ученіе о безсмертіи, большею частію въ той формѣ, въ какой оно было у пиѳагорейцевъ.

Нравственный взглядъ Филона особенно важенъ для насъ въ вопросѣ о мессіанскихъ воззрѣніяхъ александрійской школы. Онъ служитъ доказательствомъ того,

---

[1]) De mundi opificio. p. 17. De agricultura. p. 196. 197. De somniis. p. 502.

что чѣмъ далѣе александрійская теософія отступала отъ библейскаго общаго ученія, тѣмъ менѣе нужно было для нея собственное и исключительное еврейское ученіе о Мессіи. Еврейство въ лицѣ Филона не только не приближалось къ христіанству, въ которомъ осуществились мессіанскія чаянія, но и отдалялось отъ него даже болѣе, чѣмъ грубый, буквальный гебраизмъ; оно шло совсѣмъ въ другую, противоположную сторону.

Такъ это и есть у Филона. Не отказываясь отъ мысли, что еврейскій народъ есть избранникъ Божій, но вмѣстѣ съ тѣмъ уклоняясь по своему воззрѣнію отъ библейской идеи о необходимости внутренняго творческаго обновленія человѣка, Филонъ становится на ту же точку зрѣнія, съ какой народная масса смотрѣла на Мессію и значительно отступаетъ въ этомъ пунктѣ отъ своихъ мнимо-широкихъ идеальныхъ взглядовъ. Все, что возвышаетъ его въ этомъ отношеніи надъ народною грубою вѣрою, заключается въ томъ, что ко взгляду на мессіанскія времена, какъ на эпоху видимаго господства еврейскаго народа надъ другими племенами, онъ примѣшалъ понятія объ ослабленіи чувственности въ народѣ и о господствѣ той добродѣтели, которую онъ ставитъ во главѣ нравственной дѣятельности. Впрочемъ воззрѣнія Филона на этотъ предметъ, излагаемыя главнымъ образомъ въ двухъ сочиненіяхъ: «О наградахъ и наказаніяхъ» и «О проклятіи» [1]), не отличаются ясностію и опредѣленностію. Онъ какъ-будто двоится между желаніями своего національнаго чувства и опасеніемъ, чтобы въ его мнимо-широкихъ общихъ воззрѣніяхъ другіе народы, особенно еллины, не нашли узкости взгляда. Въ первомъ изъ указанныхъ сочиненій онъ излагаетъ описаніе мессіанской эпохи съ положительной точки зрѣнія и изображаетъ ее, какъ времена счастія и довольства земной

[1]) De praemiis et poenis. De execratione.

жизни. Исчезнутъ для чтителей истиннаго Бога враги въ природѣ внѣшней—дикіе звѣри, нарушающіе покой человѣка. Совершится впрочемъ это вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ въ самомъ человѣкѣ исчезнутъ или ослабѣютъ грубыя страсти себялюбія и корысти и водворится на землѣ миръ. Вмѣстѣ съ тѣмъ люди сдѣлаются физически сильнѣе и здоровѣе, а земля плодороднѣе. Словомъ, описывается подъ именемъ мессіанскихъ временъ золотой вѣкъ, о возвращеніи котораго мечтали и язычники, современные Филону. Это — эпоха соціальнаго измѣненія въ бытѣ, соединенная съ уничтоженіемъ бѣдъ и со всеобщимъ внѣшнимъ довольствомъ, при которомъ стяжанія имуществъ не будетъ, не смотря на обиліе плодовъ земли. Въ слѣдующемъ за тѣмъ сочиненіи, составляющемъ какъ-бы продолженіе перваго, Филонъ изображаетъ бѣдствія, которыя предшествуютъ по-видимому этимъ счастливымъ временамъ и имѣютъ цѣлію обратить еврейскій народъ отъ заблужденій къ Богу. Бѣдствія эти—безплодіе, моры и язвы, всякаго рода угнетенія и болѣзни, которыя Филонъ описываетъ самыми яркими красками и ужасающими чертами. Затѣмъ — принесеніе открытаго покаянія предъ Богомъ и вслѣдъ за такимъ нравственнымъ очищеніемъ—политическая свобода и побѣда надъ врагами народа Божія, предполагающая вождя-героя, о личности котораго нѣтъ впрочемъ яснаго слова. Самое замѣчательное въ этомъ описаніи судьбы народа Божія, возстановленнаго въ своихъ правахъ, заключается въ указаніи Филона, что въ эти дни всѣ евреи, живущіе въ варварскихъ странахъ и на островахъ у народовъ отдаленныхъ, возбуждены будутъ къ переселенію въ одно указанное мѣсто какимъ-то чуднымъ божественнымъ видѣніемъ въ небѣ [1]).

---

[1]) De execratione. p. 937.

Такимъ образомъ мессіанская эпоха, по Филону, есть эпоха цивилизаціи и внѣшняго довольства — то самое, чего и язычники ждали отъ своихъ Озирисовъ и Діонисовъ, то самое, что разумѣютъ подъ мессіанскими временами и нынѣшніе евреи раціоналисты. А самъ Мессія обращается или въ одно какое-то неопредѣленное видѣніе въ небѣ, чтобы дать знать евреямъ о наступленіи момента для собранія во-едино, или въ царя-героя, завоевателя. Говоримъ предположительно, потому что самыя мечты Филона излагаются очень неопредѣленно и нерѣшительно. Во всякомъ случаѣ, кромѣ этого, нѣтъ ничего другаго въ мессіанской идеѣ Филона.

Ясно также, что Мессія Филона не тождественъ съ его Логосомъ. Небесное видѣніе не обнимаетъ понятія о Логосѣ и слишкомъ незначительно для него; земной вождь или герой также далеко не достаточенъ для выраженія всеобнимающей идеи Филонова Логоса [1]).

Такимъ образомъ ни въ общемъ воззрѣніи Филона на Божество, ни въ частномъ ученіи о Логосѣ мы не находимъ предполагаемаго объединенія воззрѣній семитическаго и арійскаго, облегчавшаго будто-бы переходъ къ христіанству отъ гелленства и вообще отъ язычества. Своеобразное ученіе Филона о Логосѣ не только не сближаетъ его воззрѣнія съ христіанскимъ ученіемъ о Сынѣ Божіемъ и Мессіи, но еще болѣе удаляетъ современное ему еврейство александрійское отъ евангельской проповѣди. Логосъ можетъ принимать различные виды, являть-

[1]) Гфререръ, признавая связь идеи Логоса съ идеей Мессіи, сознается однакоже, что Логосъ у Филона далеко не тождественъ съ Мессіей. Онъ находитъ, что подъ Мессіей Филонъ разумѣлъ царя или героя завоевателя, такъ какъ въ мессіанскомъ смыслѣ онъ объясняетъ Чис. XXIV, 7 (Philo I. Abtheil. p. 507). Но въ сочиненіяхъ Филона, гдѣ описывается время Мессіи или эпоха апокатастазиса для еврейскаго народа, нѣтъ объ этомъ, какъ замѣтили мы, яснаго слова. Неопредѣленно высказывается Филонъ и относительно того, войдутъ ли другіе народы въ царство Мессіи.

ся въ извѣстныхъ формахъ, но потому же и въ томъ же смыслѣ, почему и какъ воплощались Кришна и Будда. Иного рода воплощеніе съ точки зрѣнія Филона было бы чистымъ богохульствомъ. Правда, его Логосъ—не Богъ въ собственномъ смыслѣ слова; но и носитель божественныхъ свойствъ и силъ въ мірѣ не можетъ воплощаться существомъ своимъ въ отдѣльномъ явленіи или въ частной формѣ, какъ не можетъ пантеистическая идея или сущность быть обнята извѣстнымъ отдѣльнымъ видомъ существованія. Онъ — все во всемъ, и для него нѣтъ нужды въ видимомъ воплощеніи; онъ всегда и все проникаетъ собою въ мірѣ, потому уже, что онъ есть самый этотъ міръ въ его идеѣ или сущности. Этого мало. Для Филона, съ его своеобразными дуалистическими воззрѣніями на міръ, воплощеніе Логоса было бы богохульствомъ и потому еще, что всякая матерія есть зло, нечистота, сущность, противоположная всему божественному. Для самого человѣка тѣло есть темница, въ которую онъ посланъ для очищенія. Эта послѣдняя мысль совершенно отдаляла александрійское воззрѣніе отъ всякой возможности представленій о воплощеніи. Не удивительно послѣ этого, что Филону оставалось или обратить Мессію въ мимолетное небесное видѣніе, или признать Его просто царемъ завоевателемъ. Мы не говоримъ уже о томъ, что для нравственныхъ цѣлей, съ точки зрѣнія Филоновой морали, Мессія и не былъ нуженъ.

Изъ этого же Филонова воззрѣнія ясно, что если бы мы даже допустили, что секта терапевтовъ была практическимъ выраженіемъ александрійской доктрины, а секта ессеевъ создалась подъ вліяніемъ этой послѣдней и была своеобразною отраслію того же ордена терапевтовъ, то и тогда въ ихъ ученіи не нашли бы ничего такого, чѣмъ оно отождествлялось бы съ христіанскимъ нравственнымъ воззрѣніемъ. Что въ самомъ дѣлѣ представили бы собою

эти секты, если бы мы и признали, что онѣ были полнымъ отображеніемъ александрійской школы, хотя, какъ мы видѣли, и нѣтъ для этого твердыхъ историческихъ основаній? Эти «мудрецы» Филона были дуалисты; они вѣровали въ бытіе злаго начала подъ формою матеріи, искали, подобно браминамъ и буддистамъ, освобожденія отъ этого зла въ умерщвленіи чувственности, ожидали себѣ, какъ египетскіе теософы, безсмертія въ соединеніи съ звѣздными духами и не имѣли яснаго понятія о личномъ существованіи за гробомъ души человѣка вмѣстѣ съ тѣломъ. Допуская, что жизнь въ тѣлѣ и среди чувственнаго міра полна скорби и что въ иномъ мірѣ, гдѣ души предсуществовали, всѣ онѣ были чисты, ессеи и терапевты во имя и этой всеобщей скорби и той всеобщей чистоты питали чувства состраданія, любви и общительности. Соціалистическій бытъ ихъ съ его равенствомъ и братствомъ напоминалъ пиѳагорейскіе союзы и братства митріаковъ и выдавался въ древнемъ мірѣ, но столько же, сколько и эти послѣдніе, и имѣлъ въ своей основѣ тѣже шаткія мистическія теоріи. Не удивительно было бы впрочемъ и то, если бы братства терапевтовъ и ессеевъ превосходили подобные имъ языческіе союзы и братства. И терапевтамъ и ессеямъ было извѣстно пророческое ученіе о всеобщемъ мирѣ и любви въ эпоху Мессіи. Пророки, которыхъ они изучали и которыми руководились, не могли не расширить ихъ взгляда въ этомъ отношеніи, и было бы странно изумляться ихъ широкому соціальному воззрѣнію. Напротивъ, скорѣе можно доказать, что они стояли ниже этого пророческаго ученія, по-крайней-мѣрѣ можно сомнѣваться въ томъ, что они вполнѣ усвоили его, судя потому, что самъ Филонъ въ своемъ ученіи о временахъ Мессіи не могъ отрѣшиться отъ мысли о господствѣ избраннаго народа надъ другими племенами. Отрѣшались ли превозносимыя Филономъ

еврейскія секты отъ той національной исключительности, какая свойственна евреямъ, это еще вопросъ [1]). Остаются въ ученіи Филона и сходныхъ съ его воззрѣніемъ сектъ высокія слова: духовная свобода, созерцаніе Бога, побѣда надъ тѣломъ; но смыслъ этихъ словъ чуждъ христіанскимъ нравственнымъ понятіямъ. Остаются затѣмъ нѣкоторыя сходныя символическія черты нравственнаго ученія, напримѣръ, то, что египетское рабство у Филона и терапевтовъ служило символомъ рабства грѣха, а Пасха была символомъ освобожденія отъ узъ чувственности и соединенія съ Богомъ. Въ сущности все ученіе александрійской школы нимало не возвышается надъ извѣстными въ ту эпоху языческими воззрѣніями.

Таковъ этотъ Филонъ, «окруженный хоромъ древнихъ провидцевъ» и ведущій отъ гелленства къ христіанству чрезъ внесеніе въ Библію идей греческой философіи [2]), и таковъ этотъ мнимый «прологъ къ христіанству и зародышъ или зерно евангельской исторіи» [3]).

Правда, остается сходство въ употребляемыхъ Филономъ словахъ и выраженіяхъ съ словами и выраженіями Новаго Завѣта, и на это съ настойчивостію указываютъ критики евангельской исторіи. Филоновъ Логосъ (Слово) во всякомъ случаѣ, говорятъ, является въ Евангеліи Іоанна и признается за Того, котораго ожидали евреи и въ котораго увѣровали христіане. По-преимуществу же они доказываютъ это ученіемъ апостола Павла объ Іисусѣ Христѣ, находя, что оно сходно до тождества не только по терминамъ, которые апостолъ употребляетъ, но и по сравненіямъ и символамъ, какіе онъ излагаетъ и какими пользуется въ раскрытіи своего ученія о Мес-

---

[1]) Относительно секты ессеевъ, замкнутой въ себѣ и фанатической, едва ли можно утверждать это.

[2]) Philo, Strauss und Renan. v. Bruno Bauer. s. 7.

[3]) Ibid. s. 5.

сіи, Сынѣ Божіемъ. Въ лицѣ апостола язычниковъ, воспитаннаго въ Киликіи, въ Тарсѣ, *при ногахъ Гамалiила* (Дѣян. XXII, 3), видятъ ученика или послѣдователя школы геллено-еврейской, по воззрѣнію очень близкой къ александрійской школѣ, перенесшаго на Христа и христіанство греко-египетское ученіе о Логосѣ, какъ и другія понятія [1]). По Бауеру, апостолъ Павелъ — это даже просто собирательное имя, подъ которымъ нужно разумѣть многихъ, работавшихъ надъ своеобразною модификаціей александрійскихъ понятій для внесенія ихъ въ ученіе христіанское [2]).

Но сходство словъ или выраженій въ вопросѣ объ ученіи и его отличительныхъ свойствахъ ничего не значитъ, когда значеніе ихъ опредѣлено положительно и различіе въ этомъ значеніи ясно. И не у Филона найдутся слова и выраженія съ богословскимъ значеніемъ, сходныя или тождественныя по-видимому съ евангельскими, но по смыслу различныя, иногда до противоположности. А различіе терминовъ Филоновой теософіи отъ христіанскихъ внѣ всякаго сомнѣнія.

Логосъ (Слово) въ Евангеліи отъ Іоанна и въ его Посланіи—терминъ характеристическій, заключающій въ себѣ самымъ возвышеннымъ образомъ изложенное ученіе объ ипостасной премудрости Божіей. Логосъ у Филона также характерное, выдающееся понятіе, которое онъ излагаетъ, какъ замѣтили мы, съ полною самоувѣренностію. Но даже при поверхностномъ чтеніи сочиненій Филона нельзя не видѣть существеннаго различія его Логоса отъ евангельскаго. Логосъ Филона не единственъ самъ въ себѣ и раздѣляется на множество логосовъ или частныхъ силъ, которыя исходятъ изъ него, какъ изъ

---

[1]) Gfrörer. Philo und Alex. Theosophie. 11 Abtheil. s. 302 u. folg.

[2]) Philo, Strauss und Renan. v. Br. Bauer. s. 135.

своего средоточія. А множество другихъ отождествленій Логоса съ отвлеченными и неодушевленными предметами еще яснѣе доказываетъ его безличность. Такъ-какъ притомъ онъ смѣшивается съ міромъ и не равенъ Богу (ὁ Θεὸς), то и этимъ существенно отличается отъ евангельскаго Слова, о которомъ прямо сказано: *и Богъ было Слово* (Іоан. 1, 1). Логосъ къ-тому же, хотя рѣдко, замѣняется у Филона и словомъ σοφία—мудрость, которая называется матеріей міра. Терминъ Λογος былъ также въ употребленіи и у стоиковъ. Такимъ образомъ если бы мы и признали, что терминъ Слово у евангелиста Іоанна взятъ намѣренно, въ видахъ указанія на ученіе александрійцевъ, то и тогда отсюда не слѣдовало бы никакого заключенія къ сближенію понятій евангельскихъ съ александрійскими. Это значило бы только то, что евангелистъ хотѣлъ, въ виду распространившихся ложныхъ понятій о Спасителѣ, какъ о Божественной мудрости, сообщить истинное ученіе объ иномъ, ипостасномъ Словѣ Божіемъ въ лицѣ Искупителя міра, сказать тогдашнему міру всю истину о вѣчномъ Словѣ, которое было предметомъ ихъ мечтательныхъ умствованій.

Тоже самое надобно сказать и о всѣхъ другихъ новозавѣтныхъ терминахъ, которые сходны съ Филоновыми. Чаще всего Слово называется въ Новомъ Завѣтѣ *Сыномъ Божіимъ*. Это и есть самый употребительный и характерный евангельскій терминъ о Мессіи Спасителѣ, и въ этомъ отношеніи терминологія евангелиста Іоанна составляетъ нѣкоторую особенность. Воплотившійся *Сынъ Божій*—вотъ новозавѣтное ученіе о Мессіи. Оно стоитъ въ связи и съ пророческимъ (Даніиловымъ) ученіемъ о явленіи *Сына человѣческаго*. Имя Сына человѣческаго по-преимуществу усвояетъ себѣ и Основатель христіанства. Оно указывало на вочеловѣченіе Сына Божія, какъ Божественной Ипостаси. Никому въ этомъ смыслѣ не

усвояется въ Новомъ Завѣтѣ имя сына Божія, и только чрезъ Него вѣрующіе получаютъ нравственное всыновленіе у Бога. И у Филона Логосъ называется сыномъ Божіимъ, но съ прибавленіемъ πρεσβύτατος, т. е. старшій изъ сыновъ Божіихъ: предполагается, что есть младшій, и этотъ младшій, по Филону, есть созданный міръ. Слѣдовательно евангельскій терминъ остается при этомъ видимомъ сходствѣ совершенно своеобразнымъ и исключительнымъ. Сыны Божіи, въ нравственномъ смыслѣ, по Библіи, въ пантеистическомъ, по воззрѣнію язычества—термины извѣстные, но не имѣющіе отношенія къ исключительному христіанскому понятію объ Искупителѣ. И самъ Филонъ въ этомъ смыслѣ признаетъ не только сына у Бога, но и «дочерей родителя Бога», называя ихъ грекоримскимъ терминомъ грацій или харитъ и разумѣя подъ ними добродѣтели [1]).

Въ связи съ этимъ и термины Филона «нерожденный» и «рожденный» о Богѣ и о Логосѣ [2]) получаютъ совсѣмъ другой, т. е. эманаціонный смыслъ, и характерность ихъ пропадаетъ, какъ скоро мы знаемъ, что эти термины были и въ языческой, особенно въ египетской теософіи. Апостольское—*рожденъ прежде всякой твари* (Колос. 1, 15) [3]) не то, что πρεσβύτατος λόγος: послѣднее указываетъ на тварную природу Логоса, первое—на вѣчное бытіе Бога Слова.

Болѣе характерными и по-видимому исключительными представляются у Филона нѣкоторые другіе термины о Логосѣ, употребленные и у апостола Павла. Таково выраженіе: *образъ Божій* [4]). Но и здѣсь — одно обольще-

[1]) De migratione Abrahami. p. 393.

[2]) Ἀγέννητος, γεννητὸς, εὐγενὴς.

[3]) Πρωτότοκος πάσης κτίσεως.

[4]) Такъ—въ Колос. 1, 15: εἰκὼν τοῦ Θεοῦ; но въ Филип. II, 6—апостолъ употребилъ другой терминъ—μορφή: ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων—*будучи образомъ Божіимъ.*

ніе словомъ, на которое напрасно указываютъ критики [1]). Филоновъ Логосъ есть отобразъ Бога въ смыслѣ свойствъ Божіихъ, отразившихся на сотворенномъ мірѣ, котораго онъ представитель и средоточіе; безъ него Богъ, Отецъ міра, остался бы непроявляемымъ въ мірѣ [2]). Апостолъ Павелъ, напротивъ, называетъ Сына Божія, который, по слову евангелиста Іоанна, пребываетъ *въ* самомъ *нѣдрѣ Отчемъ* (1, 18) [3]), *образомъ Бога* по существу. Онъ—вѣчный отобразъ Божій, по апостолу; по Филону, онъ—высшее изъ созданій Божіихъ, отобразившихъ на себѣ божественныя свойства. По апостолу, Онъ самъ въ себѣ, отдѣльно отъ міра, есть отображеніе самого существа Божія; по Филону, въ немъ, какъ въ образѣ Божества, совмѣщены только тѣ свойства Божіи, которыя проявились въ твореніи. Поэтому Филоновъ Логосъ не можетъ быть, да и у самого Филона не признается равнымъ Богу, тогда какъ апостолъ Павелъ прямо признаетъ *равенство съ Богомъ* воплотившагося Слова Божія (Филип. II, 6). Вообще же у Филона выраженіе εἰκὼν Θεοῦ и выраженіе χαρακτὴρ θείας δυνάμεως, также сходное съ апостольскимъ (Евр. 1, 3), стоятъ въ необходимой связи съ идеей о непроявляемости существа Божія и его безкачественности, вслѣдствіе чего въ мірѣ отражаются свойства только Логоса. Онъ исключительно связанъ съ своеобразными взглядами Филона на твореніе міра и сформировался подъ вліяніемъ выраженій Библіи о человѣкѣ, какъ образѣ Божіемъ. Понятіе образа Божія въ человѣкѣ, въ его высшемъ значеніи, перенесено Филономъ и на идеальнаго или небеснаго человѣка. Позднѣе у отцовъ и учителей Церкви, въ объясненіе ипостасныхъ отношеній Слова къ Отцу, мы встрѣчаемъ и другой,

---

[1]) Gfrorer. Philo. 1 Abtheil. s. 194 u. folg.

[2]) De monarchia. p. 813.

[3]) Ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς.

употребляемый также Филономъ о Логосѣ, терминъ, на который также указываютъ критики, усиливаясь отождествить христіанскія понятія съ александрійскими, именно «печать»—σφραγίς. Такъ называетъ иногда воплотившееся Слово Климентъ Александрійскій [1]). Въ евхаристической литургійной молитвѣ Василія Великаго говорится также о Сынѣ Божіемъ, что «Онъ есть печать равнообразная, показующая въ себѣ Отца». Но христіанскій смыслъ этого слова опять совершенно другой. По Филону, Логосъ оставляетъ свой слѣдъ, свои разумныя свойства на матеріи безформенной, какъ-бы внѣдряетъ ихъ или напечатлѣваетъ на этомъ мертвомъ, хаотическомъ, безсмысленномъ міровомъ началѣ: въ этомъ—твореніе чувственнаго міра и отъ этого въ немъ гармонія, стройность и порядокъ [2]). Самъ въ себѣ, онъ не есть печать Отца, равнообразная или показывающая существо Отца. Отецъ, по Филону, всецѣло́ сущностію своею не можетъ отобразиться; Сынъ Его есть печать Отца на мірѣ сотворенномъ: Онъ положилъ на немъ слѣдъ разумности, далъ стройный видъ необразному бытію. Онъ не есть *полнота* (πλήρωμα) Божественнаго неотобразимаго бытія, какъ Сынъ Божій у апостола [3]).

Еще страннѣе, что Гфререр старается объяснить изъ частнѣйшаго Филонова термина о Логосѣ, который называется у него τομεὺς πάντων — всераздѣкающій, т. е. раздѣлитель или разчленитель всего, выраженіе апо-

---

[1]) Clem. Alex. opera. T. III. Edit. notata, Fragmenta. p. 712.

[2]) Σφραγὶς, ἥ τῶν ὄντων ἕκαστον μεμόρφωται—печать, отъ которой все, что существуетъ, получило свою форму. De profugiis. p. 452.

[3]) *Полнота Божества тѣлесно* (Колос. II, 9). Гфререр въ этомъ апостольскомъ выраженіи, встрѣчающемся и у Филона, видитъ идею эманаціи (Philo 1. Abtheil. s. 184). Но ясно, что понятіе πλήρωμα у апостола заключаетъ въ себѣ смыслъ одинаковый съ терминами εἰκὼν и χαρακτὴρ, а въ данномъ мѣстѣ имѣетъ непосредственное отношеніе къ идеѣ откровенія Божія и полноты Божества въ лицѣ воплотившагося Слова.

стола, что *слово Божіе острѣе* (τομώτερος) *всякаго меча* (Евр. IV, 12). Апостолъ говоритъ здѣсь не о Словѣ Божіемъ воплотившемся, а объ ученіи евангельскомъ и его нравственномъ дѣйствіи на человѣческую душу. А у Филона Логосъ называется τομεὺς въ томъ идеально-пантеистическомъ смыслѣ, что онъ есть сила, раздѣляющаяся на частности, дробящаяся на отдѣльные виды бытія, дающая общему опредѣленный видъ существованія [1]).

Болѣе всего указываютъ Гфререр и другіе критики на то, что въ Посланіи къ Евреямъ Сынъ Божій сопоставляется съ первосвященникомъ, какъ и у Филона Логосъ; въ этомъ находятъ доказательство если не заимствованія изъ Филона, то общности идей новозавѣтныхъ съ александрійскими, что предполагаетъ ихъ общій источникъ. Но Филонъ, сравнивающій Логосъ съ разными лицами и учрежденіями ветхозавѣтными, по основному своему понятію о немъ, естественно сопоставляетъ его въ общемъ смыслѣ съ первосвященникомъ, который посредствовалъ между Богомъ и народомъ, принося молитвы. Вѣчный Архіерей апостола приноситъ въ жертву за грѣхи всего человѣческаго рода Себя самого въ человѣческомъ образѣ (Евр. IX, 14. 15)—мысль, не только совершенно чуждая александрійскому ученію, но и богохульная съ его точки зрѣнія. Въ этомъ сопоставленіи Логоса съ первосвященникомъ выражено Филономъ тоже самое, что и въ разсмотрѣнныхъ уже нами эпитетахъ ἰσότης и ἰκέτης, которые онъ усвояетъ Логосу, т. е. что по природѣ своей Логосъ стоитъ въ срединѣ между Богомъ и міромъ и что божественное въ немъ перешло въ

[1]) Quis rerum divinarum haeres sit. p. 499. Слово, говоритъ здѣсь Филонъ, все раздѣляетъ и соединяетъ; оно не перестаетъ все разчленять или разсѣкать, пока не достигнетъ до того, что называется индивидуумомъ—μέχρι τῶν ἀτόμων καὶ λεγομένων ἀμερῶν διεξέλθῃ.

тварное, объединилось съ міромъ. А *посредникъ между Богомъ и человѣками, человѣкъ Христосъ Іисусъ* (1 Тим. II, 5) соединился съ міромъ человѣческимъ чрезъ воплощеніе, *воспріялъ плоть и кровь*, чтобы обновить человѣческую природу (Евр. II, 14. 15. 17), не измѣняя своей божественной природы (XIII, 8) и по воплощеніи возсѣдя одесную величія Отца (I, 3).

Мелхиседекъ, упоминаемый въ Посланіи къ Евреямъ, по апостолу, есть прототипъ Мессіи, какъ вѣчнаго Архіерея, родъ котораго неисповѣдимъ для земнородныхъ, а не типъ правды и милости, какъ у Филона въ томъ общемъ смыслѣ, въ какомъ этотъ іудейскій философъ находитъ, какъ мы говорили, выраженіе силы Логоса и въ Моисеѣ и Ааронѣ и другихъ носителяхъ откровенія и историческихъ лицахъ Ветхаго Завѣта. Въ томъ нѣтъ ничего удивительнаго, что новозавѣтные писатели въ своихъ указаніяхъ на лица и учрежденія ветхозавѣтныя, когда изображаются ими прообразы Мессіи, иногда сходятся съ мистическимъ теософомъ Филономъ, который всюду видѣлъ и всюду искалъ въ Библіи символовъ своихъ идеально-мистическихъ понятій: это—фактъ очень естественный. Весь вопросъ въ томъ, что́ значатъ они для него и что заключаютъ въ себѣ для новозавѣтныхъ писателей. Если апостолъ Павелъ, указывая въ ветхозавѣтной исторіи *образы* будущаго (1 Кор. X, 6), говоритъ, подобно Филону, что *камень*, изъ котораго чудесно была изведена вода въ пустынѣ, *былъ Христосъ* (ст. 4), то это значитъ, что чудесно истекшая вода была предъизображеніемъ той воды духовной, того святаго ученія, которое открыто для вѣрующихъ Сыномъ Божіимъ, какъ и *манна*, которую ѣли евреи въ пустынѣ—предуказаніемъ на духовную пищу, предложенную Христомъ въ томъ же ученіи и въ тайнѣ Его тѣла и крови. У Филона всѣ такіе символы только сходны съ симво-

лами новозавѣтными, но не тождественны съ ними по значенію. Не говоря о разности предметовъ, которые ими обозначаются у апостола, въ самомъ взглядѣ на символы у іудейскаго спиритуалиста есть различіе. Онъ не отдѣляетъ идеальнаго отъ реальнаго и конкретнаго. Для мистика-пантеиста манна и вода сливаются и отождествляются съ силами, исходящими изъ Логоса. Кромѣ того есть цѣлая масса образовъ и типовъ ветхозавѣтныхъ, на которые не указываетъ и которыхъ не знаетъ Новый Завѣтъ, хотя у Филона они очень характерны и часто повторяются [1]).

Точно тоже нужно сказать и о терминахъ александрійской школы изъ области нравственности, близкихъ по-видимому къ характернымъ нравственнымъ понятіямъ Новаго Завѣта. Подобныя выраженіямъ Филона: ψυχὴ λογικὴ, ψυχὴ σαρκικὴ или ἄνθρωπος σαρκικὸς — мы встрѣчаемъ и у апостола (1 Кор. III, 1. II, 14. 15. XV, 43—48). Сходныя съ этими выраженія мы можемъ найти и въ Ветхомъ Завѣтѣ; можемъ сказать даже, что они издавна библейскія. Человѣкъ *плоти* или *міра* въ противоположность человѣку духа и Бога—это чисто библейскія выраженія и не Филономъ они изобрѣтены. Ему принадлежитъ только дуалистическій смыслъ, который онъ связывалъ съ ними и который всегда былъ чуждъ Библіи. Подобныя этимъ выраженія съ подобнымъ же Филонову смысломъ мы можемъ указать и въ языческихъ ученіяхъ. Въ мистеріяхъ было даже своеобразное ученіе объ обновленіи человѣка и его новомъ рожденіи. Изъ того, что писатели Новаго Завѣта употребили подобное же выраженіе (παλιγγενεσία — Мѳ. XIX, 28) для своей

---

[1]) Его книги съ аллегорическимъ объясненіемъ на законъ (Opus legis allegoriarum) всѣ наполнены такой символикой: и событія и лица всѣ объясняются въ идеально-мистическомъ смыслѣ.

высокой и чуждой язычеству идеи о благодатномъ возрожденіи человѣка, ничего не слѣдуетъ.

Такимъ образомъ ни все міросозерцаніе александрійской школы, въ его цѣльности и системѣ, ни ея частнѣйшія понятія и термины, неразрывно связанные съ общимъ воззрѣніемъ, не даютъ никакого права видѣть въ олицетвореніи свойствъ Божіихъ у Филона идею отдѣльнаго лица въ Богѣ и сближать ее съ христіанскимъ ученіемъ объ ипостасномъ Словѣ, и отсюда выводить заключеніе, что ученіе о троичности явилось еще въ александрійской школѣ и вошло въ Новый Завѣтъ подъ ея вліяніемъ или подъ вліяніемъ общимъ для нея и для новозавѣтныхъ писателей.

Тѣмъ менѣе можно дѣлать такіе выводы, что у Филона и у александрійцевъ мы не находимъ никакого характернаго ученія о Духѣ Божіемъ, который въ Новомъ Завѣтѣ изображается, какъ одно изъ Лицъ Пресвятой Троицы и ученіе о которомъ стоитъ въ неразрывной связи съ ученіемъ о Словѣ. Не находя у Филона понятій о личности Слова, мы не находимъ у него же ничего подобнаго ученію и о Духѣ Божіемъ, какъ объ особой личности. О Духѣ Божіемъ Филонъ говоритъ рѣдко и только тамъ, гдѣ встрѣчается упоминаніе о Немъ въ Библіи. Онъ понимаетъ Его въ смыслѣ и физической силы (воздухъ) и нравственно-духовной. Иногда Духъ Божій отождествляется у него и съ Логосомъ и Софіею, иногда разумѣетъ онъ подъ нимъ знаніе и другіе дары Божіи въ душѣ человѣка. Для нравственнаго совершенства, по его воззрѣнію, нужно имѣть Духа Божія [1]). Но все это говорится въ самомъ общемъ и неопредѣленномъ смыслѣ, въ какомъ мы иногда встрѣчаемъ это понятіе и въ языческой теософіи, напримѣръ, индѣйской и

[1]) Gfrörer. Philo. I Abtheil. s. 229 u. folg.

египетской. Нѣтъ къ-тому же самаго характернаго эпитета, который употребляется о Немъ въ Новомъ Завѣтѣ—*Духъ Святый* (Мѳ. XII, 32. XXVIII, 19. Іоан. VII, 39. XX, 22. Лук. I, 35. 2 Кор. XIII, 13) и выражаетъ особую идею благодатныхъ дѣйствій Духа Божія. Филонъ стоитъ въ этомъ понятіи на чисто ветхозавѣтной точкѣ зрѣнія, даже ниже ея.

Самое указаніе на школу Гамаліила въ доказательство того, что апостолъ язычниковъ или Павелъ въ томъ собирательномъ смыслѣ, какой придается этому имени раціоналистами, былъ знакомъ съ александрійскою философіей, ничего не даетъ для подобныхъ заключеній. О школѣ Гамаліила, т. е. о ея направленіи, исторически точнаго ничего неизвѣстно. Въ Талмудѣ—въ Гемарѣ — говорится отъ лица сына Гамаліилова, что въ школѣ отца его учились 1000 воспитанниковъ, 500 изъ нихъ закону и 500 греческой мудрости — и только. Это свидѣтельство прежде всего и приводитъ Гфререр въ подтвержденіе своихъ соображеній [1]). И такъ если это свидѣтельство и достовѣрно и имѣетъ въ виду ту самую школу, въ которой воспитывался апостолъ Павелъ, то остается неизвѣстнымъ, какая разумѣется здѣсь греческая мудрость, литература ли греческихъ поэтовъ и философовъ вообще, или, какъ этого хотѣлъ бы Гфререр, александрійское ученіе, т. е. греко-египетская теософія или греческая мудрость въ той формѣ, какъ ее знали въ Александріи. Разъясненія на это ищетъ онъ въ томъ, что изученіе греческой мудрости запрещалось раввинамъ [2]); возможно, значитъ, было знакомство съ нею только чрезъ посредство іудейское же или въ формѣ, переработанной іудеями. Но въ такомъ случаѣ и сви-

---

[1]) Philo. II Abtheil. s. 402. 403.

[2]) Maledictus sit, qui docet filium suum sapientiam graecam.

дѣтельство Гемары въ той формѣ, въ какой оно выражено, представляется страннымъ и кажется сомнительнымъ. Кромѣ того изъ Посланій апостола Павла видно его знакомство и съ греческими поэтами по ихъ сочиненіямъ Вообще никакого опредѣленнаго вывода нельзя сдѣлать на основаніи приводимаго указанія Гемары о школѣ Гамаліила. Въ другихъ, приводимыхъ Гфререромъ свидѣтельствахъ изъ Талмуда, говорится, что Гамалилу дозволялось изученіе греческой мудрости, потому что фамилія его была близка къ царямъ и упоминается, что Rabban Gamaliel вмѣстѣ съ тремя другими старѣйшинами отправлялся внутрь царства въ Асію, т. е. въ верхнюю Азію, и слушалъ тамъ у философовъ іоническую мудрость [1]). Іоническая философія, какъ и та, которую знали іудейскіе цари, едва ли могла быть александрійскимъ ученіемъ.

Чтобы вполнѣ и окончательно выяснить коренное различіе воззрѣній александрійской школы отъ ученія христіанскаго, для этого оставалось бы только указать точнѣе, какъ именно сложились, откуда произошли или взяты своеобразные термины этой школы, ставшіе впослѣдствіи и христіанскими; откуда именно взятъ Филономъ терминъ Логосъ, издавна подававшій поводъ къ недоумѣніямъ: Библія ли дала его новымъ александрійскимъ іудеямъ, или языческая философія. Вопросъ еще лучше разрѣшался бы, если бы мы указали путь, какимъ въ этомъ отношеніи шло александрійское ученіе.

Предложенный вопросъ если не особенно важенъ, то въ высшей степени интересенъ. Рѣшеніе его не измѣняетъ значенія александрійской философіи въ отношеніи ея къ христіанству, но выясняетъ его, показывая степень самостоятельности въ ученіи александрійскихъ теософовъ,

[1]) Philo. s. 403. 404.

ставшихъ подъ вліяніе языческой философіи. Но при тѣхъ историческихъ матеріалахъ, какіе остались въ наслѣдіе наукѣ отъ той эпохи и какіе извѣстны донынѣ, онъ трудно разрѣшимъ и быть-можетъ это навсегда останется для насъ неуясненнымъ.

Большинство раціоналистическихъ критиковъ оставляетъ этотъ вопросъ въ сторонѣ, не придавая ему важности. Для ихъ заключеній о происхожденіи христіанства достаточно того, что въ александрійскомъ ученіи есть термины, сходные съ христіанскими, есть Логосъ, упоминаемый и въ Евангеліи Іоанна. Этого довольно, чтобы сдѣлать выводъ, что христіанская догматика образовалась подъ вліяніемъ александрійской теософіи или что и та и другая черпали изъ одного общаго источника.

Гэререрь, которому слѣдуютъ и многіе другіе, также признавая общій источникъ для Филона и христіанства, излагаетъ свой отвѣтъ на этотъ вопросъ нѣсколько своеобразно. Филонъ, по его мнѣнію, говоритъ не свое. Задолго до него сформировалось въ Александріи своеобразное характерное ученіе о Логосѣ. Основы его лежали уже въ ученіи о шехинѣ—мѣстѣ обитанія Божества, обратившемся въ понятіе внѣшней славы или внѣшняго явленія Бога міру. Переводъ LXX-и, совершенный за два столѣтія до Филона и перешедшій и въ Палестину, самъ по себѣ уже служитъ доказательствомъ зараждавшагося и слагавшагося среди евреевъ новаго религіознаго воззрѣнія. Фрагменты Аристовула, жившаго за 150 лѣтъ до Рождества Христова, носятъ на себѣ слѣды того же александрійскаго ученія. Подъ тѣмъ же вліяніемъ написаны не только книга Премудрости, но и книга Іисуса сына Сирахова и книги Маккавейскія. Подтвердивъ такимъ образомъ общую мысль о томъ, что въ Александріи довольно рано начало слагаться особое ученіе о Богѣ и Его явленіяхъ, сходное съ ученіемъ Филона о Логосѣ, Гэререрь

частнѣе опредѣляетъ и происхожденіе въ александрійской школѣ своеобразной терминологіи. Онъ предполагаетъ именно, что первоначально до Филона идея Логоса обозначалась терминомъ σοφία, потому что такъ это у Аристовула и въ книгѣ Премудрости; а идея этой олицетворенной мудрости дана въ первый разъ книгою Притчей. Этотъ первоначальный терминъ, употребленный для обозначенія идеи объ особенной силѣ въ Божествѣ, замѣненъ у Филона тождественнымъ по значенію терминомъ λόγος [1]). Почему Филонъ нашелъ нужнымъ измѣнить прежній терминъ, это Гфререр̀ъ остроумно объясняетъ тѣмъ, что σοφία — слово съ женскимъ окончаніемъ и потому къ олицетворенію свойствъ и дѣйствій обозначаемаго имъ божественнаго начала не удобно; сопоставленія и сравненія Софіи съ историческими лицами и событіями Ветхаго Завѣта были поэтому также трудны. Онъ даетъ наконецъ отвѣтъ и на то, откуда Филономъ взятъ новый терминъ Логосъ. По словамъ Гфререра, онъ перенесенъ съ библейской идеи ангела, который часто въ Библіи отождествляется съ словомъ или рѣчью Бога: ῥῆμα τοῦ Θεοῦ [2]). При этомъ имѣло значеніе и то, что міръ, по повѣствованію Моисея, созданъ словомъ Божіимъ: *и сказалъ Богъ.*

Такимъ образомъ, по Гфререру, на ученіи о Логосѣ лежитъ печать самостоятельности египетско-іудейскаго воззрѣнія; оно составляется подъ вліяніемъ сначала еврейскихъ или библейскихъ воззрѣній, а затѣмъ уже греческой философіи. Словомъ, по его мнѣнію, александрійская философія самостоятельно выработала близкія къ христіанству, если не тождественныя съ нимъ понятія на основахъ библейскихъ, при посредствѣ философскихъ идей, и передала ихъ Новому Завѣту.

[1]) Philo. II Abtheil. s. 1—200.
[2]) Ibid. I Abtheil. 316—318.

Взглядъ Гфререра, раздѣляемый и многими другими, при всей своей благовидности не можетъ выдержать строгой критики и вопроса не рѣшаетъ. Онъ построенъ на произвольной теоріи и приписываетъ александрійскому іудейству слишкомъ много самостоятельности, тогда какъ характерная черта этого іудейства, сравнительно съ палестинскимъ, есть подражаніе, заимствованіе, усвоеніе элементовъ, чуждыхъ еврейскому воззрѣнію. Благовидна мысль, что понятіе о Логосѣ, отличающееся идеальнымъ взглядомъ, дано самою Библіей; поэтому она раздѣляется по-видимому и изслѣдователями, чуждыми раціоналистическихъ воззрѣній [1]). Но выводы изъ этой теоріи едва ли благопріятны для христіанства. Какъ бы то ни было, исторически не можетъ быть доказано, что ученіе о премудрости въ книгѣ Притчей послужило поводомъ къ развитію у александрійцевъ ученія о Логосѣ. Если книга эта написана Соломономъ, какъ это принято, то очень много времени прошло отъ ея явленія до того, пока ея ученіе стало поводомъ къ развитію спиритуалистическихъ теорій. По самому содержанію своему и изложенію ученіе о премудрости въ книгѣ Притчей совершенно отлично отъ идеалистической доктрины о Логосѣ, и вообще оно не заключаетъ въ себѣ мысли о премудрости въ смыслѣ ипостасномъ или о премудрости, какъ объ особой силѣ, исходящей изъ Бога и съ Нимъ единосущной. Изображеніе премудрости въ этой книгѣ есть простое олицетвореніе того свойства Божія, мысль о которомъ, сообразно съ практическими цѣлями самой книги, составляетъ ея исходъ (IX, 1—6). Если въ новозавѣтномъ ученіи о Словѣ и Премудрости Божіей, мы видимъ указаніе на особую, ипостасную Премудрость

---

[1]) См. профессора Поспѣхова — Книга Премудрости Соломона, стр. 430—432.

Божію, то вовсе не потому, что знаемъ это изъ книги Притчей, а потому, что именно таковъ смыслъ этого ученія. Тоже самое и еще въ большей степени нужно сказать объ изображеніи премудрости въ книгѣ сына Сирахова. Впрочемъ эта книга и не имѣетъ каноническаго значенія [1]). А главное—если идея Логоса взята изъ еврейскихъ книгъ, то почему она взята только александрійскими іудеями? Почему іудеи палестинскіе не придавали этому ученію объ олицетворенной премудрости Божіей такого значенія, какое находили въ немъ іудеи египетскіе? Отвѣтъ можетъ быть только одинъ: палестинскимъ іудеямъ было чуждо спиритуалистическое направленіе. А это ведетъ необходимо къ вопросу о вліяніи языческой философіи на іудеевъ египетскихъ. Заключеніе—ясно. Не Библія давала поводъ и основаніе къ составленію идеалистическаго ученія о Логосѣ, а въ ней только искали основъ для этого ученія іудеи, ставшіе уже подъ вліяніе спиритуализма: это будетъ вѣрнѣе. Съ этой точки зрѣнія, т. е. допуская вліянія извнѣ на египетскихъ іудеевъ, нужно смотрѣть и на вопросъ о томъ, откуда взятъ терминъ для обозначенія того понятія о Логосѣ, которое составляетъ одну изъ самыхъ характерныхъ идей Филона.

Аристовулъ, по Гфререру, употреблялъ терминъ σοφία, пользуясь ученіемъ книги Притчей и сына Сирахова; но онъ употреблялъ вмѣстѣ съ тѣмъ и выраженіе «сила Божія» (δύναμις τοῦ Θεοῦ) чуждое библейскимъ понятіямъ и выраженіямъ въ томъ смыслѣ, какой приписываетъ имъ самъ Гфререръ [2]). Онъ считаетъ этотъ тер-

---

[1]) Что касается до взгляда Гфререра на книги Маккавейскія, то для насъ онъ не имѣетъ значенія, такъ какъ содержаніе ихъ не относится къ нашему вопросу о Логосѣ; мы не говоримъ уже о томъ, что и самъ въ себѣ этотъ взглядъ несостоятеленъ и отзывается предвзятою мыслію.

[2]) Philo. II Abtheil. s. 74—80.

минъ въ Маккавейскихъ книгахъ доказательствомъ вліяній на писателя идей языческой философіи или александрійскихъ [1]). Выводъ изъ этого можетъ быть только тотъ, что Аристовулъ, стоя подъ вліяніемъ платонизма, ищетъ въ Библіи и находитъ терминъ, тождественный съ Платоновымъ ученіемъ. Еще вѣроятнѣе, что онъ прямо беретъ этотъ терминъ изъ платонизма, не разсуждая о томъ, есть ли онъ въ Библіи, или нѣтъ—тѣмъ лучше, если есть. Мы не говоримъ уже о томъ, что о возрѣніи Аристовула мы знаемъ только по отрывкамъ, которые сохранены намъ другими позднѣйшими писателями. Со всею ли точностію передаютъ они его ученіе и вполнѣ ли сохраняютъ его терминологію, судить трудно.

Филонъ, по мнѣнію Гфререра, отступаетъ отъ употребляемаго у Аристовула термина σοφία, значитъ, не слѣдуетъ библейской терминологіи, что отчасти уже противорѣчитъ взгляду Гфререра на происхожденіе ученія о Логосѣ. Отступленіе это со стороны Филона тѣмъ страннѣе, что причина его, указываемая Гфререромъ, ничтожна и вовсе не касается существа дѣла. Она въ томъ, что слово Софія женскаго окончанія и не удобно для олицетвореній [2]). Правда, Гфререръ вмѣстѣ съ тѣмъ

---

[1]) Ibid. s. 53.

[2]) Въ доказательство на то, что причина эта для Филона не была ничтожна, Гфререръ приводитъ мѣсто изъ сочиненія Филона De profugis, гдѣ онъ самъ останавливается своимъ вниманіемъ на томъ, что Софія—окончанія женскаго, и высказываетъ мнѣніе, что добродѣтели носятъ имена женскія, а силы и дѣятельности (высшія)—имена мужей, совершеннѣйшихъ. Philo. 1. Abtheil. s. 316. Но мѣсто это, взятое въ контекстѣ, нимало не служитъ къ подтвержденію взгляда Гфререра и понимается имъ не вѣрно. Сказавъ, что Софія называется въ священномъ Писаніи Ваѳуилъ или Бетуэль, что значитъ, по его объясненію, «дочь Божія», Филонъ, въ виду того, что это имя носилъ отецъ Ревекки, задается вопросъ о томъ, почему дочь Божія могла быть названа отцомъ? Потому ли, что, имѣя имя женское, она обладаетъ природою мужскою? Въ отвѣтъ на это онъ высказываетъ мысль, что хотя добродѣтели и носятъ имена

указываетъ и другія основанія для перемѣны термина, которыя ее оправдывали. Міръ, по Библіи, сотворенъ словомъ Божіимъ; а Софія или Логосъ и есть творческая сила, посредствующая между Богомъ и міромъ. Этотъ посредникъ есть ангелъ; а ангелъ въ священныхъ книгахъ часто называется словомъ или рѣчью Бога.

Но въ послѣднемъ случаѣ критика въ лицѣ Гфререра усвояетъ Филону взгляды и мнѣнія христіанскихъ экзегетовъ, которые, на основаніи новозавѣтнаго ученія о Словѣ Божіемъ, видятъ и имѣютъ право видѣть указаніе на Него въ слѣдующемъ мѣстѣ книги Псалмовъ: *Словомъ* (τῷ λόγῳ) *Господа сотворены небеса* (XXXII, 6) и въ другихъ подобныхъ мѣстахъ. Самъ Филонъ не говоритъ, откуда взялъ онъ свой терминъ и употребляетъ его по-видимому, какъ нѣчто принятое и не возбуждающее недоумѣній. Правда и то, что ангелы называются иногда рѣчью или словомъ Божіимъ, какъ напримѣръ у Захаріи говорится, на что и указываетъ Гфререръ: *И было слово Господне ко мнѣ* (VI, 9), а выше (стт. 4. 5) сказано, что съ пророкомъ бесѣдовалъ ангелъ. Но очевидно, здѣсь, какъ и въ другихъ подобныхъ случаяхъ, ангелъ отождествлялся съ словомъ или рѣчью

женскія, а силы и дѣятельности (πράξεις) имена мужей, совершеннѣйшихъ, но такъ какъ все, что послѣ Бога, какъ бы оно ни было древнимъ по своему происхожденію, ниже Бога и занимаетъ уже второе мѣсто, то, по подобію быта низшей твари, въ жизни которой мужескій полъ преимуществуетъ предъ женскимъ, въ отношеніи къ Богу все должно считаться не столько мужескою, сколько женскою стихіей; а въ заключеніе на этомъ основаніи онъ замѣчаетъ, что Софія можетъ быть названа и отцомъ и матерью всего существующаго, т. е. тварнаго міра. Она дочь Бога, но въ отношеніи къ міру и отецъ и мать вмѣстѣ (De profugis. s. 457. 458). Здѣсь съ точки зрѣнія Филоновой философіи, скорѣе оправданіе и осмысленіе употребленія имени Софія въ томъ значеніи, въ какомъ употреблялся и терминъ Логосъ: мѣтъ и тѣни мысли о томъ, что не цѣлесообразно употреблять имя Софія въ смыслѣ творческаго начала въ мірѣ.

Бога на томъ основаніи, что служилъ орудіемъ откровенія или слова Божія. На подобныхъ же основаніяхъ ангелы, какъ мы уже и видѣли, отождествляются не только съ словомъ или рѣчью Божіей, но и съ самимъ Богомъ, отъ котораго посланы (Быт. XXXI, 11—13). Къ-тому же и въ историческихъ и въ пророческихъ книгахъ при такихъ случаяхъ употребляется въ греческомъ текстѣ безразлично и λόγος и ῥῆμα Θεοῦ, и послѣднее такъ же часто, какъ и первое, а иногда вмѣсто этого—и ὅραμα—видѣніе. Между тѣмъ для Филона ῥῆμα и λόγος были понятія далеко не тождественныя. Логосъ у него всегда терминъ философскій, и разсужденія его о разныхъ значеніяхъ этого слова, которое и употребляетъ онъ въ разныхъ смыслахъ (λόγος ἐνδιάθετος—внутреннее слово или разумъ; λόγος προφορικὸς—разумъ, выраженный въ словѣ, устно) отпечатлены сложнымъ процессомъ, чуждаго библейскому воззрѣнію, отвлеченнаго мышленія, которое показываетъ, что онъ усвоилъ себѣ чисто греческія понятія о значеніи этого термина, тѣ понятія, на основаніи которыхъ у грековъ позднѣйшаго времени Аѳина называлась и σοφία и λόγος [1]).

Вообще нужно сказать, что термины «мудрость» и «слово» не составляютъ въ Библіи и частнѣе у самихъ пророковъ характеристическихъ названій, относящихся къ Мессіи, понятіе котораго у Филона по-видимому замѣнено идеей Логоса, заимствованной будто-бы потомъ, по мнѣнію Гфререра, у этого іудейскаго философа и перенесенной на ученіе о Мессіи, какъ Онъ изображается въ Евангеліи. Самыя характерныя названія Мессіи въ Ветхомъ Завѣтѣ: *Отрокъ Іеговы, Сынъ Давидовъ* или,

---

[1]) Мнѣніе нѣкоторыхъ, будто греки усвоили отвлеченное значеніе своему термину λόγος подъ вліяніемъ іудейской александрійской философіи или библейскихъ воззрѣній, не имѣетъ никакихъ основаній и не можетъ быть доказано.

какъ у Даніила, *Сынъ человѣческій*. Изображается Онъ по-преимуществу, какъ духовный Царь, обладающій всѣми божественными дарованіями—и даромъ премудрости и разума и даромъ благочестія и страха Божія. Все это далеко не тождественно съ свойствами и эпитетами Филонова Логоса. Александрійцы, при-всей своей отчужденности отъ палестинскаго богословія, чтили пророковъ, и если бы они хотѣли пользоваться библейскими понятіями и на нихъ основывали свое ученіе, то несомнѣнно употребляли бы иную терминологію. Въ самомъ Новомъ Завѣтѣ, какъ мы замѣтили уже, терминъ Логосъ употребляется только въ Евангеліи и въ Посланіи Іоанна Богослова и болѣе нигдѣ. Самымъ характеристическимъ названіемъ ипостаснаго Слова Божія и у писателей Новаго Завѣта остается—*Сынъ Божій*. Онъ есть и Слово и Премудрость и Сила Божія (1 Кор. I. 24), но потому Премудрость Божія или Слово вѣчнаго Бога, что Онъ есть Его Сынъ, вѣчное порожденіе Его Божественной сущности.

Все это доказываетъ, что терминъ Логосъ, какъ и Софія, не самостоятельно выработанъ александрійцами на основаніи библейскихъ понятій, а взятъ извнѣ. Софія и Логосъ—термины Платона и неоплатониковъ. У послѣднихъ употреблялось также, тождественное съ терминомъ λόγος, слово νοῦς. У стоиковъ по-преимуществу былъ въ употребленіи терминъ Логосъ (κοινὸς λόγος—въ смыслѣ міроваго духа). Не этимъ ли всего скорѣе объясняется и у Филона замѣна Аристовулова термина, если только она была на самомъ дѣлѣ, т. е. не значитъ ли все это просто того, что Филонъ далѣе своихъ предшественниковъ ушелъ на пути слѣдованія за языческою философіей и отрѣшился отъ термина Софія, которая олицетворена была въ книгѣ Притчей, принявъ другой терминъ съ значеніемъ, болѣе отвлеченно выработаннымъ

у послѣдователей платонической философіи? Филонъ усвоилъ новый терминъ, для котораго въ Библіи было гораздо менѣе основаній, чѣмъ для Аристовулова термина; это значитъ конечно только то, что онъ глубже вошелъ въ духъ современной ему философіи [1]).

Но чѣмъ можно объяснить употребленіе у евангелиста Іоанна слова Логосъ, тождественнаго съ терминомъ Филона? Все нами сказанное ведетъ къ заключенію, что евангелистъ имѣлъ въ виду александрійское или вообще философское ученіе о Логосѣ, которое ложно отождествляло себя въ гностицизмѣ съ христіанскимъ ученіемъ о лицѣ Іисуса Христа. Онъ хотѣлъ сказать, кто есть истинный Сынъ Божій, о которомъ говоритъ Евангеліе и котораго несправедливо еретики смѣшиваютъ съ языческимъ Логосомъ. Что дѣйствительно Іоаннъ Богословъ въ своихъ писаніяхъ имѣлъ въ виду гностическія ученія, это всего яснѣе видно изъ его перваго Посланія. Здѣсь онъ описываетъ истинное воплощеніе Слова Божія чертами, прямо противоположными воззрѣніямъ на Логосъ въ спиритуалистической философіи и въ выродившихся изъ нея еритическихъ ученіяхъ. Это истинное Слово есть *Слово жизни* или *Слово живое* по-преимуществу, а не мертвое и отвлеченное начало, какъ у Филона и у платониковъ. Оно *было отъ начала*, отъ вѣчности, а не явилось во времени, не было Божіимъ созданіемъ, подобно Логосу александрійцевъ. Оно воплотилось дѣйствительно, а не призрачно, какъ думали гно-

---

[1]) Филонъ, какъ мы говорили уже, употребляетъ и терминъ Софія въ значеніи близкомъ, если не тождественномъ съ терминомъ Логосъ, называя ее и дочерью Бога, «вѣчно дѣственною» и матерью міра, а иногда и разумомъ или помышленіемъ (λογισμὸς) и вѣдѣніемъ Божіимъ (ἐπιστήμη Θεοῦ). Онъ употребляетъ вмѣстѣ съ неоплатониками, въ смыслѣ тождественномъ съ λόγος, и слово νοῦς. Логосъ онъ называетъ, какъ мы видѣли, νοητὴ πόλις.

стики-докеты: и самъ онъ и другіе апостолы *видѣли Его своими очами*, рѣчь его *слышали* своими ушами и тѣлесную природу Его *осязали своими руками* (1 Іоан. I. 1) [1]). Эта частная цѣль, которую имѣлъ въ виду евангелистъ Іоаннъ, частное обстоятельство, которымъ вызвано было у него употребленіе термина Логосъ, нимало не унижаютъ христіанскаго ученія о воплощенномъ Словѣ Божіемъ. Сынъ Божій есть и творческая сила и разумъ Божій и премудрость, но не тотъ безличный разумъ, не то мертвое, отвлеченное начало мудрости, о которомъ учили александрійская философія и вслѣдъ за нею еретичествовавшее христіанство или гностицизмъ.

Такимъ образомъ ни изъ чего не слѣдуетъ ни того, что александрійское ученіе было смѣшеніемъ воззрѣнія арійскаго съ семитическимъ, ни того, что новозавѣтное ученіе стоитъ съ нимъ въ непосредственной исторической связи. И по формѣ и тѣмъ болѣе по содержанію то и другое ученіе совершенно чужды другъ другу. Христіанское ученіе о Сынѣ Божіемъ, Богочеловѣкѣ—безусловно новое.

Что ясно изъ самаго анализа александрійскаго ученія, то подтверждается и тѣмъ впечатлѣніемъ, какое производила евангельская проповѣдь. Ученіе Евангелія было безусловно новымъ по своему содержанію; такимъ оно и представлялось. Въ этомъ отношеніи важно въ высшей степени замѣчаніе апостола Павла о томъ, какъ съ начала принималась проповѣдь о Христѣ распятомъ,

---

[1]) Эта цѣль полемическая не исключаетъ собою у евангелиста и другой цѣли—положительнаго изъясненія евангельскаго ученія. То и другое здѣсь соединилось. Употребляя терминъ *Слово* въ виду ложныхъ понятій гностическихъ, евангелистъ вмѣстѣ съ тѣмъ выражаетъ имъ понятіе о безстрастномъ рожденіи Сына Божія и о вѣчномъ единствѣ Его съ Отцемъ, какъ объясняютъ это Василій Великій и Григорій Богословъ (Бесѣда В. В. на Іоан. I, 1. Гр. Бог. о Богословіи, Слов. 4-е).

какъ странною она казалась. *Мы проповѣдуемъ*, говоритъ апостолъ, *Христа распятаго*; это *для іудеевъ соблазнъ, а для еллиновъ безуміе* (1 Кор. I, 23). И такъ одинаково изумляла и поражала проповѣдь о воплощенномъ Словѣ Божіемъ какъ семитовъ, такъ и арійцевъ. Она не примиряла въ себѣ ни того, ни другаго воззрѣнія, не представляла собою смѣшенія іудейскихъ и языческихъ вѣрованій. Смѣшенія этого не было и въ александрійской школѣ, которая въ формѣ библейской выражала воззрѣніе языческой философіи. Если въ этой школѣ было только внѣшнее, призрачное объединеніе еврейскаго и языческаго ученій, то въ христіанствѣ не было и этого видимаго объединенія. Геллинизмъ, говорятъ, не могъ воспринять идеи Бога въ ея отвлеченности, въ смыслѣ метафизическаго τὸ ὄν, въ смыслѣ существа безтѣлеснаго и премірнаго: христіанство давало греку эту идею въ знакомой ему формѣ Божества видимаго; Сынъ Божій былъ воплотившійся человѣкъ или Богочеловѣкъ. Такъ это дѣйствительно можетъ намъ казаться, но не такъ было на дѣлѣ. Идея Богочеловѣка казалась самому еллину безуміемъ. Иначе впрочемъ и не могло быть. Христіанскій догматъ ничего не выяснилъ для языческаго, чисто геллинскаго воззрѣнія. Къ недоступной этому воззрѣнію идеѣ Существа безконечнаго онъ присоединялъ еще совершенно противоположное понятіе о Божествѣ, жившемъ во времени и пространствѣ и въ человѣческомъ образѣ. Еще болѣе понятенъ соблазнъ, какой производило евангельское ученіе на іудея, котораго религіозная мысль главнымъ образомъ покоилась на понятіи о премірности Божества и о безпредѣльномъ Его величіи. Въ этой идеѣ онъ поставлялъ славу своего вѣрованія, и этимъ гордился предъ языческимъ міромъ. Христосъ распятый, Богъ воплотившійся—это для него казалось оскорбленіемъ божественнаго достоинства. За

проповѣдь о своемъ единосущіи со Отцемъ Спаситель подвергается опасности быть убитымъ (Іоан. X. 28—39), а признаніе Имъ своего божественнаго достоинства на судѣ первосвященника, Его отвѣтъ, что Онъ дѣйствительно Сынъ Божій, ускоряетъ Его осужденіе на смерть, вызывая крики, что Онъ богохульствуетъ (Мѳ. XXVI, 63—66. Іоан. XIX, 7). Правда, у евреевъ было представленіе о шехинѣ—внѣшней, видимой формѣ Божества. Но шехина относилась къ понятію о дѣйствіяхъ и явленіяхъ Божества въ мірѣ и не касалось существа Божія. И позднѣйшій Талмудъ, вѣруя въ шехину и описывая ее, не уничтожаетъ основнаго понятія о Богѣ, какъ о существѣ безформенномъ и безпредѣльномъ. Такимъ образомъ ни семитическому, ни арійскому воззрѣнію христіанское ученіе не было сродно, и съ той формою внѣшняго смѣшенія семитической вѣры съ греческимъ воззрѣніемъ, какое находятъ у Филона, оно не имѣло ничего общаго.

Что такимъ именно было оно и такимъ казалось не только народной массѣ, но и самимъ, современнымъ его явленію, мыслителямъ и ученымъ языческаго міра, это ясно видно изъ тѣхъ возраженій, какія находимъ у Цельса, ученаго полемиста противъ христіанскихъ вѣрованій. Кто бы онъ ни былъ, эпикуреецъ ли, усвоившій идеи платонической философіи, которой слѣдовалъ и Филонъ и которая дала основу для александрійскаго ученія, или просто эклектикъ, онъ служитъ для насъ выразителемъ того впечатлѣнія, какое производила евангельская проповѣдь на умы философовъ или ученыхъ. Оказывается, что и по взгляду Цельса, для Бога, какъ для существа абстрактнаго и неприступнаго, невозможно никакое непосредственное общеніе съ міромъ, что для Него невозможно и самое твореніе міра, что Онъ—сущность внѣ всякаго соприкосновенія съ бытіемъ конечнымъ. Цельсъ также,

подобно Филону, признаетъ источникомъ зла тѣло, матерію вообще, а посредниковъ между Богомъ и міромъ находитъ въ демонахъ, въ солнцѣ и звѣздахъ. Съ этой точки зрѣнія чисто абстрактныхъ и отрицательныхъ понятій о Богѣ, онъ признаетъ невозможнымъ ни пришествіе Бога на землю, ни Его воплощеніе, считая это несовмѣстимымъ съ понятіемъ о божественной неизмѣняемости и совершенно противорѣчащимъ понятію о матеріи, какъ о силѣ, вѣчно противустоящей божеству; воплощеніе, по его воззрѣнію, было бы оскверненіемъ божества. Какимъ образомъ, возражаетъ онъ, Христосъ— и Богъ и Сынъ Божій [1])? Существо Божіе непостижимо и для Слова Его, и Имъ оно не объемлется [2]). Божественная природа неизмѣнна [3]) и ее нельзя сравнивать ни съ чѣмъ въ мірѣ. Какъ же можно признать Богомъ того, кто состоитъ изъ смертнаго и нечистаго тѣла? И это предметъ вѣры и благочестія [4])! Словомъ Божіимъ, чистымъ и святымъ, христіане признаютъ человѣка, и притомъ осужденнаго и распятаго на крестѣ. Что же была эта кровь, лившаяся изъ тѣла на крестѣ; подобна ли она крови (ἰχωρ) блаженныхъ боговъ (Гомера)?—спрашиваетъ онъ иронически [5]). Такое отношеніе Цельса къ

---

[1]) Origenis opera. T. I. Contra Celsum. lib. II. p. 225. Wirceburgi. 1780.

[2]) Ibid. T. II. lib. VI. p. 245.

[3]) Ibid. T. I. lib. III. p. 423.

[4]) Ibid. lib. III. p. 377.

[5]) Ibid. lib. II p. 227—233. Возраженіе, что Слово не можетъ воплотиться, дѣлаетъ Цельсъ отъ лица іудея, который представляется у него соглашающимся на то, что у Бога есть Слово и Сынъ, но не допускающимъ Его вочеловѣченія. Оригенъ замѣчаетъ по этому поводу, что онъ никогда не слыхалъ, чтобы іудеи признавали бытіе Слова, хотя бесѣдовалъ со многими учеными іудеями (p. 227). Не имѣлъ ли Цельсъ въ виду Филоновой школы и не былъ ли знакомъ съ александрійской доктриной? Во всякомъ случаѣ, замѣчаніе Оригена о томъ, что іудеи не знали никакого ученія о Словѣ, въ нашемъ вопросѣ и само по себѣ не лишено значенія.

христіанскому ученію для насъ важно въ высшей степени не потому только, что вообще доказываетъ, на-сколько ново было и какъ страннымъ казалось оно языческому міру, но и потому, что фактически уясняетъ для насъ отсутствіе сродства и исторической связи новозавѣтнаго ученія съ александрійскимъ. Въ лицѣ Цельса александрійское ученіе само смотритъ на христіанство, какъ на нѣчто, совершенно чуждое ему и противоположное. Предъ нами какъ-бы самъ Филонъ, разрѣшающій вопросъ объ отношеніи его ученія къ христіанскому, потому что Цельсъ такой же или подобный мыслитель, какъ и этотъ александрійскій философъ изъ іудеевъ. До очевидности ясно, что александрійская философія вовсе не была и не могла быть зародышемъ христіанства, что Филоновъ Логосъ-посредникъ исключалъ собою всякую возможность понятія о вѣчномъ Словѣ въ евангельскомъ смыслѣ. Ясно и то, что никакой смѣси семитическаго воззрѣнія съ арійскимъ не заключало въ себѣ египетское іудейство: оно шло чисто языческимъ путемъ, сохраняя только внѣшній обликъ библейскаго воззрѣнія.

Гфререр[1]) и другіе критики, вопреки этому и въ доказательство, что александрійской школѣ, въ эпоху явленія христіанства, не чужда была мысль о воплощеніи Божества, указываютъ на Симона волхва, который училъ о себѣ, по словамъ Іеронима, что онъ есть Слово Божіе, всемогущій Параклитъ и что онъ вмѣщаетъ въ себѣ все существо Божіе[2]), Иринеи замѣчаетъ о немъ, что онъ былъ quasi deus glorificatus и говорилъ о себѣ, что для іудеевъ онъ явился, какъ Сынъ, въ Самаріи—какъ Отецъ, а для прочихъ народовъ—какъ Духъ Святый[3]). Но по-

---

[1]) Philo. II Abtheil. s. 370—402.

[2]) Comment. in Matthaei cap. XXIV. v. 5.

[3]) Adv. Haeres. I. cap. XX.

добныя частныя или единичныя отступленія отъ александрійскаго ученія всегда были возможны, тѣмъ болѣе, что и платонизмъ и вообще языческій спиритуализмъ допускали мнимыя, призрачныя воплощенія божества. Если это и было, то имѣло смыслъ, совершенно чуждый христіанству. А главное, мы точно не знаемъ, что такое былъ по своему воззрѣнію этотъ Симонъ, родомъ самаріецъ, искусствомъ волхвъ, хорошо знакомый съ греческою литературою [1]). По всей вѣроятности онъ распространялъ своеобразное мистическое ученіе грубой формы, не понимая ученія о Христѣ, проповѣдуемаго апостолами. Въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ онъ описывается, какъ волхвователь, какихъ въ ту эпоху было много, *выдававшій себя за кого-то великаго* и признававшійся *великою силою Божіею* (VIII, 9. 10). А Евсевій считаетъ его отцомъ всѣхъ христіанскихъ ересей, называя послѣдователей его ереси суевѣрными идолослужителями, а сокровенныя ихъ тайны невыразимо безстыдными и гнусными. По Апологіи Іустина философа, на которую также указываетъ Евсевій, римляне признали Симона богомъ въ своемъ грекоримскомъ смыслѣ за его волшебное искусство и поставили ему статую [2]). Изъ того, что ходившая съ нимъ непотребная женщина, Елена, по словамъ Іустина, называлась первою, происшедшею изъ него мыслію видно, что въ ученіи симоніанъ была дѣйствительно мистическая и интеллектуальная стихія, напоминающая спиритуализмъ платониковъ и Филона; но отсюда еще не слѣдуетъ, что это ученіе было близко къ христіанскому и что оно доказываетъ, что александрійское воззрѣніе признавало возможность воплощенія божества. Гфререръ указываетъ на другаго, по его мнѣ-

---

[1]) Cotelerius.

[2]) Hist. lib. II, c. XIII.

нію, подобнаго же еретика изъ іудеевъ, Илксая. Этотъ лживый пророкъ уже упомянутой нами секты оссиновъ, по словамъ Епифанія, написалъ книгу, полную божественной мудрости. А Іексей, братъ его, училъ клясться небомъ, землею, воздухомъ, водою, отрицалъ святость дѣвства и, ненавидя воздержаніе, проповѣдывалъ распущенность нравовъ вмѣстѣ съ уничтоженіемъ обязательной силы іудейскаго закона. Такъ-какъ, по словамъ Епифанія, имя Илксая или Елксая объяснялось изъ словъ: «Элъ» или «Іилъ»—сила и «ксай»—сокровенный, такъ какъ въ книгѣ его Епифаній встрѣтилъ упоминаніе о Христѣ, то Гфререр видитъ въ этой іудейской до-христіанской ереси указаніе на то, что идея Христа была не чужда александрійцамъ или сектамъ іудейскимъ. Но ученіе Илксая и Іексея по своему нравственному направленію совершенно противоположно александрійскому. Это скорѣе зачатки развившагося впослѣдствіи гностическаго антиномизма. Христосъ, по изображенію этого мнимаго пророка, есть какой-то миѳическій исполинъ; Духъ же Святый—женскаго пола и въ видѣ кумира стоитъ на облакѣ между двухъ горъ [1]). Ересь эта, сохраняя нѣкоторые обряды—обрѣзаніе, субботу — отвергала священныя книги. Въ этомъ послѣднемъ пунктѣ — еще различіе отъ александрійскаго ученія и секты терапевтовъ. Можно предполагать, что это была одна изъ отраслей воззрѣнія талмудическаго, которое тогда уже зарождалось, а ея Христосъ—своеобразное представленіе шехины, которая въ позднѣйшемъ Талмудѣ описывается подобными же чертами. Самъ Епифаній говоритъ, что въ этой дикой миѳологіи онъ ничего не уразумѣлъ и не знаетъ, о какомъ Христѣ говоритъ Илксай. Къ-тому же этотъ Илксай, по словамъ Епифанія, присоединился къ осси-

[1]) Твор. св. Епифанія. Haeres. XIX, c. 4.

намъ уже по пришествіи Спасителя [1]). Ничто не препятствуетъ думать, что это былъ христіанскій еретикъ изъ іудеевъ, грубо понимавшій евангельское ученіе.

Такихъ смѣшеній христіанства съ прежними полуязыческими ученіями было не мало и послѣ. Вся исторія гностицизма, длившагося не одинъ вѣкъ, представляетъ собою не что иное, какъ прираженіе теософскихъ, спиритуалистическихъ и пантеистическихъ воззрѣній къ непонятому ими христіанскому ученію Они начались тотчасъ же по явленіи евангельской проповѣди, въ которой, увлекаясь своимъ внѣшнимъ сходствомъ съ христіанствомъ, хотѣли видѣть себя самихъ. Выходили они по-преимуществу изъ Александріи. Въ іудейско-египетской школѣ и былъ ихъ зародышъ, а не въ христіанствѣ. Съ ними и боролось христіанство въ продолженіе трехъ вѣковъ; этимъ только и обязана александрійской школѣ христіанская исторія. Мнимое «знаніе»—гносисъ, эоны и воплощенія божественныхъ силъ, призрачные идеальные Христы, докетизмъ—вотъ что дало изъ себя спиритуалистическое направленіе школы Филона. Христіанство не только не было подготовлено ею, но, напротивъ, встрѣтило въ ней сильное препятствіе къ распространенію своего ученія въ его чистомъ видѣ.

Такимъ образомъ Логосъ Филона и все его ученіе по самому основанію своему чужды христіанскимъ понятіямъ. Ученіе это такъ же мало связано исторически съ христіанствомъ, какъ и типы Митры, Діониса и Зороастра.

Если мы въ заключеніе укажемъ на ту логическую послѣдовательность, съ какою являлись подобные типы въ языческихъ религіяхъ, то вопросъ о мнимой исторической связи новозавѣтнаго ученія съ ученіемъ языче-

---

[1]) Тамъ же. Haeres. XIX, c. 1.

ской теософіи о воплощеніяхъ боговъ и о посредникахъ между богами и міромъ окончательно выяснится.

Мы не разъ уже видѣли, что́ такое въ язычествѣ типы боговъ посредниковъ и какъ связались они съ общимъ строемъ языческаго вѣроученія. Но все еще остается вопросъ о нѣкоторомъ сходствѣ, какое по-видимому находится въ ученіи объ этихъ типахъ съ ученіемъ христіанскимъ. А то обстоятельство, что подобные типы общи многимъ древнимъ религіямъ, усиливаетъ значеніе этого вопроса. Чѣмъ-то загодочнымъ представляется все это и возбуждаетъ недоумѣнія. Между-тѣмъ отвѣтъ на это далеко не труденъ. Типы боговъ посредниковъ, которые, при первомъ знакомствѣ съ древними языческими ученіями, такъ поразили своимъ мнимымъ сходствомъ съ христіанскимъ ученіемъ, въ сущности— самое естественное послѣдствіе развитія основныхъ языческихъ воззрѣній на божество. Появленіе такихъ типовъ во многихъ языческихъ религіяхъ ничѣмъ другимъ и не можетъ быть объяснено, какъ естественнымъ логическимъ ходомъ въ развитіи религіозныхъ понятій на основахъ натуралистическихъ. Божество—въ природѣ: таковъ исходъ язычества. Съ развитіемъ мысли, сила божества въ природѣ, отрѣшаясь отъ частныхъ явленій, дробность которыхъ противорѣчила его идеѣ, болѣе и болѣе утончалась и затѣмъ обращалась неминуемо въ чистый абстрактъ, въ одно отрицательное понятіе, въ пустоту. Являлась вслѣдъ за этимъ коллизія, и умъ задавался вопросомъ, какъ изъ этой пустоты, изъ этого абстракта вывесть живой, конечный міръ, какъ представить живую, дѣйствующую реально, божественную силу, какъ понять само это божество, равняющееся абсолютному нулю. Это казалось невозможнымъ. Мысли о живомъ Богѣ, о личной Его жизни не было: она такъ чужда основному языческому воззрѣнію. Чтобы представлять себѣ Бога

живымъ, а не совершенно мертвымъ абстрактомъ, языческая теософія измышляетъ подлѣ этого абстрактнаго бога исходящихъ изъ него живыхъ боговъ, которые творятъ міръ, управляютъ имъ и развиваютъ его жизнь, и во имя которыхъ, какъ силъ живыхъ, язычникъ ожидаетъ и для себя безсмертія (Діонисъ, Озирисъ). Такъ является въ браминствѣ вмѣстѣ съ отвлеченнымъ Брамъ—Брама, творецъ вселенной, и Вишну, воплощающійся въ мірѣ; въ Иранѣ вмѣстѣ съ Заруана-Аккарана—Митра, небесный свѣточъ, податель жизни и безсмертія, въ Египтѣ вмѣстѣ съ бездною и пустымъ мракомъ или ночью — Атумъ, который здѣсь признавался основною причиною бытія міра, Озирисъ, податель жизни и безсмертія. Словомъ, чѣмъ далѣе шла языческая философія, тѣмъ болѣе абстрактною казалась сущность божества и тѣмъ болѣе трудною дѣлалась она для представленія. Отсюда и исходила эта мысль позднѣйшей языческой теософіи, усвоенная и египетскимъ іудействомъ, что между Богомъ и міромъ—непроходимая бездна; отсюда затѣмъ шла и эта идея объ особыхъ, посредствующихъ между Богомъ и міромъ, началахъ, въ родѣ Филонова Логоса. Это подтверждается и тѣмъ фактомъ, что такіе типы боговъ посредниковъ были только въ религіяхъ, развитыхъ болѣе или менѣе философски, и создавались въ связи съ философскими воззрѣніями. Такимъ образомъ, съ одной стороны, это было потребностію въ ходѣ религіозной мысли, съ другой—жалкимъ обольщеніемъ. Изводя изъ мертваго божества, изъ абстрактнаго начала, особыя силы, живыя или дѣйствующія, какъ живыя, язычество обманывало себя: живыми онѣ не могли быть, если порождались мертвымъ абстрактомъ. Мыслитель самъ понималъ это и постоянно раздвоялся. До извѣстной степени этотъ дуализмъ закрывался тѣмъ, что посредники между Богомъ и міромъ или силы, исходившія изъ Бога, сна-

чала представлявшіяся только въ отвлеченной, идеальной формѣ, какъ Филоновъ Логосъ, постепенно реализировались и дѣлались тѣлесными, осязаемыми. Въ эпоху явленія христіанства эту реальную божественную силу представляли собою для языческой теософіи демоны, разсѣянные въ природѣ въ безчисленномъ множествѣ.

Также понятны въ своемъ происхожденіи и тѣ повидимому высокія нравственныя идеи о свободѣ духа и о борьбѣ съ чувственностію, которыя мы встрѣчаемъ у Филона и въ позднѣйшей языческой философіи и которыя критика также ставитъ въ историческую связь съ христіанскимъ нравственнымъ ученіемъ. Онѣ находятся въ неразрывной связи съ изложеннымъ языческимъ взглядомъ на божество, породившимъ типы идеальныхъ посредниковъ между Богомъ и міромъ и также вызваны требованіемъ мысли, развивавшейся изъ извѣстныхъ началъ. Въ основу ихъ не положено никакое истинно нравственное начало. Филонъ беретъ эти понятія изъ платонизма, который причину зла и чувственности видѣлъ въ матеріи. Какъ пришелъ къ такому воззрѣнію самъ Платонъ, это остается мало разъясненнымъ. Отвѣчаютъ на это большею частію общею мыслію, что греческій философъ, отступая отъ нормальнаго греческаго воззрѣнія, усвоилъ себѣ взглядъ восточный. Но какой именно восточный, и почему онъ нуженъ былъ Платону? Вопросъ этотъ тѣмъ умѣстнѣе, что въ восточныхъ религіяхъ мы не встрѣчаемъ яснаго ученія о совѣчной Богу матеріи. Только въ религіи египетской мы находимъ слѣды ученія о предсуществованіи душъ, которыя ниспадаютъ съ неба и заключаются въ тѣла, какъ въ темницу; но и объ этомъ послѣднемъ мы знаемъ изъ свидѣтельствъ неоплатониковъ, а не изъ египетскихъ памятниковъ. Платонъ пришелъ къ такому ученію, сходному съ воззрѣніями Востока, можно сказать, по необходимости.

Какъ скоро божество сдѣлалось отвлеченною сущностію, τὸ ὄν, оно уже не могло проявляться въ мірѣ. Поэтому все реальное должно было сдѣлаться и сдѣлалось отрицаніемъ божественныхъ свойствъ всеблагаго Сущаго и стало зломъ или источникомъ зла. Самое же реальное и самое осязательное бытіе въ мірѣ—матерія: она и есть зло. Браминство этотъ взглядъ выражало въ понятіи Майи, тьмы, окружающей Бога. Здѣсь и былъ зародышъ того дуализма, который иранская религія высказала въ ученіи о двухъ противоположныхъ началахъ, о двухъ богахъ—добромъ и зломъ. Слѣды подобнаго же дуализма, хотя мало замѣтные, были также въ египетской религіи и теософіи. Форма же, какую даетъ этому воззрѣнію Платонъ, своеобразна; ея мы не встрѣчаемъ на Востокѣ. Правда, по мысли оно тождественно съ браминствомъ, для котораго тѣло есть зло, а духъ—абстрактъ, чистая мысль; но въ браминской религіи Майя имѣла болѣе широкій смыслъ и обнимала собою всю область конечнаго бытія, къ которому относится и ограниченный духъ человѣческій. Въ иранской религіи не вся область вещества—достояніе Аримана: часть вещественнаго міра принадлежитъ и доброму началу, Ормузду. Къ-тому же у Платона отвлеченный дуализмъ пропадаетъ въ понятіи одного Божества: подлѣ него нѣтъ ни Майи, ни Аримана. Но есть, отъ вѣчности вмѣстѣ съ нимъ и отдѣльно отъ него существующее, не божественное начало — матерія. О такой, вѣчно существующей, матеріи восточныя религіи по-видимому ничего не знаютъ и никогда не учили по-крайней-мѣрѣ ясно и опредѣленно. Вавилонское сказаніе о богѣ Оаннесѣ, типѣ матеріальнаго уродства, изъ котораго затѣмъ возникъ существующій міръ, скорѣе даетъ идею о самообразованіи вселенной, чѣмъ дуалистическое понятіе о твореніи Богомъ міра изъ необразной, въ смыслѣ Платоновомъ, матеріи. И такъ

ученіе Платона своеобразно и не взято прямо изъ восточныхъ религій; но въ сущности его ὕλη есть таже Майя или тотъ же, вмѣстѣ съ Ормуздомъ существующій Ариманъ; только у Платона—болѣе логической ясности и стройности, возможной при дуалистическомъ воззрѣніи. Но основа — таже. Платонъ, что само собою очевидно, вынужденъ былъ къ такому представленію. При отвлеченности своего мышленія онъ естественно и безъ вліянія на него восточной теософіи дошелъ бы до ученія о матеріи, какъ объ источникѣ зла; тѣмъ неизбѣжнѣе пришелъ онъ къ такому ученію подъ ея вліяніемъ. Выводъ — ясенъ. Существованіе, въ эпоху христіанства, у александрійскихъ іудеевъ понятій о свободѣ духа, о борьбѣ съ чувственностію, не имѣя исторической связи съ христіанствомъ, само собою объясняется, какъ явленіе исторически естественное и почти неизбѣжное, какъ прямое слѣдствіе развитія религіозныхъ воззрѣній на началахъ натуралистическихъ. Слова — тѣже, но понятія другія; въ нихъ нѣтъ именно того ученія о нравственной свободѣ, о происхожденіи нравственнаго зла и о необходимости обновленія человѣка, которое исходитъ изъ понятій о личности Божества и о личномъ достоинствѣ человѣка, составляющихъ характеристическую, исключительную черту христіанскаго нравственнаго воззрѣнія.

Къ этой идеѣ личнаго Бога и личнаго человѣческаго духа все сводится. Въ свѣтломъ и жизненномъ воззрѣніи на Божество и человѣка—глубокое, неотъемлемое и вмѣстѣ существенное отличіе христіанства отъ всѣхъ древнихъ религій; а ученіе его о Сынѣ Божіемъ, Искупителѣ людей и Обновителѣ человѣческой природы, есть ученіе безусловно новое.

Правда, современная европейская философія не признаетъ силы этого жизненнаго и животворнаго воззрѣнія, и готова отвергать его во имя древняго мрака язы-

ческихъ религій съ ихъ мертвыми началами. Она изумительнымъ образомъ сошлась въ своемъ ученіи съ самою безотрадною изъ древнихъ религіозныхъ системъ. Говоря это, мы разумѣемъ ученіе Шопенгауера и такъ извѣстную нынѣ, пессимистическую теорію Гартмана [1]).

Всѣ до-нынѣ бывшія философскія системы, даже пантеистическія, отвергавшія бытіе личнаго, сознательнаго начала жизни, ставили христіанство, какъ это видѣли мы въ началѣ своего изслѣдованія, выше всѣхъ другихъ религій. Самъ представитель новѣйшаго идеалистическаго пантеизма, Гегель нашелъ нужнымъ и съ своей точки зрѣнія признать религію христіанскую совершеннѣйшею изъ религій, послѣднимъ словомъ религіознаго сознанія.

Но нашему времени суждено было видѣть появленіе философіи, и при томъ не матеріалистической, которая выразила свое полное сочувствіе къ одной изъ древнихъ религій—не къ иранской и даже не къ греческой, а къ индѣйской и по-преимуществу къ буддизму. Въ первый разъ еще со времени явленія христіанства изъ устъ мыслителей и людей науки слышится голосъ этого живаго сочувствія къ безотрадной теоріи полнаго грусти, индѣйскаго мудреца, Шакъя-Муни.

Первый представитель и основатель этого современнаго пессимизма, признававшій основой міровой жизни «слѣпую, несознательную волю», которая нудитъ все живое, неизвѣстно зачѣмъ, дѣлать то, чего она хочетъ, и смотрѣвшій на весь порядокъ съ точки зрѣнія этого совершенно «безцѣльнаго стремленія» слѣпой воли, не разъ, какъ извѣстно, а очень ясно и рѣзко высказывалъ свое сочувствіе къ буддизму, который только и признавалъ онъ религіей, чутьемъ, а не въ философскомъ воззрѣніи угадавшей истину и ее предчувствовав-

---

[1]) Philosophie des unbewusstes.

шей [1]). «Если, говоритъ онъ, о высотѣ умственнаго достоинства воззрѣній судить по степени ясности и глубинѣ, съ какою понята и разрѣшена человѣкомъ проблема его существованія, то во-сколько разъ выше европейцевъ стоятъ индусы и древніе египтяне! Парсы, іудеи и магометане молятся Творцу міра; индусы и буддисты, напротивъ, міропобѣдителю (Ueberwinder) и міроразрушителю или міроуничтожителю (Weltvernichter). Новозавѣтное, подлинное христіанство принадлежитъ очевидно къ этому же второму, болѣе совершенному, высшему классу религій; но, замѣчаетъ онъ съ сожалѣніемъ, на своемъ историческомъ пути оно сильно смѣшалось съ одною изъ религій первой категоріи и самымъ непослѣдовательнымъ образомъ» [2]). До-нынѣ было странно и непонятно, какъ въ буддизмѣ, съ отрицаніемъ всякаго бога, всякаго начала міровой жизни, связывается религіозное и нравственное ученіе. Шопенгауеру это совершенно ясно; ему все понятно въ этой странной религіи: «мораль не нуждается ни въ какой догмѣ».

Тоже воззрѣніе на религію вообще и на христіанство въ частности выражается и у Гартмана, который еще рѣзче проводитъ пессимистическій взглядъ на міръ, раскрывая далѣе начала, положенныя въ основѣ Шопенгауеровой философіи, и проповѣдуя вмѣстѣ съ тѣмъ, во имя своихъ пессимистическихъ началъ, саморазрушеніе (Selbstzerstorung) христіанства.

Но не напрасно называютъ эту современную пессимистическую философію патологическимъ состояніемъ

---

[1]) Шопенгауеръ не строитъ системы религій въ ихъ послѣдовательномъ порядкѣ, по степени достоинства, не излагаетъ и ихъ исторіи, но касается христіанства и тѣхъ изъ религій, которыя имѣютъ болѣе близкое сходство съ христіанскимъ ученіемъ.

[2]) Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichen Nachlass. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente. v. Frauenstädt, s. 430.

европейской мысли. Противъ нея—и логика и здоровое чувство. Своимъ явленіемъ она доказываетъ только, что и въ области движенія мысли во всѣ времена однѣ и тѣ же причины или посылки даютъ одни и тѣ же слѣдствія или выводы.

Повтореніе въ наше время теоріи, такъ поразительно сходной съ воззрѣніемъ разочарованнаго мудреца Индіи, есть послѣдствіе предшествовавшаго хода въ развитіи новѣйшей европейской философіи, которая приняла въ основу пантеистическое начало и развивала въ логической формѣ тоже мнимо-созерцательное воззрѣніе, какое раскрывалось въ браминствѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ какъ Гегель приходитъ къ заключенію, что основа міра есть идея, сама въ себѣ равная нулю, зараждается философія Фейербаха, выясняющая, что этой основы въ смыслѣ идеальномъ, т. е. какъ сущности, отличной отъ насъ самихъ, какъ реальнаго начала міра, нѣтъ въ дѣйствительности. Въ тоже время Шопенгауеръ, ища той же основы въ самомъ мірѣ, останавливается на началѣ, противоположномъ идеѣ и разуму, который самъ въ себѣ оказывается пустымъ и чѣмъ-то безсодержательнымъ. Если мысль есть пустота, то воля—самое реальное изъ всего, что существуетъ. Въ насъ—воля, хотѣніе, и въ нихъ—жизнь. И въ основѣ міра—воля абсолютная, безусловная, но слѣпая, безсознательная.

Является такимъ образомъ одно изъ самыхъ странныхъ ученій, какія только могли явиться, представляющее собою смѣсь разнородныхъ элементовъ и воззрѣній, которыя всѣ сведены къ отрицанію разумности въ міровой жизни. Шопенгауеръ выдаетъ себя за атеиста [1]),

---

[1]) Слово «Богъ», по его мнѣнію, можно употрѣблять только символически, для обозначенія того, чего нельзя отдѣлить отъ міра и чему нѣтъ имени. Лучше было бы, по его словамъ, обозначать это понятіе

но въ системѣ его много пунктовъ сближающихъ ее съ пантеизмомъ, которому онъ сочувствуетъ; въ своихъ выводахъ его ученіе можетъ быть сближаемо и съ матеріализмомъ; въ немъ есть наконецъ и свой идеалистическій элементъ. Личное и индивидуальное есть не иное что, какъ реализація или объектированіе всеобщей, но слѣпой и безсознательной воли. Это—такъ-сказать неисчислимые моменты хотѣній воли, которая сама въ себѣ всегда одна и тождественна. Въ нихъ она нудится выразить свое существо и ихъ же она отрицаетъ, вслѣдъ затѣмъ какъ полагаетъ [1]). Формы этой индивидуальной и личной жизни не иное что, какъ реализація, видимость, объективное выраженіе воли; онѣ имѣютъ свои ступени или типы, отъ начала опредѣленные [2]). Матерія, тѣло и есть то, что даетъ видимость этимъ хотѣніямъ всеобщей воли или въ чемъ она выражаетъ свою сущность. И такъ, по воззрѣнію Шопенгауера, личное и индивидуальное постоянно поглощается всеобщимъ; оно гибнетъ и пропадаетъ, какъ и во всѣхъ пантеистическихъ системахъ, но не во имя идеи или универсальнаго разума, какъ у Гегеля, у Шеллинга или въ браминствѣ, а во имя слѣпой, безсознательной воли, иначе—во имя чего, неизвѣстно. Отрицаніе мысли, разума есть характерное отличіе Шопенгауерой системы. Разумъ у него есть только случайное проявленіе безсознательной воли, есть бытіе вторичное, нужное для ея цѣлей. У дальнѣйшаго послѣдователя и продолжателя Шопенгауеровой философіи, Гартмана являются вмѣстѣ и безсозна-

---

неизвѣстнымъ X, которое мы знаемъ только съ отрицательной стороны, т. е. съ той, что оно уничтожаетъ въ насъ волю къ жизни. Aphorismen, s. 435—436.

[1]) «Богъ или то, что зовутъ Богомъ, есть воля, полагающая и отрицающая жизнь». Aphorismen, s. 436.

[2]) Въ этомъ пунктѣ Шопенгауеръ сходится съ ученіемъ идеалиста Платона объ идеяхъ.

тельная воля и безсознательное представленіе; безсознательное, по его воззрѣнію, не противоположно и не враждебно сознательному. Но это не измѣняетъ сущности взгляда. Безсознательная воля и безсознательное представленіе становятся сознательными въ личной жизни, но для того только, чтобъ исчезнуть или обратиться въ безсознательное. Безъ отвѣта остаются вопросы о томъ, зачѣмъ бытію, по природѣ безсознательному, нужно сознаніе и какъ оно является въ немъ; почему сознательное ниже безсознательнаго или несознательнаго? Что такое эта безсознательная или несознательная воля, нудящая жить извѣстнымъ образомъ и отнимающая эту жизнь, какъ не простое отрицаніе смысла въ жизни и сведеніе всего къ какому-то неизвѣстному X, которое мы узнаемъ, видимъ въ раскрывающемся предъ нами процессѣ жизни? Въ сущности вся эта философія говоритъ только то, что дается самому непосредственному чувству. Есть что-то, что хочетъ жить или стремится къ жизни и что само себя постоянно отрицаетъ. Шопенгауеръ назвалъ это волей, хотѣніемъ, потому что дѣло, фактъ, процессъ есть самое реальное въ жизни и мірѣ— вотъ и все. Вѣрнѣе было бы назвать это инстинктомъ, непонятнымъ роковымъ теченіемъ жизни, а не волею, потому что воли въ насъ мы не можемъ представить себѣ безъ разума и сознанія. По Гартману, несознательная воля изводитъ изъ себя и сознаніе или является, какъ сознаніе, но только затѣмъ, чтобы уничтожить это сознаніе и перейти въ безсознательность. Воззрѣніе отъ этого не становится цѣльнѣе и разумнѣе.

Яснѣе—пессимистическая философія признаетъ только процессъ жизни, лишая его въ тоже время всякой осмысленности и всякаго значенія. Она допускаетъ цѣли въ этомъ процессѣ, потому что считаетъ основу жизни волею, а не случаемъ или вещественною сущностію, какъ

въ матеріалистическихъ системахъ, но отнимаетъ у него всякое самостоятельное значеніе, такъ-какъ воля эта безсознательна и такъ-какъ она вслѣдствіе своей безсознательности стремится обратить все живущее къ безсознательности. Выходитъ что-то, въ высшей степени странное, противорѣчащее самому себѣ и вмѣстѣ полное таинственности. Основа жизни—не матерія и не сознаніе, а что-то, дѣйствующее по цѣлямъ, но отвергающее разумъ или имѣющее частныя цѣли, но лишенное общей и послѣдней цѣли, что-то полагающее, но вслѣдъ за положеніемъ стремящееся къ отрицанію. Отрицательная стихія пантеистическаго воззрѣнія, по которой божество всегда представлялось поядающимъ свои созданія или проявленія, у Шопенгауера является еще болѣе поразительною отъ того, что Богъ или основа жизни есть воля, т. е. что-то дѣйствующее по цѣлямъ, хотя и безъисходнымъ и недостижимымъ, что-то полуживое, не совсѣмъ мертвое, какъ въ чистомъ пантеизмѣ, что-то постоянно страдающее и вообще очень странное и загадочное. Внутреннее противорѣчіе такого воззрѣнія поражаетъ своими размѣрами. Подлинно такому богу Шопенгауера нѣтъ имени.

Все, что знаетъ этотъ новѣйшій пессимизмъ объ основѣ слѣпаго и безсознательнаго бытія, это—вѣчное ея стремленіе къ чему-то, вѣчное хотѣніе, но безъ иной цѣли, кромѣ уничтоженія этого хотѣнія для другаго, такого же, неустанное движеніе безъ значенія и смысла. Міръ или жизнь вселенной и есть функція этой безсознательной воли, не имѣющая иной задачи, кромѣ процесса жизни. Ради этой голодной воли, которая для процесса своихъ стремленій къ развитію жизни поглощаетъ собственныя свои созданія, и существуетъ борьба, постоянный споръ въ природѣ за существованіе. Это неустанное стремленіе къ жизни и вмѣстѣ постоянное уничто-

женіе одной жизни для другой, новой, этотъ постоянный голодъ слѣпой воли, ничѣмъ не насыщающейся, есть и неизмѣнный законъ существованія и необходимое выраженіе сущности бытія. Естественнымъ послѣдствіемъ того, что всеобщая воля никогда не достигаетъ цѣли своихъ стремленій, бываютъ недостатокъ, боль, лишеніе, страданія и муки. Все это составляетъ неизбѣжную принадлежность всякаго отдѣльнаго существованія. Все страдаетъ въ мірѣ—и человѣкъ и растеніе и камень. Здѣсь пунктъ сближенія Шопенгауеровой системы съ буддизмомъ. Дѣйствительно въ этомъ отношеніи ученіе нынѣшнихъ пессимистовъ до тождества сходится съ ученіемъ древняго индѣйскаго пессимиста. А въ изображеніи существъ буддійскаго ада, вѣчно голодныхъ и жаждущихъ [1]), можно было бы видѣть изображеніе самой воли Шопенгауеровой въ ея неустанномъ и никогда неудовлетворяющемся стремленіи къ бытію. Здѣсь находитъ Шопенгауеръ и осмысленіе буддійскаго воззрѣнія, такъ ему понятнаго, не смотря на то, что оно представляется не имѣющимъ исхода и основаній. Но буддійскій мудрецъ ничего не говорилъ объ основѣ міра, и то еще вопросъ, такъ ли онъ понималъ ее, какъ нѣмецкій мыслитель нашего времени, т. е. представлялъ ли ее слѣпою, безсознательною волею. Во всякомъ случаѣ ясно, что и при томъ осмысленіи, какое пессимистическая философія хочетъ дать буддійскому ученію, трагическая стихія буддизма не дѣлается понятною, потому что страданія съ человѣка и всего существующаго переносятся на самую основу міровой жизни. Она сама представляется страдающею и вѣчно алчущею, поядающею и не насыщающеюся.

Утверждая бытіе страданій въ мірѣ, какъ необходимой принадлежности жизни, буддизмъ какимъ-то непо-

[1]) Прэты, чудовища, вѣчно голодныя и вѣчно жаждущія. См. Рел. Др. Міра. Т. I. стр. 417.

нятнымъ, мистическимъ образомъ связываетъ съ этимъ свое нравственное ученіе, требующее самоуничтоженія, говоритъ о дѣлахъ грѣха, прежде совершенныхъ и порождающихъ новое грѣховное бытіе. Шопенгауеръ принимаетъ и это ученіе, вѣрнѣе — наводитъ на него свой смыслъ. Онъ разсуждаетъ о грѣхѣ, о винѣ поступковъ, изводя вину грѣха изъ самой сущности нашего бытія. Съ этой точки зрѣнія онъ признаетъ и первородный грѣхъ, въ смыслѣ поступка невольнаго, исходящаго изъ самой потребности существованія. Странно разсуждать о грѣхѣ и о винѣ въ такой теоріи, которая признаетъ детерминизмъ въ жизни, и притомъ безусловный, и учитъ, что наша жизнь есть одна изъ функцій всеобщей слѣпой воли. Такая несообразность еще понятна въ буддизмѣ, религіи, которая не знаетъ логической послѣдовательности и притомъ почти не разсуждаетъ объ основѣ жизни и о міровой сущности. Но, что еще страннѣе, именно въ томъ, что мы—порожденіе или функція всеобщей воли, Шопенгауеръ находитъ основу и своего нравственнаго ученія. По его понятію, мы существуемъ не безъ собственнаго согласія, т. е. потому, что мы функція воли, единственно живущей въ мірѣ. Поэтому наше бытіе, постояно огорчаемое неизбѣжнымъ страданіемъ, не есть несправедливость. Всѣ наши бѣдствія и страданія суть дѣло вѣчной справедливости, т. е. они возмездіе и наказаніе за самое существованіе и существо человѣка. Самое появленіе наше въ мірѣ въ опредѣленной формѣ существованія есть уже грѣхъ и слѣдовательно должно сопровождаться наказаніемъ, страданіями. Нельзя, кажется, представить ничего страннѣе этого ученія. Гдѣ и въ чемъ живетъ правосудіе, когда, кромѣ безсознательной воли, ничего нѣтъ, когда сама она необходимо грѣшитъ въ лицѣ нашемъ, когда она не можетъ не грѣшить, когда въ этомъ сущность бытія? Идея воли даетъ

основаніе для нравственныхъ понятій; но отрицаніе сознанія лишаетъ эту идею смысла. Отсюда исходъ для новыхъ вопіющихъ и неразрѣшимыхъ противорѣчій.

Признавая вмѣстѣ съ буддистами корень зла въ существованіи, Шопенгауеръ вмѣстѣ съ ними признаетъ, что добродѣтель и спасеніе—въ отрицаніи хотѣнія жизни, соотвѣтственно съ тѣмъ, что грѣхъ и страданіе есть «утвержденіе воли къ жизни». Не слишкомъ смягчаетъ это и Гартманъ, требуя, чтобы мы трудились надъ уничтоженіемъ жизни. Спасеніе или уничтоженіе страданій и по Шопенгауеру — также въ нирванѣ, которой онъ отъ души сочувствуетъ, также въ уничтоженіи отдѣльнаго существованія. И по его понятію, желать безсмертія значитъ желать увѣковѣчить заблужденіе или зло. Не смерть и не нирвана ничтожны,—ничтоженъ этотъ процессъ жизни для того, кто понимаетъ сущность бытія. Напрасно, въ противоположность этому ничтожеству процесса жизни, Шопенгауеръ старается доказать, что «ничто» бытія безсознательнаго въ формѣ слѣпой воли есть ничто только по отношенію къ ничтожной «видимости» [1]). Что́ такое не ничто подъ формою всеобщей безсознательной, слѣпой воли и чѣмъ отличается оно отъ буддійской нирваны, рѣшить трудно, и конечно для самого Шопенгауера это не болѣе, какъ фраза.

Вотъ точка зрѣнія, чисто буддійская, съ которой новѣйшая пессимистическая философія обсуждаетъ христіанство. Понятно, что оно должно казаться для этой философіи ниже восточныхъ ученій, потому что они ближе къ ея воззрѣнію на бога, какъ на одно пустое имя [2]) или одинъ условный терминъ для обозначенія того слѣпаго, безсознательнаго бытія, которому нѣтъ имени. Понятно,

---

[1]) Die Welt, als Wille. B. I. s. 483—487.

[2]) Aphorismen. s. 441.

что жизненность христіанскаго нравственнаго ученія — въ разладѣ съ безотраднымъ ученіемъ пессимистовъ.

А между-тѣмъ съ этой именно точки зрѣнія Шопенгауеръ и обсуждаетъ христіанство. Оно для него ниже восточныхъ религій, потому что не знаетъ Шивы, разрушителя и самоуничтожителя жизни. Оно ниже, потому что, утверждая бытіе грѣха и страданій, указываетъ исходъ изъ нихъ и спасеніе не въ уничтоженіи жизни, а въ обновленіи ея; потому что видитъ въ нихъ элементъ въ жизни случайный, не необходимый. Такъ смотрѣть на нихъ значитъ, по Шопенгауеру, объяснять вину и грѣхъ не прямо, т. е. не чрезъ сущность бытія, а косвенно. Замѣчательно по своей странности и безлогичности, что, стоя на точкѣ зрѣнія детерминизма и исходя изъ идеи о несознательной сущности бытія, Шопенгауеръ находитъ возможнымъ укорять христіанское нравственное ученіе за недостатокъ будто-бы въ немъ идеала добродѣтели. Онъ думаетъ, что ученіе о добродѣтели, имѣющее въ христіанствѣ связь съ ученіемъ о будущей жизни и о безсмертіи, по этому самому эгоистично [1]), тогда какъ его ученіе, ничего не обѣщающее, свободно отъ этого недостатка. Но, не говоря уже о томъ, что съ точки зрѣнія, отрицающей свободу воли и цѣль бытія, странно и разсуждать о эгоизмѣ или не эгоизмѣ, съ очевидностію ясно, что, напротивъ, цѣль буддійской и Шопенгауеровой морали въ самомъ исходѣ своемъ чисто эгоистическая: она въ томъ, чтобы прекратить источникъ мученій и страданій. Разность здѣсь только та, что въ христіанствѣ человѣкъ хочетъ отрѣшиться отъ земной жизни для другой, вѣчной жизни съ высшими цѣлями бытія, а здѣсь—чтобы избавиться отъ страданій. Столько же справедливо и замѣчаніе его, что христіанская добродѣтель самоотреченія и отрѣшенія отъ страстей не имѣетъ

[1]) Ibid. s. 427.

для себя достаточно твердыхъ основаній, т. е. тѣхъ, какія даетъ для этого буддизмъ, что основываясь только на подражаніи Христу [1]), она не имѣетъ другихъ мотивовъ. Напротивъ, въ христіанствѣ есть для нея и свои мотивы и свои цѣли. Въ буддизмѣ же и въ пессимистической философіи мотивы, хотя и сильные, но безъ цѣли и смысла. Страсть въ христіанствѣ есть зло и грѣхъ, какъ порожденіе личной воли, и потому она должна и можетъ быть, при тѣхъ средствахъ, какія указываетъ христіанство, искоренена личными усиліями и на мѣстѣ ея можетъ явиться новая жизнь, полная совершества.

Распространеніе въ наше время такого мрачнаго воззрѣнія, отрицающаго жизнь и дѣятельность въ самомъ основаніи, есть новое доказательство того, что, внѣ христіанскаго ученія, на началахъ натурально-пантеистическихъ нѣтъ исхода для мысли, нѣтъ и опоры для личнаго существованія. Только въ евангельскомъ ученіи о Сынѣ Божіемъ, Искупителѣ и Обновителѣ человѣческой природы, разрѣшеніе той тайны грѣха и скорби, надъ уразумѣніемъ которой такъ напрасно трудится умъ человѣческій. Какъ ни напрягалась въ новѣйшее время философская мысль въ раскрытіи тѣхъ натуралистическихъ началъ, которыми жилъ древній міръ, какъ ни разнообразны натурально-пантеистическія системы европейской философіи, результаты и выводы ихъ были одинаково безсодержательны и безотрадны для жизни. Какъ ни сложны и блестящи были комбинаціи мысли въ новѣйшихъ философскихъ теоріяхъ, послѣднее слово ихъ есть только повтореніе того, что говорилъ и что уже давно изжилъ человѣкъ древній. И далѣе того, на чемъ теперь остановился новый европейскій буддизмъ, т. е. пессимистическая философія Шопенгауера и Гартмана, въ этомъ направленіи идти не-куда.

[1]) Ibid s. 431.

ОБЩІЕ ВЫВОДЫ И ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Изложенное содержаніе древнихъ религій и сопоставленіе ихъ съ библейскимъ воззрѣніемъ даетъ въ своихъ выводахъ слѣдующія положенія объ отношеніи язычества къ христіанству.

I. Христіанство въ своемъ существенномъ содержаніи, въ характерныхъ чертахъ своего ученія, есть религія безусловно *новая*. Изъ предшествовавшаго ему развитія религіознаго сознанія въ древнемъ мірѣ невозможно вывести его основныя истины. Уже самый общій взглядъ на Бога и человѣка въ древнемъ мірѣ существенно разнится отъ всего библейскаго воззрѣнія, какъ новозавѣтнаго, такъ и ветхозавѣтнаго. Исходя изъ началъ натуралистическихъ, язычествующее сознаніе не доходило до идеи о Богѣ премірномъ, отдѣльномъ отъ бытія конечнаго, какъ ни отвлекалось иногда и ни возвышалось оно въ своихъ понятіяхъ. Язычникъ, по требованію чувства, представлялъ своихъ боговъ живыми, дѣйствующими, личными существами; но это былъ обманъ сердца, который необходимо исчезалъ, какъ скоро мысль начинала дѣйствовать. На высшихъ ступеняхъ своего религіознаго развитія онъ представлялъ созданныхъ имъ самимъ боговъ и идеалами своей нравственной жизни; но идеалы эти не обладали полнымъ, тѣмъ болѣе безконечнымъ совершенствомъ и чаще всего были призрачными. Бога, въ смыслѣ существа безконечнаго, древній міръ не зналъ, и именно потому, что искалъ Его въ

мірѣ конечномъ или смѣшивалъ съ этимъ міромъ, не имѣя возможности отрѣшиться отъ природы. Еще болѣе, существенно расходится христіанское воззрѣніе съ язычествомъ въ своихъ собственныхъ, евангельскихъ догматахъ о Богѣ тріединомъ, о Сынѣ Божіемъ Искупителѣ и объ обновленіи и возсозданіи человѣческой природы. Въ общемъ языческомъ воззрѣніи на Бога и человѣка еще можно находить нѣчто, близкое по-видимому къ истинному понятію о Божествѣ и о природѣ человѣка; если не въ самой основѣ, то въ частныхъ чертахъ этого ученія есть какъ-бы предчувствіе истины. Таковы нѣкоторыя нравственныя свойства, приписываемыя въ язычествѣ богу природы. Но для ученія о внутренней таинственной жизни безконечнаго Бога и для идеи о тайнѣ искупленія не было въ язычествѣ и не могло быть никакой основы, никакой почвы. Все это должно было дѣйствительно представляться еллинамъ безуміемъ. Тайна спасенія чрезъ смерть Богочеловѣка, тайна благодатныхъ дѣйствій Духа для возсозданія внутренняго человѣка — это понятія и вѣрованія, которымъ не было мѣста въ древнемъ религіозномъ міровоззрѣніи. Для всего языческаго міра они были не только непонятны, но и ненужны и излишни. Все, что болѣе или менѣе напоминаетъ эти христіанскіе догматы или вѣрнѣе, въ чемъ хотѣли бы видѣть сходство съ ними или зародышъ, почву для высокаго евангельскаго ученія объ искупленіи, оказывается по своему смыслу чуждымъ христіанской истинѣ и стоящимъ внѣ исторической связи съ этою безусловно новою религіей.

II. Но, будучи религіей совершенно новою въ своихъ основныхъ и отличительныхъ вѣрованіяхъ, такъ-какъ они не были плодомъ развитія религіознаго сознанія въ древнемъ мірѣ, а даны или открыты только ею, христіанство не стоитъ однакоже внѣ всякой связи съ другими религіями, ему предшествовавшими. Отношенія его къ древ-

нимъ языческимъ религіямъ не отрицательныя только: между ними и этою новою религіей нѣтъ во всѣхъ отношеніяхъ прямой противоположности, какая существуетъ между полною истиною и безусловнымъ заблужденіемъ; она не исключаетъ ихъ собою всецѣло. И въ нихъ была часть той истины, которая вполнѣ открыта и подтверждена въ религіи христіанской.

Религіозный инстинктъ, никогда не пропадавшій совершенно, даже при одичаніи человѣческихъ поколѣній и огрубѣніи ихъ ума и чувства, принуждалъ человѣка искать истины. Не одинаковы были плоды этого религіознаго стремленія у различныхъ народовъ. Одни ближе подходили къ истинѣ, другіе заблуждались грубѣе; но нѣтъ ни одной исторически извѣстной языческой религіи, въ которой мы не нашли бы нѣкоторой доли истины, если не въ догматическомъ или теоретическомъ, то въ нравственномъ отношеніи. Совершенно безплоднымъ и не могло быть прирожденное исканіе истины. Ни одинъ культъ, никогда, какъ бы онъ ни былъ грубъ, не стоялъ въ чистомъ, безусловномъ противорѣчіи съ истиною, потому что самымъ бытіемъ своимъ уже предполагалъ какъ вѣру человѣка въ ту общую религіозную истину, что есть что-то высшее его, такъ и желаніе его, во имя этого высшаго существа или высшей силы, такъ или иначе направить свою жизнь и болѣе или менѣе ограничить свои личныя стремленія. Но мы имѣемъ въ виду не эти только общія религіозныя истины или вѣрованія. Язычество не доходило, какъ мы видѣли, до полнаго и яснаго понятія о Богѣ, какъ о существѣ безконечномъ, потому что не могло вполнѣ отрѣшиться отъ міра конечнаго, въ которомъ Его искало. Но оно не всегда грубо смѣшивало Его съ формами конечнаго, ограниченнаго бытія, и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ выяснялся для человѣка его внутренній нравственный міръ съ своими духовными стрем-

леніями, оно поднималось иногда на довольно значительную высоту и въ понятіи объ идеалѣ этихъ стремленій, т. е. о богѣ или о богахъ. Въ этомъ отношеніи созерцательныя вѣрованія индѣйцевъ шли далеко, и въ опредѣленіи нѣкоторыхъ частныхъ свойствъ божества достигали до высокихъ и отрѣшенныхъ понятій, хотя понятія эти имѣли исходъ невѣрный и оттого разрѣшались въ пустоту. Здѣсь особенно замѣчательна попытка мысли отрѣшиться отъ всѣхъ частныхъ міровыхъ явленій въ понятіи о божествѣ, попытка, оказавшаяся безплодною, но именно потому, что отрѣшеніе это не было полнымъ. Браминскимъ созерцаніемъ высказана однакоже та истина, что божество не можетъ быть ни одною изъ частныхъ формъ видимаго міра. Тоже нужно сказать и о многихъ сторонахъ созерцательнаго египетскаго ученія которое признавало, что верховный Богъ есть единый духъ и высшій разумъ вселенной и отецъ всего сущаго. Еще болѣе въ этомъ отношеніи приближались къ истинѣ вѣрованія Ирана, какъ они дошли до насъ въ древнихъ частяхъ Авесты; они чужды были даже политеизма и по-видимому проникнуты мыслію о божествѣ, какъ о личности. Остатокъ ли это бытъ первобытнаго преданія, или плодъ самостоятельной мысли иранца, въ данномъ случаѣ безразлично. Въ идеальныхъ типахъ нѣкоторыхъ греческихъ боговъ съ ихъ разумными, хотя и ограниченными свойствами, также предносились, хотя не ясно и слабо, свѣтлыя черты образа Божія, невидимаго и всесовершеннаго. Въ воззрѣніи на человѣка во всѣхъ историческихъ религіяхъ проходитъ мысль, что онъ есть высшее изъ земныхъ созданій, хотя большинство ихъ, если не всѣ онѣ, лишены истинныхъ понятій о его происхожденіи и о составѣ его природы. Впрочемъ и въ этомъ частномъ вопросѣ нѣкоторыя изъ нихъ близко подходятъ къ истинѣ, какъ, напримѣръ, египетская—въ

своемъ ученіи о человѣкѣ, какъ отобразѣ Озириса, или браминская въ своихъ взглядахъ на отношеніе человѣческаго духа ко всеобщему духу—Брамъ. Почти всѣ онѣ также, за исключеніемъ развѣ китайской религіи, учатъ о безсмертіи, объ иной, загробной жизни. А въ религіяхъ иранской и египетской, какъ и въ позднѣйшемъ греческомъ мистеріальномъ ученіи, идея безсмертія высказывается съ силою и убѣжденіемъ, хотя и не имѣетъ ясности и опредѣленности. Что касается до нравственнаго ученія, то даже такія безъидейныя, чисто натуралистическія религіи, какъ китайская, не лишены въ частности нѣкоторыхъ истинныхъ понятій о добродѣтели. Тѣмъ болѣе это нужно сказать о религіяхъ индѣйской, буддійской, иранской, египетской и греческой. Въ первой нравственное ученіе выдается по-преимуществу развитіемъ понятія о внутреннемъ самонаблюденіи и самоотреченіи, о борьбѣ со страстями, хотя и безплодной; въ послѣднихъ — по-преимуществу ученіе объ обязанностяхъ человѣка въ отношеніи къ другимъ людямъ, полное свѣтлаго взгляда и духа кротости и незлобія, хотя также лишенное истинныхъ основаній и цѣлей. Такимъ образомъ христіанство, внося въ религіозное сознаніе человѣка совершенно новыя истины, которыхъ не зналъ древній міръ и до которыхъ онъ самъ не дошелъ бы, потому что шелъ совсѣмъ другимъ путемъ, вмѣстѣ съ тѣмъ *уясняетъ* и *дополняетъ* и то, во что прежде человѣкъ вѣровалъ. Одни изъ этихъ вѣрованій, извѣстныхъ и древнему міру, очищены христіанствомъ отъ примѣси лжи и суевѣрій; другія, смутно носившіяся предъ взоромъ древняго человѣка, выяснены и подтверждены; еще другія получили въ немъ для себя истинное основаніе и цѣль; наконецъ нѣкоторыя восполнены въ своемъ содержаніи новыми чертами, которыя служатъ къ ихъ уясненію.

III. Такимъ образомъ всѣ древнія религіи относятся къ христіанству, какъ къ той истинѣ, которой онѣ искали и въ которой онѣ нашли свое осмысленіе и пополненіе, свою основу и завершеніе. Съ этой точки зрѣнія и въ этомъ особомъ, высшемъ смыслѣ христіанская религія должна быть признана религіей *по-преимуществу историческою*, не смотря на то, что основныя, существенныя истины ея не могутъ быть выведены изъ предшествовавшаго ей религіознаго состоянія древняго міра, такъ-какъ въ немъ онѣ не имѣли для себя основаній. Не неожиданно явилось христіанство и для языческаго міра; не одинъ еврей ожидалъ: всѣ народы, одни болѣе, другіе менѣе предчувствовали ту истину, которую оно открыло; всѣ исторически извѣстныя вѣрованія къ нему тяготѣютъ и въ немъ получаютъ свой высшій смыслъ. То безусловно новое, что открыто имъ, дало новый свѣтъ и тому, что прежде было извѣстно и что входило въ содержаніе вѣрованій древняго человѣка.

Съ этой точки зрѣнія можно признать, что нѣтъ древней религіи, которая въ христіанствѣ не находила бы своего осмысленія, уясненія и очищенія; нѣтъ религіи, въ которой мы не могли бы указать частицу или слѣдъ истины, имъ открытой. И пантеизмъ и древній дуализмъ и антропоморфизмъ одинаково заключали въ себѣ предчувствіе и слѣдъ той истины, которая дана въ новой всеобъемлющей, все разрѣшающей и осмысляющей религіи. Пантеизмъ искалъ и признавалъ Бога во всемъ, въ тоже время отрѣшая Его на высшихъ ступеняхъ своего развитія отъ частныхъ и дробныхъ явленій. Божество дѣйствительно, съ христіанской точки зрѣнія, есть сила всеобъемлющая, все проникающая, все содержащая, но не смѣшивающаяся съ бытіемъ конечнымъ. Недостатокъ и заблужденіе пантеистическаго воззрѣнія въ томъ и состояли, что оно допустило смѣшеніе божества съ міромъ.

Сила безконечнаго Бога проникаетъ міръ динамически, но не находится въ немъ имманентно. Ученіе о двухъ началахъ — добра и зла также въ этой новой религіи получаетъ свое осмысленіе и нѣкоторое оправданіе. Зло дѣйствительно существуетъ въ мірѣ, какъ учили и древнія религіи; но оно—не отъ Бога, а случайно вошло въ человѣческую жизнь; спасеніе отъ него — въ обновленіи природы человѣка благодатію искупленія. На антропоморфизмъ также можно смотрѣть, какъ на выраженіе худо сознанной потребности представлять Бога существомъ живымъ, личнымъ. Заблужденіе его было въ томъ, что онъ приписывалъ божеству свойства личности конечной, не возвышаясь до идеи о личности всесовершенной [1]). Наконецъ къ той же новой, духовной религіи тяготѣло язычество и въ своемъ, хотя грубомъ и безплодномъ, стремленіи къ подвигу и своеобразному аскетизму. Тапасъ, созерцаніе браминовъ и буддійскихъ подвижниковъ, самъ въ себѣ, какъ и говорили мы, былъ безплоденъ и безцѣленъ. Но въ новой религіи, съ новымъ, истиннымъ взглядомъ на причину зла и происхожденіе грѣха, онъ находитъ и смыслъ и цѣль. Точно также идея братства и любви у адептовъ тайныхъ ученій и у греческихъ теософовъ была слабымъ предчувствіемъ великой идеи о всеобщей любви и братствѣ, открытой Евангеліемъ.

Но если вообще въ содержаніи древнихъ религій мы можемъ находить часть или слѣдъ истины, которая восполнена и уяснена въ христіанствѣ, то должны признать по-преимуществу близкими къ христіанской истинѣ тѣ

---

[1]) Излагая мысль о христіанствѣ, какъ о религіи исторической въ томъ смыслѣ, что оно восполняетъ и осмысляетъ собою древнія религіи, Ланге находитъ, что и политеизмъ языческій заключалъ въ себѣ частицу истины, потому что признавалъ собою безконечную полноту и разнообразіе проявленій всемогущей силы Божества. Philosoph. Dogmatik. s. 511—519.

вѣрованія въ героевъ или боговъ, избавителей человѣка отъ бѣдъ и золъ, которыя мы назвали уже мессіадами язычества. Эти миѳическіе герои или боги, податели счастія и безсмертія, каковы Кришна, Митра, Озирисъ и Діонисъ, теоретически или догматически представляютъ собою понятія, совершенно чуждыя истины: они—таже сила природы, только идеализированная. Но далеко не таковы они съ общей психологической точки зрѣнія. Эти вѣрованія созданы воображеніемъ подъ вліяніемъ гнетущаго сознанія безпомощности человѣка, его нравственнаго безсилія, жестокости испытываемыхъ имъ бѣдъ и страданій. Сами въ себѣ, объективно, всѣ эти типы—одна мечта и заблужденіе; но на-сколько выражается въ нихъ извѣстное психическое состояніе человѣка, извѣстная душевная потребность, они въ высшей степени замѣчательны. Субъективная сторона такихъ понятій о богахъ, избавителяхъ ими покровителяхъ человѣка, т. е. предполагаемое ими душевное состояніе язычника, и есть то, за что дѣйствительно ихъ можно называть своеобразными мессіадами язычества. Въ нихъ высказалось невольное, несознательное или мало сознанное тяготѣніе къ тому, что дано и открыто христіанствомъ. Они болѣе всего доказываютъ, что «душа по природѣ» дѣйствительно, какъ говорилъ Тертулліанъ, «христіанка», что всѣ люди во всѣ времена ощущали въ себѣ бытіе зла, чувствовали болѣе или менѣе ненормальность естественнаго хода жизни, желали болѣе или менѣе сильно спасенія отъ бѣдъ и золъ, неразлучныхъ съ существованіемъ человѣка. Поверхностно, не глубоко понимали язычники это зло и эту ненормальность своего нравственнаго и физическаго быта, не знали они, гдѣ и въ чемъ исходъ изъ него, гдѣ искать спасенія, или искали его тамъ, гдѣ его не могло быть, но несомнѣнно искали и желали. Здѣсь точка соприкосновенія съ христіанствомъ какъ подоб-

ныхъ вѣрованій, такъ и особаго мистеріальнаго языческаго культа, связаннаго съ этими вѣрованіями въ особыхъ боговъ, избавителей или подателей безсмертія. Иногда чрезвычайно грубы и чувственны были формы этого культа; но происхожденіемъ своимъ они обязаны чувству таинственнаго, и подъ этими грубыми формами иногда скрывалось стремленіе къ сверхчувственному, хотя далеко не для всѣхъ понятному, а иногда проторгалась въ нихъ и мысль о благахъ духовныхъ и объ избавленіи отъ зла духовнаго. Въ мистеріяхъ, во всякомъ случаѣ болѣе, чѣмъ въ обыденномъ культѣ, выражалось тяготѣніе къ избавленію отъ этого зла, пока онѣ не выродились и не потеряли своего прежняго духа и смысла. Такимъ образомъ и эти выдающіеся языческіе типы боговъ избавителей съ ихъ особымъ таинственнымъ культомъ получаютъ въ христіанствѣ свой смыслъ и свое оправданіе. Безъ него, внѣ истины, имъ открытой, они — пустая мечта, часто связанная съ дикими выраженіями самаго грубаго чувства. Въ связи съ нимъ, въ виду открытой имъ истины, они—своеобразныя, иногда грубыя выраженія несознательнаго стремленія сердца къ духовной свободѣ, къ нравственному обновленію и усовершенію, къ жизни за предѣлами гроба. Та, конечно не очень значительная, часть истины, которая вызвала ихъ и предполагалась ими, стоитъ въ связи съ христіанскою истиною и въ ней получаетъ свое высшее и дѣйствительное значеніе. Безъ нея все это оставалось бы безсмысленнымъ въ исторіи развитія религіознаго сознанія человѣка. На этомъ основаніи и въ этомъ смыслѣ не напрасно христіанство называютъ не только религіей религій, но и «мистеріей мистерій» [1]), не только цѣлію

[1]) Lange. Ibidem. s. 520.

и концомъ Моисея и пророковъ, но и «осмысленіемъ богословія всего древняго міра» [1]).

IV. Къ принятію этой, искони желанной, христіанской истины древній міръ постепенно готовился. Разнообразныя вѣрованія его — не просто аггрегатъ различныхъ, но одинаково ложныхъ, религіозныхъ понятій, сложившихся подъ вліяніемъ территоріальныхъ условій жизни и другихъ историческихъ обстоятельствъ. Въ своемъ цѣломъ они представляютъ собою разнообразныя ступени большаго или меньшаго приближенія къ истинѣ. А къ концу исторіи язычества, путь, какимъ шелъ древній человѣкъ, ища и не находя Бога, былъ пройденъ весь безъ остатка; исхода изъ него не открывалось и не было.

Постепенно и чрезъ рядъ поколѣній шло омраченіе и забвеніе первобытной чистой истины, и народы болѣе и болѣе погружались своимъ религіознымъ чувствомъ въ область явленій вещественныхъ. На многихъ изъ исторически извѣстныхъ намъ религій остался, какъ мы видѣли, отпечатокъ первобытной истины; до извѣстной степени можно прослѣдить и то, какъ постепенно она меркла, тускнѣла и исчезала. Но и послѣ того какъ религіозное сознаніе устремилось въ область природы, дѣятельность его не прекратилась и не могла прекратиться; религіозное чувство не осталось и не могло остаться неподвижнымъ, а шло далѣе и развивалось вмѣстѣ съ психическимъ развитіемъ человѣка. Какъ постепенно грубѣлъ религіозный инстинктъ, такъ постепенно же стремился онъ возвыситься, утончиться, хотя и не достигъ своей цѣли и не нашелъ удовлетворенія; самъ собою онъ и не могъ очиститься и освободиться отъ своего болѣз-

---

[1]) Sepp. Das Heidenthum und ihre Bedeutung für das Christenthum. B. I. s. 20.

неннаго повреждения. Вмѣстѣ съ тѣмъ какъ человѣкъ погрузился въ сферу видимаго и вещественнаго, гдѣ нѣтъ Бога и духа, гдѣ отрицаніе религіи, начался процессъ, обратный тому, какимъ шло религіозное чувство, постепенно помрачаясь тяготѣніемъ къ этому видимому и вещественному. Не умиравшій религіозный инстинктъ принуждалъ мысль, искавшую Бога въ природѣ, стремиться отъ грубой вещественности къ болѣе возвышенному, сверхчувственному представленію о Богѣ. Такова исторія всѣхъ извѣстныхъ намъ религій древняго міра, отдѣльно взятыхъ. Грубыя формы культа всегда замѣнялись менѣе грубыми; мысль отвлекалась отъ дробныхъ явленій природы и восходила къ болѣе отвлеченнымъ понятіямъ, хотя и не переступила за черту бытія ограниченнаго. Это былъ путь по-преимуществу отрицательнаго развитія религіознаго сознанія чрезъ исканіе Бога въ мірѣ конечномъ. Но и на этомъ, далекомъ отъ Бога, пути, какъ сказали мы въ самомъ началѣ своего изслѣдованія, народы могли видѣть и видѣли отраженіе божества одни болѣе слабое, другіе болѣе свѣтлое, хотя истиннаго образа Божія никто изъ нихъ не видѣлъ. Начиная съ китайскаго натурализма и переходя чрезъ индѣйскій отвлеченный пантеизмъ и иранскій дуализмъ къ греческому антропоморфизму, мы встрѣчаемъ не одинаковое, но постепенно возвышающееся представленіе о божествѣ, которое изъ простой неопредѣленной силы природы, переходя чрезъ понятіе безформенной и неуловимой сущности, явилось наконецъ сознанію человѣка подъ типомъ личныхъ нравственныхъ свойствъ, хотя и конечныхъ. А когда возьмемъ всѣ эти религіи въ ихъ совокупности, то найдемъ, что путь отрицательнаго развитія религіознаго чувства пройденъ ими до конца; исчерпана вся возможность натуралистическихъ представленій о Богѣ; всѣ важнѣйшіе типы и формы конечнаго бытія были пред-

метомъ религіозной вѣры, разрѣшившейся невѣріемъ. Все, что послѣ говорилъ и говоритъ до-нынѣ такъ-называемый естественный разумъ, отрицающій религію, есть повтореніе, только въ иной формѣ, того или другаго языческаго воззрѣнія. Въ воззрѣніи на самого себя и на нравственную жизнь, древній человѣкъ также исчерпалъ всѣ возможныя понятія, чтобы разрѣшить тайну своего нравственнаго быта. То отрицалъ онъ, и притомъ не разъ, бытіе зла, то изводилъ его отъ другаго бога, то просто признавалъ этотъ фактъ, отказываясь отъ его пониманія. Такимъ образомъ, исчерпавъ постепенно всю возможность натуралистическихъ представленій о Богѣ и ни на чемъ не остановившись, пройдя весь путь исканія Бога въ области предметовъ вещественныхъ, древній міръ былъ отрицательно готовъ къ принятію христіанской истины, отрицательно приблизился къ религіи духа и истины. Въ результатѣ всего историческаго развитія религіи въ язычествѣ становилось яснымъ, что Бога въ конечномъ мірѣ нѣтъ, что искать Его здѣсь и найти невозможно. Болѣе или менѣе смутно сознавалось это въ эпоху явленія христіанства и самимъ языческимъ міромъ, погруженнымъ въ лицѣ интеллигентныхъ людей въ глубокій скептицизмъ. Таково значеніе Пилатова вопроса о томъ, *что есть истина*, въ тотъ моментъ, когда предъ нимъ предстала сама воплощенная Истина.

И такъ вообще — это было приготовленіе къ христіанству отрицательнаго характера. Но въ частностяхъ, какъ и сказали мы, исканіе Бога въ природѣ язычникомъ имѣло и нѣкоторые положительные результаты. Не имѣя истиннаго понятія о Богѣ, какъ о безконечномъ духѣ, язычникъ однакожъ въ антропологической и нравственной сторонѣ своихъ религіозныхъ вѣрованій отчасти доходилъ до истины въ смыслѣ положительномъ. Изучая

себя, познавая свою природу, останавливаясь на своихъ душевныхъ потребностяхъ, онъ иногда создавалъ довольно возвышенный идеалъ жизни, достигалъ до представленія о духовной свободѣ, о нравственномъ мужествѣ и независимости, объ отрѣшеніи отъ чувственности для жизни духа, о которой однакожъ онъ имѣлъ понятія или превратныя или односторонніе.

Таковъ былъ ходъ развитія религіознаго сознанія въ язычествѣ и таково его значеніе. Такъ объясняетъ внутреннее состояніе язычества и апостолъ язычниковъ, говоря, что они могли только однимъ путемъ познавать Бога, *чрезъ разсматриваніе тварей*, чрезъ видимый міръ постигая Его невидимыя свойства, *Его вѣчную силу и Божество* (Римл. I, 19. 20). Другаго источника познанія, т. е. непосредственнаго откровенія Божія они не имѣли. Язычество есть слѣдствіе прискорбнаго отторженія человѣка отъ Божества, отъ непосредственнаго общенія съ Богомъ, въ какомъ находился человѣкъ первобытный. Самое преданіе объ этомъ первобытномъ общеніи человѣка съ Божествомъ въ духѣ и мысли померкло и затерялось для дальнѣйшихъ родовъ; не сохранилась, затерялась и истина, къ которой тяготѣлъ человѣкъ первобытный. Язычники поэтому ходили только своими путями, т. е. путями естественнаго вѣдѣнія о Богѣ чрезъ природу и самихъ себя, и Богъ *попустилъ всѣмъ народамъ ходить своими путями* (Дѣян. XIV 16). Правда, и этотъ путь познанія Бога чрезъ природу могъ приводить къ истиннымъ понятіямъ о Богѣ, потому что и въ твореніи видны свойства Творца и на Его созданіяхъ лежитъ печать Его премудрости и другихъ совершенствъ (Рим. I, 19. 20). Но это возможно было только при внутренней правильной настроенности душевныхъ силъ человѣка, при тяготѣніи души къ небу и идеалу духовной жизни; а вслѣдствіе паденія и наступившаго

затѣмъ тяготѣнія къ видимому и вещественному, вслѣдствіе внутренняго отпаденія отъ Бога, умъ язычника *осуетился* (ст. 21) и сдѣлался *превратнымъ* (ст. 28), сердце его также *омрачилось* и сдѣлалось *безсмысленнымъ* (ст. 21). Такимъ образомъ оставленные самимъ себѣ, люди познали изъ природы только то, что есть Богъ, но истиннаго понятія о Немъ не достигли. *Познавъ Бога, они не прославили Его, какъ Бога* (ст. 21), но смѣшали Его съ тварью, *и славу нетлѣннаго Бога измѣнили въ образъ, подобный тлѣнному человѣку и птицамъ и четвероногимъ и гадамъ* (ст. 23), *истину Божію*, положенную въ сердцѣ и открытую первому человѣку, *обратили въ ложь, и покланялись и служили твари вмѣсто Творца* (ст. 25). Такъ произошли и усилились и ихъ нравственные недостатки—*похоть сердца* и *нечистота* въ жизни (ст. 24). Но и при этомъ омраченіи сердца, при этой суетѣ ума, въ душахъ язычниковъ оставалось стремленіе къ истинѣ и къ нравственному закону. Предоставленные себѣ, не имѣя откровенія и закона, они *по природѣ* дѣлали *законное*; совѣсть, тайные инстинкты истины и правды и въ нихъ не были мертвы (Римл. II, 14. 15). Словомъ, кромѣ отрицательнаго постиженія истины, т. е. сознанія, что Богъ не въ природѣ, достигалось и нѣкоторое положительное познаніе истины; часть ея не чужда была и язычникамъ, конечно, однимъ болѣе, другимъ менѣе.

V. Такимъ образомъ не еврейская только религія была приготовленіемъ къ христіанству. И язычество своеобразно и постепенно готовилось къ явленію религіи духа и истины. Ветхій Завѣтъ положительно, прямо, хотя и постепенно, раскрывалъ тѣ истины, которыя въ Новомъ Завѣтѣ открыты во всей полнотѣ и съ совершенною ясностію. Язычество, которому Богъ также *не переставалъ свидѣтельствовать о Себѣ* (Дѣян. XIV, 17),

готовилось къ христіанству по-преимуществу чрезъ постепенно возраставшее сознаніе неудовлетворенности своего религіознаго чувства, чрезъ безплодное повсемѣстное исканіе Бога въ природѣ. Такъ—въ цѣломъ; но по частямъ и оно выработывало нѣкоторыя понятія, близкія къ истинѣ. Сверхъ того, когда къ концу исторіи древняго міра оно достигло возможнаго для него развитія, ему сдѣлались извѣстными, хотя и не прямымъ путемъ, и библейскія понятія, переходившія къ языческимъ народамъ отъ начавшаго разсѣяваться по тогдашнему міру еврейскаго народа. Если іудейскіе теософы въ лицѣ Филона усвояли себѣ языческое философское воззрѣніе, то также библейскія понятія и вѣрованія въ эту эпоху дѣлались въ извѣстной степени знакомыми язычеству. Сивиллины книги въ томъ видѣ, какъ онѣ дошли до насъ, служатъ, какъ и говорили мы выше, памятникомъ литературной работы со стороны евреевъ, съ цѣлію внести въ язычество ихъ вѣрованія и религіозныя понятія и ознакомить съ ними языческій міръ, гордившійся своею наукою. Этимъ отчасти объясняется глухое и смутное, но тѣмъ не менѣе сильно распространенное по тогдашнему міру ожиданіе нравственной катастрофы или реформы, исходъ которой назначался въ Іудеѣ. Замѣчательно, что этотъ взаимный обмѣнъ еврейскихъ и языческихъ вѣрованій начался именно тогда, когда религія языческая силилась разрушить свои прежнія грубыя формы и принимала новыя, болѣе созерцательныя.

Необходимо признать, что и исторія язычества въ этомъ отношеніи имѣла своего рода прогрессъ. Нельзя принять того мнѣнія, довольно обыкновеннаго въ богословіи, особенно средневѣковомъ, что язычество представляло собою постепенный, возраставшій упадокъ,

большее и большее, вмѣстѣ съ временемъ, омраченіе истины и нравственное развращеніе.

Исторически, какъ мы видѣли изъ изложенія языческихъ религій и какъ признали въ предъидущемъ положеніи, это не вѣрно. Чѣмъ дальше шло язычество, тѣмъ болѣе стремилось къ отвлеченнымъ и созерцательнымъ формамъ религіи, хотя этотъ прогрессъ и нельзя понимать въ смыслѣ постояннаго, логически неуклоннаго движенія впередъ, какъ понимала его идеалистическая школа, т. е. хотя были и уклоненія въ сторону и ниспаденія съ высоты понятій. Но такъ вообще идетъ человѣческая исторія. Во всякомъ случаѣ и язычникъ, не имѣя закона, какъ еврей, своимъ религіознымъ чувствомъ стремился къ высшимъ идеаламъ нравственно-религіозной жизни и часто его чувство раскрывалось широко и изливалось съ силою, ища удовлетворенія. Въ своихъ священныхъ пѣсняхъ и гимнахъ, въ своихъ молитвахъ и тайнодѣйствіяхъ и онъ оставилъ, хотя и не вполнѣ чистые, памятники глубокаго чувства неудовлетворенной вѣры, какъ и въ своихъ безплодныхъ и часто дикихъ и неестественныхъ подвигахъ — свидѣтельство о жаждѣ жизни внѣ дѣйствительности, а въ небѣ и съ Богомъ. Этимъ сознаніемъ неудовлетворительности чувства и исканіемъ истины, сознаніемъ широкимъ и свободнымъ, объясняется отчасти и то, что язычники во множествѣ вошли въ новое благодатное царство, тогда какъ еврейство, гордое своимъ закономъ, даннымъ отъ Бога, донынѣ чуждо христіанства.

Догматически—воззрѣніе указанное также не имѣетъ для себя основаній. Мы знаемъ, что царство благодати явилось, по выраженію апостола Павла, *къ устроенію полноты временъ*, чтобы все соединилось *подъ главою Христомъ* (Еф. I, 10) т. е. что Сынъ Божій пришелъ съ неба, когда настало время назначенное для этого, иначе, когда

со стороны самого міра наступила возможность принять Его ученіе, когда весь человѣческій родъ созналъ, что ему не достаетъ истины. Такова касательно эпохи явленія христіанства общая мысль апостола, которой въ подробности онъ не раскрываетъ. Эта мысль вообще указываетъ на то, что явленіе христіанства было благовременнымъ для міра, что исполнилось время, предопредѣленное для этого Богомъ. Можно конечно и такъ и иначе понимать эту полноту временъ и готовность міра къ принятію христіанства; можно представлять, что міръ до конца былъ растлѣнъ, что зло все вышло наружу и что въ этомъ и было подготовленіе язычества къ христіанству. Но естественнѣе—мы не говоримъ уже о показаніяхъ исторіи—и сообразнѣе съ идеей Провидѣнія и съ психическими законами человѣческаго развитія представлять, что, вмѣстѣ съ обнаруженіемъ зла, было и сознаніе его и стремленіе освободиться отъ него, хотя темное и безплодное. Впрочемъ общая мысль у апостола выражена съ такою глубиною, что можетъ дать и болѣе частный отвѣтъ на нашъ вопросъ. Онъ говоритъ, что Спаситель явился *къ устроенію полноты временъ* [1]), т. е. въ довершеніе и для законченности этихъ временъ, которыя безъ Него не имѣли бы своей полноты. Значитъ, все прошедшее, бывшее до Христа, къ Нему тяготѣло и въ Немъ искало себѣ восполненія. А изъ этого слѣдуетъ, что все это, прежде Него бывшее, стоитъ съ Нимъ въ связи, а не было только Его отрицаніемъ. Спаситель, по слову апостола, явился, чтобы все соединить подъ своимъ духовнымъ главенствомъ, и небесное и земное. Такимъ образомъ весь міръ, вся исторія человѣческаго рода у апостола представляется какъ-бы однимъ громаднымъ тѣломъ, однимъ организмомъ, который предъ

[1]) Εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν.

пришествіемъ Христовымъ искалъ себѣ *главы*. Все, предшествовавшее явленію главы, устроялось, созидалось такъ, чтобы явилась наконецъ глава для этого еще не одушевленнаго тѣла. А отсюда опять тотъ выводъ, что къ христіанству приготовлялся весь міръ — не еврей только, но и язычникъ, и послѣдній не отрицательно только.

Въ первой главѣ Посланія къ Римлянамъ апостолъ Павелъ, описывая язычество, изображаетъ также вообще его заблужденія, не касаясь вопроса объ его исторіи и о приготовленіи къ христіанству. Въ связи съ заблужденіями язычества, онъ характеризуетъ и его нравственный бытъ и господствовавшіе въ немъ пороки (I, 26—31). Черты, какими онъ описываетъ нравственную жизнь древняго міра, очень рѣзки. Но онъ присоединяетъ далѣе, что и язычники знаютъ, что дѣлающіе зло достойны смерти, только не имѣютъ силъ дѣлать добро, не получили благодати (32). Такимъ образомъ и въ этой характеристикѣ язычества нельзя найти основаніе для мысли, что древній міръ къ концу своей исторіи сталъ еще безнравственнѣе, чѣмъ онъ былъ прежде. У апостола нѣтъ слова о томъ, чѣмъ былъ прежде и чѣмъ сталъ языческій міръ въ его время.

Въ томъ же Посланіи, разсуждая о значеніи закона для нравственности, апостолъ высказываетъ мысль, что *когда умножился грѣхъ, стала преизобиловать благодать* (V, 20). Въ этомъ также ищутъ основаній для заключенія, что благодать явилась, когда грѣхъ умножился, и дѣлаютъ общій выводъ къ тому, что Спаситель пришелъ съ неба на землю, когда нравственное поврежденіе въ мірѣ достигло до послѣдней крайности и всѣ болѣзни вышли наружу. Но здѣсь у апостола рѣчь не о язычникахъ, а о народѣ еврейскомъ, которому данъ былъ законъ, точно опредѣлявшій его нравственную дѣятель-

ность. Апостолъ хочетъ сказать, что преступленія умножились, когда явился законъ; потому что открылись новые виды преступленій противъ закона писаннаго, котораго прежде не было; потому что строже стали требованія нравственной отвѣтственности; потому что шире уяснилось для человѣка то, что должно считаться преступнымъ. Но вмѣстѣ съ этимъ увеличилось и благодатное содѣйствіе человѣческой немощи, усилилось приготовленіе еврейскаго народа къ принятію истины. Здѣсь нѣтъ прямой мысли о томъ, что благодать явилась вслѣдствіе усиленія грѣховности. Притомъ высказанную апостоломъ частную мысль о дѣйствіяхъ благодати по отношенію къ подзаконному человѣку переносить на всю исторію древняго міра было бы произволомъ.

Нравственность языческая до конца оставалась глубоко порочною. Но во время явленія христіанства, если въ нѣкоторыхъ сторонахъ своихъ она не была лучшею, сравнительно съ древними временами, то не была конечно и худшею этихъ временъ грубости и варварства. Позднѣйшая эпоха языческой жизни имѣла еще то неоспоримое преимущество, что нравственное ученіе тогда понималось выше и чище. А были и отдѣльныя лица, возвышавшіяся надъ общимъ порочнымъ состояніемъ общества и слѣдовавшія на самомъ дѣлѣ, въ своей жизни, новымъ, лучшимъ нравственнымъ правиламъ. Міръ языческій, какъ и вообще человѣкъ естественный, не получившій благодати, не имѣлъ только силъ дѣлать добро, но въ позднѣйшее время понималъ добро шире и лучше. Доказательство на это — пиѳагорейцы, неоплатоники, ессеи и терапевты съ ихъ ученіемъ о любви и съ ихъ образомъ жизни.

УЧЕНІЕ О ЯЗЫЧЕСТВѢ ВЪ ЕГО ОТНОШЕНІИ КЪ ХРИСТІАНСТВУ У ДРЕВНИХЪ ОТЦОВЪ И УЧИТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ.

Изложенный нами взглядъ на языческія религіи въ ихъ отношеніи къ христіанству не только выведенъ изъ ихъ содержанія, но и обоснованъ на самомъ библейскомъ воззрѣніи.

Какъ раскрывалось это, данное въ Библіи, воззрѣніе на язычество у церковныхъ учителей? Какъ смотрѣли они на древнія религіи, смѣнившіяся христіанствомъ? Есть ли, можетъ ли быть указано опредѣленное ученіе Церкви по этому частному вопросу, имѣющему близкую, хотя и не прямую, связь съ христіанскимъ догматомъ о паденіи человѣка и о приготовленіи человѣческаго рода къ явленію евангельской истины? Что представляетъ намъ въ этомъ отношеніи древняя церковная литература?

Вопросъ о язычествѣ былъ однимъ изъ первыхъ, котораго неизбѣжно должна была касаться возникавшая христіанская письменность. Сравненіе новой религіи съ прежними, которыя она уничтожала собою, неизбѣжное само въ себѣ, было до извѣстной степени необходимо и для уясненія положительныхъ истинъ Евангелія. Что такое вѣрованія новой христіанской религіи, что такое сама она и что новаго принесла съ собою—это въ извѣстной мѣрѣ опредѣлялось сопоставленіемъ ея съ старыми вѣрованіями. Чрезъ это сопоставленіе или вѣрнѣе, противоположеніе ея язычеству яснѣе становились ея соб-

ственное содержаніе, ея исключительный характеръ, ея превосходство и божественное происхожденіе. Анализъ іудейства и еллинства, которое было высшею формою язычества и его лучшимъ представителемъ, въ сравненіи ихъ съ христіанскою истиною, нуженъ былъ, и онъ способствовалъ развитію самого христіанскаго сознанія. Противопоставленіе языческихъ вѣрованій христіанскимъ, какъ это ясно изъ исторіи раскрытія догматовъ, имѣло значеніе и при самомъ опредѣленіи христіанскихъ истинъ и составленіи догматическихъ формулъ, особенно въ общихъ вопросахъ о твореніи и промышленіи. Но тоже самое отъ начала требовалось и практикою жизни, самымъ положеніемъ новой религіи, т. е. ея борьбою съ падавшимъ и исчезавшимъ язычествомъ. Борцамъ новой религіи, имѣвшей уничтожить собою всѣ прежнія, естественно и необходимо было защищать свои вѣрованія и доказывать ложь язычества, тѣмъ болѣе что оно не вдругъ уступало свое мѣсто новой вѣрѣ и употребляло всѣ усилія удержать свое прежнее господство. Борьба длилась и по временамъ была жестока.

Такъ и было это на дѣлѣ. Апологетическая литература, т. е. защитительная по отношенію къ христіанству и обличительная по отношенію къ язычеству, есть одинъ изъ первыхъ видовъ христіанской письменности. Вслѣдъ за писаніями такъ-называемыхъ мужей апостольскихъ появляются въ исторіи христіанской литературы сочиненія такъ-называемыхъ апологетовъ. Съ первой половины II-го до начала III-го вѣка идетъ цѣлый рядъ такихъ церковныхъ писателей, а труды ихъ составляютъ за все это время одну изъ главныхъ и выдающихся составныхъ частей христіанской письменности. Сочиненія св. Іустина философа и мученика [1]) представляютъ намъ первые опы-

[1]) Онъ родился въ началѣ II-го вѣка, а умеръ въ началѣ второй его половины; годъ мученической смерти Іустина точно не опредѣленъ.

ты такой литературной дѣятельности исповѣдниковъ новой, христіанской религіи [1]). Сюда принадлежатъ двѣ «Апологіи», пространная и краткая, несомнѣнно принадлежащія св. Іустину. Ему же приписываются такого же апологетическаго содержанія: «Посланіе къ Діогнету» [2]), «Рѣчь къ Еллинамъ» [3]), «Увѣщаніе къ Еллинамъ» [4]), «О единовластительствѣ» т. е. о единствѣ Божіемъ [5]) и отрывокъ трактата «О воскресеніи». Подлинность всѣхъ этихъ сочиненій не можетъ быть съ несомнѣнностію доказана, тѣмъ не менѣе они признаются принадлежащими времени св. Іустина, т. е. половинѣ II-го вѣка [6]). Съ именемъ Татіана, который былъ современникомъ Іустина и его ученикомъ, и впалъ впослѣдствіи въ гностическое лжеученіе, дошла до насъ также апологія христіанства подъ загла-

---

[1]) Ему предшествовали въ исторіи апологетики Аристидъ и Кодратъ, апологіи которыхъ поданы были императору Адріану (127 г.); но мы знаемъ о нихъ только изъ свидѣтельствъ позднѣйшихъ церковныхъ писателей. Сочиненіе Аристида совсѣмъ не дошло до насъ, а сочиненіе Кодрата сохранилось только въ небольшомъ отрывкѣ, приводимомъ Евсевіемъ (Hist. lib. IV. c. III). Не дошли до насъ также и апологетическія сочиненія Аристона, Клавдія Аполлинарія (временъ Марка Аврелія) и Мильтіада (конца II-го вѣка).

[2]) Πρὸς Διογνῆτον (Epistola ad Diognetum).

[3]) Λόγος πρὸς Ἕλλῆνας (Oratio ad Gentiles).

[4]) Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλλῆνας (Cohortatio ad Gentiles).

[5]) Περὶ μοναρχίας (De monarchia).

[6]) Св. Іустину приписываются и несомнѣнно подложныя сочиненія съ содержаніемъ апологетическимъ и касающимся вопроса о язычествѣ. Таковы: Quaestiones christianorum ad gentiles и Quaestiones gentilium ad christianos (см. Otto. Corpus Apologet. Christianorum. S. Iustini opera. T. III. pars. II. Opera subditicia). Но содержаніе этихъ взаимныхъ запросовъ со стороны христіанъ и язычниковъ, не говоря уже о томъ, что носитъ на себѣ явные слѣды гораздо позднѣйшаго происхожденія, въ высшей степени отвлеченно и касается предметовъ чисто метафизическихъ. Для характеристики христіанскаго взгляда на язычество оно не имѣетъ ни малѣйшаго значенія. Это діалектическія тонкости по вопросамъ о познаніи Бога, о Его существѣ и о бытіи и происхожденіи зла въ мірѣ. Приписываемый св. Іустину трактатъ «О воскресеніи мертвыхъ» въ нашемъ вопросѣ также не имѣетъ значенія.

віемъ: «Рѣчь противъ Еллиновъ» [1]), пользовавшаяся большимъ уваженіемъ въ древней Церкви. Отъ того же времени сохранилось для насъ и апологетическое сочиненіе Аѳинагора философа, представленное имъ въ защиту христіанъ Марку Аврелію и сыну его Коммоду, самодержцамъ и «философамъ» [2]). Св. Ѳеофилъ епископъ Антіохійскій (время его епископства относятъ къ 7-му и 8-му десятилѣтію II-го вѣка) оставилъ послѣ себя «Три книги къ Автолику», образованному язычнику, о вѣрѣ христіанской, въ которыхъ раскрывается ложность языческихъ суевѣрій и превосходство христіанства. Къ концу II-го же вѣка относятъ и сочиненіе: «Осмѣяніе языческихъ философовъ» [3]), дошедшее до насъ съ именемъ неизвѣстнаго Ермія. Къ апологетамъ II-го вѣка причисляется также знаменитый и ученый епископъ Сардійскій Мелитонъ. Бо́льшая часть его сочиненій извѣстна намъ только по названіямъ; сохранились впрочемъ отрывки нѣкоторыхъ изъ нихъ и между ними довольно значительныя выписки изъ Апологіи [4]), поданной Марку Аврелію, (около 170 г.), а въ послѣднее время Куртонъ издалъ найденную имъ между сирскими манускриптами Британскаго Музея «Рѣчь Мелитона философа къ императору Антонину» [5]). Къ концу II-го же вѣка относятъ новѣйшіе

[1]) Τατιάνου πρὸς Ἕλληνας (Oratio ad Graecos).

[2]) Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν (Supplicato pro Christianis). Сочиненіе это написано въ 166 или 177 году.

[3]) Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων.

[4]) Главнымъ образомъ у Евсевія. Hist. lib. IV, c. XXVI.

[5]) Издана въ Spicilegium Siriacum, а также — Питрою въ Spicilegium Solesmense съ переводомъ на латинскій языкъ. Она переведена и на русскій языкъ въ «Памятникахъ Христіанской Письменности», изданныхъ священникомъ Преображенскимъ; переводъ сдѣланъ издателемъ съ нѣмецкаго перевода—Вольте. Издатель предполагаетъ, что найденная Куртономъ апологія не та, о которой упоминаетъ Евсевій, а содержитъ въ себѣ то, что Мелитонъ послѣ личныхъ объясненій съ императоромъ изложилъ свободнѣе и рѣзче. См. «Памятники Христіанской Письменности». Т. IV. 1863. Приложеніе къ «Правосл. Обозрѣнію».

критики и апологетическое сочиненіе латинскаго писателя Минуція Феликса, подъ названіемъ: «Октавій», написанное въ формѣ разговора о язычествѣ и христіанствѣ между двумя друзьями Минуція, Цецилемъ язычникомъ и Октавіемъ христіаниномъ. Многія изъ этихъ апологій, преслѣдуя чисто практическія цѣли, имѣли характеръ юридически-судебный, защищали христіанъ отъ несправедливыхъ нареканій и испрашивали права на свободу вѣры, не входя въ болѣе широкія и чисто научныя изслѣдованія о язычествѣ и христіанствѣ. Но при этомъ онѣ неизбѣжно касались болѣе или менѣе и самаго содержанія языческихъ вѣрованій въ сопоставленіи ихъ съ христіанскими. А въ нѣкоторыхъ изъ указанныхъ апологетическихъ сочиненій прямо излагается взглядъ на язычество, доказывается его лживость, осуждаются его вѣрованія и вообще дѣлается сравненіе достоинства старой и новой вѣры. Такимъ болѣе научнымъ характеромъ отличаются апологіи св. Іустина философа и ему приписываемыя сочиненія, а также апологія съ именемъ Татіана и апологетическія творенія Аѳинагора и Минуція Феликса. Съ III-го вѣка прекращается представленіе апологій съ цѣлію защитить христіанъ предъ правительствомъ, быть-можетъ, вслѣдствіе безуспѣшности такихъ обращеній къ власти, но не прекращается, а принимаетъ болѣе научный и широкій характеръ апологетическая или вообще, направленная противъ язычества, богословская письменность. Между твореніями знаменитаго Климента Александрійскаго († 220 г.) въ вопросѣ о язычествѣ имѣютъ важное значеніе «Увѣщательное слово къ язычникамъ» [1]), а особенно его обширное твореніе подъ названіемъ «Строматы» [2]). Отъ знаменитаго ученика Кли-

---

[1]) Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας (Cohortatio ad Gentes).
[2]) Στρώματα.

мента и преемника его по учительству въ Александрійской школѣ, Оригена (185—254), для насъ осталось также замѣчательное во многихъ отношеніяхъ апологетическое твореніе—восемь книгъ его «Противъ Цельса» [1]). Изъ сочиненій западнаго церковнаго писателя (конца II-го и начала III-го вѣка), Тертуллиана вопросомъ о язычествѣ спеціально заняты: «Апологетикъ», «Объ идолослуженіи» и двѣ книги «Къ народамъ» [2]). Но разсужденія о языческихъ вѣрованіяхъ въ ихъ отношеніи къ христіанству разсѣяны и во многихъ другихъ его сочиненіяхъ, каковы: «О свидѣтельствѣ души», «О крещеніи», «О молитвѣ Господней», «О цѣломудріи», «О зрѣлищахъ», «О душѣ», «Объ одѣяніи женщинъ» [3]) и др. У святаго Кипріана (съ 249 г. епископъ Карѳагенскій) находимъ письма «О суетности идоловъ» [4]); о томъ же разсуждаетъ онъ въ «Посланіи къ Деметріану» [5]). Вмѣстѣ съ распространеніемъ христіанства, и въ виду послѣднихъ усилій язычества задержать свое паденіе, апологетическая дѣятельность повидимому вновь усиливается и переходитъ въ IV-й вѣкъ. Отъ конца III-го и начала IV-го вѣка осталось «Разсужденіе противъ язычниковъ» ритора Арновія Африканца [6]). Еще болѣе извѣстны, написанныя съ тою же цѣлію, опроверженія языческихъ заблужденій—Лактанція († около 325 г.), ученика Арновія, подъ названіемъ: «Божественныя Наставленія» [7]). Но и послѣ того какъ

---

[1]) Κατὰ Κέλσου τόμοι (Contra Celsum libri).

Позднѣе противъ неоплатоника Порфирія писалъ Меѳодій епископъ Патарскій, но, къ сожалѣнію, его книги не дошли до насъ.

[2]) Apologeticum. De idololatria. Ad nationes, libri II.

[3]) De testimonio animae. De baptismo. De oratione Dominica. De pudicitia. De spectaculis. De anima. De cultu foeminarum.

[4]) De vanitate idolorum.

[5]) Ad Demetrianum epistola.

[6]) Arnobii Afri Disputationum adversus Gentes libri VII.

[7]) Divinae Institutiones.

христіанство было признано государственною религіей, отцы и учители церковные не переставали для окончательнаго торжества его и въ оправданіе этого торжества выяснять суетность язычества и высокое достоинство новой, замѣнявшей его, религіи. Великіе отцы IV-го вѣка—Аѳанасій Александрійскій Василій Великій и Григорій Богословъ по-преимуществу заняты были изъясненіемъ положительнаго христіанскаго ученія, въ виду ересей, возникшихъ съ распространеніемъ христіанства. Но и они находили еще необходимымъ обращаться къ вопросу о язычествѣ. Таково сочиненіе св. Аѳанасія подъ заглавіемъ: «Слово противъ язычниковъ» [1]). Тотъ же полемическій характеръ въ отношеніи къ язычеству имѣетъ и его «Слово о воплощеніи» [2]). Василій Великій и Григорій Богословъ въ своихъ бесѣдахъ и толкованіяхъ также не рѣдко говорятъ о языческомъ заблужденіи; а усилія Юліана поддержать падавшее языческое суевѣріе вызвали Григорія Богослова на особыя рѣчи противъ отступника, съ цѣлію показать ничтожество защищаемаго имъ суевѣрія [3]). Св. Кириллъ Іерусалимскій въ своихъ «Огласительныхъ поученіяхъ» [4]) находитъ необходимымъ часто указывать и опровергать ложныя языческія понятія. Но самое обширное сочиненіе, спеціально посвященное вопросу о язычествѣ въ его отношеніи къ христіанству, принадлежитъ изъ греческихъ церковныхъ писателей этой эпохи извѣстному церковному историку Евсевію Кесарійскому; это—«Приготовленіе къ Евангелію» [5]). На Западѣ, въ Римѣ—центрѣ древней жизни и славы могучихъ обладателей міра, язычество держалось по-видимому крѣп-

---

[1]) Λόγος κατὰ Ἑλλήνων (Oratio contra gentes).

[2]) Περὶ ἐνανθρωπήσεως τοῦ Θεοῦ Λόγου (De incarnatione Verbi).

[3]) Слова на Юлиана.

[4]) Κατηχήσεων ιή и Κατηχητικῶν λόγων πρὸς τοὺς νεοφωτίστους έ.

[5]) Εὐαγγελικὴ προπαρασκευὴ (Praeparatio Evangelica).

че и при самомъ паденіи требовало еще сильной борьбы. Отвѣтомъ на эти требованія служило замѣчательнѣйшее по своей задачѣ сочиненіе блаженнаго Августина: «О царствѣ (городѣ) Божіемъ» [1]). Да и послѣ этого до времени полнаго торжества новой вѣры полемика съ язычествомъ и защита христіанства не прекращались. Св. Кириллъ Александрійскій, епископствовавшій въ V вѣкѣ, продолжалъ, въ виду остатковъ язычества, опровергать мнѣнія Юліана и его сторонниковъ въ своихъ книгахъ противъ сочиненій этого нечестиваго императора [2]). У блаженнаго Ѳеодорита Кирскаго († около 458 г.), епископствовавшаго въ это же время на Востокѣ, на окончностяхъ Имперіи, гдѣ были болѣе живучи языческія вѣрованія, находимъ довольно пространный разборъ языческихъ заблужденій подъ заглавіемъ: «Врачевство еллинскихъ недуговъ или познаніе евангельской истины изъ еллинской философіи» [3]).

Но, не смотря на непрерывно продолжавшійся рядъ апологетовъ и другихъ церковныхъ писателей, касавшихся язычества, вопросъ о немъ не вдругъ выяснился и рѣшеніе его не скоро получило надлежащую опредѣленность и полноту.

Когда на практикѣ, въ самой жизни рѣшался вопросъ о замѣнѣ одной религіи другою, естественно бы-

---

[1]) De civitate Dei.

Кромѣ Августина на Западѣ въ это же время написалъ Исторію противъ язычниковъ ученикъ его Павелъ Орозій, но сочиненіе его, раскрывающее только частную мысль и притомъ изъ Августина же взятую, о томъ, что христіанство не виновно въ бѣдствіяхъ, постигающихъ Римскую Имперію, не имѣетъ значенія въ нашемъ вопросѣ о взглядѣ на содержаніе языческихъ религій.

[2]) Λόγοι πρὸς τὰ τοῦ ἐν ἀθέοις Ἰουλιανοῦ (Adversus libros athei Iuliani libri).

[3]) Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων, ἢ Εὐαγγελικῆς ἀληθείας ἐξ ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἐπίγνωσις (Graecarum affectionum curatio, seu Evangelicae veritatis ex gentilium philosophia cognitio).

ло, особенно въ началѣ, поборникамъ новой религіи говорить только о томъ, почему старыя вѣрованія должны быть уничтожены, видѣть въ нихъ исключительно одно только чистое, безпримѣсное заблужденіе, которое должно было вполнѣ исчезнуть. Поэтому апологеты и другіе церковные писатели о язычествѣ, особенно въ первое время встрѣчи двухъ религій, большею частію смотрятъ на него съ безусловно отрицательной точки зрѣнія. Если они и предполагали въ язычествѣ что-нибудь положительное, часть истины, то объ этомъ не въ ихъ цѣляхъ было разсуждать; для побѣды въ ожесточенной борьбѣ это не служило пособіемъ, и потому было внѣ, если не противъ ихъ задачи. Когда шла борьба двухъ религій, изъ которыхъ одна должна была уступить свое мѣсто другой, то защитникамъ и борцамъ этой другой, новой вѣры естественно было не задаваться и вопросами о томъ, почему или какъ и вслѣдствіе чего явилось то суевѣріе, которое должно было теперь уничтожиться, какъ оно произошло и сложилось, почему оно жило цѣлыя тысячелѣтія. Для нихъ все это были вопросы побочные, не важные, не имѣвшіе практическаго значенія, и не у мѣста было поднимать ихъ среди борьбы съ отживающимъ лжеученіемъ. Для нихъ былъ важенъ и ихъ вполнѣ занималъ вопросъ о возможно скорѣйшемъ уничтоженіи этого давняго суевѣрія. Поэтому у многихъ изъ апологетовъ и церковныхъ учителей мы не встрѣчаемся почти и съ вопросомъ о происхожденіи язычества; по-крайней-мѣрѣ не находимъ почти ничего похожаго на анализъ психологическаго состоянія язычника. Анализъ и всегда является позднѣе, такъ-какъ сначала въ фактѣ понимается и схватывается только внѣшняя, болѣе выпуклая сторона; а здѣсь анализъ былъ и внѣ прямой цѣли апологетовъ. Когда идетъ вопросъ объ уничтоженіи одной религіи другою, то указывать на взаимныя отношенія

между прежнею, падающею и новою, распространяющеюся религіей, или искать между ними какой бы то ни было исторической связи также было дѣломъ далекимъ отъ задачи и цѣли защитниковъ новаго вѣрованія. Если теоретически эта связь и предполагалась, то практически—въ жизни, въ фактѣ желаннаго уничтоженія прежней вѣры—она отрицалась. Къ этому необходимо прибавить, что историческая точка зрѣнія вообще чужда была, какъ мы и замѣчали, древнему міру. Универсальный взглядъ на жизнь человѣчества и его исторію данъ только христіанствомъ, и этотъ взглядъ нужно было еще выработать на его основаніи. Вотъ отчего у древнихъ апологетовъ и у другихъ церковныхъ писателей, особенно первыхъ временъ, мы не находимъ почти и слова о томъ, почему, въ своемъ взглядѣ на отношеніе язычества къ христіанству, мы назвали христіанство религіей по-преимуществу историческою.

Болѣе широкіе и глубокіе взгляды на язычество, его происхожденіе и отношеніе къ христіанству, болѣе полное рѣшеніе вопроса о немъ принадлежитъ, сравнительно позднѣйшимъ по времени, церковнымъ писателямъ. Въ вопросѣ о происхожденіи язычества по-преимуществу замѣчательны и полны глубокаго психологическаго анализа сужденія, встрѣчаемыя въ твореніяхъ великихъ греческихъ отцовъ IV вѣка — Аѳанасія, Василія и Григорія Богослова, особенно у перваго, въ его «Словѣ противъ язычниковъ». А въ вопросѣ объ отношеніи язычества къ христіанству, какъ къ религіи, составлявшей предметъ ожиданія всѣхъ народовъ и осуществившей всѣ религіозныя стремленія самихъ язычниковъ, всего важнѣе для насъ, кромѣ твореній указанныхъ отцовъ, которые также отчасти касались этого вопроса, сочиненія: Климента Александрійскаго—«Строматы», Евсевія Кесарійскаго—«Приготовленіе къ Евангелію» и особенно блаженнаго

Августина—«О царствѣ Божіемъ». Въ «Строматахъ» Климентъ имѣлъ цѣлію выяснить высшія христіанскія истины; сообразно съ этимъ онъ сопоставляетъ съ христіанскими догматами всѣ болѣе извѣстныя религіозныя воззрѣнія язычества и философскія мнѣнія, чтобы сдѣлать выводъ къ тому, что христіанская истина несравненно совершеннѣе ихъ и выше. При этомъ естественно рѣшаются и вопросы о томъ, что было истиннаго въ язычествѣ и откуда въ немъ этотъ элементъ истины. Но написаны «Строматы» безъ всякой системы и идея этого сочиненія прямо не высказана [1]). Шире по своей задачѣ сочиненіе Евсевія. Самое названіе его показываетъ уже, что писатель смотритъ на прошедшую до-христіанскую исторію, какъ на приготовленіе къ явленію всеобщей евангельской истины. Предполагается слѣдовательно въ ходѣ религіозной жизни язычества извѣстная историческая послѣдовательность, направленная къ цѣлямъ явленія великой христіанской истины, по-крайней-мѣрѣ — тяготѣніе всего древняго міра къ этому откровенію новой всеобщей вѣры. Сообразно съ этимъ и обзоръ религіозныхъ ученій язычества у него полнѣе и обстоятельнѣе. Но его сочиненію недостаетъ глубины всеобобщающей идеи; по-крайней-мѣрѣ она не высказана съ надлежащею ясностію или

---

[1]) Самъ Климентъ сознается въ томъ и этимъ отсутствіемъ плана и системы объясняетъ и самое названіе сочиненія. Содержаніе его, по его словамъ, подобно «строматамъ» (собственно—узорчатыя покрывала стола или постели), а не садамъ, гдѣ дерева насажены по плану и въ порядкѣ (lib. VII. c. 18). Это не препятствуетъ однакоже видѣть и понимать задачу сочиненія, направленную къ извѣстной цѣли. Задача эта—сопоставленіе «мірской и божественной мудрости». По частямъ, безъ видимой связи, Климентъ то вообще разсуждаетъ объ отношеніяхъ между тою и другою мудростію, то беретъ частный религіозный вопросъ, тотъ или другой, и переходитъ безъ видимой послѣдовательности къ еще новому вопросу, часто повторяясь.

мало развита. Сказавъ въ самомъ началѣ о всеобъемлемости Слова и Его Евангелія, о томъ, что Оно дано всѣмъ народамъ [1]) и слѣдовательно всѣ они къ Нему готовились и тяготѣли, но, не раскрывъ этой мысли и далѣе почти не возвращаясь къ ней, онъ начинаетъ излагать различныя религіозныя воззрѣнія, сопоставляя ихъ съ воззрѣніемъ библейскимъ и указывая его превосходство. При этомъ очень часто приводитъ онъ изъ мыслителей язычества и взгляды сходные съ христіанскою истиной или къ ней близкіе. Сочиненію этому не достаетъ исторической послѣдовательности; оно имѣетъ характеръ сборника свидѣтельствъ, взятыхъ изъ языческихъ писателей въ пользу христіанской истины. Иное видимъ въ сочиненіи Августина «О царствѣ Божіемъ». Оно носитъ на себѣ чисто историческій характеръ и въ цѣломъ проникнуто ясно высказанной и подробно развитой идеей. Августинъ—первый церковный писатель, историкъ, въ нашемъ новѣйшемъ смыслѣ этого слова. Онъ первый прилагаетъ къ древней исторіи универсальную христіанскую точку зрѣнія. Предметъ и задача его сочиненія—идея царства Божія на землѣ, исторически, послѣдовательно раскрывавшагося въ своей силѣ и своемъ величіи. Понятіе этого всеобъемлющаго духовнаго царства онъ ставитъ на мѣсто узкой, сравнительно съ нимъ, идеи всемірнаго Римскаго Государства. Онъ слѣдитъ за развитіемъ на землѣ царства Божія отъ его начала до послѣднихъ судебъ, желая указать, намѣтить и самый историческій процессъ, какимъ шло это развитіе, и при этомъ входитъ въ анализъ нравственнаго состоянія древняго міра. Таково значеніе этого замѣчательнѣйшаго для той эпохи сочиненія въ вопросѣ о язычествѣ, и такова мысль, къ которой приходитъ Августинъ, исходя изъ частныхъ вопросовъ

[1]) Praeparatio Evangelica. Lib. 1. cap. 1. p. 4. Edit. Gaisford. Oxonii. 1843.

о христіанствѣ со стороны не сочувствовавшихъ ему язычниковъ и имѣя въ виду тѣ частные случаи борьбы съ христіанствомъ язычества и тѣ съ его стороны нареканія, какія были въ тогдашнемъ римскомъ обществѣ.

Впрочемъ у нѣкоторыхъ болѣе раннихъ по времени и даже самыхъ древнихъ или первыхъ апологетовъ христіанства мы встрѣчаемся также съ глубокими и широкими взглядами на язычество въ его отношеніи къ христіанству. Таково воззрѣніе св. Іустина философа. Отчасти оно объясняется вліяніемъ на него самой языческой философіи, которой онъ былъ преданъ до принятія христіанской вѣры и которая привела его къ евангельской истинѣ, можно сказать, отрицательно. Онъ былъ платоникъ; а идеализмъ Платоновой философіи, какъ мы знаемъ, отличался своего рода мистическимъ универсальнымъ направленіемъ, хотя оно и не имѣло прочныхъ основаній. Іустинъ въ этомъ отношеніи среди древнихъ апологетовъ составляетъ, можно сказать, исключеніе. Нужно замѣтить при этомъ, что и указанные нами послѣдующіе по времени церковные писатели, отличавшіеся широтою мысли, также воспитаны были подъ вліяніемъ платонической философіи и въ большинствѣ вышли изъ александрійской школы [1]).

Вообще разность направленій или школъ, изъ которыхъ выходили церковные писатели о язычествѣ, имѣетъ значеніе и въ нашемъ частномъ вопросѣ. Принятое въ церковной исторіи раздѣленіе церковныхъ писателей древняго періода на школы—александрійскую, сѣверно-африканскую, ново-александрійскую и антіохійскую оправдывается и въ частномъ приложеніи къ воззрѣнію на язы-

---

[1]) Таковъ не только Климентъ Александрійскій, но и Евсевій Кесарійскій, сочувственно излагающій взгляды платонической философіи. Вселенскіе отцы Церкви IV вѣка также ново-александрійцы. Августинъ также былъ близко знакомъ съ платоническою философіей.

чество. Писатели, вышедшіе изъ школы сѣверно-африканской, одностороннѣе и суровѣе во взглядѣ на язычество, чѣмъ александрійцы. Можно впрочемъ вообще замѣтить, что въ воззрѣніяхъ всѣхъ западныхъ церковныхъ писателей есть нѣкоторые своеобразные частные взгляды, какихъ не находимъ по-видимому у писателей восточныхъ въ рѣшеніи вопросовъ о язычествѣ. Въ этомъ отношеніи, сверхъ вліянія школы, замѣтно также болѣе общее, хотя и не рѣзко выдающееся, направленіе западно-римское. Намъ кажется даже, что сама эта сѣверно-африканская школа есть первая, начальная выразительница тѣхъ особенностей западно-римскаго воззрѣнія, какія потомъ сдѣлались постоянными и какими оно отличается до-нынѣ; а самый характерный представитель ея, Тертулліанъ, въ своихъ взглядахъ высказываетъ въ крайней формѣ то сравнительно безъидейное, узкое, утилитарно-формальное направленіе, какимъ до нашихъ дней можно характеризовать воззрѣніе Римской Церкви. Образовавшееся въ IV вѣкѣ такъ-называемое ново-александрійское направленіе, при широтѣ, глубинѣ и созерцательности взгляда, но безъ мистицизма прежней александрійской богословской школы, приписываемое св. Аѳанасію, Василію Великому и Григорію Богослову, дѣйствительно отражается и на ихъ сужденіяхъ о язычествѣ, чуждыхъ односторонности, полныхъ ясности и опредѣленности. Воззрѣніе этихъ отцовъ служитъ лучшимъ выраженіемъ взгляда и ученія истинно церковнаго.

Нѣкоторыя изъ мнѣній, встрѣчаемыхъ нами у церковныхъ писателей о язычествѣ, очень своеобразны и не могутъ быть признаны вполнѣ согласными съ чисто библейскимъ ученіемъ. Они объясняются болѣе всего тѣмъ, что борцы христіанства, проповѣдуя суетность и ложь язычества, не всегда, особенно въ началѣ, были свободны отъ нѣкоторыхъ понятій, унаслѣдованныхъ отъ

самого же язычества. Это по-преимуществу—въ вопросѣ о демонахъ и о поклоненіи имъ въ языческихъ культахъ. Но эти мнѣнія по частнѣйшему вопросу ни мало не препятствовали ихъ здравому и правильному пониманію христіанской истины.

При всемъ разнообразіи мнѣній, ихъ односторонности и нѣкоторой исключительности апологетическая литература древней Церкви въ своемъ цѣломъ, т. е. взятая во всей совокупности отеческихъ сочиненій до V вѣка включительно, представляетъ намъ полное, опредѣленное и вполнѣ согласное съ библейскимъ воззрѣніемъ ученіе о язычествѣ въ его отношеніи къ христіанству.

I.

Языческіе культы, какіе имѣлись въ виду у церковныхъ писателей, разсуждавшихъ о язычествѣ

Не всѣ изъ отцовъ и учителей церковныхъ, писавшихъ о язычествѣ, знали всѣ извѣстнѣйшіе въ эпоху явленія христіанства языческіе культы. Большею частію они имѣютъ въ виду религію греко-римскую, а другія восточныя, особенно отдаленныя религіи знаютъ на-столько, на-сколько онѣ были извѣстны и распространены въ Римѣ и вообще въ центрахъ Имперіи, въ формѣ особаго рода мистерій. Подробнѣе, чаще и больше говорятъ о восточныхъ культахъ отцы и учители восточные; но и они останавливаются своимъ вниманіемъ болѣе на грекоримской миѳологіи, какъ религіи народовъ образованнѣйшихъ и господствовавшихъ въ тогдашнемъ мірѣ. Нѣсколько болѣе подробныя упоминанія о египетскомъ и о восточныхъ культахъ мы встрѣчаемъ изъ древнихъ апологетовъ у Аѳинагора [1]), у Ѳеофила [2]), у Минуція Фе-

[1]) Athenag. Athen. philosophi christiani Supplicatio pro Christianis. C. 1. 14. 22. 26. 28. 30. Corpus Apologetarum. Ed. Otto. Vol. VII. 1857. Jenae.

[2]) Ad Autolycum. Lib. 1. cap, 9. 10. Corpus Apologet. Edit. Otto. Vol. VIII. Jenae. 1861.

ликса [1]); у Климента Александрійскаго находимъ указанія даже на ученіе индѣйскихъ гимнософистовъ и шрамановъ [2]). Тертулліанъ знаетъ по-видимому не только египетскій культъ и мистеріи Изиды и Озириса, но и ученіе персовъ и таинства Митры [3]). Мелитонъ Сардійскій [4]) и Арновій [5]) также имѣютъ въ виду культъ египетскій. У Аѳанасія Александрійскаго, какъ и у Климента, находимъ упоминанія и о индѣйскихъ мудрецахъ [6]); тоже—и у Ѳеодорита Кирскаго [7]). Евсевій, по самой задачѣ своего сочиненія, говоритъ по возможности о всѣхъ языческихъ культахъ, часто касаясь и Востока. Всѣ ли изъ церковныхъ писателей знали во всѣхъ подробностяхъ и точно тѣ культы, о которыхъ они упоминаютъ, объ этомъ положительно, на основаніи ихъ замѣчаній, часто очень краткихъ, сказать трудно. Нѣкоторые взгляды ими высказанные по-видимому могутъ служить доказательствомъ ихъ не полнаго знакомства съ обрядами и исторіей языческихъ религій. Такъ у Ѳеофила Антіохійскаго мы встрѣчаемъ замѣчаніе, что клики εὐαν или εὐοιε, употреблявшіеся въ вакхическихъ оргіяхъ, указывали на Еву, нѣкогда прельщенную сатаною въ образѣ змѣя [8]). Климентъ Александрійскій также думаетъ,

---

[1]) Min. Fel. Octavius. C. 6. 21. 28. 29.

[2]) Stromata. Lib. 1. c. XV. p. 88—90. Clem. Alex. opera, quae exstant. T. II. Wirceburgi. 1779.

[3]) Apologeticum. C. XV. De Baptismo. V. Ad Nationes. Lib. II. c. VIII. См. Tertulliani opera. Edit. Fr. Oehler. Lipsiae. 1853.

[4]) Spicilegium solesmense. Cur. Pitra. T. II. Fragmenta Apologiae Melitonis ad M. Aurelium Imperatorem. Рѣчь Мелитона философа въ русскомъ переводѣ—въ изданіи «Памятниковъ Древней Христіанской Письменности», свящ. Преображенскаго.

[5]) Arnobii. Disput. Lib. 11. c. LXXIII. Edit. Lipsiae. 1816.

[6]) S. Athan. opera. Coloniae. 1686. Oratio contra Gentes. pag. 25—27. De incarnatione Verbi Dei. pag. 140.

[7]) Graec. affect. curatio. Sermo 1. B. Theod. operum t. IV. Lutetiae Parisiorum. 1642.

[8]) Theophil. Ant. Ad Autolycum. Lib. II. c. 28

что язычники въ своихъ мистеріальныхъ обрядахъ въ честь Діониса кликами εὐοῖε призывали Еву, виновницу грѣха и паденія [1]). По мнѣнію Мелитона Сардійскаго, въ лицѣ Сераписа египтяне почитали еврея Іосифа за то, что въ голодные годы онъ снабжалъ ихъ хлѣбомъ [2]). Тертулліанъ утверждаетъ тоже съ тономъ увѣренности [3]). Если первое изъ этихъ своеобразныхъ мнѣній можетъ быть легко объяснено изъ особой, нѣсколько мистической настроенности церковныхъ писателей во взглядѣ на культъ языческій, т. е. что звуки, не имѣвшіе иного смысла, кромѣ выраженія чувствъ радости, какъ объ этомъ у насъ замѣчено [4]), напоминая имя праматери Евы, могли привести къ подобной мысли, то второе, отождествляющее Сераписа съ Іосифомъ, было совершеннымъ произволомъ, въ которомъ видно малое знакомство съ культомъ Сераписа [5]). Замѣчательно, что у Минуція Фели-

---

[1]) Cohortatio ad Gentes. C. II, p. 22. Clem. op. t. 1. Ed. notata.

[2]) Fragm. Apolog. Melitonis.

[3]) Ad Nationes. Lib. VIII.

[4]) См. Т. II, стр. 526.

[5]) Мнѣніе это встрѣчается и у другихъ позднѣйшихъ церковныхъ писателей. Объясняютъ это тѣмъ, что Сераписъ или Сараписъ своимъ изображеніемъ напоминалъ христіанамъ Іосифа. У самого Тертулліана говорится далѣе, что онъ назвалъ былъ Сераписомъ отъ украшенія, которое находилось на головѣ его; модіальная (modialis) фигура его напоминаетъ о раздачѣ хлѣба, и самыми колосьями, которые находятся вокругъ головы, показывается, что на ней лежало попеченіе о плодахъ. У Адріана въ письмѣ къ Сервіану говорится, что христіане почитаютъ Сераписа и что этому богу посвящены ихъ епископы. Въ объясненіе этого предполагаютъ, что Сераписъ въ Египтѣ своимъ изображеніемъ напоминалъ христіанамъ Іосифа, который былъ для нихъ прообразомъ Христа. Греки по-видимому производили названіе Сераписа отъ σωρός—куча (т. е. хлѣба или плодовъ), другіе изъ христіанъ, такъ думавшихъ, по-видимому—отъ σαρᾶς ἄπο. См. Tertul. Adnot. ad. Nationes. L. II. c. VIII. въ Edit. Oehler. Тертулліанъ старается объяснить съ этой же точки зрѣнія и дальнѣйшіе аттрибуты Сераписа. Собаку, которая находится при входѣ въ адъ (Анубисъ), говоритъ онъ, помѣстили подъ правою его рукою, по-

кса, болѣе знакомаго научно съ египетскимъ культомъ, Сераписъ отождествляется съ Озирисомъ [1]), что совершенно правильно. По Клименту Александрійскому, Сераписъ—главный богъ Египта; это также согласно съ мнѣніемъ о Сераписѣ, какъ объ Озирисѣ [2]) Непонятно также исторически, что имѣетъ въ виду св. Аѳанасій, когда въ «Словѣ противъ язычниковъ» говоритъ, что индѣйцы почитаютъ Діониса, который аллегорически изображаетъ вино [3]). Важны впрочемъ не эти частности и подробности, а общій смыслъ языческихъ вѣрованій и культовъ и ихъ характеръ, который описываютъ и имѣютъ постоянно въ виду церковные писатели. Болѣе всего замѣтенъ пробѣлъ во взглядахъ и сужденіяхъ о религіи Индіи, отдаленной отъ мѣстностей, гдѣ жили апологеты христіанства. Климентъ Александрійскій, св. Аѳанасій, Ѳеодоритъ Кирскій и другіе, упоминавшіе объ индѣйской мудрости, знали о ней безъ сомнѣнія далеко не все. Вполнѣ и точно индѣйское ученіе конечно не было извѣстно и теософамъ Александріи, въ родѣ Филона, не смотря на то, что здѣсь были распространены религіозныя идеи Востока. Упоминаніе объ индѣйскихъ мудрецахъ у церковныхъ писателей почти всегда очень кратко. Ѳеодоритъ Кирскій замѣчаетъ, напримѣръ, что у язычниковъ въ его время были въ большомъ уваженіи индѣйскіе мудрецы — брахманы, но не распространяется о томъ, за что именно почитали ихъ и почему они недостойны почтенія [4]). Видимое сходство нравственнаго ученія браминовъ и буддистовъ съ христіанскимъ

тому что подъ его властію были Египтяне; къ нему присоединили и Фарію (?), имя которой показываетъ, что это дочь Фараона. Ibidem.

[1]) Octavius. c. XXI.

[2]) Cohortatio ad Gentes. С. II. См. Рел. Др. Міра, Т. II, стр. 79. 80.

[3]) Oratio contra Gentes. Pag. 26.

[4]) Graec. affectionum curatio. Sermo 1. p. 469.

дѣлаетъ для насъ важнымъ этотъ пробѣлъ въ сужденіяхъ отцовъ Церкви. Взглядъ ихъ на это остается для насъ мало извѣстнымъ, хотя мы и знаемъ, что на сродный съ индѣйскимъ аскетизмъ терапевтовъ и ессеевъ, развившійся подъ вліяніемъ восточной теософіи, нѣкоторые изъ церковныхъ писателей смотрѣли по-видимому благопріятно и склонны были даже отождествлять его съ христіанскимъ. Справедливость требуетъ впрочемъ замѣтить, что у нѣкоторыхъ отцовъ Церкви сохранились для насъ, какъ послѣ увидимъ, замѣчанія о языческомъ лжеаскетизмѣ, хотя краткія, но вѣрно и глубоко опредѣляющія отношеніе его къ христіанскому нравственному ученію. Ложный аскетизмъ, тождественный по своему началу съ индѣйскимъ, занесенъ съ Востока и въ грекоримскія мистеріи, и онъ не былъ неизвѣстенъ церковнымъ писателямъ. Обсуждая эти мистеріи, они касались и вопроса о мнимомъ подвижничествѣ у язычниковъ. Греко-римская религія, которую они по-преимуществу имѣютъ въ виду, въ эпоху явленія христіанства, была представительницею язычества и въ этомъ отношеніи. Понятно отсюда, почему апостолъ язычниковъ, въ противоположность христіанству, говорилъ только объ іудеяхъ и еллинахъ.

II.

Языческія вѣрованія и ихъ суетность и неразуміе, по ученію отцовъ и учителей церковныхъ.

Всѣ апологеты и другіе церковные учители, писавшіе о язычествѣ, болѣе всего и подробнѣе говорятъ объ очевидномъ неразуміи многобожія, противопоставляя его христіанскому ученію о единомъ безконечномъ Богѣ. Это требовалось и существомъ дѣла и ихъ практическими цѣлями. Сторона эта въ общемъ вопросѣ о язы-

чествѣ раскрыта въ древней церковной литературѣ съ совершенною ясностію и со всѣми возможными подробностями. Для насъ такія подробности могутъ казаться иногда излишними, но въ то время и для язычниковъ, которые не давали себѣ отчета въ своихъ странныхъ вѣрованіяхъ и миѳологическихъ сказаніяхъ, все это было нужно, а вмѣстѣ съ тѣмъ иногда ново и неожиданно.

Опровергая заблужденія язычества, апологеты и другіе церковные учители касаются прежде всего той внѣшней стороны языческаго культа, которая съ большею очевидностію свидѣтельствовала о неразуміи язычества и на которой вмѣстѣ съ тѣмъ по-преимуществу останавливалась мысль массы языческихъ народовъ, т. е. говорятъ о поклоненіи истуканамъ, бездушнымъ идоламъ. Они повторяютъ при этомъ ту библейскую мысль, которая съ особенною силою и ясностію раскрыта въ Посланіи пророка Іереміи. «Кого вы называете и почитаете богами»? — говоритъ писатель Посланія къ Діогнету [1]). «Не есть ли одинъ изъ нихъ камень, подобный тѣмъ, какіе вы попираете ногами, другой мѣдь, которая не лучше сосудовъ, сдѣланныхъ для вашего употребленія, одинъ дерево, и притомъ уже сгнившее, другой серебро, требующее сторожа, чтобъ его не украли, иной желѣзо, изъѣденное ржавчиной, а другой глина, не лучшая той, какая идетъ на сосуды для самыхъ низкихъ нуждъ? Все это сдѣлано не изъ вещества ли, подверженнаго тлѣнію? Не всѣ ли подобные боги глухи, слѣпы, безъ души, безъ чувства, безъ движенія»? «Боги языческіе», говоритъ Тертулліанъ, «пустота, мертвецы, призракъ» [2]). «Дерево, которое Богъ насадилъ и влага возрастила, которое поядаетъ огонь, открыто признается богомъ, а истинный Богъ въ пре-

[1]) Cap. 2. Iust. Opera. Edit. Otto. t. II. Corpus Apolog. vol. III.

[2]) Fragm. Tertul. De execrandis gentium diis.

зрѣніи», писалъ въ своихъ Огласительныхъ Поученіяхъ св. Кириллъ Іерусалимскій [1]). «Верхъ безумія», говорилъ св. Василій Великій, «признавать богомъ то, что сдѣлалъ самъ человѣкъ, и не видѣть нелѣпости такого дѣла. Если дивишься веществу, то почему не кланяешься необработанной мѣди или камню? А если дивишься ему по причинѣ искусства, то кланяйся рукамъ своимъ, которыя дали веществу образъ, или тѣмъ орудіямъ, при посредствѣ которыхъ ты его обдѣлалъ» [2]). «Мыши, ласточки, коршуны», писалъ Минуцій, «знаютъ, что боги ваши не чувствуютъ; они гложутъ ихъ, садятся на нихъ, устрояютъ себѣ гнѣзда въ самыхъ устахъ вашего бога; пауки ткутъ на лицѣ ихъ свою паутину» [3]).

Переходя затѣмъ къ тому, чего символомъ служили идолы или къ тѣмъ внутреннимъ силамъ, которыя предполагались въ нихъ скрытыми или ими представлялись, апологеты и другіе церковные писатели раскрываютъ ту мысль, что стихійный міръ со всѣми его силами, какъ бы онѣ ни были поразительны, самъ по себѣ также мертвъ и бездушенъ, что матерія вся и всякая ниже безсмертнаго и богоподобнаго человѣческаго духа, что покланяться солнцу и лунѣ, звѣздамъ и стихіямъ, рѣкамъ и растеніямъ значитъ глубоко унижать свое человѣческое достоинство [4]). Особенно часто говорятъ они о поклоненіи животнымъ въ Египтѣ, какъ объ одной изъ самыхъ странныхъ формъ идолослуженія. По-видимому большинство церковныхъ писателей отождествляло боговъ Египта съ этими ихъ символами; впрочемъ и не несправедливо: для массы народа, какъ мы знаемъ, это были

---

[1]) Catech. VI. 7. Op. Cyril. Hierosolym. Oxoniæ. 1703.

[2]) S. Bas. Caes. Cappad. Opera. T. I. pars alt. in Esaiam. c. II. p. 616 Parisiis. 1839.

[3]) Min. Fel. Octavius. XXIV.

[4]) Clem. Alex. Cohort. ad Gentes. Lib. II. p. 41 et seq.

боги, и поклоненія имъ требовалъ культъ. «Не смѣшно ли, что дѣлается у египтянъ»?—писалъ Аѳинагоръ. «Они и животныхъ признаютъ богами и по смерти ихъ стригутъ себѣ голову, погребаютъ ихъ въ храмахъ и установляютъ всеобщій плачъ по нимъ» [1]). «Вы почитаете кошекъ и кинокефаловъ» (боговъ съ собачьей головой), «змѣй и камни», писалъ къ проконсулу Африки св. Кипріанъ; «только Бога истиннаго не чтите и наказываете тѣхъ, кто чтитъ Его» [2]). «Кошка, собака, волкъ—боги; левъ пожирающій—вмѣсто всеблагаго Бога; ужъ и змѣй, напоминающіе того, кто изгналъ насъ изъ рая — боги; а въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, странно и говорить, даже луковицы—и тѣ обожаются», говорилъ св. Кириллъ Іерусалимскій [3]).

Но болѣе всего они заняты и всего чаще говорятъ объ антропоморфныхъ богахъ Греціи и Рима, этой высшей и послѣдней формѣ языческихъ вѣрованій. Анализъ сказаній Гомера и Гезіода о богахъ, о происхожденіи ихъ и свойствахъ составляетъ главнѣйшій предметъ апологетическихъ рѣчей и вообще сочиненій, направленныхъ противъ язычества. И прославленные боги греческаго Олимпа не достойны имени боговъ, а миѳическія сказанія о нихъ и греческая теогонія — дѣтскія бредни [4]). Всѣ боги, не исключая и самого вождя своего, Зевса, сами подчинены слѣпой судьбѣ, которой не могутъ побороть [5]). Они, какъ и сами смертные люди, имѣютъ происхожденіе во времени [6]), родятся подобно смертнымъ. Что

---

[1]) Supplic. pro Christianis. C. XIV.

[2]) Ad Demetrianum epistola. C. 10. Cypriani Opera. Edit. 1593.

[3]) Catech. VI. 7.

[4]) Tatiani Assyrii Oratio ad Graecos. C. 39. Corpus Apologet. Otto. Vol. VI.

[5]) Ibidem.

[6]) Athenagorae Supplicatio. C. 19. 23.

имѣетъ начало, то ограниченно и должно имѣть и конецъ [1]). Они, подобно людямъ, тѣлесны, терпятъ страданія, могутъ быть ранены [2]); по сказанію Гомера, и изъ ихъ ранъ течетъ своего рода кровь—ἰχωρ [3]). Еще ничтожнѣе они по своимъ нравственнымъ свойствамъ. По уму они не выше людей; ничего особеннаго не сказали людямъ эти податели мудрости. Ни одинъ изъ нихъ не былъ умнѣе Катона, а Сократъ выше всѣхъ ихъ въ мудрости [4]). Въ нравственномъ же отношеніи они еще хуже и своими пороками превосходятъ людей. На эту тэму говорятъ всѣ безъ исключенія апологеты, начиная

---

[1]) Отъ этого вопроса о происхожденіи антропоморфныхъ боговъ апологеты переходятъ къ анализу общей греческой теогоніи, находя ея сказанія нелѣпыми, пустыми и чуждыми всякой истины По Орфею, боги произошли изъ воды, которая была началомъ всего; изъ воды образовался илъ, а изъ него животное, драконъ, къ которому приросла голова льва, въ срединѣ же двухъ головъ было лицо бога Крона. Онъ родилъ яйцо, которое потомъ распалось на части: изъ первой вышло небо, изъ второй—земля. Небо, соединившись съ землею, произвело женщинъ—Клото, Лахезу и Атропу и сторукихъ — Коттиса, Гигиса и проч. Ни боги, такимъ образомъ происшедшіе, ни матерія, изъ которой они произошли, не Богъ, замѣчаетъ далѣе Аѳинагоръ (Supplic. c. 18. 19). По Гомеру, Океанъ—родитель боговъ и матерь—Тѳѳиса. Здѣсь, по словамъ Ѳеофила, еще нѣтъ бога, ибо кто не знаетъ, что Океанъ—вода? Если вода, то не богъ. Богъ есть создатель и воды и морей (Ad Autol. II. 5). Разбирая далѣе сказаніе Гезіода, неопредѣленное и сбивчивое, онъ замѣчаетъ: если въ началѣ былъ хаосъ и предшествовала нѣкая новая матерія несозданная, кто же наконецъ ее устроилъ и далъ ей порядокъ и видъ? Зевсъ позднѣе и ея и міра и многихъ людей, равно какъ и самъ отецъ его—Кронъ. Вообще Гезіодъ, по его словамъ, есть просто болтунъ (Ibid. 6), а по словамъ другихъ, вся эта миѳическая теогонія грековъ—борьба титановъ и Зевса съ отцомъ, сонміе боговъ и богинь — не только нелѣпыя, но и «срамныя басни».

[2]) Iustini opera. Vol. III. Ed. Otto. Cohort. ad Gentiles. Theophil. Ad Autol. I. 9.

[3]) Clem. Alex. Cohort. ad Gentes. II. p. 59. По Клименту, Гомеровъ ἰχωρ еще хуже, чѣмъ человѣческая кровь, потому что σῆψις αἵματος ἰχωρ νοεῖται, т. е. ἰχωρ называется кровь загнившаяся, испорченная.

[4]) Tertul. Apologet. XI.

съ св. Іустина мученика, и всѣ безъ исключенія церковные писатели. Это была дѣйствительно выдающаяся сторона въ миѳологіи, которою соблазнялись и сами язычники и на которую указывали и критическія школы миѳологовъ въ самой Греціи. «Въ богахъ тѣже страсти, тотъ же гнѣвъ и зависть, тоже лукавство и ненависть, что и въ людяхъ; а злоба и сладострастіе ихъ поразительны и для людей. Да удалится отъ цѣломудренной души мысль о такихъ богахъ (греческихъ)—вѣрить, будто и самый главный изъ нихъ и, по словамъ ихъ (поэтовъ), родитель всѣхъ, Зевсъ былъ отцеубійца и сынъ такого же отцеубійцы и, будучи увлеченъ пристрастіемъ къ порочнымъ и гнуснымъ удовольствіямъ, блудодѣйствовалъ съ Ганимедомъ и многими женщинами, сходя для этого (съ Олимпа), и будто сыновья его дѣлали такія же гнусныя дѣла» [1]). «О любовныхъ дѣйствіяхъ Діониса и Семелы и Аполлона, сына Латоны, о Прозерпинѣ и Афродитѣ, пришедшихъ въ неистовство изъ-за Адониса, и говорить стыдно» [2]). Самыя творенія поэтовъ, писавшихъ о богахъ, не что иное, какъ памятники необузданности и разврата [3]). «Боги—воры, убійцы, соблазнители и обманщики», говорилъ Тертулліанъ [4]). Блудодѣйство боговъ и олицетвореніе въ нихъ самыхъ грубыхъ чувственныхъ страстей—Рея и оскопленный ею изъ ревности Атисъ [5]), богъ Пріапъ [6]), женоподобный, пьяный и неистовый Діонисъ [7]), ихъ жестокостъ и злоба —

---

[1]) Iust. I Apolog. C. 21. Op. vol. 1.

[2]) Ibid. C. 25.

[3]) Iust. Oratio ad Gentiles. C. 1. Подобное и въ Cohort. ad Gentiles. C. 2. и въ сочиненіи De Monarchia. C. 6.

[4]) Apolog. XI.

[5]) Theophil. ad Autol. LIII. 8. Min. Fel. Octavius. XXI.

[6]) Theod. Cyr. Affect. Serm. III. Описывается богъ Пріапъ и вообще гнусный фаллическій культъ.

[7]) Ad Autol. Lib. 1. 9.

Юпитеръ, услаждающійся убійствомъ и кровію, ихъ ограниченность, какъ существъ, имѣющихъ тѣлесную природу, смертность нѣкоторыхъ изъ нихъ или возможность разрушенія—истерзанный Озирисъ или Сераписъ [1]), раненая Венера [2]), Кронъ, связанный и изгнанный [3])—вотъ что повторяется у всѣхъ апологетовъ и во всѣхъ сочиненіяхъ, направленныхъ противъ язычества. Самыя превращенія боговъ, которыя съ натуралистической и пантеистической точки зрѣнія казались язычнику выраженіемъ ихъ могущества, представляются у апологетовъ и у другихъ церковныхъ писателей—и совершенно справедливо—какъ доказательство ихъ ограниченности, потому что Богъ не можетъ измѣняться и своимъ верховнымъ существомъ смѣшиваться съ бытіемъ конечнымъ. Тѣмъ нелѣпѣе эти превращенія боговъ въ язычествѣ, что совершаются иногда съ гнусными цѣлями и что для этого избирается низкая и грубая, вещественная или животная форма. «У васъ и боги превращаются», говоритъ Татіанъ, «Рея дѣлается деревомъ, Юпитеръ—дракономъ для обольщенія Прозерпины, сестры Фаэтона—яблоками, Латона — ничтожнымъ животнымъ. Странно: богъ дѣлается лебедемъ, принимаетъ видъ орла и, содержа у себя Ганимеда виночерпіемъ, предается гнусной съ нимъ связи» [4]). Особенно подробнымъ анализомъ миѳическихъ сказаній о богахъ отличается Татіанова «Рѣчь къ елли-

---

[1]) Ibidem. M. F. Octavius. C. XXI.

[2]) Octavius. C. XXII.

[3]) Tatian. Orat. ad Graecos. C. 9.

[4]) Orat. ad Graecos. C. 10. Минуцій Феликсъ считаетъ и миѳы о превращеніи людей одинаково нелѣпыми (Octav. XX). Климентъ Александрійскій (Cohort. ad Gentes. III, 73) замѣчаетъ, въ виду сказаній о Ганимедѣ и Юпитерѣ, между прочимъ, что богъ Амуръ явился у грековъ не прежде, какъ нѣкто Хармъ поставилъ ему алтарь въ Академіи, послѣ того какъ насытилъ въ себѣ ту гнусную страсть, которая развилась у грековъ (παιδεραστία).

намъ»; а ихъ жалкія свойства съ особенною полнотою выясняются у Арновія въ разсужденіяхъ его противъ язычниковъ. Краткое, но яркое обобщеніе всѣхъ этихъ и нравственныхъ и тѣлесныхъ свойствъ боговъ греческой миѳологіи, свойствъ, недостойныхъ Бога и странныхъ, находимъ у св. Григорія Богослова. «Теперь уже не прорицаетъ дубъ», говорилъ онъ, указывая на побѣду христіанства, уяснившаго суетность язычества, которое напрасно старался осмыслить царь-отступникъ; «источникъ Кастальскій молчитъ; его вода возбуждаетъ не даръ пророчества, а смѣхъ. Аполлонъ опять сталъ безгласнымъ истуканомъ, Дафна—деревомъ, оплакиваемымъ въ баснѣ. Діонисъ опять андрогенъ и водитъ съ собою толпу пьяныхъ. Великое твое (Юліанъ) таинство—богъ Фаллъ страждетъ любовію къ прекрасному Просимну. Семела опять поражена молніей. Опять хромлетъ на обѣ ноги, но проворенъ въ отыскиваніи прелюбодѣевъ Гефестъ, этотъ богъ, замаранный сажею, хотя онъ славный художникъ и олимпійскій Ѳерситъ. Арей опять за блудодѣяніе скованъ вмѣстѣ съ Страхомъ, Ужасомъ и Смятеніемъ и раненъ за дерзость. Афродита опять любодѣйца, срамно рожденная, служительница срамныхъ браковъ. Аѳина опять дѣва и раждаетъ дракона. Ираклъ опять бѣснуется. Опять изъ сладострастія и похотливости превращается во всѣ виды Зевсъ, совѣтникъ и властитель боговъ, который одинъ поднимаетъ всѣхъ ихъ со всѣмъ существующимъ, а самъ не можетъ быть двинутъ съ мѣста всѣми. Гробъ Діевъ опять показывается въ Критѣ. Смѣюсь твоему Пану, Пріапу, Гермафродиту и прочимъ богамъ, которые въ неистовствѣ или изуродованы или растерзаны» [1]).

---

[1]) Св. Григорія Богослова Слово второе обличительное на Юліана (въ Твореніяхъ св. Отцовъ въ рус. переводѣ).

Самая форма, въ какой представлялись и изображались боги, и ихъ видимые, внѣшніе символы, по мнѣнію апологетовъ, служили выраженіемъ нелѣпости или суетности языческихъ понятій о богахъ. Внѣшній видъ ихъ отличался или чудовищностію и странностію, или соблазнительною обнаженностію формъ тѣла. «Бога Геркулеса», писалъ Аѳинагоръ, «представляютъ въ видѣ извивающагося змѣя; иныхъ называютъ сторукими; о дочери Зевса, которую онъ родилъ отъ матери Реи, говорятъ, что она имѣла, кромѣ двухъ естественныхъ глазъ, еще два глаза на лбу, птичій носъ на задней части шеи и рога, и что Рея, испугавшись чудовищности своего дѣтища, бѣжала отъ него и не давала ему сосцовъ, почему оно таинственно и называется Аѳилою» [1]). А боги Египта, по словамъ Минуція Феликса, всѣ чудовища [2]). Еще чаще говорятъ апологеты о соблазнительности картинъ, какія представляли собою статуи греческихъ боговъ со временъ Праксителя и вообще со времени развитія искусства. Статуя служила олицетвореніемъ чувственной страсти и выраженіемъ нечистыхъ мотивовъ со стороны художника. Св. Іустинъ мученикъ называетъ художниковъ людьми непотребными, замѣчая, что развратныя служанки ихъ помогаютъ имъ въ ихъ работахъ [3]), т. е. служатъ натурщицами; а Климентъ Александрійскій напоминаетъ, что статуя Венеры, сдѣланная Праксителемъ, была копіей какой-то Кратины, составлявшей предметъ его порочной страсти; позднѣе же для всѣхъ художниковъ при изображеніи Венеры служила натурщицею извѣстная блудница, Фрина, точно такъ,

---

[1]) Supplic. 20.

[2]) Octavius. XXV. На чудовищность египетскихъ боговъ съ формами животныхъ, особенно сфинксовъ и кинокефаловъ, часто указываютъ и другіе апологеты и церковные писатели. Cohort. ad Gentes. IV. 85—89.

[3]) I Apolog. 9.

какъ для изображенія Меркурія они старались снять черты съ Алкивіада [1]).

Переходя отъ этихъ частныхъ свойствъ боговъ природы и боговъ антропоморфныхъ къ общему воззрѣнію на язычество, апологеты и вообще церковные учители противопоставляютъ натуралистическому началу идею о единомъ Богѣ, изображая свойства Его, какъ существа безконечнаго, въ противоположность богамъ язычества. Для нихъ самая множественность этихъ боговъ служитъ выраженіемъ ихъ ограниченности, а единство истиннаго Бога—выраженіемъ Его неограниченности, какъ и въ самой Библіи. Понятія множественности и единства почти замѣняютъ для апологетовъ наши метафизическія понятія ограниченности и безконечности. Множественность, а иногда и неисчислимое количество боговъ, которые притомъ борются между собою за первенство, дѣйствительно сама по себѣ уже служила наглядным доказательствомъ ихъ ограниченности и безсилія. Эту общую мысль мы встрѣчаемъ почти у всѣхъ церковныхъ писателей о язычествѣ; а у нѣкоторыхъ она развита съ особенною подробностію и рѣзкостію, наглядно уяснявшею несостоятельность политеистической идеи. Чѣмъ мельче дробится понятіе о божествѣ, тѣмъ болѣе безсодержательнымъ и пустымъ оно представляется; чѣмъ ниже и грубѣе виды, въ которыхъ воплощено это понятіе, тѣмъ и оно вещественнѣе и грубѣе. На это по-преимуществу апологеты и обращаютъ мысль, когда хотятъ доказать нелѣпость самой идеи политеизма, не касаясь свойствъ частныхъ боговъ. «Если божество не одно», писалъ Лак-

---

[1]) Cohort. ad Gentes. IV. p. 91. «Какія еще у васъ изображенія», спрашивалъ онъ далѣе, «обнаженныя дѣвицы, пьяные сатиры, καὶ μορίων ἐντάσεις (erecta pudenda)? Статуи и изображенія боговъ выраженіе вашего безстыдства. Ваши уши, ваши глаза, ваши взгляды уже блудодѣйствуютъ прежде совершенія блуда». IV. 102.

танцій, подробно доказывая неразуміе политеизма, «то въ комъ или гдѣ будетъ безконечное могущество? Не въ подчиненныхъ ли божествахъ, которыя, раздѣливъ его между собою, уничтожатъ такимъ образомъ и самую его природу? Эти маленькіе воображаемые боги будутъ въ частности имѣть самое ограниченное могущество, потому что каждому изъ нихъ будетъ недоставать того, что есть въ другихъ, и чѣмъ болѣе будетъ ихъ число, тѣмъ менѣе окажется ихъ могущество» [1]). А боги язычества были неисчислимы, потому что они служили воплощеніемъ самыхъ ничтожныхъ, мелочныхъ и самыхъ грубыхъ явленій и актовъ человѣческой жизни. Чтобы наглядно уяснить ничтожество языческой идеи о Богѣ, блаженный Августинъ не разъ останавливается на этой странной, поражающей дробности римскихъ божествъ. «Неужели», говорилъ онъ, «величіемъ своимъ вашъ Римъ обязанъ Клоацинѣ, божеству нечистосточныхъ трубъ, Волюпіи, богинѣ чувственнаго удовольствія, Любентинѣ, богинѣ вожделѣнія, Ватикану, богу дѣтскаго крика, Купинѣ, богинѣ колыбелей, Рузинѣ, богинѣ пашни, Сеіи, богинѣ сѣмянъ, пока они въ землѣ и не взошли еще, Сегетіи, богинѣ всходовъ сѣмянъ и Тутилинѣ, покровительницѣ тѣхъ же сѣмянъ, собранныхъ въ амбары», и т. д. [2])? «Есть особые боги», говоритъ онъ далѣе, «заправляющіе производительною силою мужчинъ и женщинъ, выводящіе дитя на свѣтъ, даже завѣдующіе menstruis foeminarum» и т. д. [3]) Арновій обращалъ при этомъ вниманіе и на то, что одинъ и тотъ же типъ бога разчленяется до спутанности и неопредѣленности; одна и таже Минерва, одинъ и тотъ же Юпитеръ по-

---

[1]) Divin. Institt. Lib. I. c. III.
[2]) De Civit. Dei. L. IV, 8.
[3]) Ibidem. IV, 10. 11.

читаются въ самыхъ разнообразныхъ формахъ и подъ многими именами; это, по его мнѣнію, запутывало и самый культъ язычниковъ. «На вашъ призывъ Минервы», писалъ онъ иронически, «прилетятъ къ вамъ всѣ пять Минервъ и подерутся за жертву» [1]).

Но греко-римская миѳологія и вообще политеизмъ, какъ мы знаемъ, были объясняемы аллегорически и философски. Сверхъ воззрѣнія массы народа существовало другое, высшее воззрѣніе на боговъ, которымъ осмыслялись странныя сказанія о нихъ и самая ихъ форма. Апологеты и другіе церковные писатели не обходятъ этого частнаго вопроса въ общемъ вопросѣ о богахъ и даютъ на него свой отвѣтъ. Сужденія объ этомъ мы встрѣчаемъ въ Апологіи Татіана, у Аѳинагора, Лактанція, св. Аѳанасія Александрійскаго, св. Григорія Богослова, Евсевія Кесарійскаго и Августина. Они прежде всего раскрываютъ ту мысль, что для иносказательнаго объясненія миѳовъ нѣтъ основаній, а главное, что часто вовсе невозможно не буквальное, физическое или вообще аллегорическое объясненіе ихъ, особенно въ подробностяхъ. «По Метродору Лампсакійскому», писалъ Татіанъ, «Гера, Аѳина и Зевсъ—не то, чѣмъ ихъ представляютъ люди; они суть части природы и сочетаніе ея стихій. Но въ такомъ случаѣ вы должны будете признать, что и Гекторъ, Ахиллесъ, Агамемнонъ и всѣ прочіе еллины и варвары вмѣстѣ съ Еленою и Парисомъ принадлежатъ къ той же природѣ и введены Гомеромъ для полноты цѣлаго» [2]). Для подобныхъ объясненій, по словамъ св. Григорія Богослова, нѣтъ никакой опоры, никакого прочнаго и опредѣленнаго исхода и отъ того возможны раз-

[1]) Disputat. adv. Gentes. Lib. IV. c. XVI. Арновій представляетъ далѣе и картину спора между богинями одного и того же имени о ихъ правахъ на жертву.

[2]) Χάριν οἰκονομίας. Tatian. Oratio ad Graecos. 21.

нообразныя объясненія, не дающія ничего опредѣленнаго. Упомянувъ о Гезіодовой Теогоніи и объ описанныхъ въ ней браняхъ и крамолахъ боговъ, о титанахъ и гигантахъ и о миѳахъ о Фанесѣ, Перикапеѣ и богѣ, который пожралъ всѣхъ прочихъ боговъ, а потомъ ихъ извергнулъ изъ себя, онъ говоритъ, имѣя въ виду новыя школы языческаго богословія: «пусть все это предложатъ чуднымъ слушателямъ (языческаго) богословія, потомъ пусть придумаютъ на это аллегоріи и чудовищныя толкованія, и поученіе, удаляясь отъ своего предмета, понесется въ пучины или на стремнины умозрѣнія, не имѣющаго никакой опоры» [1]). Евсевій приводитъ изъ Плутарха и Діодора аллегорическія объясненія на греческую и египетскую миѳологіи, но съ цѣлію доказать, что древніе не знали такого рода толкованій, какъ свидѣтельствуетъ и Платонъ, и что это—произволъ новыхъ языческихъ богослововъ, которые не довольствуются буквальнымъ смысломъ миѳовъ, потому что видятъ ихъ нелѣпость [2]). По Августину, самъ Варронъ считалъ этотъ новый физическій смыслъ миѳологіи спорнымъ, подлежащимъ сомнѣнію [3]). Да и невозможны подобныя объясненія миѳовъ; они не только разнообразны у каждаго изъ толкователей, а часто у одного и того-же — одинъ и тотъ же богъ, одна и таже Юнона, напримѣръ, у того же Плутарха то типъ брачной жизни или матери семейства, то отождествляется съ Латоной, которая значитъ ночь и забвеніе [4])—но и положительно невозможны въ приложеніи къ подробностямъ и разнообразію миѳическихъ сказаній. «Въ удивительныхъ поэмахъ Гомера»,

---

[1]) На Юліана Слово 1-е.

[2]) Præpar. Evang. Lib. III.

[3]) De Civit. Dei. Lib. VI. c. V. VI.

[4]) Præpar. Evangel. Lib. III. Proemium. T. I. p. 177. 178. (Edit. Gaisford).

говорилъ, раскрывая эту мысль, Григорій Богословъ, «найдемъ и горе и смѣхъ. Въ самомъ дѣлѣ можно ли безъ большой заботы смотрѣть и ожидать, помирится ли при посредствѣ Геры, нарядившейся подобно блудницѣ, Океанъ съ Тѳѳисою? Иначе—бѣда всей вселенной, если они еще нѣсколько времени проведутъ цѣломудренно. Не знаю, будутъ ли объяснять это такъ, что сухость и влажность должны быть примирены, чтобы отъ избытка которой-нибудь изъ нихъ не произошло безпорядка, или придумаютъ еще что-нибудь, болѣе нелѣпое Затѣмъ какое чудное совокупленіе Тучегонителя и почтенной Геры, когда она убѣждаетъ его безстыдствовать среди дня! А стихотворцы въ своихъ мѣрныхъ рѣчахъ льстятъ ему, подстилая росистый лотосъ и возращая изъ земли шафранъ и гіацинтъ. Это на чемъ основано и какъ можетъ быть объяснено? Какъ понять и то, что одна и та же ваша Гера, сестра и супруга великаго Зевса, бѣлораменная и розоперстая, то представляется повѣшенною въ эѳирѣ и въ облакахъ съ желѣзными наковальнями, влекущими ее внизъ, и съ золотыми (конечно изъ уваженія къ ней) оковами на рукахъ, такъ что и для боговъ, хотѣвшихъ заступиться за нее, не безопасно было ихъ состраданіе, то надѣваетъ поясъ любви и, пышно нарядившись, такъ плѣняетъ Зевеса, что всѣ прежнія вожделѣнія его, какъ онъ сознается самъ, были гораздо слабѣе любви, тогда въ немъ возбудившейся? Или какъ странно, что за лакедемонскую любодѣйцу приходятъ въ движеніе боги, гремитъ небо! Не чудно ли видѣть, какъ раненъ Арей или какъ этотъ уродливый любовникъ золотой Аѳродиты и неосмотрительный прелюбодѣй заключенъ въ мѣдную тюрьму и, связанный хромымъ на обѣ ноги Гефестомъ, собираетъ вокругъ себя на зрѣлище боговъ, смотрящихъ на его непотребства, а потомъ от-

пускается за небольшія деньги» [1])! Евсевій доказываетъ невѣроятность, чтобы стихіи природы олицетворялись въ людяхъ или живыхъ существахъ, какими были боги миѳологіи. «Что общаго», спрашиваетъ онъ, «у стихій съ срамными сказаніями о похожденіяхъ боговъ»? За тѣмъ частнѣе разбираетъ онъ самыя толкованія, доказывая, что они часто совершенно неприложимы къ типамъ и свойствамъ боговъ [2]).

Но этимъ отрицаніемъ не ограничивалось со стороны апологетовъ сужденіе объ аллегорическомъ толкованіи миѳовъ. Они готовы были признавать навязываемый миѳамъ смыслъ, находили это возможнымъ, но говорили, что отъ этого боги не пріобрѣтали божественнаго достоинства, ничего не выигрывали. Татіанъ, который повидимому допускалъ, и справедливо, что многое въ миѳахъ введено было для полноты цѣлаго и слѣдовательно подробности миѳовъ могутъ не мѣшать ихъ идеальному толкованію, соглашался признать возможность аллегорическаго значенія миѳологіи. Но замѣчалъ онъ, «допустивъ это, вы уничтожите своихъ боговъ. Если вы обратите ихъ въ естественныя явленія, то они уже не то, что вы говорите. Покланяться стихіямъ я и самъ не буду и другихъ склонять къ тому не стану. Лучше не объясняйте иносказательно ни боговъ, ни миѳовъ» [3]). «Если Зевсъ», писалъ Аѳинагоръ, «значитъ огонь, какъ говорилъ Эмпедоклъ, Юнона и Плутонъ—жизненное начало, а слезы Нисеиды—воды источниковъ, то ни одинъ изъ нихъ не богъ—ни Юпитеръ, ни Юнона, ни Плутонъ, потому что ихъ составъ и происхожденіе изъ вещества». Разсуждая далѣе объ ученіи стоиковъ, что Зевсъ есть пламенѣющее вещество, Гера—воздухъ, а Посейдонъ—

---

[1]) На Юліана Слово 1-е.

[2]) Præpar. Evang. Lib. III. 3. 4.

[3]) Oratio ad Græcos. 21.

вода или, по объясненію другихъ, что Юпитеръ—воздухъ въ двухъ природахъ, мужской и женской, что Кронъ—время, а Рея—земля, которая зачинаетъ и раждаетъ отъ него, что миѳологическій разсказъ о нихъ значитъ животворную силу природы, а неистовство Сатурна противъ дѣтей—обращеніе все измѣняющаго времени, онъ приходитъ къ тому же заключенію, т. е. что это не боги, потому что все это—видъ вещества измѣняющагося и подверженнаго разрушенію и самаго теченія измѣнчивыхъ вещей, каково время. Упомянувъ наконецъ о значеніи Аѳины, которую считаютъ разумомъ, распростертымъ во всемъ, и объ Изидѣ и Озирисѣ, изъ которыхъ первая есть сущность вещества, а второй—ея плодотворная сила, онъ кончаетъ тѣмъ, что мысль язычника и здѣсь вращается около видовъ вещества и стихій и что толковники басней не замѣчаютъ, что все, приводимое ими въ защиту боговъ, подтверждаетъ то, что говорится противъ нихъ [1]). И св. Григорій Богословъ, доказывая трудность и невозможность иносказательнаго объясненія миѳовъ, въ концѣ также готовъ допустить это объясненіе, но вмѣстѣ съ тѣмъ замѣчаетъ, что басня—«плохая защита отступающихъ», потому что изъ этого видно, что сами язычники сознаютъ нелѣпость своихъ сказаній о богахъ и стыдятся ихъ. Если и правда, что боги Олимпа заключаютъ подъ собою понятія о природѣ, то необходимо признать, что форма этихъ понятій груба и неприлична, и, какъ бы ни было мудро и возвышенно подобное толкованіе, будь оно мудрости, равной Зевесову уму, не удастся ему ввести эти басни въ предѣлы благоприличія. «Есть и у насъ», продолжаетъ онъ, «нѣкоторыя слова прикровенныя: я не откажусь отъ этого; но такова ли ихъ двузнаменательность и сила? Въ нихъ

[1]) Supplicatio. 22.

и видимое (внѣшняя форма) не оскорбляетъ приличія, и внутреннее содержаніе и значеніе достойно удивленія и весьма ясно для проникающихъ въ глубину, и, подобно прекрасному и непорочному тѣлу, не худою облекается одеждою» [1]).

Не оставался наконецъ безъ разрѣшенія со стороны апологетовъ и тотъ общій неопредѣленный пантеистическій смыслъ миѳологіи и вообще политеизма, который предполагался всѣми подобными объясненіями и дѣйствительно скрывался въ политеизмѣ. «Если Богъ есть все во всемъ», писалъ Августинъ, «то нельзя было бы ни ходить по землѣ, ни убивать животныхъ безъ опасенія попрать или уничтожить какую-либо часть божества; всѣ слабости и пороки людей нужно было бы признать свойствами божественными; трудно было бы понять при этомъ и то, какимъ образомъ въ лицѣ людей, не вѣрующихъ въ Бога, Онъ не почитается Его собственною частію» [2]). Доказательство, конечно не очень глубокое для такого глубокомысленнаго ума, каковъ былъ умъ Августина; но оно имѣло значеніе наглядности для язычниковъ, не доходившихъ до отвлеченностей, и наводило на болѣе глубокія соображенія. Болѣе ясное и глубокое по мысли опроверженіе пантеизма мы встрѣчаемъ у св. Аѳанасія Александрійскаго [3]). Основная мысль его—въ томъ, что впослѣдствіи названо въ школахъ космологическимъ доказательствомъ бытія Божія. Вселенная, состоящая изъ частей, взаимно связанныхъ и одна другою обусловленныхъ—не Богъ, потому что то, изъ чего она слагается, условно и зависимо.

Доказывая суетность и пустоту языческихъ понятій о богахъ, признавая идоловъ бездушными и мертвыми

---

[1]) На Юліана Слово 1-е.

[2]) De Civit. Dei. L. IV. XII. XIII.

[3]) Oratio contra Gentes. P. 29—31.

истуканами, апологеты христіанства вмѣстѣ съ тѣмъ допускали участіе въ идолопоклонствѣ живыхъ силъ и существъ—злыхъ духовъ. Идолъ есть дерево или камень; представленіе о силахъ природы, какъ живыхъ и имѣющихъ божественную власть надъ человѣкомъ — грубое заблужденіе; всѣ такіе боги—призракъ; призракъ и суевѣріе—и боги Олимпа съ человѣкообразными свойствами, которые не могутъ принадлежать Богу. Но вмѣстѣ съ тѣмъ или не смотря на это, идолопоклонство въ извѣстной степени, по мнѣнію апологетовъ, было служеніемъ не призраку только или бездушному веществу, но и живымъ, дѣйствительнымъ существамъ, хотя и не тѣмъ или не такимъ, какими представляли своихъ боговъ язычники: оно было служеніемъ демонамъ. Таковъ взглядъ на идолопоклонство у многихъ апологетовъ и у другихъ церковныхъ писателей о язычествѣ.

Воображаемые боги язычниковъ на самомъ дѣлѣ не существовали Если кого можно назвать дѣйствительными, настоящими богами язычниковъ, то единственно демоновъ. Имъ служили въ идолопоклонствѣ [1]); имъ въ сущности покланялись язычники [2]). Поэтому и все язычество въ его цѣломъ апологеты называютъ областію дѣйствій сатаны; весь языческій міръ подчиненнымъ, въ этомъ смыслѣ, демонамъ. Въ каждомъ городѣ писалъ Климентъ, свои демоны, которымъ воздаются божествен-

---

[1]) Iustin. 1 Apolog. 5. 9. Tatian. Orat. ad Graecos. 7. 8 Татіанъ называетъ въ этомъ смыслѣ олимпійскаго міродержца, Зевса вождемъ демоновъ. 7. Athenag. Supplic. 26. Theoph. ad Autol. Lib. 1. 10: «идолы дѣла рукъ человѣческихъ и нечистые *демоны*». Clem. Alexandr. Cohort ad Gentes, II. pag. 65. Tertul. De idololatria. VII идолы—«тѣла демоновъ». De corona. X· идолы—«пустота и призракъ демоновъ». Lactant. Divin Instit. Lib. II. XVII.

[2]) Tat. Oratio. 22. Рѣчь Мелитона философа—«ты пресмыкаешься предъ демонами и привидѣніями на землѣ».

ныя почести [1]). На улицахъ, площадяхъ, въ баняхъ, въ гостинницахъ и самыхъ домахъ, всюду идолы, говорилъ Тертуллианъ. Сатана и ангелы его наполнили собою всю вселенную [2]). Всѣ народы языческіе, по Евсевію, были въ рукахъ демоновъ [3]).

Раскрывая яснѣе участіе темныхъ силъ въ идолопоклонствѣ, апологеты приписываютъ имъ и самое возникновеніе или измышленіе нелѣпыхъ языческихъ миѳовъ и вообще языческихъ вѣрованій. По Іустину, они являлись людямъ въ формѣ ужасныхъ призраковъ, и люди, объятые страхомъ, не зная, что это злые демоны, называли ихъ богами [4]); демоны плѣняли мысль людей чрезъ сновидѣнія [5]); языческія басни — ихъ дѣло [6]), и вообще демоны научили идолопоклонству и его обрядамъ, куренію и возліянію; а поэты и миѳологи, не понимая ихъ дѣлъ, приписали ихъ Богу [7]). Они виновники, говорилъ Татіанъ, человѣческихъ заблужденій и ввели судьбу [8]); по ихъ внушеніямъ писали поэты [9]) и отвращаемы были отъ Священнаго Писанія [10]). Они вводили ложныя религіи для утѣшенія себя въ своемъ паденіи, и по своей гордости и честолюбію учреждали въ свою честь празднества [11]) и требовали себѣ поклоненія и служенія [12]). Но идолопоклонство не только удовлетворяло

---

[1]) Cohort. ad Gentes. II. p. 65.
[2]) De spectaculis. VIII.
[3]) Praepar. Evang. Lib. IV. 17. p. 353.
[4]) 1 Apolog. 5.
[5]) Ibid. 14.
[6]) Ibid. 25.
[7]) II Apolog. 5.
[8]) Oratio. 8.
[9]) Theoph. ad. Autol. II. 8.
[10]) Iust. 1 Apolog. 44.
[11]) Octavius. XXVI.
[12]) Tatian Oratio. 22.

гордости и честолюбію духовъ; оно услаждало ихъ чувственность жертвами и куреніями. Демоны, по словамъ апологетовъ, привязаны къ крови и жертвамъ и услаждаются ими [1]); даже жаждутъ жертвеннаго дыма [2]). Съ этою между прочимъ цѣлію они скрываются въ статуяхъ и капищахъ [3]); спускаясь къ землѣ въ воздухъ [4]), требуютъ себѣ крови и услаждаются благоуханіемъ жертвъ, пресыщаются кровію и душами жертвенныхъ животныхъ [5]). На этомъ основаніи Тертуллианъ называлъ идоложертвенное мясо яствомъ, уготованнымъ для сатаны [6]).

Такое мнѣніе о чувственномъ услажденіи злыхъ духовъ жертвами и ихъ кровію и дымомъ неразрывно связано съ своеобразнымъ взглядомъ древнихъ апологетовъ и церковныхъ учителей на самую природу демоновъ. Многіе изъ нихъ, особенно древнѣйшіе по времени, видятъ въ демонахъ существа полудуховныя и получувственныя—взглядъ, основанный не на Библіи, но, по ихъ мнѣнію, находившій для себя мнимое подтвержденіе въ сказаніи книги Бытія о смѣшеніи сыновъ Божіихъ съ дочерями человѣческими. Многіе изъ апологетовъ сближаютъ это сказаніе съ языческимъ миѳомъ о титанахъ, видя въ немъ искаженное преданіе о библейскихъ исполинахъ, происшедшихъ отъ брака сыновъ Божіихъ съ

---

[1]) Athenag. Supplicatio 26.

[2]) Ibid 27.

[3]) Octavius. XXVII.

[4]) Clem. Alex. Cohort. ad Gentes. IV. p. 95.

[5]) Tertul. Apolog. XXII. Lactant. Lib. II. XVII. У Оригена встрѣчаемъ также мнѣніе, что демоны любятъ запахъ крови и жертвъ (Contra Celsum. Lib. VII. Orig. opera. t. II p. 280. Wirceburgi. 1780), высказанное впрочемъ условно, въ виду возраженій на это Цельса и вообще язычества.

[6]) De Spectaculis. XIII. И по Оригену, идоложертвенное приносится демонамъ, и человѣку Божію не должно участвовать въ трапезѣ демоновъ. Contra Celsum Lib. VIII. p. 445.

человѣческими дочерями. На этомъ основаніи приписываютъ демонамъ какъ чувственныя свойства и страсти, такъ и возможность размноженія. По Іустину, еще въ древности эти злыя существа, открыто являясь, оскверняли женщинъ и отроковъ [1]), наводя на людей ужасы. Климентъ Александрійскій этою плотскою связью демоновъ съ женщинами думаетъ объяснить и смѣшанныя съ истиною языческія вѣрованія. Демоны, по словамъ его, передали женщинамъ нѣкоторыя тайны вѣры [2]). Они родились, по мнѣнію Іустина, именно отъ совокупленія падшихъ ангеловъ съ человѣческими дочерями [3]). По-видимому къ обществу этихъ же демоновъ онъ причисляетъ и души умершихъ порочныхъ людей [4]). Согласно съ этимъ и Аѳинагоръ говоритъ: «ангелы, которые ниспали съ неба и уже не могли взойти на него обратно, равно и души исполиновъ, которыя собственно и суть демоны, производятъ въ статуяхъ и идолахъ дѣйствія соотвѣтственно своей природѣ. Князь же вещества изобрѣтаетъ и устрояетъ противное благости Божіей. Самъ этотъ князь вещества сдѣлался лукавъ въ управленіи, ему ввѣренномъ; а нѣкоторые изъ подчиненныхъ ему духовъ возъимѣли вожделѣніе къ дѣвамъ и отъ брака ихъ съ дѣвами произошли исполины» [5]). Татіанъ, не упоми-

---

[1]) 1 Apolog. 5.

[2]) Strom. Lib. V, 1.

[3]) 2 Apol. 5.

[4]) 1 Apol. 17. Въ выше указанномъ мѣстѣ у Оригена (Contra Celsum. Lib. VII), высказывается подобный взглядъ на души умершихъ людей, которые вели жизнь порочную.

[5]) Supplicatio. 24. 25. Что Аѳинагоръ имѣлъ при этомъ въ виду библейское сказаніе объ исполинахъ, родившихся отъ брака сыновъ Божіихъ съ дочерями человѣческими, ясно видно изъ того, что непосредственно за этимъ онъ прибавляетъ «не удивляйтесь, если поэты сказали объ исполинахъ (титанахъ); между мудростію божественною и мірскою такое же разстояніе, какое между истиною и вѣроятностію» 24.

ная о совокупленіи демоновъ съ женщинами, называетъ однако же падшихъ духовъ невоздержными, чувственными [1]); а Климентъ Александрійскій—не только чувственными, но и свирѣпыми къ людямъ [2]). Туже мысль о чувственномъ паденіи демоновъ и о томъ, что они одержимы чувственною страстію, встрѣчаемъ и у Минуція Феликса [3]). А Тертуліанъ повторяетъ это мнѣніе со всею свойственною ему рѣзкостію, называя демоновъ, которымъ служили язычники, развратнѣйшимъ поколѣніемъ развратныхъ павшихъ ангеловъ [4]). Въ связи съ такимъ воззрѣніемъ на происхожденіе демоновъ и на ихъ страстность апологеты своеобразно разсуждаютъ и о ихъ природѣ. По Татіану, они—духи, но составлены изъ вещества, и, получивъ духъ жизненный, сдѣлались невоздержными; одни избрали чистое вещество, другіе—болѣе низкое или грубое и, сообразно съ свойствами этого вещества, избрали себѣ и образъ жизни. Демоны язычества—именно тѣ духи, произшедшіе изъ вещества, которые уклонились отъ порядка жизни [5]). Впрочемъ ихъ вещественность—тонкая или духовная. По его же словамъ, демоны не имѣютъ никакого тѣла, но у нихъ духовный составъ на-подобіе огня или воздуха. Поэтому и видѣть ихъ можно только тѣмъ, которые укрѣплены Духомъ Божіимъ; душевнымъ же людямъ они не видимы [6]).

---

[1]) Oratio. 12

[2]) Cohort. ad Gentes. III. p. 71.

[3]) Octavius. XXVI.

[4]) Apologet. XXII.

[5]) Oratio. 12.

[6]) Ibid. 15. По этому-же, прибавляетъ онъ, они не могутъ и покаяться, такъ какъ представляютъ собою «сіяніе вещества и зла» Издатель Памятниковъ Древней Христіанской Письменности въ русскомъ переводѣ замѣчаетъ въ объясненіе этой послѣдней мысли, что вѣроятно Татіанъ имѣлъ въ виду слова Посланія къ Евреямъ (1, 3), гдѣ Спаситель называется *сіяніемъ славы* Отца и что, въ противоположность Ему, нераскаянныхъ духовъ злобы онъ назвалъ сіяніемъ вещества и зла.

Минуцій Феликсъ, по-видимому слѣдуя Платону и указывая на его разговоръ «Пиръ», готовъ признать природу демоновъ среднею между смертными и безсмертными, между тѣломъ и духомъ, составленною изъ соединенія земной тяжести съ небесною эѳирностію, отъ-чего происходитъ любовь, разжигающая страсть [1]). Какъ бы то ни было, воззрѣніе это допускаетъ своего рода матеріальность и чувственность въ демонахъ, происшедшихъ также чувственно отъ ангеловъ, которые впрочемъ различаются отъ своего порожденія [2]). На этомъ конечно основаніи нѣкоторые изъ апологетовъ, какъ Іустинъ, напримѣръ, къ нимъ же по-видимому причисляли и души злыхъ умершихъ людей: онѣ также становились демонами, которые образовались первоначально изъ «душъ исполиновъ» [3]). Такое мнѣніе несомнѣнно существовало и среди христіанъ первыхъ временъ. По-крайней-мѣрѣ Татіанъ, раздѣляя изложенное воззрѣніе на духовъ, считаетъ однако же нужнымъ настойчиво утверждать, что демоны—не души людей умершихъ [4]). Понятны изъ этого общаго взгляда и частнѣйшія мнѣнія древнихъ церковныхъ писателей о жизни и о мѣстопребываніи демоновъ. Духи, которые ниспали съ неба и уже не могутъ взойти на небо, «блуждаютъ вокругъ міра», т. е. въ воздухѣ и надъ землею [5]), живутъ въ пещерахъ и мрачныхъ мѣстахъ [6]).

---

[1]) Octavius. XXVI.

[2]) Athenag. Supplicatio. 25.

[3]) Ibidem.

[4]) Oratio. 16. Невозможность этого онъ доказываетъ сравнительно высшею природою демоновъ. Онъ не допускаетъ, чтобы человѣкъ, который при жизни былъ неразуменъ и слабъ, по смерти получилъ болѣе могущественную силу. Душа, по его мнѣнію, не сдѣлается умнѣе, отдѣлившись отъ тѣла.

[5]) Athenag. Supplicatio. 25. Tertul. Apolog. XXII.

[6]) Clem. Alex. Cohortatio. III. p. 95.

Понятно, что они могутъ также пресыщаться кровію и запахомъ жертвъ [1]).

У послѣдующихъ церковныхъ писателей и апологетовъ христіанства мы встрѣчаемъ мнѣніе о такомъ же широкомъ участіи духовъ въ идолопоклонствѣ, но уже не находимъ такихъ взглядовъ на паденіе и природу демоновъ. Лактанцій еще повторяетъ, вслѣдъ за Тертулліаномъ, что демоны, скитающіеся по всей землѣ, жаждутъ жертвъ и съ удовольствіемъ пресыщаются ихъ кровію и душами [2]). Но Августинъ уже находитъ нужнымъ опровергать не только то, что демоны суть души умершихъ людей — мнѣніе, котораго не раздѣлялъ уже и Тацианъ, но и то, что въ культѣ языческомъ они искали себѣ услажденія жертвами или ихъ запахомъ. Какъ существа духовныя, они удовлетворяли при этомъ своей духовной страсти—гордости [3]). Евсевій говоритъ, что язычники или покланялись недѣйствительнымъ существамъ, признавая эти призраки существующими [4]), или впали въ глубину нечестія по наущенію демоновъ и состояли подъ ихъ властію. Онъ приводитъ далѣе мнѣніе неоплатониковъ о демонахъ, начиная съ общаго ученія о раздѣленіи высшихъ существъ послѣ верховнаго Бога на боговъ, живущихъ въ небѣ и въ высшихъ областяхъ, и на демоновъ, обитающихъ въ сферѣ луны и воздуха. Но чтобы показать спутанность и несостоятельность этого мнѣнія, онъ сопоставляетъ его съ библейскимъ ученіемъ о духахъ, какъ единственно вѣрнымъ, и, при-

---

[1]) По мнѣнію, высказанному у Оригена (Contra Celsum. L. VII), демоны запахомъ жертвъ и крови питали свои утонченныя тѣла.

[2]) Divin. Instit. Lib. II. c. XV. XVII.

[3]) De Civit. Dei. IX. c. XI. X. XIX. Запахъ труповъ демоны нашли бы, замѣчаетъ онъ, и помимо жертвъ. Не тѣлесный дымъ имъ нуженъ и угоденъ, а покорность человѣческаго сердца ихъ злой волѣ.

[4]) Τὰ μὴ ὄντα, ὡς ὄντα δοξάζοντες.

водя взглядъ Порфирія, доказываетъ, что онъ противорѣчитъ себѣ, то утверждая, что богамъ и высшимъ и низшимъ не нужны жертвы и возліянія, то допуская, что низшимъ демонамъ жертвы пріятны. Между прочимъ онъ замѣчаетъ, что злымъ духамъ неприлично и имя демонъ—отъ δαίμων, знающій, и что скорѣе нужно производить его отъ δειμαίνειν—безумствовать [1]). Разсуждая далѣе о свойствахъ духовъ, онъ говоритъ, что послѣ паденія они низвержены въ тартаръ, но часть ихъ осталась въ воздухѣ и она-то ввела идолопоклонство. Ничего болѣе нѣтъ у него, что говорило бы о чувственной природѣ и о чувственномъ происхожденіи демоновъ [2]). Еще болѣе замѣчательно отношеніе къ этому вопросу великихъ восточныхъ отцовъ IV вѣка. Св. Аѳанасій Александрійскій, въ «Словѣ противъ язычниковъ», противопоставляя языческій культъ истинному богопочтенію, говоритъ, что язычники предпочли безконечному Богу то, что совсѣмъ не существуетъ — пустоту и призракъ [3]). Можно конечно и эти выраженія понимать въ общемъ смыслѣ предпочтенія ничтожной твари Творцу, что не исключало бы понятія о служеніи демонамъ; но удареніе на это ничтожество идоловъ, на то, что въ идолахъ—одинъ призракъ, такъ согласное съ апостольскими словами: *идолъ ничто въ мірѣ* (1 Кор. VIII, 4), даетъ право думать, что св. Аѳанасій прежде всего и болѣе всего видѣлъ въ язычествѣ служеніе призраку, при чемъ участіе

---

[1]) Praepar. Evangel. Lib. IV. 4—15. p. 298—325.

[2]) Lib. VII. 16. p. 193—198. Правда, Евсевій сопоставляетъ библейское сказаніе о гигантахъ съ греческимъ мѳѳомъ о титанахъ; но къ вопросу о томъ, есть ли основаніе видѣть въ библейскихъ исполинахъ языческихъ демоновъ, онъ относится съ сомнѣніемъ и говоритъ нерѣшительно, вообще разсуждаетъ приспособительно къ воззрѣнію языческихъ писателей. См. Lib. V. 4. 5. p. 397—399.

[3]) Τὰ οὐκ ὄντα πρὸ τῶν ὄντων ἐτίμησαν καὶ ἀντὶ τοῦ ὄντως ὄντος Θεοῦ τὰ μὴ ὄντα ἐθεοποίησαν. Orat. contra Gentes. p. 52.

демоновъ предполагалось, какъ нѣчто только посредственное и отдаленное. Въ другомъ мѣстѣ онъ дѣйствительно допускаетъ это участіе, но въ смыслѣ духовно-нравственномъ, какъ признаютъ это и писатели Новаго Завѣта, не сливая, такъ сказать, подобно нѣкоторымъ древнимъ апологетамъ, языческаго культа съ непосредственнымъ служеніемъ духамъ злобы. Онъ говоритъ, что идолы и демоны разрушены и побѣждены воскресеніемъ Христа [1]), что демоны побуждали людей ко взаимной враждѣ и войнамъ, чтобы они не обратили свое оружіе (конечно, духовное) противъ нихъ самихъ [2]). Вообще онъ постоянно отдѣляетъ одно отъ другаго—понятіе объ идолахъ и понятіе о демонахъ, признавая демоновъ силою, связанною съ представленіемъ о языческомъ культѣ, но не сливающеюся съ нимъ. Григорій Богословъ приписываетъ вліянію демоновъ языческое безуміе и называетъ языческій культъ поклоненіемъ бѣсамъ [3]), но въ томъ же смыслѣ, какъ признаетъ это и сама Библія. Это вліяніе—чисто духовное и нравственное; это—служеніе, угодное духамъ злобы, потому что отвращаетъ отъ служенія Богу. Василій Великій въ своемъ толкованіи на пророка Исаію имѣлъ много поводовъ говорить и о природѣ злыхъ духовъ и о ихъ участіи въ идолослуженіи. Но здѣсь мы ничего не встрѣчаемъ, кромѣ того, что идолы—пустота и ничтожество, а объ участіи демоновъ онъ говоритъ въ общемъ нравственномъ смыслѣ, т. е. въ томъ, какой объясняетъ, когда въ томъ же толкованіи на пророка, обличающаго идолопоклонство, замѣчаетъ: «человѣкъ, переставъ быть обителію Бога, не-

---

[1]) De Incarnatione. p. 83. 84.

[2]) Ibid. p. 106.

[3]) Творенія св. Григорія Богослова въ русскомъ переводѣ. Слово на св. Свѣты явленій Господнихъ.

обходимо дѣлается жилищемъ лукаваго духа» [1]). Въ этомъ конечно смыслѣ называетъ онъ и *князя міра сего* «высшимъ учителемъ мірской мудрости» [2]), т. е., что онъ направляетъ и усиливаетъ въ людяхъ предрасположеніе къ суевѣріямъ и лжи. Св. Златоустъ, говоря объ идолахъ и греческихъ статуяхъ, замѣчаетъ, что въ нагомъ изображеніи (богинь) сидитъ бѣсъ. Но при этомъ даетъ понять, что это выраженіе—образное: бѣсъ потому пребываетъ въ идолѣ, что онъ возбуждаетъ страсть. «И истуканы», говоритъ онъ, «и празднества и торжественныя собранія и обряды язычниковъ суть выраженія, памятники и училища безстыдства и убійствъ человѣческихъ. Этимъ язычники и воздаютъ честь бѣсамъ» [3]). У Ѳеодорита Кирскаго встрѣчаемъ мнѣніе, что ангелы живутъ въ эѳирѣ, но не находимъ никакого упоминанія о чувственной природѣ духовъ, хотя бы и низшихъ [4]). По-видимому онъ не рѣшается положительно высказать и то

---

[1]) In Iesaiam. XIII, v. 19. Въ объясненіи на II-ю главу пророка, гдѣ говорится (по греческому и славянскому переводамъ), что язычники *поклоняются суетнымъ и нетопыремъ* (ст. 20), онъ видитъ въ нетопыряхъ демоновъ, но замѣчаетъ, что они такъ названы въ переносномъ смыслѣ, и что здѣсь разумѣется «пребывающая во тьмѣ, сродная демонамъ сила Какъ нетопыри, демоны бѣгаютъ свѣта. Мрачное животное летаетъ, не имѣя крыльевъ, а съ помощію плотяной перепонки. И демоны безплотны, но не окрыляются божественнымъ желаніемъ и какъ-бы оплотнѣвши, прилѣпившись къ вожделѣніямъ... Нетопыри не несутъ яицъ, какъ птицы, но родятъ прямо живыхъ дѣтей. И демоны тотчасъ, съ великою скоростію совершаютъ лукавыя дѣла». Объясняя далѣе, что такое *сирины* и *онокентавры*, по Акилѣ—«косматые» (XIII, 20. 2), онъ называетъ ихъ родомъ огрубѣлыхъ демоновъ съ мрачною наружностію, но очевидно и эту огрубѣлость и этотъ мрачный видъ понимаетъ въ смыслѣ нравственномъ и въ значеніи призрака, какой принимаютъ на себя демоны, такъ-какъ онъ признаетъ ихъ безплотными.

[2]) Творенія св. Василія Великаго въ русскомъ переводѣ. Бесѣда о зависти.

[3]) Бесѣда на Псал. CXIII. См. Бесѣды на Псалмы въ русскомъ переводѣ. Т. II. стр. 71.

[4]) Graecarum affect Serm. IV, p 537.

убѣжденіе, что содержаніе языческихъ религій измышлено демонами, а замѣчаетъ только, что оно вполнѣ соотвѣтствуетъ направленію и дѣятельности злыхъ духовъ [1]), хотя и говоритъ, что они напали на человѣка и вели съ нимъ войну [2]).

Не нужно замѣчать, что мнѣніе о демонахъ, какое мы встрѣчаемъ у Іустина и также у нѣкоторыхъ слѣдующихъ за нимъ апологетовъ—происхожденія неоплатоническаго. Объ этомъ говорятъ, отрицая и опровергая его, послѣдующіе церковные учители [3]). Сами апологеты, какъ Аѳинагоръ, напримѣръ, прямо указываютъ при этомъ на то, что боги и демоны отдѣлялись одни отъ другихъ въ платонической философіи, когда высказываютъ свой взглядъ на демоновъ, близкій къ ученію платониковъ [4]). Изъ неоплатонизма взято или только согласно съ нимъ и мнѣніе о томъ, что ангелы живутъ въ эѳирѣ, а демоны въ низшихъ воздушныхъ средахъ [5]). А мнѣніе объ услажденіи демоновъ жертвами, согласное со взглядомъ неоплатониковъ, имѣло въ основѣ своей и обыденное греческое воззрѣніе на боговъ и на приносимыя имъ жертвы. Греки издавна думали, что боги спускаются съ воздуха къ землѣ во время жертвоприношенія и обоняютъ запахъ жертвы [6]). И самый общій взглядъ на природу ангеловъ полудуховную, полутѣлесную, ясно высказываемый у Татіана, Аѳинагора и у другихъ апологетовъ, какъ и выраженіе «князь вещества» (не *князь міра*, какъ въ Евангеліи), напоминаютъ намъ

---

[1]) Ibid. Serm. III. p. 524.

[2]) Ibid. p. 525.

[3]) Августинъ—De Civ. Dei. X. c. XIX. Евсевій—въ указанномъ мѣстѣ Praepar. Evangel. IV. 4. 6.

[4]) Athenag. Supplicatio. 23. 24.

[5]) Августинъ (De Civ. Dei. Lib. X. c. IX) приводитъ и разбираетъ это мнѣніе, какъ платоническое.

[6]) См. Рел. Др. Міра. Т. II, стр. 522.

восточный дуализмъ и носятъ на себѣ явные слѣды воззрѣнія, общаго съ александрійскимъ. Но, сверхъ вліянія языческихъ философскихъ и религіозныхъ воззрѣній, такой взглядъ на природу демоновъ поддерживали и еврейскіе апокрифы, составленные впрочемъ подъ вліяніемъ тѣхъ же языческихъ вѣрованій. Тертуллианъ, высказывая, что часть ангеловъ ниспала съ неба за обладаніе человѣческими дочерями, защищаетъ это мнѣніе авторитетомъ книги Эноха, которая, по его словамъ, содержитъ въ себѣ истинное, дѣйствительное преданіе, сохранившееся отъ до-потопной древности [1]). То было совершенно естественно, что Іустинъ и другіе апологеты находили возможнымъ держаться такого мнѣнія, не видя несообразности его съ библейскимъ взглядомъ, особенно, когда оно еще подтверждалось и еврейскимъ преданіемъ. Это мнѣніе было вполнѣ согласно какъ съ философіей, которую они изучали и отъ которой совершенно отрѣшиться не могли, такъ наконецъ и съ общими воззрѣніями народными, среди которыхъ они воспитались. Но такой взглядъ не могъ держаться и держался не долго. Онъ кончился вмѣстѣ съ Тертулліаномъ и Лактанціемъ, изъ которыхъ первый высказалъ его въ самыхъ рѣзкихъ и грубыхъ формахъ [2]). То самое, что онъ ищетъ доказательствъ для подтвержденія его, показываетъ, что въ то время многіе уже не раздѣляли такого мнѣнія и находили его несообразнымъ съ библейскимъ ученіемъ. Изъ словъ Лактанція видно также, что его современники не придавали авторитета и самой книгѣ Эноха, на которую онъ ссылался [3]). Очевидно, это мнѣніе начало тогда уже колебаться и съ IV вѣка не по-

---

[1]) De cultu foeminarum. Lib. I. c. II. III.

[2]) Лактанцію тѣмъ легче было усвоить такой взглядъ, что онъ вообще не признавалъ безтѣлеснаго бытія.

[3]) De cultu foemin. Lib. I. c. III.

вторяется у церковныхъ писателей въ прежней формѣ; а вмѣстѣ съ тѣмъ и самый взглядъ на дѣйствія демоновъ въ языческомъ культѣ и на участіе ихъ въ религіозномъ ослѣпленіи язычниковъ принимаетъ характеръ, сообразный съ библейской идеей о природѣ и дѣятельности злыхъ духовъ.

Опровергая языческія вѣрованія, какъ нелѣпыя басни, и показывая ихъ суетность, апологеты въ связи съ этимъ возстаютъ и противъ культа, который служилъ выраженіемъ этихъ вѣрованій. Весь онъ въ цѣломъ своемъ составѣ или неразуменъ и мелоченъ [1]) или безнравственъ, какъ и сами мнимые боги. Особенно подробно раскрываютъ они мысль о безнравственности языческаго богопочтенія, о тѣхъ чрезмѣрныхъ чувственныхъ наслажденіяхъ и о дѣлахъ, которыя уничтожаютъ стыдъ и помрачаютъ разумъ [2]), о неистовыхъ сценическихъ представленіяхъ, изображающихъ убійство и развратъ и возбуждающихъ къ дѣламъ постыднымъ [3]). «У самого подножія жертвенниковъ и въ самыхъ храмахъ совершаются блудодѣянія», писалъ Тертулліанъ [4]), «и какъ иначе, когда блудницы возводятся въ богини» [5])? «Прелюбодѣяніе и срамота живутъ въ идолахъ; таковы и всѣ ихъ театры и сценическія представленія; такова и борьба

---

[1]) Θеофилъ (Ad Autol. L. I. 10) указываетъ на то, что египтяне, обожая животныхъ, дѣлали кумировъ изъ тазовъ, служившихъ для низкаго употребленія (Амазисъ по Геродоту II. 172) и суевѣрно боялись постыдныхъ звуковъ. Минуцій Феликсъ замѣчалъ также, что они боятся одинаково и Сераписа и strepitus, per pudenda corporis expressos (Octavius. XXVIII). На это указываетъ и Оригенъ (Contra Celsum. L. V. p. 69).

[2]) Iust. Oratio ad Gentiles. 4.

[3]) Tatian. Oratio. 22.

[4]) Apolog. XV.

[5]) Ibid. XIII. Обоготворена Лаурентина, которую Тертулліанъ называетъ непотребною женщиною; Лактанцій тоже упоминаетъ о ней. Instit. Lib. I. XX.

грековъ на празднествахъ въ честь боговъ» [1]). Все это, по словамъ Минуція Феликса, по-видимому и изобрѣтено было только для оправданія человѣческихъ пороковъ [2]); а по Лактанцію, въ гнусныхъ обрядахъ язычества обожалась сама похоть подъ видомъ боговъ [3]). За эту безнравственность культа, кроваваго и развратнаго, апологеты и называютъ его вмѣстѣ съ ученіемъ о богахъ изобрѣтеніемъ діавола [4]).

Изъ этого общаго воззрѣнія на языческій культъ не выдѣлялся и культъ мистеріальный, представлявшій собою высшую форму языческаго богопочтенія и имѣвшій особое внутреннее значеніе. Напротивъ, апологеты большею частію въ немъ именно и находятъ крайнее выраженіе той безнравственности, которою, по ихъ воззрѣнію, проникнутъ былъ весь культъ вообще, и эти мистеріальные обряды и оргіи по-преимуществу причисляютъ къ дѣламъ сатаны.

Всѣ апологеты и многіе изъ другихъ церковныхъ писателей упоминаютъ о мистеріяхъ, особенно греческихъ. Нѣкоторые изъ нихъ, какъ Татіанъ, прежде были въ нихъ посвящены сами [5]). Многіе имѣли подробныя о нихъ свѣдѣнія; особенно нужно сказать это о Климентѣ Александрійскомъ [6]). Но они почти ничего не говорятъ о томъ особомъ высшемъ ученіи касательно единобожія

---

[1]) Tertul. De idololatria. C. I. Иначе о борьбѣ разсуждаетъ Климентъ, находя ее весьма умѣстнымъ тѣлеснымъ выраженіемъ восторга. Paedagogus Lib. II. 4.

[2]) Octavius. XXII.

[3]) Instit. Divin. Lib. II. c. VII.

[4]) Clem. Alex. Cohortatio ad Gentes. III. p. 73. Tertul. De idololatria. XIII Cyr. Hierosol. Mystag. 1. 5.

[5]) Tatian. Oratio. 29. Тоже можно заключать и о писателѣ «Рѣчи къ еллинамъ», приписываемой Іустину. С. 4. «Я возненавидѣлъ», говорится здѣсь, «ваши торжественныя собранія» и проч.

[6]) Cohortatio ad Gentes. L. II.

или безсмертія, какое заключалось въ грубой символикѣ мистерій, хотя и знаютъ, что то, о чемъ говорятъ, есть только символъ [1]). Вниманіе ихъ по-видимому исключительно обращено на внѣшнія формы мистеріальнаго культа, на его странности и грубо-чувственную обстановку. Указывая на празднества мистеріальныя египтянъ въ честь Озириса и Изиды, Аѳинагоръ замѣчаетъ, что послѣ жертвоприношенія многія тысячи людей—и мужчины и женщины бичуютъ себя, «а какъ именно бичуются, не прилично мнѣ и разсказывать». Смѣшнымъ кажется ему и описываемое Геродотомъ сценическое представленіе смерти и обрѣтенія членовъ Озириса [2]). Точно также страннымъ и дѣтски смѣшнымъ представляется Минуцію Феликсу египетскій систръ (погремушка) для оплакиванія Озириса и весь процессъ сценическихъ представленій въ этихъ мистеріяхъ; онъ не находитъ здѣсь ничего, кромѣ доказательства, что боги, которыхъ оплакиваютъ и которые впадаютъ въ несчастіе, не боги [3]). Еще сильнѣе негодованіе апологетовъ на мистеріи кабировъ, Цибелы и греческія—элевзинскія и Діонисовы, форма которыхъ была грубѣе даже египетскихъ. «О таинствахъ Діониса и Прозерпины стыдно и говорить», писалъ св. Іустинъ [4]). Таинственный драконъ элевзинскихъ таинствъ, соблазняющій свою дочь, Прозерпину, Церера, ищущая ее, похищенную и обезчещенную, Цибела, склонявшая къ прелюбодѣянію своего любимца, Атиса, и затѣмъ оскопившая его, галлы, чтущіе ее искаженіемъ своего тѣла—все это, по словамъ Татіана и Минуція Феликса, гнус-

---

[1]) Клименту Александрійскому мы обязаны свѣдѣніями и о таинственныхъ словахъ и мистеріальныхъ символахъ, подъ которыми подразумѣвалось высшее ученіе, не всѣмъ доступное. См. Т. II, стр. 540.

[2]) Supplicatio. 28.

[3]) Octavius. XXI. Тоже и у Лактанція—Div. Instit. L. XXI.

[4]) 1 Apolog. 25.

ные, а не священные обряды; все это доказываетъ только безобразіе и отвратительность самихъ боговъ [1]). Климентъ Александрійскій самое имя мистерій производитъ отъ μύσος—гнусность, злодѣйство, и думаетъ, что оно указываетъ на то злодѣяніе, какое сдѣлано было въ отношеніи къ Вакху (растерзанному) [2]). Онъ замѣчаетъ, что сами адепты смѣются при совершеніи странныхъ мистеріальныхъ обрядовъ. А эти обряды, по словамъ его, одинаково грубы во всѣхъ мистеріяхъ. Таже Венера φιλομηδέα, что въ таинствахъ Цибелы; и въ элевзинскихъ тотъ же фаллъ, что въ мистеріяхъ Сабазія на Востокѣ; и въ мистеріяхъ Діониса тѣ же genitalia erecta, таже гнусность, развратъ и кровосмѣшеніе боговъ; и въ таинствахъ Прозерпины тоже, что въ фригійскихъ и корибантскихъ. Описавъ символы Діонисова культа, Климентъ спрашиваетъ: «неужели всѣ эти пирамиды, пироги, зерна соли и драконъ—таинство? Неужели такіе мнимо-таинственные символы, какъ ориганонъ [3]), свѣтильникъ, шарикъ, и κτεὶς γυναικείος, имя котораго стыдно и произнести при женщинѣ—предметы священные? О, какое жалкое и развращенное неразуміе и безстыдство [4])! «Если такія торжества», писалъ Августинъ о мистеріяхъ и имъ подобныхъ обрядахъ, «язычники называютъ освященіемъ, то я не знаю, что назвать осквернеиіемъ. Если это святыня, то я не знаю, что можетъ быть святотатствомъ: здѣсь отрицаніе всякаго стыда и цѣломудрія» [5]). Евсевій также раскрываетъ мысль о совершенномъ безстыдствѣ мистерій [6]), а Ѳеодоритъ Кир-

---

[1]) Tat. Oratio. 8. Octavius. XXI.

[2]) Cohort. ad Gentes. II. p. 25. Это объясненіе слова «мистеріи» приводитъ изъ Климента и Евсевій (Praepar. Evangel. Lib. II. 3).

[3]) Ὀρίγανον—растеніе съ острымъ запахомъ.

[4]) Cohort. ad Gentes. L. II. p. 27—37.

[5]) De Civ. Dei. II. C. IV и V.

[6]) Praeparat. Lib. II, 3.

скій считаетъ достаточнымъ указать на κτεὶς γυναικείος, бывшій священнымъ символомъ въ тесмофоріяхъ, и на фаллогогіи, чтобы сказать, что все значеніе мистерій— въ возбужденіи чувственной страсти [1]). Грубость этихъ внѣшнихъ мистеріальныхъ формъ, дѣйствительно выдающаяся, особенно поразительною должна была казаться въ сопоставленіи съ христіанствомъ. Въ этомъ отношеніи превосходную картину такой противоположности рисуетъ Григорій Богословъ. «Здѣсь», между прочимъ говоритъ онъ, «не рожденіе и сокрытіе Дія, критскаго властелина, не клики и военныя рукоплесканія и пляски куретовъ, заглушающія голосъ плачущаго бога, чтобы не услышалъ отецъ чадоненавистникъ, потому что опасно было плакать младенцу, который проглощенъ бы былъ, какъ камень. Здѣсь не искаженія фригіянъ, не свирѣли и корибанты, не тѣ неистовства, какія совершались въ честь Реи, матери боговъ. У насъ не дѣва какая-нибудь похищается, не Деметра странствуетъ, вводитъ къ себѣ какихъ-нибудь келеевъ, триптолемовъ и драконовъ. Стыжусь выставлять на свѣтъ ночные ихъ обряды и студныя дѣла обращать въ таинства. Это знаютъ Элевзисъ и зрители того, что предается молчанію и дѣйствительно достойно молчанія. Здѣсь не Діонисъ, не бедро раждаетъ недоношенный плодъ, не богъ Андрогенъ, не толпа пьяныхъ, не изнѣженное войско, не поклоненіе перуну Семелы, не блудныя таинства Афродиты, которая, какъ сами говорятъ, и рождена и чествуется срамно, не какіе-нибудь фаллы и иѳифаллы, гнусные и видомъ и дѣлами, не умерщвленіе чужестранцевъ у тавровъ, не обагряющая жертвенникъ кровь лакедемонскихъ юношей, сѣкущихъ себя бичами. А что сказать о приготовленіи въ снѣдь Пелопса для угощенія голодныхъ

[1]) Graecar affect. Serm. VII.

боговъ: какое отвратительное и безчеловѣчное странно-пріимство! Для меня всякій обрядъ ихъ и всякое таинство есть сумазбродство, темное изобрѣтеніе демоновъ и произведеніе жалкаго ума, которому помогло время и которое закрыла басня» [1]). Послѣднія слова святаго отца показываютъ, что и въ томъ, что скрывалось за этими баснями и обрядами, не было, на его взглядъ, ничего достойнаго вниманія и уваженія, никакой истины, или вѣрнѣе, и не могло быть истины, судя по той внѣшней оболочкѣ, въ какой она выражалась; форма уже ручалась за пустоту того, что она изображала. Таинства язычниковъ, это изобрѣтеніе жалкаго ума, были, по его словамъ, не только «не благообразны, но и обманчивы», т. е. и по своему внутреннему содержанію и смыслу они были призрачны и пусты, совсѣмъ не то, что таинства христіанскія, сообщающія намъ «горнюю свѣтлость» [2]).

Климентъ Александрійскій, также строго относясь къ мистеріямъ въ «Увѣщаніи къ язычникамъ» и также не касаясь вопроса о ихъ внутреннемъ значеніи или не признавая его достойнымъ вниманія, въ «Строматахъ» даетъ намъ поводъ заключать, что онъ и зналъ и признавалъ относительное достоинство мистеріальныхъ идей язычества, но вмѣстѣ съ этимъ признавалъ и то, что онѣ не имѣли значенія для жизни и своею внѣшностію уничтожали это сравнительное достоинство содержанія и не приносили ничего, кромѣ вреда. Онъ приводитъ изъ Платона изреченіе Сократа о носителяхъ жезла Діонисова: «много жезлоносцевъ Вакха, но мало истинныхъ Діонисовъ», и сближаетъ это изреченіе съ евангельскимъ: *много званныхъ, но мало избранныхъ* [3]). Если мы пред-

---

[1]) Слово на св. Свѣты явленій Господнихъ.

[2]) Тамъ же.

[3]) Lib. I 19. p. 115.

положимъ, что онъ относился къ мистеріямъ, подобно Сократу, не участвовавшему въ нихъ, какъ его ученикъ, Платонъ [1]), то должны принять, что онъ считалъ форму ихъ и грубою и не нужною и вредною, но не отвергалъ сравнительной высоты предполагаемаго въ нихъ ученія, которое однако же не возвышалось до полной истины. Это во всякомъ случаѣ единственное, кажется, мѣсто изъ твореній церковныхъ писателей, въ которомъ признается нѣкоторое значеніе мистеріальнаго языческаго культа. Климентъ Александрійскій по-видимому единственный церковный писатель, не безусловно отрицательно относящійся къ языческимъ таинствамъ. Не противорѣчитъ конечно этому взгляду и его сужденіе о мистеріяхъ въ «Увѣщаніи къ язычникамъ», гдѣ онъ говоритъ, что все это не что иное, какъ заблужденіе, состоящее въ признаніи таинственнымъ того, въ чемъ нѣтъ ничего таинственнаго, и въ суевѣрномъ поклоненіи, чуждомъ полной истины и соединенномъ съ обрядами нечестивыми и гнусными, имѣющими видъ благочестія [2]).

Но не всѣ изъ языческихъ мистерій и обрядовъ были по своей формѣ такими, какими описывали ихъ церковные учители. Нѣкоторыя, какъ мистеріи Митры, не были оргіастическими, не имѣли въ себѣ ничего постыднаго, напротивъ, значительно сходились по внѣшности съ христіанскими таинствами. Это могло подавать поводъ къ соблазнительнымъ и невыгоднымъ для апологетовъ мнѣніямъ со стороны язычниковъ. Естественно поэтому, что апологетамъ нужно было касаться вопроса и о таинствахъ языческихъ, сходныхъ съ христіанскими. Но въ отвѣтѣ на это нѣкоторые изъ нихъ пользуются своимъ общимъ воззрѣніемъ на языческій культъ, какъ на дѣло демоновъ. Іустинъ философъ не только таинства Митры

[1]) См. Т. II, стр 563.

[2]) Cohort. ad Gentes. II. p. 35.

съ ихъ омовеніями и общей трапезой, но и омовенія и возліянія во всѣхъ языческихъ обрядахъ объяснялъ изъ того, что діаволъ намѣренно ввелъ ихъ въ языческій культъ съ тою цѣлію, чтобы, когда явятся христіанскія таинства, они не казались новыми и особенными и чтобы чрезъ это онъ могъ отвратить людей отъ истины. Описавъ въ Апологіи таинство крещенія, онъ продолжаетъ: «демоны, услышавъ объ этомъ омовеніи, которое возвѣщено было пророкомъ, сдѣлали то, что входящіе въ храмы ихъ (язычниковъ) и желающіе приближаться къ нимъ для совершенія возліяній и куреній окропляютъ себя и омываются, прежде чѣмъ войдутъ въ храмъ» [1]). А изобразивъ совершеніе евхаристіи, онъ замѣчаетъ: «тоже самое злые демоны научили изъ подражанія дѣлать и въ таинствахъ Митры; ибо при посвященіи вступающаго въ таинство тамъ предлагаются хлѣбъ и чаша съ водою» [2]). Туже мысль высказываетъ и Тертулліанъ, говоря, что демоны, похищая у Божества таинства Его, притворно подражаютъ Ему [3]). Іустинъ обобщаетъ этотъ взглядъ, простирая его не только на таинства, но и на все сходное въ христіанскомъ ученіи съ языческими вѣрованіями. «Если язычники называли Гермеса Словомъ, если Персей, по миѳу, родился отъ дѣвы, то это значитъ, что демоны, прежде воплощенія Сына Божія, посредствомъ вымысла поэтовъ старались отвратить людей отъ вѣры въ это таинство» [4]). Тоже по отношенію къ тайнѣ воплощенія повторяетъ и Кириллъ Іерусалимскій. «Богъ явился въ человѣческомъ образѣ: діаволъ это предупредилъ въ языческихъ басняхъ, чтобы посред-

---

[1]) 1 Apolog. 62.
[2]) Ibid. 66.
[3]) Apolog. XLVII. De Praescript. XL.
[4]) 1 Apol. 23.

ствомъ сказаній о богахъ, раждающихъ и рожденныхъ, воспрепятствовать вѣрѣ въ истину» [1]). Впрочемъ, кромѣ Іустина и Тертулліана, мы не встрѣчаемъ у другихъ апологетовъ такого взгляда на мистеріи, сходныя съ христіанскими таинствами. Они не говорятъ объ этихъ мистеріяхъ отдѣльно, не выдѣляютъ ихъ изъ ряда другихъ мистеріальныхъ обрядовъ, очевидно, не придавая особаго значенія этому чисто внѣшнему и притомъ только видимому сходству. Если же нѣкоторые упоминаютъ о нихъ, то или замѣчаютъ, что сходство это только кажущееся. или находятъ въ нихъ общія всѣмъ языческимъ обрядамъ ненравственныя и неразумныя стихіи. Такъ Оригенъ, по поводу возраженій Цельса, который сопоставлялъ мистеріи Митры и подвиги адептовъ этого таинственнаго персидскаго культа съ христіанскими таинствами и подвижничествомъ, старается раскрыть ту мысль, что въ основѣ мистерій Митры лежали понятія совершенно чуждыя христіанскимъ и что въ Священномъ Писаніи нигдѣ не упоминается о семи небесахъ, съ идеей которыхъ связано было у митріаковъ ученіе о семи степеняхъ нравственнаго совершенства, какъ и вообще нѣтъ слова ни о чемъ, что напоминало бы мистическія астральныя понятія язычниковъ. Ни пророки, ни апостолы, ни самъ Сынъ Божій ничего не заимствовали и не могли заимствовать ни отъ персовъ, ни изъ культа кабировъ [2]). А Григорій Богословъ всякій разъ, когда упоминаетъ о мистеріяхъ Митры, замѣчаетъ о ненравственности и недостоинствѣ тѣхъ бичеваній и истязаній, какія налагали на себя адепты Митры, проходя разныя степени своего покаянія или очищенія. По его мнѣнію, и адепты мистерій Митры, къ которымъ принадлежалъ Юліанъ, также не-

---

[1]) Cathech. XV. Iv.

[2]) Contra Celsum, Lib. VI. p. 165.

честивцы, достойно терпящіе терзанія въ таинствахъ своего бога [1]).

Убѣжденіе апологетовъ и другихъ церковныхъ писателей въ непосредственномъ вліяніи нечистыхъ духовъ на языческій культъ объясняетъ намъ и ихъ двойственный взглядъ на языческіе оракулы и чудеса. Съ одной стороны—они говорятъ объ этихъ чудесахъ и предсказаніяхъ, какъ о лжи и обманѣ, съ другой—допускаютъ въ нихъ дѣйствительность нѣкоторыхъ особыхъ явленій, превышающихъ силы человѣка, но объясняютъ ихъ дѣйствіями демоновъ. Очень часто у одного и того же писателя оба эти мнѣнія, которыя нельзя назвать несовмѣстимыми, стоятъ вмѣстѣ, рядомъ. Аѳинагоръ на возраженіе, что пустыя и мертвыя статуи боговъ иногда дѣйствуютъ и что въ нихъ замѣчается какая-то особая сила, отвѣчаетъ ученіемъ объ участіи демоновъ въ языческомъ культѣ [2]). Октавій, разсуждающій у Минуція Феликса о римскихъ авгурахъ и оракулахъ, указавъ на неразуміе суевѣрныхъ римлянъ, которые думали, что топтаніе циплятъ предвѣщаетъ успѣхъ и высказавъ, что люди умные изъ самихъ язычниковъ, какъ Цезарь, не вѣрили въ гаданіе, что предсказанія авгуровъ и оракуловъ очень часто не исполнялись, что еще Демосѳенъ жаловался на пиѳію, которая видимо держала сторону Филиппа, что между множествомъ ложныхъ предсказаній оракульскихъ нѣкоторыя случайно могли попасть на истину, вслѣдъ за тѣмъ однако же говоритъ о демонахъ и о томъ, что при ихъ помощи чародѣи совершаютъ свои продѣлки, похожія на чудо, что по ихъ вліянію они производятъ свои чары, заставляя видѣть то, чего нѣтъ на самомъ

---

[1]) На Юліана Слово первое. Тоже—и въ Словѣ на св. Ѳеофаніи явленій Господнихъ.

[2]) Supplicatio. 18, см. 23.

дѣлѣ, или не видѣть того, что есть въ дѣйствительности. «Они вдохновляютъ прорицателей, обитая въ капищахъ, дѣйствуютъ на внутренности животныхъ, руководятъ полетомъ птицъ, управляютъ жребіями, произносятъ смѣшанныя съ ложью прорицація, обманываются и обманываютъ, то не зная истины, то, когда знаютъ, скрывая ее, чтобы не погубить себя... Они возмущаютъ человѣческую жизнь. причиняя всѣмъ безпокойства, вселяясь тайно въ тѣла людей, какъ духи тонкіе, производятъ болѣзни, наводятъ страхъ на умы, повреждаютъ члены... Они—въ неистовствующихъ, которыхъ вы видите на улицахъ, въ тѣхъ прорицателяхъ, что внѣ храма такъ кружатся по землѣ и такъ волнуются, безумствуютъ» [1]). Климентъ Александрійскій въ языческихъ чудотворцахъ и пророкахъ видитъ и дѣйствія, основанныя на изученіи природы и наблюденіяхъ надъ ходомъ событій, и возбужденіе отъ демоновъ посредствомъ воды и куреній или воздуха съ особыми свойствами и составомъ [2]), признаетъ и возможность явленія призраковъ подъ вліяніемъ демоновъ [3]). Оригенъ магію изводитъ отъ демоновъ, и въ изступленномъ состояніи пиѳіи, сидѣвшей на треножникѣ надъ парами, находитъ доказательство вліянія нечистыхъ силъ [4]). Тертулліанъ всякое кудесничество объясняетъ изъ внушеній и дѣйствій демоновъ, которые, по его понятію, имѣя тонкое тѣло и быстроту движенія, равную полету птицъ, въ одно мгновеніе переносятся съ мѣста на мѣсто, производя на людей обаяніе. Если волхвователи показываютъ намъ призраки, вызываютъ души умершихъ, заставляютъ прори-

---

[1]) Octavius. XXVI. XXVII.
[2]) Strom. Lib. 1. 21. p. 163.
[3]) Cohort. ad Gentes. IV, 95.
[4]) Contra Celsum. Lib. 1. p. 135. Lib. VII, p. 279

цать дѣтей, козъ, столы [1]), искусно подражаютъ дѣйствительнымъ чудесамъ, умѣютъ пояснять сны чрезъ призываемыхъ ими ангеловъ и демоновъ, то тѣмъ болѣе въ состояніи произвести все это они сами и для своихъ обольстительныхъ цѣлей [2]). Арновій, напротивъ, считаетъ оракулы ложью и описываетъ обманъ жрецовъ, искусственно производившихъ призрачныя явленія боговъ [3]). Св. Кипріанъ также признаетъ авгуровъ обманщиками [4]). Лактанцій, какъ и Тертулліанъ, чернокнижіе и оракулы по-видимому вполнѣ приписываетъ изобрѣтенію демоновъ, которые могутъ и прокрадываться во внутренности людей и производить болѣзни, признавая однако же ихъ чудеса мнимыми и пророческія изреченія въ оракулахъ ложными, такъ-какъ демоны знаютъ далеко не все и только обманываютъ людей, управляя и обладая языческимъ культомъ [5]). Блаженный Августинъ также считаетъ искусство магіи дѣломъ нечестивымъ, такъ-какъ оно нуждается въ пособіи злыхъ духовъ [6]). Такою же признаетъ онъ и теургію у неоплатониковъ съ ея мнимымъ очищеніемъ посредствомъ призыванія злыхъ духовъ, и пользуется въ этомъ случаѣ сужденіями и взглядами самихъ неоплатониковъ [7]). По мнѣнію Кирилла Іерусалимскаго, оракулы—ложь и вмѣстѣ дѣло демоновъ [8]). Евсевій говоритъ, что оракулы лживы, и доказываетъ пустоту языческихъ прорицаній свидѣтельствами самихъ языческихъ философовъ; но онъ

---

[1]) .. per quos (daemones) mensae divinare consveverunt· очевидно это нѣчто подобное современному спиритическому стологанію.

[2]) Apolog. XII. XIII.

[3]) Disput. Lib. V, c. XI. XII.

[4]) De vanit. idolorum. C. 3.

[5]) Instit. Div. Lib. II. c. XVII. XVIII.

[6]) De Civit. Dei. Lib. VIII. c. XIX. L. X. c. X.

[7]) Ibidem. Lib. X. c. X.

[8]) Catheches. IV. cm. Mystag. 1.

же, приводя ученіе Порфирія о демонахъ, соглашается допустить, что они присвоили себѣ языческихъ оракуловъ [1]). У греческихъ великихъ отцовъ IV вѣка не находимъ особенно подробно раскрытаго ученія объ этомъ; не видно, чтобы они останавливались съ особымъ вниманіемъ на этомъ вопросѣ. Василій Великій допускаетъ, что бѣснующаяся пиѳія и волнующіеся и изступленные пророки язычества выражали этимъ самымъ своимъ состояніемъ что они находились подъ вліяніемъ лукавой силы, которая и приводитъ разумъ ихъ въ смущеніе и разстройство [2]). А Григорій Богословъ называетъ пустотою страшные и мрачные призраки Гекаты, Трофоніевы предсказанія изъ-подъ земли — обманами, прорицанія Додонскаго дуба—пустословіемъ, а пророчества Дельфійскаго оракула съ треножникомъ — обоюдными и двусмысленными, даръ же предвѣдѣнія у Кастальскаго источника—даромъ этихъ водъ. Одного только не предсказали языческіе оракулы, заключаетъ онъ, что нѣкогда замолчатъ сами. Искусство маговъ и гаданіе по разсѣченнымъ животнымъ, халдейская наука предсказывать судьбу по звѣздамъ, которыя и о себѣ самихъ ничего не знаютъ, по его мнѣнію, также пустота [3]). Св. Златоустъ разсуждаетъ такимъ же образомъ о пиѳіи и ея вдохновеніи подъ вліяніемъ паровъ, выходившихъ изъ-подъ треножника, на которомъ она сидѣла, допуская, какъ и Василій Великій, вліяніе и духовъ злобы въ изступленныхъ пророкахъ и пророчицахъ [4]).

На Западѣ этимъ вопросомъ были заняты по-видимому гораздо болѣе и обработали его въ подробности. Чаще всего, какъ мы видѣли, о магіи и теургіи гово-

---

[1]) Praepar. Evang. Lib. IV c. 2. p. 283—290. Lib. V. VII.

[2]) In Iesaiam. Proëmium.

[3]) Слово на св. Свѣты явленій Господнихъ.

[4]) Homil. in Ep. prim. ad. Corinth.

рятъ Тертулліанъ, Кипріанъ, Арновій, Лактанцій. А блаженный Августинъ написалъ и особое небольшое сочиненіе, спеціально посвященное рѣшенію вопроса объ участіи въ языческой теургіи демонскихъ силъ—«О предсказаніи демоновъ» [1]). Сочиненіе это главнымъ образомъ отвѣчаетъ на вопросъ о томъ, какъ дѣйствуютъ демоны въ теургіи и на-сколько они сильны. Здѣсь Августинъ является для насъ выразителемъ общихъ всѣмъ церковнымъ учителямъ взглядовъ, особенно потому, что выясняетъ, какимъ образомъ у нихъ и допускаются ничтожество оракуловъ, пустота и суетность теургіи и вмѣстѣ съ тѣмъ признаются въ языческой магіи и прорицаніяхъ нѣкоторыя особыя или чрезвычайныя дѣйствія и явленія. Написано оно по поводу толковъ о сбывающихся предсказаніяхъ оракуловъ и въ частности о сбывшемся предсказаніи касательно разрушенія храма Сераписа. Въ отвѣтъ на эти толки Августинъ раскрываетъ мысль о значеніи оракуловъ, которые могутъ быть направляемы демонами и состоятъ иногда подъ ихъ вліяніемъ. Чувствами своего воздушнаго тѣла, говоритъ онъ, демоны превосходятъ чувства нашего тѣла земнаго. Поэтому же и быстротою движенія превосходятъ насъ и даже полетъ птицъ [2]). Они могутъ поэтому многое предузнать гораздо раньше, чѣмъ люди. Къ-тому же они имѣютъ предъ собою очень долговременный опытъ наблюденій надъ жизнію человѣка для соображеній и заключеній о будущемъ, такъ-какъ живутъ тысячелѣтія [3]). Но чаще всего они

---

[1]) De Divinatione daemonum. Liber unus. См. Opera Augustini. T. VI. Parisiis. 1841.

[2]) Тертулліанъ также опредѣляетъ этимъ быстроту демоновъ.

[3]) Но, замѣчаетъ Августинъ, изъ этого не слѣдуетъ, что они достойны нашего почтенія и выше насъ нравственно. И собака, часто предчувствуя многое, чего мы не предузнаемъ, не становится отъ этого умнѣе или лучше насъ. И люди искусства, если они злы и порочны, развѣ лучше неискусныхъ добрыхъ? С. Ш. IV.

предсказываютъ то, что сами сдѣлали или намѣрены сдѣлать, напримѣръ, болѣзнь или бурю въ воздухѣ—это они могутъ произвесть сами Нерѣдко впрочемъ, не обладая всевѣдѣніемъ, они обманываются и обманываютъ другихъ. Долго они молчали объ истинныхъ пророчествахъ, а потомъ, когда приблизилось время ихъ исполненія, начали сами какъ-бы предсказывать о томъ же [1]). Наконецъ они могли заимствовать нѣчто и изъ пророковъ, не дерзая открыто возставать противъ истины. Но, каковы бы ни были ихъ прорицанія, они глубоко отличаются отъ истинныхъ пророчествъ, всегда чуждыхъ всякаго обольщенія и высокихъ по самому своему содержанію. Такимъ образомъ демонамъ усвояется способность предсказаній и нѣкотораго рода чрезвычайныхъ дѣйствій, но очень ограниченная и съ возможностію лжи и пустыхъ обольщеній. И при участіи темной силы, языческія пророчества и чудеса часто были призрачны и обманчивы и вообще представляютъ собою только жалкія «копіи истинныхъ чудесъ и пророчествъ».

Менѣе общи и болѣе разнообразны воззрѣнія апологетовъ на тѣ особыя пророчества у язычниковъ, которыя извѣстны были подъ именемъ Сивиллъ. Восточные апологеты, особенно александрійской школы, не только приводятъ изъ нихъ подтвержденія въ доказательство истины христіанства и въ опроверженіе многобожія, но и относятся къ содержанію ихъ съ большимъ уваженіемъ, а иногда даже приравниваютъ ихъ къ священнымъ еврейскимъ книгамъ. По словамъ св. Іустина, демоны отвращали людей отъ чтенія Сивиллъ или пророковъ [2]). Въ

---

[1]) Мысль по-видимому та же, что у Тертулліана и у св. Іустина о введеніи демонами мистерій, сходныхъ съ христіанскими.

[2]) 1 Apol. 44. «По дѣйствію злыхъ демоновъ опредѣлялась смертная казнь тѣмъ, кто станетъ читать книги Истаспа или Сивиллы или пророковъ». Предполагаютъ, что апологетъ разумѣетъ здѣсь запрещеніе га-

«Увѣщаніи къ Еллинамъ», которое приписывается также Іустину, не только приводятся свидѣтельства о единобожіи изъ Сивиллы [1]), которую Платонъ считалъ богодухновенною, но и объясняется, почему предсказанія сивиллиныхъ книгъ дошли до насъ только въ отрывкахъ и не всѣ сохранились. Когда вдохновеніе Сивиллы прекращалось, она забывала сказанное ею и не имѣла возможности, какъ поэты, по написаніи стиховъ, исправлять ихъ и очищать. Къ-тому же записывавшіе ея прорицанія по невѣжеству погрѣшали относительно правильности размѣра. Но это ничего не значитъ для истины. «Обратитесь», говоритъ писатель, «къ изреченіямъ Сивиллы и смотрите, сколько благъ доставляетъ она вамъ, ибо ясно и открыто предсказываетъ пришествіе Спасителя нашего, воспринявшаго на себя спасеніе созданнаго по образу Божію человѣка» [2]). Тѣ же свидѣтельства изъ Сивиллы о единобожіи и о неразуміи идолопоклонства приводитъ и Ѳеофилъ Антіохійскій [3]). Климентъ Александрійскій прямо называетъ Сивиллу пророчицею, древнѣйшею Орфея [4]). Но ученикъ его, Оригенъ, разсуждая по поводу мнѣній Цельса о христіанскихъ сектахъ и о томъ, что нѣкоторыхъ изъ христіанъ

дать и узнавать будущее касательно кесаря или государства и вообще читать пророчественныя книги. Но что бы ни разумѣлось, ясно высокое понятіе его о Сивиллѣ. Выше (с. 20) онъ приводитъ свидѣтельство Сивиллъ о послѣдней судьбѣ міра.

[1]) Cohortatio ad Gentiles 16.

[2]) Ibid. 37. 38. Писатель разсказываетъ съ убѣжденіемъ, что онъ самъ, въ бытность свою въ городѣ Кумы, видѣлъ мѣста (теперь базилика, изсѣченная въ скалѣ), гдѣ Сивилла возвѣщала свои прорицанія. Въ бассейнахъ воды (въ срединѣ базилики), изсѣченныхъ изъ камня, она мылась, и одѣвшись удалялась во внутреннюю часть базилики и тамъ, по срединѣ ея, сѣвши на высокомъ сѣдалищѣ, прорицала.

[3]) Ad Autolycum. L. II. 36.

[4]) Cohortatio ad Gentes. VI. p. 118. Strom. Lib. I. 21. p. 134.

онъ называетъ сивиллистами, не распространяется о достоинствѣ и авторитетѣ сивиллиныхъ книгъ, а только замѣчаетъ, что вѣроятно Цельсъ слышалъ, что нѣкоторые изъ христіанъ признаютъ Сивиллу пророчицею, очевидно, не придавая никакого значенія этому мнѣнію [1]). А Тертулліанъ и Августинъ прямо высказываютъ свой скептическій взглядъ на эти мнимо-пророческія книги. Тертулліанъ говорилъ, что и сивиллины пророчества такъ же ложно носятъ это имя, какъ и сами боги язычества свое названіе боговъ [2]). Августинъ также недовѣрчиво относился къ Сивилламъ и языческимъ пророчествамъ о Христѣ, не выдѣляя ихъ изъ общаго понятія оракуловъ [3]). Ему представлялось даже страннымъ, что приводятъ предсказанія изъ Орфея и Сивиллъ о Христѣ и христіанствѣ. На Западѣ только Лактанцій выдѣлялся своимъ мнѣніемъ о достоинствѣ сивиллиныхъ пророчествъ. Подробно разсказавъ исторію 10-и Сивиллъ на основаніи преданій Рима, онъ находитъ въ нихъ самыя убѣдительныя доказательства истины единобожія и сближаетъ ихъ съ библейскими пророчествами [4]).

Почему древніе восточные апологеты, какъ св. Іустинъ мученикъ, относились къ Сивилламъ съ такимъ уваженіемъ, это объясняетъ Климентъ Александрійскій, называя Сивиллу «пророчицею еврейскою» [5]). Онъ очевидно приравнивалъ ея изреченія къ пророчествамъ Библіи. Вотъ почему онъ приводитъ свидѣтельство изъ Сивиллы пророчицы противъ оракуловъ Феба и лжи его прорицалищъ, съ указаніемъ на истинныя пророчества

---

[1]) Contra Celsum. Lib. V. 61. p. 115.
[2]) Apolog. C. XIX.
[3]) Ad Faustinum. L. XIII, 15.
[4]) Divin. Instit. Lib. I, VI.
[5]) Προφῆτις εὐραίων. Cohort. ad Gentes. VI. p. 118.

одного истиннаго Бога [1]). Сивилла здѣсь противополагается всѣмъ языческимъ прорицателямъ и выдѣляется изъ ихъ ряда, какъ нѣчто, не имѣющее съ ними ничего общаго. Мы знаемъ теперь, что до извѣстной степени это было и справедливо. Болѣе высокое ученіе въ сивиллиныхъ книгахъ есть интерполяція, сдѣланная александрійскими іудеями. Что касается до Лактанція, то у него взглядъ на Сивиллы основывался на убѣжденіи, что и въ язычествѣ была часть истины, какъ увидимъ это впослѣдствіи.

Но для полноты анализа языческихъ воззрѣній и ихъ опроверженія, апологетамъ необходимо было касаться и философіи, которая стояла въ непосредственной связи съ религіей. Философскія понятія переходили и въ религію, особенно въ послѣднее время. Поэтому дѣйствительно почти всѣ апологеты такъ или иначе, подробно или кратко, обсуждали и философскія воззрѣнія древняго міра.

Очень многіе, можно сказать, даже большинство ставятъ воззрѣнія языческой философіи не выше религіозныхъ вѣрованій; отождествляя или сближая по достоинству тѣ и другія, они стараются доказать, что и философія, представлявшая собою по-видимому высшія и лучшія понятія, есть также ложь и одинаково далека отъ истины. Писатель «Посланія къ Діогнету» называетъ пустыми и вздорными изреченія философовъ, признававшихъ богами огонь и воду и вообще стихіи [2]). Философы не лучше поэтовъ, говоритъ писатель «Увѣщанія къ Еллинамъ»; нѣкоторые изъ нихъ въ своихъ мнѣніяхъ даже

---

[1]) Ibidem IV. p. 82

Οὐ ψεύδος Φοίβῳ χρησμήγορον, ὅν τε μάταιοι
Ἄνθρωποι θεὸν εἶπον, ἐπεψεύσαντο δὲ μάντιν.
Ἀλλά θεοῦ μεγάλοιο, τόν οὐ χέρες ἔπλασαν ἀνδρῶν.
Εἰδώλοις ἀλάλοισι λιθοξέστοισιν ὅμοιον.

[2]) Ad Diognetum. 8.

смѣшнѣе богословствующихъ поэтовъ. Онъ не исключаетъ изъ этого числа и Платона и Аристотеля, проповѣдывавшихъ, что Богъ есть огненная стихія или что начало міра — Богъ и вещество, и противорѣчившихъ другъ другу [1]). По Татіану, у Ферекида и Пиѳагора бабьи сказки, которыя повторяетъ и Платонъ, а у Гераклита одинъ мракъ мысли [2]). Ѳеофилъ старается доказать, что всѣ философы безъ исключенія не чужды нелѣпостей, въ родѣ того, напримѣръ, мнѣнія, что можно ѣсть человѣческое тѣло. Не мало подобныхъ глупостей, замѣчаетъ онъ, и у самаго возвышеннаго изъ философовъ, Платона [3]). Раскрывая мысль о пустотѣ и суетности философіи, апологеты касаются и самой жизни философовъ, ихъ нравственныхъ недостатковъ, доказывающихъ, что они не могутъ быть учителями истины [4]). Но по-преимуществу они выставляютъ противорѣчіе въ философскихъ системахъ, чтобы доказать, что и въ цѣломъ нѣтъ въ философіи истины. На это несогласіе философовъ между собою, начиная съ писателя книги къ Діогнету, указываютъ почти всѣ церковные писатели, касавшіеся вопроса о языческой философіи [5]). А вся, небольшая впрочемъ, книга Ермія «Осмѣяніе философовъ» состоитъ въ раскрытіи этихъ взаимныхъ противорѣчій въ различ-

---

[1]) Cohortatio ad Gentiles. 3—5.

[2]) Orat. C. 3.

[3]) Ad Autolycum. III. 5 6. 16.

[4]) При этомъ они иногда приводятъ факты, неизвѣстные въ исторіи. Такъ Татіанъ (Oratio. C. 2), а за нимъ и Тертулліанъ (Apolog. C. XLVI) говорятъ, что Платонъ былъ проданъ Діонисіемъ за обжорство Думаютъ, что апологеты повторяютъ, по невѣдѣнію, то, что измышлено было врагами Платона. О Геракли тѣ Татіанъ передаетъ разсказъ, будто онъ умеръ отъ того, что въ болѣзни обложилъ себя пометомъ воловъ; когда навозъ окрѣнъ, то стянулъ тѣло и разорвалъ его (C. 3).

[5]) Cohort. ad Gentiles 6. 7. Tatian. 25. Octavius. XIX. Lactan. Div. Instit. Lib. III. c. XVI—XX.

ныхъ языческихъ философскихъ системахъ. Цѣль та, чтобы доказать, что и въ мысляхъ философовъ — суета [1]).

Но языческая философія признается апологетами и другими церковными писателями суетною и ложною далеко не безусловно. Почти ни одинъ изъ нихъ не говоритъ о ней, за исключеніемъ развѣ Ермія, имѣвшаго впрочемъ въ виду ея цѣлое, а не частности, что она безусловно лжива и не содержитъ въ себѣ ничего, кромѣ заблужденія. Писатель «Увѣщанія къ Еллинамъ», отождествлявшій философію съ баснями поэтовъ, находитъ однако же въ ней частицу истины [2]). Церковные писатели очень часто приводятъ свидѣтельства философовъ и древнихъ поэтовъ—Орфея и трагиковъ, въ доказательство единобожія и безсмертія души [3]), вмѣстѣ съ изреченіемъ Сивиллъ. Часто также они сближаютъ христіанскія вѣрованія и понятія съ идеями языческой философіи. Общею у нихъ мыслію можно признать положеніе, что въ языческой философіи истина смѣшана съ ложью. Одни понимаютъ этотъ тезисъ шире, другіе ограничиваютъ его слишкомъ немногимъ, но всѣ болѣе или менѣе на это соглашаются. По-преимуществу Платонъ и Аристотель, особенно первый, пользуются ихъ вниманіемъ и считаются лучшими изъ философовъ и наиболѣе близкими къ христіанской истинѣ. Признавъ часть истины въ философіи, они сопоставляютъ ее съ библейскимъ воззрѣніемъ и доказываютъ, что оно и древнѣе по времени происхожденія и гораздо возвышеннѣе по содержанію и чуждо всякой примѣси заблужденій. Этотъ пріемъ повторяютъ многіе изъ нихъ въ рѣшеніи вопроса о языче-

---

[1]) Lactan. Lib. III. c. XII.

[2]) Cohort. ad Gentiles 15.

[3]) De Monarchia. 2—5. Athenag. Supplicatio. 6. 7. Ad Autolycum. II. 37. 38.

ской философіи [1]), а у Климента Александрійскаго въ «Строматахъ» этотъ пріемъ проходитъ чрезъ всю книгу и составляетъ ея главное содержаніе. Тоже можно сказать и о сочиненіи Евсевія «Приготовленіе къ Евангелію». Ученіе евангельское, говорится здѣсь, сходно съ философскимъ, но и очень различно; а то, что различно, несравненно выше по своему достоинству [2]). Философія варварская, т. е. еврейское воззрѣніе, по мнѣнію Климента, потому выше греческой и всякой другой языческой, что она, при нѣкоторомъ сходствѣ съ языческою мудростію, древнѣе ея и совершенно чиста отъ всякой лжи.

Интересны эти сближенія христіанскихъ истинъ съ языческою философіей у апологетовъ и у другихъ древнихъ церковныхъ писателей; часто они идутъ очень далеко. Іустинъ философъ указываетъ на Сократа, какъ на проповѣдника ученія о Богѣ истинномъ [3]), а изъ Платона приводитъ мысли о наградѣ и о судѣ въ будущей жизни, какъ «близкія къ тому, что проповѣдуетъ и Евангеліе» [4]); «Когда мы говоримъ», продолжаетъ онъ, «что все сотворено Богомъ, то высказываемъ Платоново ученіе о твореніи и хаосѣ; а утверждая, что міръ сгоритъ, разсуждаемъ согласно съ мнѣніемъ стоиковъ» [5]). Онъ признаетъ наконецъ нѣчто близкое къ догмату воплощенія въ ученіи о сынахъ Зевеса и особенно Гермеса, какъ разума и слова [6]) Но всего замѣчательнѣе, что

---

[1]) Iust. Cohortatio ad gentiles. 9. 13. Tatian. 31. 36—41. Theodor. Cyr. Serm. I. p. 475. Греческая философія и ложе пророковъ и представляетъ смѣсь истины съ грубою ложью, «а у пророковъ—ничего гнуснаго, ничего баснословнаго и ничего невѣроятнаго».

[2]) Praepar. Evangel. Lib. X.

[3]) 1 Apolog. 5.

[4]) Ibid. 8.

[5]) Ibid. 20.

[6]) Ibid 21 22

онъ находитъ у Платона нѣчто подобное догмату о троичности. Таково, по его мнѣнію, ученіе Платона о Сынѣ Божіемъ, что Богъ помѣстилъ Его во вселенной на подобіе буквы Х; въ этомъ онъ видитъ образъ креста [1]); онъ находитъ даже указаніе на третье лице Пресвятой Троицы [2]). Нравственную систему стоиковъ онъ называетъ прекрасною [3]). Писатель «Увѣщанія къ Еллинамъ» сближаетъ ученіе Орфея и Пиѳагора о Богѣ съ ученіемъ библейскимъ, а въ ученіи Платона о «Сущемъ» видитъ тоже, что и въ понятіи открытаго Моисею имени Іегова [4]). По Тертулліану, который впрочемъ не раскрываетъ своей мысли въ подробностяхъ, изъ языческихъ философовъ можно извлечь много свидѣтельствъ о Христѣ [5]). Но особенно широко это сближеніе христіанскихъ истинъ съ воззрѣніями языческихъ философовъ у Климента Александрійскаго. Онъ находитъ у Пиѳагора даже указаніе на идею о церкви; то, что у философа загадочно называется ὁμακοεῖον (мѣсто для общаго собранія), есть, по его мнѣнію, свидѣтельство о церкви [6]); у Платона, какъ и Іустинъ, видитъ онъ указаніе на Сына Божія (Логосъ) [7]), а у Эврипида—на «тай-

---

[1]) Ibid. 60. Платонъ въ Тимеѣ, въ объясненіе дѣйствій разлитой во вселенной души міра, которая называется у него и сыномъ Творца Бога, указываетъ для наглядности на греческую букву Χ. См. примѣчаніе къ русскому переводу Іустиновой апологіи.

[2]) Тамъ же. Іустинъ приводитъ здѣсь темное выраженіе Платона: «третье около третьяго», встрѣчающееся впрочемъ только въ приписываемомъ Платону письмѣ. Оно приводится и Климентомъ Александрійскимъ (Strom V) и Оригеномъ.

[3]) II Apolog 8.

[4]) Cohort ad. Gentiles. 15—20. Вся разность, по его мнѣнію, только въ чтеніѣ, т. е. въ томъ, что Моисей говоритъ. ὁ ὤν, а Платонъ: τὸ ὄν. Ibid. 20—22.

[5]) De Testimonio animae. C. 1.

[6]) Stromata. Lib 1. 15. p. 83.

[7]) Ibid. V, 3. p. 25.

ну Отца и Сына» [1]). Онъ даже говоритъ о Платонѣ, что этотъ философъ зналъ христіанство, т. е. предъузналъ, предчувствовалъ, проникалъ мыслію въ это будущее, предваряя его своими понятіями [2]). Евсевій въ цѣломъ сочиненіи сближаетъ мнѣнія философовъ, особенно Платона и Аристотеля, съ христіанскими понятіями, а также—и Филона, Аристовула и другихъ александрійцевъ. Августинъ также указываетъ у Платона слѣды ученія, сходнаго съ христіанскими догматами [3]). По-видимому и Ѳеодоритъ Кирскій признаетъ у Платона слѣды воззрѣнія, близкаго къ христіанскому, когда замѣчаетъ, что этотъ философъ «описываетъ жизнь нашихъ (т. е. христіанскихъ) мудрецовъ» [4]).

---

[1]) Ibid V, P. 93. Это указаніе онъ находитъ въ словахъ молитвы о томъ, чтобы Юпитеръ жертву видимую принялъ, какъ жертву высшую, чѣмъ всякія приношенія плодовъ, полную, совершенную. Такою совершенною жертвою, объясняетъ свою мысль Климентъ, и былъ Христосъ.

[2]) Ibid Lib. V. 14. p. 127.

Ученикъ Климента, Оригенъ, имѣя предметомъ своимъ возраженіе Цельса, доказывавшаго, что евреи и христіане заимствовали нѣкоторыя свои понятія изъ Платона и платониковъ, не столько согласился на то, что у Платона есть мысли, сходныя съ христіанскими, сколько старался показать разность между тѣми и другими. Кстати укажемъ на замѣчательный по глубинѣ мысли и пониманія библейскихъ символовъ отвѣтъ его Цельсу, который, въ подтвержденіе своего мнѣнія о платонизмѣ въ Евангеліи, представляетъ приводимое и Іустиномъ изъ Платона темное мѣсто о третьемъ началѣ въ божествѣ. Такъ читается оно у Цельса. «Все сосредоточено кругомъ Царя всѣхъ и все существуетъ для Него. Второе же начало—около вторыхъ существъ и третье около третьихъ или окружается третьими» (δεύτερον δε περὶ τὰ δεύτερα καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα). «Я могъ бы», отвѣчаетъ Оригенъ, «указать на сходное съ этимъ, но гораздо болѣе высокое, изображеніе Всевышняго въ описаніи серафимовъ, окружающихъ престолъ Божій у Исаіи, а у Іезекіиля—на картину херувимовъ, на которыхъ носится Всевышній». Contra Celsum. Lib. VI. p. 155—157.

[3]) De Civit. Dei. Lib. VIII. c. XI.

[4]) Приводится изъ Платона описаніе мудрецовъ, которые только тѣломъ жили среди міра, а умомъ были внѣ и выше его. Ни одного тако-

Въ связи съ этими сближеніями ученій философскихъ и ученія библейскаго мы находимъ у апологетовъ подобныя же сближенія и вѣрованій языческихъ съ христіанскими. Іустинъ, какъ мы видѣли, сопоставляетъ идею воплощенія съ сказаніями о раждающихся сынахъ Зевса [1]). Писатель «Увѣщанія къ Еллинамъ» находитъ въ сказаніяхъ Гомера о мученіяхъ Титія, Сизифа и Тантала сходство съ библейскими сказаніями о временахъ первобытныхъ; даже въ описаніи щита Ахиллесова видитъ идею творенія [2]); въ изображеніи сада Алкиноя — указаніе на библейскій рай; въ самомъ представленіи Зевса ѣдущимъ на колесницѣ думаетъ найти идею библейскихъ херувимовъ. Онъ высказываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ мнѣніе, что почитаніе у грековъ антропоморфныхъ боговъ стоитъ въ связи съ библейскимъ ученіемъ о человѣкѣ, какъ образѣ Божіемъ, и есть искаженіе этого ученія [3]). Θеофилъ, находя въ греческомъ сказаніи о потопѣ искаженный библейскій разсказъ, самое имя Девкаліона производитъ отъ словъ: δεῦτε, χαλεῖ, т. е. идите, призываетъ (Богъ къ покаянію), и находитъ здѣсь указаніе на Ноя, проповѣдника покаянія [4]). Климентъ Александрійскій сопоставляетъ нѣкоторые обряды и устройство храмовъ въ египетскомъ культѣ и самую идею таинственнаго (сфинкса) въ египетской религіи съ еврей-

---

го мудреца, замѣчаетъ Θеодоритъ, въ язычествѣ не было. Graec. affection. Serm. XII p. 666.

[1]) 1 Apolog. 21.

[2]) См. Иліады XVIII. 483 — 489. На щитѣ этомъ представлены были земля, небо, море, солнце, луна и звѣзды. Въ этомъ все, что могло бы напоминать библейскую идею творенія.

[3]) Cohort ad Gentiles. 28—34. Язычники, по словамъ автора, знали изъ исторіи Моисеевой, что человѣкъ сотворенъ по образу Божію и думали, что люди по внѣшнему виду подобны Богу, начали дѣлать изображенія боговъ въ человѣческомъ образѣ.

[4]) Ad Autolycum. III. 18 19.

скимъ культомъ [1]). Онъ многое сближаетъ и въ другихъ древнихъ религіяхъ, и между прочимъ въ греческомъ сказаніи объ Эакѣ, которому пиѳія въ Дельфахъ обѣщала, если онъ помолится, облегчить бѣдствія засухи, находитъ сходство съ сказаніемъ о Самуилѣ (1 Цар. XII, 18). Евсевій въ «Приготовленіи къ Евангелію» повторяетъ всѣ сдѣланныя имъ сближенія, въ томъ числѣ и это [2]).

Судя по тому, какъ отвѣчали апологеты на вопросъ о чудесахъ въ язычествѣ и вообще на вопросъ объ ученіи языческихъ религій и поэтовъ, слѣдовало бы ожидать, что въ объясненіе сходства, какое они находили въ философскихъ ученіяхъ съ библейскими воззрѣніями, они укажутъ на демоновъ, преображающихся въ ангеловъ свѣтлыхъ. Но отвѣтъ, данный многими изъ нихъ, былъ другой.

Только у Ермія философа, который разборомъ философскихъ системъ язычества хотѣлъ доказать, что премудрость міра есть безуміе въ очахъ Божіихъ, мы встрѣчаемъ выраженіе, что мудрость эта получила начало свое отъ паденія ангеловъ [3]). Но мысль эта выражена вообще; Ермій говоритъ только о самомъ началѣ или исходѣ языческой философіи, т. е. о томъ, что она произошла, какъ и всякое другое уклоненіе отъ истины въ язычествѣ, вслѣдствіе паденія человѣка; изъ словъ его нельзя еще сдѣлать выводъ къ тому, что діаволъ принималъ непосредственное и широкое участіе въ измышленіи языческихъ системъ. Правда, Климентъ Александрійскій, какъ мы и видѣли уже, допускалъ, что падшіе ангелы, совокупившись съ женами, могли передать

---

[1]) Strom. Lib. V.

[2]) Lib. X. 2 p. 458.

[3]) «Осмѣяніе философовъ». Гл. I.

имъ нѣкоторыя тайны вѣры; но онъ высказывалъ это, какъ одно предположеніе, и замѣчалъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что другіе изъ ангеловъ скрывали или могли скрывать истину намѣренно, и не это, по его мнѣнію, главный источникъ, изъ котораго философы почерпали мысли, близкія въ истинѣ [1]). Во всякомъ случаѣ не это—главное и выдающееся въ сужденіяхъ апологетовъ по этому вопросу

Не таковъ былъ дѣйствительно взглядъ многихъ изъ апологетовъ, особенно древнѣйшихъ по времени, на то, откуда происходитъ элементъ истины въ языческой философіи. Іустинъ смотрѣлъ на нее, какъ философъ, очень высоко, и въ своемъ сужденіи по-видимому выдѣлялъ ее изъ области языческихъ воззрѣній. Сократъ, по его убѣжденію, былъ мученикъ за истину; онъ пострадалъ за то, что хотѣлъ отвратить людей отъ демоновъ; имъ, по его мнѣнію, онъ и обязанъ своею мученическою смертію [2]). Взглядъ этотъ исключалъ уже всякую мысль о происхожденіи языческой философіи отъ демоновъ, покрайней-мѣрѣ въ лицѣ лучшихъ ея представителей. Въ нихъ предполагалось внутреннее проникновеніе въ истину, приближеніе къ ней и къ высшему источнику разума. Такъ именно и разсуждаетъ св. Іустинъ, высказывая далѣе, что въ Сократѣ дѣйствовало само Слово, что Оно обличало еллиновъ чрезъ философа, который былъ Его носителемъ [3]) и отчасти зналъ Его [4]). Все, что было открыто и сказано философами хорошаго, сдѣлано было ими соотвѣтственно тому, въ какой мѣрѣ они созерцали Слово и приближались къ Нему [5]). Признавая,

---

[1]) Strom. V. I. p. 19.
[2]) 1 Apolog. 5.
[3]) Ibidem.
[4]) 11 Apolog. 10.
[5]) Ibidem.

что лучшіе изъ философовъ, каковъ былъ Сократъ, получили озареніе отъ Слова, апологетъ допускаетъ, въ объясненіе ученія другихъ философовъ, и внѣшній, но также откровенный источникъ. Онъ предполагаетъ, что философы и поэты говорили о безсмертіи души, о наказаніяхъ по смерти, о созерцаніи небеснаго и о другихъ подобныхъ предметахъ потому, что пользовались словами пророковъ; чрезъ нихъ они могли понять и излагать истину, но они выразумѣли ее не точно [1]). Въ частности разсужденіе Платона въ «Тимеѣ» о Сынѣ Божіемъ и о Духѣ онъ объясняетъ прямымъ заимствованіемъ изъ Моисея [2]). Взглядъ этотъ былъ усвоенъ послѣдующими апологетами и другими церковными писателями, но не во всей его широтѣ и полнотѣ, а съ ограниченіями. Одинъ изъ самыхъ ревностныхъ послѣ Іустина защитниковъ философіи, Климентъ, такъ же какъ и Іустинъ, александріецъ, съ силою опровергаетъ мысль о происхожденіи философіи отъ діавола: очевидно, эта мысль была въ ходу между христіанами. Онъ считаетъ безразсудствомъ приписывать діаволу, виновнику лжи и всякой неправды, то, что истинно и прекрасно, т. е. философію, проповѣдующую о добродѣтели и о высшемъ благѣ. «Свѣтъ исходитъ», говоритъ онъ, «не изъ тьмы, а отъ свѣта; злой человѣкъ не сдѣлаетъ добра» [3]). Если даже допустить, что діаволъ, преображающійся иногда въ ангела свѣтлаго, ко лжи философовъ примѣшалъ истину, то и тогда философія не потеряетъ своего достоинства; какъ бы она ни произошла, если въ ней есть истина, которую можетъ отчасти знать и діаволъ, она достойна вниманія и презирать ее не должно» [4]). Кли-

---

[1]) 1 Apolog. 44.
[2]) Ibid. 60.
[3]) Strom. Lib. VI. 17. p. 365.
[4]) Ibidem. VI. 8. p. 253.

ментъ очевидно стоитъ за мнѣніе, что философія не отъ демоновъ. И греческая и египетская философія, по его выраженію, есть «даръ Божій» и произведеніе не человѣческаго ума; она была для язычниковъ тоже, что законъ для евреевъ [1]). Изъ этого онъ готовъ былъ бы исключить развѣ софистическую философію [2]). Другаго рода философія, особенно Платонова—это «искра отъ Слова, небесный даръ грекамъ» [3]). Такимъ образомъ онъ стоитъ за чистоту источника, изъ котораго философы брали истину. Но источникъ этотъ онъ видитъ не во внутреннемъ озареніи отъ Слова, какъ—Іустинъ, покрайней-мѣрѣ не въ немъ исключительно и главнымъ образомъ, а во внѣшнемъ заимствованіи философами высокихъ понятій и мыслей изъ Библіи, чрезъ знакомство съ еврейскими священными писаніями. Очевидно, воззрѣніе послѣ св. Іустина нѣсколько видоизмѣнилось. Правда, и Климентъ допускаетъ, что нѣкоторые изъ философовъ могли имѣть *духъ смышленія* (Исх. XXVIII, 3) [4]); но мысль о внутреннемъ озареніи философовъ отъ Слова у него уже не высказывается такъ положительно и такъ прямо, какъ у Іустина, и не этимъ путемъ по-преимуществу шли, по его мнѣнію, появившіяся у философовъ нѣкоторыя высокія понятія; они взяты изъ внѣшняго откровеннаго источника. Еще ранѣе Климента апологеты слѣдовавшіе за Іустиномъ начали объяснять близкія къ истинѣ мнѣнія философовъ исключительно внѣшнимъ заимствованіемъ; послѣ него также держалось это мнѣніе у многихъ апологетовъ и у другихъ церковныхъ учителей.

Уже въ «Увѣщаніи къ Еллинамъ» говорится, что

---

[1]) Ibid. L. 1, 2. p. 27. et sq.

[2]) Ibid. L. 1, 17. p. 109.

[3]) Cohortatio ad Gentes. c. VII. p. 123.

[4]) Strom. Lib. I. 17. p. 109.

Орфей во время путешествія въ Египтѣ узналъ отъ евреевъ истину творенія и единобожія, что Пиѳагоръ и Платонъ также въ Египтѣ познакомились съ Моисеемъ и изъ Моисея узналъ Платонъ о Сущемъ и Вѣчномъ и выдалъ ученіе свое о единомъ Сущемъ не за Моисеево, а за свое. Что есть вѣрнаго о Богѣ у Гомера, то взято оттуда же, изъ Египта. Тамъ же заимствовали и Платонъ и Гомеръ ученіе и о будущей жизни, и здѣсь же творецъ Иліады и Одиссеи получилъ понятіе и о твореніи, картину котораго воспроизвелъ въ описаніи щита Ахиллесова; здѣсь также услышалъ онъ преданіе о раѣ, который и изобразилъ подъ видомъ вѣчно цвѣтущаго Алкиноева сада, съ удовольствіемъ прочитавъ предварительно о всемъ этомъ въ Египтѣ [1]). Самое понятіе объ идеяхъ Платонъ заимствовалъ также изъ Моисея. Оно взято съ понятія о скиніи, построенной по подобію той, какую показалъ Богъ Моисею на горѣ. Этотъ образъ скиніи, видѣнный Моисеемъ на горѣ вблизи Бога, и далъ мысль объ идеяхъ или выше-чувственныхъ «образахъ», этомъ третьемъ у Платона божественномъ началѣ, близкомъ къ Богу и высшемъ міра реальнаго [2]). Дуализмъ Платона объясняется также изъ недоразумѣній и непониманія того, что сказалъ Моисей о твореніи; Платонъ подумалъ, что земля невидимая и неустроенная прежде существовала, и что словами земля и небо означается чувственная земля, созданная по предсуществующей идеѣ [3]). Татіанъ, представивъ доказательства на то, что Моисей древнѣе героевъ и поэтовъ, дѣлаетъ рѣшитель-

---

[1]) Cohort. ad Gentiles. C. 15. 20—22. 24—28.

[2]) Ibid. 29. Замѣчается впрочемъ при этомъ, что Платона не научили сѣдущіе люди, что нельзя ясно понять ничего изъ сказаннаго объ этомъ у Моисея безъ таинственнаго созерцанія, поэтому Платонъ понялъ пророка не вѣрно.

[3]) Ibid. 30.

ный выводъ, что софисты и философы знакомились съ писаніями Моисея и что они передѣлывали или искажали ихъ, какъ для того чтобы показать свою самостоятельность, такъ и потому, что многаго не понимали [1]). Минуцій Феликсъ также былъ убѣжденъ, что философы тѣнь истины заимствовали изъ божественныхъ предсказаній пророковъ [2]). Но еще рѣзче и чаще проводитъ эту мысль самъ защитникъ философіи, Климентъ. По его воззрѣнію, Пиѳагоръ, высказавшій нѣчто, подобное идеѣ церкви, такъ говорилъ потому, что былъ въ Египтѣ [3]). Платонъ, думаетъ онъ же, идею Логоса и всѣ догматическія и нравственныя понятія взялъ изъ еврейскихъ пророковъ; отъ нихъ онъ заимствовалъ и тѣ высокія нравственныя понятія, которыя такъ сближаются съ евангельскимъ ученіемъ о любви [4]); изъ Моисея и отъ евреевъ взято и все, что есть сходнаго и вѣрнаго въ сказаніяхъ поэтовъ и даже въ религіозной обрядности. Чрезъ всю книгу «Строматовъ» проходитъ мысль, что философы—тѣ хищники, о которыхъ говоритъ Евангеліе, что они воры и разбойники [5]). Климентъ сопоставляетъ съ христіанствомъ понятія поэтовъ и философовъ и религіозныя вѣрованія, чтобы сказать, что здѣсь только тѣнь истины и что слѣды ея взяты отъ пророковъ и во-

---

[1]) Oratio. 40.

[2]) Octavius. XXXIV.

[3]) «Тамъ онъ, обрѣзанный, чтобъ имѣть право проникнуть въ ἄδυτα и изучить мистическое ученіе египтянъ, многому научень былъ и отъ халдеевъ и маговъ». Климентъ подразумѣваетъ при этомъ вліяніе на Египетъ еврейской мудрости. Въ данномъ мѣстѣ онъ вообще разсуждаетъ о томъ, что греческая мудрость во многомъ обязана варварскимъ народамъ. Strom. Lib. 1. 15. 83.

[4]) Ibid. Lib V, 14. 127. При этомъ Климентъ приводитъ слова Платона о братствѣ людей. Онъ прибавляетъ далѣе, что греческій философъ, читавшій пророковъ, предъизображалъ Христа, описывая праведника, которому нанесены удары. Ibid. p. 141.

[5]) Lib. 1. c. 18. p. 109.

обще заимствованы у евреевъ. Точно также, по его воззрѣнію, идея безсмертія взята греками у египтянъ [1]), а египтяне, предполагаетъ онъ, узнали объ этомъ отъ евреевъ. Знакомство съ еврейскими священными писателями, по его мнѣнію, и есть главнѣйшій, если не исключительный источникъ истины въ языческой философіи [2]). «Какой поэтъ, какой софистъ не черпалъ чего-либо изъ пророковъ»?—спрашивалъ въ тоже время Тертулліанъ [3]). Евсевій въ своемъ сочиненіи «Приготовленіе къ Евангелію» повторяетъ все, что говорилъ Климентъ о заимствованіи философами изъ Священнаго Писанія, и по-видимому раздѣляетъ его убѣжденія. Онъ приравниваетъ языческихъ философовъ даже къ Филону и вообще къ ученикамъ іудейско-александрійской школы. Орфей, Платонъ, Аристотель—послѣдователи Моисея: онъ есть первый и мудрѣйшій законодатель. Всѣ душеполезные догматы взяты греками отъ евреевъ. Философы—воры [4]). Наконецъ этотъ взглядъ мы встрѣчаемъ и позднѣе у Ѳеодорита Кирскаго и у Кирилла Александрійскаго «Философы Греціи, посѣщавшіе Египетъ», говорилъ Ѳеодоритъ, «заимствовали тамъ ученіе не отъ египтянъ только, но и отъ людей, получившихъ откровеніе. Они говорили объ истинѣ, какъ попугаи» [5]). «Есть между философами не несвѣдущіе и въ Моисеевыхъ изреченіяхъ», писалъ Кириллъ Александрійскій, «такъ-какъ тѣ изъ нихъ, которые по любознательности были въ Египтѣ, разсуждали лучше» [6]).

Но взглядъ этотъ далеко не былъ общимъ и высказывался нерѣшительно. Вмѣстѣ съ тѣмъ какъ онъ

---

[1]) Lib. VI, c. 2. p. 207

[2]) Къ этому онъ только отчасти присоединяетъ, что павшіе ангелы могли нѣкоторыя тайны вѣры передать женщинамъ. Ibid. V. 1. p. 19.

[3]) Apolog. XLVII.

[4]) Praepar. Evang. L. IX. X. XI.

[5]) Graec. affect. Serm. 1. p. 483.

[6]) Contra Iulian. Lib. 1. p. 35.

раскрытъ былъ у Климента широко и положительно, онъ начинаетъ падать и принимается съ недовѣріемъ. Уже Оригенъ, ученикъ Климента, относится къ нему скептически. «Я не отвергаю», говоритъ онъ, «что Платонъ, какъ писали нѣкоторые, отъ какихъ-нибудь евреевъ узналъ то, что онъ сказалъ въ Федрѣ, и, прочитавъ у пророковъ, написалъ о пренебесномъ Существѣ, что Оно необразно, неосязаемо, существуетъ самобытно и созерцается только вождемъ души—умомъ» [1]). Самъ Тертулліанъ, который вообще старается отрицать всякое достоинство языческой философіи, высказавъ мимоходомъ мысль о заимствованіи философами лучшихъ понятій изъ Библіи, не повторяетъ ея такъ часто, какъ мысль объ участіи демоновъ въ языческомъ культѣ, и больше держится того взгляда, что въ философіи язычниковъ все ложь и суета [2]). А его ученикъ, Лактанцій совершенно чуждъ того мнѣнія, что философы знали Моисея и пророковъ. Сужденія его объ этомъ въ высшей степени замѣчательны, какъ положительный поворотъ въ рѣшеніи этого вопроса. Философамъ, съ убѣжденіемъ говоритъ онъ, неизвѣстны были пророки. Поэты не знали ничего того, чему поучаютъ насъ священныя книги: здѣсь онъ имѣетъ въ виду сказаніе о потопѣ, искаженное у язычниковъ [3]). Онъ отрицаетъ и самую возможность знакомства ихъ съ Моисеемъ и пророческими книгами, не признавая, чтобы путешествіе въ Египетъ могло служить, какъ указывали на это другіе апологеты, средствомъ для такой цѣли. «Я часто удивлялся», пишетъ онъ, «что Пиѳагоръ и Платонъ, посѣщавшіе Египетъ и Персію, чтобы узнать таинственное ученіе этихъ религій,

---

[1]) Contra Cels. Lib. VI. p. 157.
[2]) De Anima. C. 2.
[3]) Div. Instit. Lib. II. XI.

скрывавшихъ въ себѣ, по ихъ мнѣнію, высокую мудрость, пропускали Іудею, которая была ближе къ нимъ и въ которой единственно они могли найти истинную мудрость». Онъ признаетъ отрѣшенность евреевъ отъ всѣхъ другихъ народовъ и не только мирится съ этимъ, но и видитъ здѣсь особые пути Промысла, до времени хранившаго въ неизвѣстности сокровище мудрости [1]). «Я не знаю», говоритъ онъ далѣе, «какимъ образомъ египетскій Трисмегистъ открылъ почти всѣ (христіанскія) истины и описалъ во многихъ мѣстахъ силу и величіе Слова» [2]). Цицеронъ, по его словамъ, не зная истины, говорилъ о ней, какъ богодухновенный [3]). Послѣ Лактанція мы находимъ у Августина критическое разсужденіе по поводу мнѣнія о заимствованіи Платономъ изъ книгъ Моисеевыхъ. «Нѣкоторые изъ христіанъ», говорилъ онъ, «удивляясь разсужденіямъ Платона о Богѣ, согласнымъ съ нашею религіей, думаютъ, что путешествуя по Египту, онъ слушалъ пророка Іеремію или читалъ пророческія писанія. И я это высказывалъ. Но оказывается по тщательномъ изслѣдованіи, что это хронологически невозможно. Платонъ родился спустя 100 лѣтъ послѣ того какъ проповѣдывалъ Іеремія; а отъ его смерти до того времени, когда явился переводъ LXX-и, прошло 60 лѣтъ. Развѣ, быть-можетъ, онъ изучалъ Библію посредствомъ переводчика» [4]). Великіе отцы Восточной Церкви IV вѣка также не высказывали твердаго убѣжденія въ томъ, что языческіе философы многое заимствовали изъ Моисея или пророковъ. Григорій Богословъ говоритъ, что учености внѣшней презирать не должно, но не раскры-

---

[1]) Ibid. IV, 11.
[2]) Ibid. C. IX.
[3]) Lib. VI, VIII.
[4]) De Civit. Dei. VIII. c. XI.

ваетъ положительно мысли о заимствованіи философовъ; только разсуждая о сходствѣ нѣкоторыхъ языческихъ сказаній съ библейскими, онъ замѣчаетъ съ нерѣшительностію, что эти сказанія могли быть извѣстны язычникамъ, какъ онъ думаетъ, изъ Моисея и вообще изъ книгъ библейскихъ [1]). Св. Василій Великій въ «Бесѣдѣ къ юношамъ о томъ, какъ нужно пользоваться языческими сочиненіями», ни слова не говоритъ о заимствованіи философами изъ Библіи, не смотря на то, что признаетъ въ нихъ много полезнаго и даже близкаго къ евангельскому ученію; а между тѣмъ самый предметъ бесѣды по-видимому побуждалъ бы его высказать такую мысль, если бы она была его убѣжденіемъ. Въ Словѣ на слова: «Въ началѣ бѣ Слово» [2]) онъ замѣчаетъ, что многіе и изъ внѣшнихъ, т. е. языческихъ ученыхъ, удивляются высотѣ этихъ словъ и отваживаются вставлять ихъ въ свои сочиненія. Но то, что онъ говоритъ здѣсь, относится уже не къ древнимъ философамъ, а къ современнымъ ему ученымъ, которые знакомы были съ Евангеліемъ. Правда, Василій Великій тутъ же называетъ діавола воромъ, потому что онъ разглашаетъ христіанское ученіе своимъ провѣщателямъ. Но и это непосредственно относится къ тому времени и факту, который имѣетъ въ виду этотъ вселенскій учитель. Заключеніе отъ этой, вообще высказанной, мысли къ тому, что и древніе философы были воры, какъ называлъ ихъ Климентъ Александрійскій, во всякомъ случаѣ было бы произволомъ. Даже Ѳеодоритъ Кирскій, не разъ высказывавшій подобныя мысли, признаетъ ихъ однако же только мнѣніемъ, а не положительно достовѣрнымъ фактомъ,

---

[1]) «Надгробное слово Василію Великому». Творенія св. Григорія Богослова въ русскомъ переводѣ. Ч. IV.

[2]) Бесѣда 16. Томъ 8-й Твореній св. Отцовъ.

выражаясь такъ: φασὶ δὲ, т. е. говорятъ, что философы взяли свое ученіе изъ Египта, а египтяне отъ евреевъ [1]).

Подобнымъ же образомъ въ частности объясняли апологеты и чисто религіозныя вѣрованія и сказанія, близкія къ христіанскимъ понятіямъ, т. е. заимствованіемъ изъ Библіи, какъ и высокія мысли философіи, а иногда и дѣйствіемъ демоновъ, которые въ своихъ цѣляхъ предупреждали явленіе истины. Необходимо впрочемъ замѣтить, что многія сближенія языческихъ вѣрованій и сказаній съ библейскими дѣлаются у апологетовъ исключительно съ цѣлію представить доказательство ad hominem. Особеннаго значенія такимъ сближеніямъ придавать нельзя; несомнѣнно, что и сами апологеты не придавали имъ важности. Таковы, напримѣръ, указанныя уже нами сближенія идеи воплощенія съ сказаніями о сынахъ Зевеса. Многое въ данномъ случаѣ высказывалось только для доказательства, что язычники напрасно считаютъ христіанскіе догматы странными и невѣроятными, когда у нихъ самихъ находятся подобныя же сказанія о богахъ. Такъ Оригенъ, опровергая Цельса, въ своемъ отвѣтѣ на его возраженія противъ догмата воплощенія, указываетъ на сказанія о полубогахъ герояхъ, рожденныхъ, какъ Ахиллесъ, отъ боговъ или богинь, и о самомъ Платонѣ, что онъ былъ сынъ Амфиктіоны и бога Аполлона; а отвѣчая на его возраженіе касательно евангельскаго сказанія о звѣздѣ, руководившей волхвовъ, въ подтвержденіе этого сказанія приводитъ ученіе стоиковъ, что звѣзды служатъ иногда предвѣстницами великихъ событій [2]). Среди подобныхъ, приводимыхъ у апологетовъ, сближеній, какъ мы видѣли, были указанія и на

---

[1]) Graec. affect. Serm. 1. p. 467.

[2]) Contra Cels. Lib. 1, p. 91. 97. 135. Съ этою же цѣлію разбирается и сказаніе о схожденіи въ адъ Орфея и другихъ героевъ Lib. II. p 269.

такія сказанія, какъ, напримѣръ, о потопѣ и о раѣ, которыя можно объяснять только общими преданіями народовъ. Но мы не находимъ у нихъ ясно высказанной и вполнѣ раскрытой мысли объ общемъ, всюду хранившемся, первопреданіи. Ѳеофилъ Антіохійскій, объясняя сказаніе о потопѣ, бывшемъ при Девкаліонѣ, не выясняетъ, откуда пришло къ грекамъ это преданіе; по-видимому онъ признаетъ, что оно заимствовано изъ книгъ библейскихъ. Писатель «Увѣщанія къ Еллинамъ», сближая сказаніе Гомера о низверженіи Зевсомъ богини Аты (обиды) съ библейскимъ ученіемъ о паденіи діавола, замѣчаетъ только, что поэтъ какъ-бы вспоминаетъ слово пророка Исаіи (гл. XIV) [1]). Оригенъ, опровергая мнѣніе Цельса, что потоповъ было много и Девкаліоновъ — позднѣйшій и сводя это мнѣніе къ мысли о самобытности и вѣчности міра, вмѣстѣ съ тѣмъ ничего опредѣленнаго не высказываетъ о томъ, откуда у грековъ явилось преданіе о потопѣ [2]). Точно также онъ сопоставляетъ сказаніе Гезіода о Пандорѣ, которая внесла въ міръ зло, съ сказаніемъ о созданіи Евы и о паденіи человѣка, но только для того, чтобы сказать Цельсу, что подобное этому разсказывается и у греческаго поэта, и безъ всякаго указанія на общія первоначальныя преданія. Мысль объ этомъ по-видимому тогда еще не сложилась. Только у Лактанція находимъ слѣды подобнаго взгляда; по-крайней-мѣрѣ изъ его словъ можно бы сдѣлать такой выводъ. Утверждая, что язычникамъ неизвѣстны пророки, и вмѣстѣ признавая, что поэты передаютъ иногда сказанія, согласныя съ Библіей, но искажаютъ ихъ, онъ даетъ поводъ заключать, что есть или было общее преданіе. Одного развитія естественнаго разума, къ чему

[1]) Cohort. ad Gentiles. 29.

[2]) Contra Celsum. Lib. 1. p. 52—54. Оригенъ замѣчаетъ только, что самъ Цельсъ взялъ эту теорію у мудрецовъ египетскихъ.

все по-видимому сводитъ Лактанцій, недостаточно для объясненія сродныхъ историческихъ сказаній; но заключенія этого самъ онъ не высказалъ [1]). У Григорія Богослова встрѣчаемъ замѣчаніе, что греческое миѳическое описаніе рая имѣло въ виду рай библейскій, извѣстный язычникамъ, по мнѣнію этого святаго отца, изъ нашихъ книгъ (библейскихъ) [2]). И здѣсь нѣтъ опредѣленнаго и положительнаго ученія о сохранившемся у народовъ первобытномъ преданіи, хотя и можно приведенное замѣчаніе толковать въ томъ общемъ смыслѣ, что сказаніе о раѣ, записанное у Моисея, было источникомъ подобныхъ же сказаній у грековъ, какъ и у другихъ народовъ.

Обобщая въ заключеніе отдѣла все изложенное, мы видимъ, что апологеты и другіе церковные учители, писавшіе о язычествѣ, не входятъ въ сравнительную оцѣнку разныхъ формъ язычества, не говорятъ о сравнительной близости того или другаго вида язычества къ истинному понятію о Богѣ. Антропоморфизмъ и сабеизмъ или гилозоизмъ для нихъ одинаково недостойны идеи Божества. Но въ сущности таковы дѣйствительно всѣ формы язычества. А для ихъ апологетической цѣли это именно и нужно было, т. е. доказать, что языческій міръ почитаетъ тварь, существа конечныя, ограниченныя, и не знаетъ ихъ безконечнаго Творца [3]). Они по-видимому не допускаютъ, чтобы возможно было осмыслить языческіе миѳы, чтобы эти сказки и бредни, какъ они выражаются, содержали въ себѣ понятія о природѣ, облеченныя въ сказочный обликъ и олицетворенныя; но это главнымъ образомъ потому, что и предполагавшійся въ

---

[1]) Div. Instit. IV, II.

[2]) Надгробное слово св. Василію Великому.

[3]) Понятно, почему мы не встрѣчаемъ у церковныхъ писателей указаній на древній Зороастровъ монотеизмъ. Востокъ они знали менѣе; а главное—въ ихъ время парсизмъ имѣлъ дуалистическій характеръ.

миѳахъ смыслъ былъ также недостоинъ Божества, т. е. что и обожаніе силъ природы такъ же ложно и нечестиво, какъ и поклоненіе богамъ Олимпа, живущимъ и дѣйствующимъ, какъ люди. Этотъ вопросъ, имѣющій для насъ теперь научное значеніе, для нихъ, при ихъ апологетической цѣли, былъ совершенно неважень и безразличенъ. Признавая ложь и суетность языческихъ вѣрованій, они вмѣстѣ съ тѣмъ считаютъ языческій культъ служеніемъ демонамъ. Нѣкоторые изъ нихъ понятіе объ участіи демоновъ въ религіи язычниковъ доводятъ до осужденія человѣка на чисто страдательное положеніе въ дѣлѣ религіи, допуская почти совершенное тождество демоновъ съ богами Олимпа. Часто при этомъ понятіе о самихъ демонахъ грубо и не отвѣчаетъ библейскому ученію; но за то мнѣніе объ услажденіи демоновъ жертвами и о непосредственномъ участіи ихъ въ культѣ и не имѣло ни общности, ни опредѣленности и устойчивости. Въ основѣ его лежитъ само же языческое вѣрованіе, подновленное неоплатонизмомъ. Нѣкоторые учители церковные на первыхъ порахъ берутъ это мнѣніе, какъ готовое, потому, что оно отвѣчаетъ цѣлямъ ихъ полемики, указывая на вѣру въ демоновъ у самихъ язычниковъ и ихъ философовъ, неоплатониковъ [1]) Воззрѣніе на самую природу демоновъ также было унаслѣдовано апологетами отвнѣ; оно осталось, какъ преданіе отъ александрійцевъ и неоплатониковъ. Александрійцами по образованію, Іустиномъ и Климентомъ, оно и высказывается съ начала. Но не долго держатся эти взятыя извнѣ мнѣнія. То и другое начинаютъ утончаться и ограничиваться въ своемъ

---

[1]) Нѣкоторые изъ церковныхъ писателей и апологетовъ въ доказательство на это приводятъ свидѣтельство Сократа о самомъ себѣ, что въ немъ жилъ демонъ, хотя самъ Сократъ былъ далекъ отъ того смысла, какой придавали его демону апологеты и хотя это мало гармонируетъ съ мнѣніями другихъ апологетовъ, что въ немъ дѣйствовало Слово.

значеніи и въ концѣ остается только мысль, что область язычества есть область дѣйствій духа тьмы, но что онъ дѣйствуетъ въ ней духовно, нравственно, какъ сила безплотная. Моментъ этого отрѣшенія отъ древнихъ унаслѣдованныхъ понятій начинается вслѣдъ за временемъ Тертулліана и Лактанція и кончается у греческихъ отцовъ IV вѣка. Въ объясненіи чудесъ и пророчествъ язычества посредствомъ дѣйствій духа злобы взглядъ, связанный съ неоплатоническимъ понятіемъ о демонахъ, также постепенно утончается и исчезаетъ. Въ томъ, что говоритъ объ этомъ предметѣ Августинъ, уже нѣтъ ничего противнаго библейскому воззрѣнію. Въ мистеріальныхъ формахъ языческаго культа апологеты и вообще церковные учители и отцы не признаютъ высшаго смысла, какъ отрицаютъ они и осмысленіе миѳовъ и считаютъ языческія таинства произведеніемъ того же демоническаго вліянія. Но въ этомъ случаѣ они пользуются для своихъ апологетическихъ цѣлей грубостію внѣшнихъ формъ, которыя дѣйствительно заслоняли внутренній, идеальный смыслъ мистерій и въ самихъ язычникахъ возбуждали чувство негодованія. А главное, какъ мы и замѣчали, и этотъ предполагаемый высшій смыслъ мистерій не выходилъ за предѣлы тѣхъ же, хотя и утонченныхъ, натуралистическихъ понятій, слѣдовательно былъ все-таки нечистъ и чуждъ истиннаго понятія о Богѣ. Тѣ изъ мистерій, которыя казались сходными съ христіанскими таинствами, объясняются у нѣкоторыхъ церковныхъ писателей изъ дѣйствій діавола, предупреждавшаго событія въ имѣвшей открыться христіанской церкви. Мысль эта, по-видимому удовлетворительно разрѣшающая вопросъ, на самомъ дѣлѣ слишкомъ много усвояя діаволу, ведетъ, при дальнѣйшихъ выводахъ изъ нея, ко множеству недоумѣній не въ пользу христіанства. Если это было дѣйствительно нѣчто сходное съ христіанскими таинствами,

то много ли новаго принесло само христіанство? Если это одна внѣшность, то не слишкомъ ли много придается ей значенія самими апологетами? Если духъ злобы такъ предупредителенъ и если онъ имѣлъ такое широкое, непосредственное участіе въ изобрѣтеніи языческаго культа, то гдѣ предѣлъ этого участія, гдѣ и критерій истины? И что остается при этомъ отъ самого человѣка и его развитія? Очевидно, мысль эта высказана поспѣшно и была первымъ, не вполнѣ строго обсужденнымъ отвѣтомъ на вопросъ о близости нѣкоторыхъ формъ языческаго культа къ христіанскимъ. Но за-то она и принадлежала только самому небольшому числу апологетовъ. Это не болѣе, какъ мнѣніе частное, личное. Высокій взглядъ на сивиллины книги также принадлежалъ только нѣкоторымъ апологетамъ, близкимъ по образованію къ александрійцамъ, отъ которыхъ и исходила передѣлка языческихъ Сивиллъ. Сходство религіозныхъ языческихъ преданій съ библейскими мало выяснено; въ самыхъ сближеніяхъ между тѣми и другими иногда очевиденъ совершенный произволъ. Но тогда не было и у самихъ язычниковъ ничего похожаго ни на исторію своей религіи, ни тѣмъ болѣе на филологію. Самъ Варронъ, какъ извѣстно, слабъ въ этомъ. Извинительны поэтому и объясненія имени Девкаліона изъ словъ Ноя, призывавшаго къ покаянію. Вообще вопросъ о первобытномъ преданіи почти не тронутъ апологетами, но потому, что вообще универсальный историческій взглядъ не былъ еще выработанъ, а цѣли апологетовъ не требовали этой исторической точки зрѣнія. Гораздо чаще и болѣе говорятъ они о сходствѣ съ христіанскими понятіями въ философіи и по-преимуществу Платона, который считался, и справедливо, высшимъ изъ философовъ древняго міра, но система котораго, въ своихъ частностяхъ глубокомысленная и возвышенная, была основана на ложныхъ панте-

истическихъ началахъ. Видѣть это тогдашнимъ апологетамъ, изъ которыхъ многіе были воспитаны въ понятіяхъ этой же, платонической философіи, естественно, было трудно. Но и самимъ Платономъ, воззрѣніе котораго дѣйствительно давало нѣкоторый поводъ къ такимъ сближеніямъ, они пользуются иногда произвольно, находя сходство, едва не тождество, тамъ, гдѣ его совсѣмъ не было. Таково, напримѣръ, по Іустину, значеніе буквы X, отождествляемое съ крестомъ. Вообще основаніемъ для сближеній нерѣдко служило внѣшнее, случайное сходство; таково, напримѣръ, сближеніе сказаній Библіи о Самуилѣ съ греческимъ сказаніемъ объ Эакѣ; а объясненія касательно происхожденія этого сходства не отличаются опредѣленностію. Если соединить все, что высказывалось разными апологетами первыхъ временъ по этому предмету, то нужно признать, что въ исторіи философіи дѣйствовали четыре фактора — естественный человѣческій разумъ, озареніе отъ Духа Божія, заимствованіе изъ внѣшняго откровенія, т. е. изъ Библіи, и наконецъ демоны, преображающіеся иногда въ свѣтлыхъ ангеловъ. Но новые вопросы всегда требуютъ значительнаго времени для своего разрѣшенія. У древнихъ апологетовъ по-преимуществу выдавалось мнѣніе о томъ, что философы дѣлали заимствованія изъ Библіи. Не смотря на свою историческую и хронологическую несостоятельность и погрѣшительность, оно высказывалось многими церковными писателями. Но и это мнѣніе—только частное; и оно, какъ и взглядъ на природу демоновъ и ихъ непосредственное участіе въ языческомъ культѣ, не принадлежитъ самимъ церковнымъ учителямъ, а взято отъ александрійскихъ іудеевъ. Несомнѣнно, что взглядъ этотъ первоначально ими составленъ и отъ нихъ вышелъ. Извѣстно, что такое мнѣніе высказываемо было еще Аристовуломъ и другими александрійцами, распростра-

нявшими мысль, что греки заимствовали истину изъ еврейской философіи. Вся египетско-іудейская школа проникнута была стремленіемъ объединить еврейство съ греко-римскимъ міромъ, доказавъ и превосходство и вмѣстѣ единство еврейскихъ воззрѣній съ ученіемъ греческой философіи. Александрійскимъ же іудеямъ принадлежала, стоявшая въ связи съ мнѣніемъ о переходѣ къ языческой философіи истинъ изъ Библіи, и мысль о томъ, будто былъ еще переводъ Библіи, болѣе древній, чѣмъ тотъ, который извѣстенъ подъ именемъ LXX—и [1]). Естественно было на первыхъ порахъ Іустину и Клименту, александрійцамъ по образованію, усвоить себѣ эту мысль и повторять то, что говорили александрійскіе іудеи, возвышая свой Ветхій Завѣтъ предъ языческою философіей. Но это, взятое извнѣ, мнѣніе держалось еще слабѣе, чѣмъ ученіе о демонахъ въ неоплатоническомъ смыслѣ, и, за исключеніемъ Іустина и Климента, почти никѣмъ не утверждалось съ полнымъ убѣжденіемъ и рѣшительностію. Временемъ самого Климента, можно сказать, и ограничилось господство этого взгляда. Уже въ Лактанціи оно нашло для себя явнаго и убѣжденнаго противника. Въ концѣ осталось мнѣніе о естественной способности человѣка познать Бога, хотя и не вполнѣ, и о Провидѣніи.

А сущность всего, что мы такимъ образомъ извлекаемъ изъ апологетовъ и учителей церковныхъ, вмѣстѣ взятыхъ, заключается въ слѣдующемъ: содержаніе языческихъ религій чуждо истинныхъ понятій о Богѣ, но и въ немъ, а особенно въ языческой философіи, есть своя доля истины.

---

[1]) Климентъ, державшійся такого взгляда, самъ приводитъ это свидѣтельство изъ Аристовула; за нимъ повторяется оно у Евсевія. Strom. Lib. 1. 15. Praeparat. Evangel. IX. 6. p. 355 et sq.

III.

Ученіе древнихъ церковныхъ писателей о происхожденіи язычества

Языческое суевѣріе—не начальный видъ религіи. Такъ учатъ всѣ апологеты и другіе церковные писатели о язычествѣ, утверждая, согласно съ Библіей, что человѣкъ сотворенъ добрымъ и что онъ одаренъ былъ разумомъ и свободою, чтобы слѣдовать тому, что благоугодно Богу [1]) и достигать познанія истины [2]). Само Слово ходило въ раю и бесѣдовало съ Адамомъ [3]). Первый человѣкъ былъ созданъ правымъ [4]) и былъ чадомъ Божіимъ—παιδίον τοῦ Θεοῦ [5]). Паденіе и зависть діавола ввели въ міръ это пагубное суевѣріе [6]). Явилось все это послѣ того, какъ Слово отлучило человѣка отъ своего общенія—какъ начальника безумія, такъ и его послѣдователей [7]). Тогда осталось одно только врожденное тяготѣніе къ Богу, которое постепенно заглушалось и омрачалось [8]).

Въ подтвержденіе этого апологеты приводятъ и доказательства изъ исторіи языческихъ религій — фактъ, имѣющій важное значеніе и для современной исторической науки о язычествѣ. Они напоминаютъ язычникамъ, что въ древности не было изображеній боговъ, не было идоловъ, и что это явленіе сравнительно позднее и новое по времени. Кто знакомъ съ древностію, говорилъ

---

[1]) Iustin. 1 Apolog. 10.
[2]) De Monarchia. 1. Тоже въ рѣчи Мелитона Сардійскаго.
[3]) Theophil. ad Autolyc. II, 22.
[4]) Cyprian. ad Demetrianum. Euseb. Praepar. Evangel. Lib. VI. p. 31.
[5]) Clem. Alex. Cohort. XI, p. 175.
[6]) Iust. 1 Apol. 10. Athenag. Supplicatio. 27.
[7]) Tatian. Oratio contra Graecos. 7.
[8]) Clem. Alex. Cohort. II. p. 41.

Аѳинагоръ, тотъ не можетъ не знать, что изображенія боговъ не были въ употребленіи, пока не было пластики, живописи и ваянія, пока не явились Саврій Самосскій, Кротонъ Сикіонскій, Клеанеъ Коринѳскій и дѣвица Коринѳская. Первый изобрѣлъ черченіе, изобразивъ на солнцѣ тѣнь лошади, Кротонъ — живопись, нарисовавъ на выбѣленной доскѣ тѣни мужчины и женщины, а та дѣвица изобрѣла пластику. Питая любовь къ одному человѣку, она начертила на стѣнѣ тѣнь его, спящаго. Отецъ ея, обрадованный сходствомъ—онъ былъ горшечникъ—вырѣзалъ рисунокъ и наполнилъ глиною. Изображеніе это и теперь еще хранится въ Коринѳѣ. Жившіе послѣ нихъ, Дедалъ и Ѳеодоръ Милетскій, прибавили къ этому дѣланіе статуй и ваяніе. Вообще время появленія изображеній и статуй недавнее, такъ что можно было бы поименовать художника каждаго бога [1]). «Въ старину идоловъ не было», писалъ Тертулліанъ, «пока не явились художники этого чудовища (monstri); существовали только храмы, а зданія ихъ были пусты; слѣды этого можно и до-нынѣ видѣть въ мѣстахъ, гдѣ находятся остатки древностей. Идолопоклонство однако уже существовало если не по имени, то на самомъ дѣлѣ» [2]). Мысль очевидно та, совершенно справедливая исторически, что формы языческаго культа постепенно осложнялись. А первоначальная простота ихъ возбуждала дальнѣйшій вопросъ о томъ, что предшествовало этой, сначала неопредѣленной, натуралистической настроенности. Полнѣе и яснѣе выражалъ тоже самое Евсевій, обобщая этотъ фактъ въ религіяхъ не греческой только, но и другихъ народовъ, и простирая его не только на статуи и изоб-

---

[1]) Затѣмъ Аѳинагоръ и именуетъ художниковъ Артемиды, Аполлона, Геры, Венеры и Эскулапа. Supplicatio. c. 17.

[2]) De idololatria. III.

раженія боговъ, но и на самые миѳы. «У древнѣйшихъ народовъ», говоритъ онъ, «какъ у грековъ, такъ и у варваровъ, совсѣмъ не было никакихъ теогоническихъ сказаній [1]); совсѣмъ не были въ употребленіи и бездушныя статуи или изображенія боговъ; не было и всего этого множества именъ боговъ мужескаго и женскаго пола. Все это чуждо древнимъ людямъ—и эти призыванія духовъ или невидимыхъ демоновъ и эти измышленныя басни о богахъ и геройхъ и эти мистеріи и все вообще суевѣріе» [2]).

Но если язычество не было первоначальнымъ видомъ религіи, если своимъ явленіемъ оно обязано заблужденію и потерѣ истины, то какъ произошло оно, какимъ образомъ развилось, какъ человѣкъ дошелъ до идолопоклонства, откуда и какъ взялись эти боги и миѳическія о нихъ сказанія?

Отвѣтомъ на это, какъ мы знаемъ, у самихъ грековъ служила очень распространенная въ то время теорія критика Эвгемера. Апологеты и другіе церковные писатели знаютъ эту теорію и въ большинствѣ принимаютъ ее, какъ фактъ достовѣрный, утверждая, что боги были люди. Аѳинагоръ на основаніи свидѣтельствъ Геродота доказываетъ, что перешедшіе отъ египтянъ къ грекамъ боги были цари, что сами египтяне нѣкоторыхъ боговъ своихъ считаютъ смертными людьми, а храмы ихъ гробницами [3]). По Ѳеофилу, имена греческихъ боговъ—Крона, Иракла, Діониса, какъ и египетскаго Озириса, суть имена людей умершихъ [4]). Тоже встрѣчаемъ у Минуція Феликса [5]), отчасти у Арновія [6]), у

[1]) Οὐκ ἄρα τὶς ἦν θεογονίας λόγος

[2]) Praepar. Evangel. Lib. 1. c. 9. p. 65. 66

[3]) Supplicatio. 28.

[4]) Ad Autolycum. Lib. 1. 9.

[5]) Octavius. XXI. Минуцій Феликсъ здѣсь прямо указываетъ на Эвгемера.

[6]) Adv. Gentes. Lib. I. XXIII. Онъ указываетъ на то, что, по свидѣ-

Тертулліана и у Лактанція. Тертулліанъ высказываетъ положительное убѣжденіе, что боги римлянъ, начиная съ Сатурна, были люди [1]); а Лактанцій довольно подробно излагаетъ Эвгемерову исторію о Зевсѣ и его сынахъ. По его мнѣнію, въ миѳѣ о Юпитерѣ обращеніе въ орла для похищенія Ганимеда и въ быка для овладѣнія Европой указываетъ только на толпу воиновъ, имѣвшихъ орла на знаменахъ, и на корабль, носившій имя быка или имѣвшій его изображеніе на кормѣ. Многое изъ жизни олимпійскихъ боговъ онъ толкуетъ по Эвгемеру и Эннію [2]). Теорія эта тѣмъ легче могла быть принята церковными писателями, что она, какъ мы уже знаемъ, была усвоена и писателемъ книги Премудрости. Апологеты удобно и легко соединяли ее съ другимъ своимъ мнѣніемъ, которое по-видимому несогласно было съ такимъ взглядомъ, т. е. съ тѣмъ, что боги языческіе были демоны. То и другое у нихъ сливалось и объединялось. Непосредственно послѣ высказаннаго мнѣнія, что боги—люди, Ѳеофилъ утверждаетъ, что въ идолахъ дѣйствуютъ демоны [3]). Арновій называлъ боговъ и демонами и героями [4]); точно также и Минуцій Феликсъ [5]). По Тертулліану, идолы—мертвецы и вмѣстѣ демоны [6]). Какъ это совмѣщалось и объединялось въ представленіи, объясняетъ Лактанцій, когда говоритъ, что демоны скрываются подъ именами умершихъ людей [7]), т. е. что поклоненіе духамъ началось отъ почтенія къ умершимъ;

тельству самихъ язычниковъ, герои обращаются въ боговъ; боги суть демоны и герои.

[1]) Apolog. X. XII.

[2]) Div. Instit. Lib. I. c. XI. XII.

[3]) Ad Autol. I. 10.

[4]) Adv. Gentes. I. XXIII.

[5]) Octavius. XXI. смес. XXVII.

[6]) De corona. X.

[7]) Div. Instit. Lib. II. XVII.

но духи въ сущности были тѣми существами, которыя дѣйствовали въ идолахъ: они приняли на себя имена умершихъ царей и героевъ. Къ этому мы могли бы еще прибавить отъ себя въ объясненіе, что по тогдашней неоплатонической демонологіи души умершихъ также превращались въ демоновъ.

Это была, какъ мы уже замѣтили, самая распространенная и господствующая теорія въ древнемъ мірѣ. Другая физическая теорія стоиковъ, объяснявшая типы боговъ, какъ понятія о силахъ природы, по-видимому также примыкала къ ней, составляя какъ-бы дополненіе ея, потому что рѣшала вопросъ не столько о томъ, какъ и отчего возникли миѳы, сколько о томъ, что они значатъ. Къ Юпитеру-человѣку могли, послѣ того какъ онъ сталъ богомъ, привязать и понятіе о силахъ природы. Правда, Аѳанасій Александрійскій упоминаетъ еще о мнѣніи нѣкоторыхъ мудрецовъ, которые полагали, что изображенія или идолы боговъ служили своего рода азбукою [1]). Но мы ошиблись бы, если бы это выраженіе приравняли къ воззрѣнію новѣйшей теоріи, которая, въ объясненіе египетскаго культа животныхъ, утверждаетъ, что онъ развился изъ древнѣйшей письменной символики и гіероглифики, или если бы признали здѣсь что-нибудь похожее на современныя филологическія или физіологическія теоріи въ объясненіе такъ-называемыхъ первобытныхъ культовъ. Ничего этого здѣсь нѣтъ, какъ оказывается по контексту рѣчи. Имѣется въ виду мнѣніе, что изображенія и статуи боговъ учатъ понятію о богахъ, служатъ къ удержанію ихъ и ихъ свойствъ въ памяти [2]). Во всякомъ случаѣ церковные учители не принимаютъ никакой другой теоріи изъ тѣхъ, какія въ ихъ время

[1]) Ὥσπερ γράμματα τοῖς ἀνθρώποις. Oratio contra gentes. Opera s. Athan. edit. notata. pag. 21.

[2]) Ibid. 21. 22.

существовали или остались отъ древняго міра. А теорія Эвгемера, имѣвшая въ виду, кажется, исключительно антропоморфныхъ боговъ Греціи и Рима, была явно недостаточна для того, чтобы ею можно было объяснить происхожденіе всѣхъ культовъ, тѣмъ болѣе, что она не указывала перехода отъ обожанія умершихъ къ культу стихій и силъ природы или животныхъ. Она все изводила только изъ уваженія, благодарной памяти и любви къ умершимъ, какъ это излагается и въ книгѣ Премудрости. Апологеты, какъ Тертулліанъ и Лактанцій, отъ себя прибавляютъ только, въ объясненіе возможности такого обожанія умершихъ, что древніе люди были грубы и при своей дикости дѣйствительно могли считать царей и героевъ богами [1]). Если и современныя подобныя же теоріи происхожденія миѳовъ или религіозной демонологіи, въ родѣ теорій Спенсера или Каспари — сходныя по общей мысли съ эвгемеризмомъ, такъ-какъ онѣ все изводятъ главнымъ образомъ изъ поклоненія предкамъ или душамъ умершихъ—при всей утонченности и сложности ихъ психологическихъ комбинацій, страдаютъ тѣмъ недостаткомъ, что не объясняютъ или недостаточно объясняютъ, какъ этотъ анимизмъ могъ перейти потомъ въ поклоненіе природѣ и ея силамъ, какъ это первичное представленіе о душѣ предка, объ этомъ двойникѣ, мысль о которомъ подали сновидѣніе и эхо (Спенсеръ) или какъ выродившееся изъ понятія объ огнѣ представленіе о невидимой силѣ (Каспари) перешли затѣмъ въ поклоненіе духамъ природы и притомъ поклоненіе благоговѣйное; то тѣмъ менѣе содержательною должна была казаться и была такою на самомъ дѣлѣ греческая теорія Эвгемера, чуждая подобнаго физіологическаго или психическаго анализа, вообще незнакомаго древнему міру. Она

---

[1]) Tertul. Apolog. X. XII. Lact. Div. Instit. Lib. I. XV.

вся исходила изъ одного общаго понятія объ уваженіи къ доблестнымъ предкамъ и о любви къ близкимъ умершимъ. И сами апологеты примѣняютъ ее только къ человѣкообразнымъ богамъ Греціи и Египта, устраняя вопросы о богахъ астральныхъ и вообще стихійныхъ. Къ-тому же теорія эта не знала предшествовавшаго идолопоклонству паденія, какъ и современныя подобныя ей теоріи, хотя и не разсуждала, какъ эти послѣднія, о первобытномъ полуживотномъ состояніи человѣка.

Нужно было, очевидно, создать новую теорію на основаніи свидѣтельствъ Библіи о первобытномъ состояніи человѣка и о послѣдующемъ удаленіи его отъ истины; нужно было объяснить психически переходъ отъ истины къ суевѣрію послѣ паденія. Не легокъ былъ этотъ новый анализъ. Изъ сказаннаго выше о вліяніи демоновъ и ихъ участіи въ языческомъ культѣ видно уже, что апологеты всего болѣе останавливались своимъ вниманіемъ на этой, сторонней человѣку, обольщающей силѣ, представляя самого человѣка иногда только страдательнымъ орудіемъ демоническаго вліянія. При такомъ воззрѣніи на культъ языческій, нельзя было скоро ожидать и подробнаго разъясненія причинъ, отъ которыхъ произошло, и условій, при какихъ совершилось уклоненіе человѣка къ суевѣрію. Все почти рѣшалось указаніемъ на обольщеніе со стороны демона, который и устрашалъ и мучилъ человѣка, чтобы склонить его къ идолослуженію [1]).

Послѣ того какъ первые изъ апологетовъ, занятые,

---

[1]) Такимъ же внѣшнимъ воззрѣніемъ отличается и встрѣчаемое нами у составителя «Увѣщанія къ Еллинамъ» — только у него — и выше нами уже указанное мнѣніе, что греки измыслили человѣкообразныхъ боговъ потому, что, неправильно поняв сказаніе Моисея о сотвореніи человѣка по образу Божію, заключили отсюда, что Богъ человѣкоподобенъ (С. 34). Это не мысль о постепенномъ затмѣніи преданія, а предположеніе, что прочитанное въ книгѣ Бытія и непонятое сказаніе повело къ антропоморфизму въ религіи.

въ виду своихъ практическихъ цѣлей, одною мыслію о лжи язычества, ограничивались простымъ замѣчаніемъ, общимъ и краткимъ, что язычество произвела живущая со времени паденія наклонность къ злу, при обольщеніи со стороны темныхъ силъ [1]), со временъ Климента у многихъ, если не у всѣхъ церковныхъ писателей о язычествѣ высказывается кратко или подробно и раскрывается въ согласіи съ Библіей то общее убѣжденіе, что нравственное развращеніе и одичаніе человѣка послѣ паденія повело къ языческому суевѣрію и идолопоклонству. Климентъ Александрійскій, развивая эту мысль, замѣчаетъ, что кто чего хочетъ, тотъ тому и вѣритъ, какъ сказалъ одинъ аѳинскій ораторъ [2]). Воля испорченная дѣйствительно выражалась въ языческомъ суевѣріи и культѣ; съ нея и началось уклоненіе отъ истины. Разсуждая съ этой точки зрѣнія о языческомъ культѣ, Климентъ, вмѣстѣ съ писателемъ книги Премудрости, видитъ въ греческомъ искусствѣ выраженіе чувственныхъ стремленій и причину или побужденіе къ ихъ дальнѣйшему развитію. «Боги грязны, потому что это нравилось человѣку; а изображенія ихъ еще болѣе разжигали страсти. Вотъ откуда пьяные сатиры и Пріапы съ ихъ гнуснымъ изображеніемъ» [3]). Подобную же мысль раскрываетъ и Тертулліанъ, говоря, что люди, погрязшіе въ порокѣ, не искали Бога [4]) и что языческій культъ заключалъ въ себѣ всѣ похотѣнія и упоенія настоящаго вѣка, а обряды его, какъ и самыя статуи, служили только предлогомъ къ удовлетворенію самыхъ грубыхъ наслажденій [5]). «Что было драгоцѣнно для вкуса», говоритъ Лактанцій,

---

[1]) Iust. 1 Apolog. 10. Tatian. 7. Athenag. Supplic. 27.

[2]) Кто—неизвѣстно. Cohort. ad Gentes. IV. p. 103.

[3]) Ibid. C. IV. Вся глава служитъ развитіемъ этой мысли.

[4]) Apolog. XL.

[5]) De idololatria. 1.

«то и стало божествомъ для человѣка. Свою похоть и любостяжаніе обожали язычники подъ предлогомъ обожанія боговъ» [1]). По Августину, эгоизмъ и вообще нравственное поврежденіе—причина того, что духовный, умственный взоръ человѣка становился все слабѣе и мутнѣе. Перевѣсъ плоти надъ духомъ—здѣсь причина идолопоклонства [2]). «Вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ отворена дверь страстямъ, похищена у насъ и владычественная сила ума», по словамъ св. Григорія Богослова [3])

Развивая болѣе или менѣе эту общую мысль, апологеты стараются объяснить и то, какимъ образомъ нравственное одичаніе воли отражалось на умѣ, какъ оно вело къ идолопоклонству и какъ похищалась, говоря словами великаго богослова, «владычественная сила ума». Вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ страсть чувственности начала овладѣвать человѣкомъ, говоритъ Климентъ Александрійскій, и умъ естественно сталъ болѣе тяготѣть къ землѣ и къ земному, и затѣмъ, постепенно оставляя (своею мыслію) небо, сталъ почитать землю [4]). По Арновію, человѣкъ сталъ мыслить о Богѣ, судя по себѣ, а въ себѣ не находилъ ничего, кромѣ животности, которою онъ превосходилъ другія земныя твари [5]). Язычникъ, по Тертулліану, преклоняется предъ всѣмъ, кромѣ Бога, потому что среди пороковъ забылъ о своей душѣ, т. е. о ея потребностяхъ, выражающихъ собою образъ Божій [6]). Подробнѣе отвѣчаетъ на этотъ вопросъ Лактанцій, объясняя причины, которыя побудили людей повѣрить множеству боговъ. Взглядъ его на этотъ пред-

---

[1]) Divin. Instit. VI, I.
[2]) De civit. Dei. XIV, X.
[3]) Слово на св. Святы.
[4]) Cohort. IV. p. 95.
[5]) Adv. Gentes. Lib. VII. XXXIV.
[6]) De Idololatria. VI. De testimonio animæ. V.

метъ излагается довольно сложно, но не съ строгою послѣдовательностію и можетъ быть понятъ въ своемъ истинномъ значеніи только въ цѣлой совокупности всѣхъ частныхъ мыслей, высказанныхъ отрывочно. Человѣку Богъ далъ способность разума, чтобы, не имѣя возможности видѣть Его лицемъ къ лицу, онъ созерцалъ Его духомъ и благоговѣлъ сердцемъ. Но человѣкъ, забывъ свое преимущество и свой умъ, сталъ отвращать глаза свои отъ неба и устремилъ ихъ исключительно къ землѣ. Онъ не видѣлъ Бога, потому что не видѣлъ и человѣка, т. е. внутренняго, духовнаго человѣка, хотя язычникамъ и кажется, что они видятъ человѣка. Идолопоклонники слѣпы очами своего ума [1]). Люди до того огрубѣли душою, до того были поражены удивленіемъ при видѣ неба съ звѣздами, земли съ полями, что забыли Творца и начали воздавать почтеніе твари [2]). А это—отъ того, что ими движетъ страсть—похоть и любостяжаніе [3]). Тѣло и его чувственная сторона вообще—какъ-бы темница для духа, не позволяющая ему вполнѣ пользоваться своимъ умомъ и другими силами [4]). А между тѣмъ проникнуть въ тайны Божіи умъ самъ по себѣ не можетъ. Раскрывая далѣе мысль свою о безсиліи ума проникать въ тайны Божіи, Лактанцій, для изображенія этого духовнаго состоянія человѣка, прибѣгаетъ къ аналогіи явленій въ природѣ, гдѣ день и свѣтъ смѣшаны съ ночью и мракомъ, гдѣ солнце восходитъ и заходитъ. Онъ говоритъ, что человѣкъ, какъ и міръ, состоитъ изъ двухъ противоположностей, свѣта и тьмы, прибавляя, что борьба эта установлена для того, чтобы душа,

---

[1]) Div. Inst. Lib. II. c. 1. Ш. Вторая книга этого сочиненія и написана съ цѣлію уяснить происхожденіе вѣры во многихъ боговъ.

[2]) Ibid. V.

[3]) Ibid. VII.

[4]) Ibid. IX.

снисшедшая отъ Бога, стала безсмертною, одержавъ побѣду надъ мракомъ и потомъ вѣчно пребывала въ свѣтѣ, а душа, побѣжденная чувственностію, оставалась въ тьмѣ и мракѣ смерти [1]). Послѣдняя мысль Лактанція отзывается дуализмомъ и раціонализмомъ, хотя здѣсь же апологетъ говоритъ и о первобытномъ состояніи человѣка согласно съ Моисеемъ, правда, тоже довольно неопредѣленно, и опровергаетъ дуалистическую теорію о вѣчности и несозданности матеріи. Раціоналистическій элементъ еще яснѣе обнаружится, если мы прибавимъ, что, по мнѣнію Лактанція, въ тайны Божіи и нельзя проникать умомъ, т. е. говоря иначе, нельзя познавать Бога безъ заблужденій и ошибокъ [2]). Но, каково бы ни было общее воззрѣніе, частная мысль апологета о невозможности созерцанія Бога духомъ для человѣка, погрязшаго въ порокъ, вѣрна и уясняетъ причину развитія идолопоклонства. А если, что всего вѣроятнѣе, видимый раціонализмъ у него есть только неточность въ выраженіи и раскрытіи мысли посредствомъ сравненій, которыя даютъ поводъ къ недоумѣніямъ, то нужно допустить въ его разсужденіяхъ ту мысль, что безъ общенія съ Богомъ и непосредственнаго откровенія познаніе Бога человѣческимъ умомъ невозможно. Мысль о паденіи у него по-видимому усиливается еще мыслію объ удаленіи человѣка отъ общенія съ Богомъ. Полный смыслъ его ученія будетъ слѣдующій: развращеніе воли, отвратившее взоръ отъ духовнаго и небеснаго къ земному и вещественному, вело къ забвенію Бога; забвеніе это было тѣмъ возможнѣе, что человѣкъ вслѣдствіе паденія лишился общенія съ Богомъ. Яснѣе и глубже выражаетъ

---

[1]) Ibid. X—XIV.

[2]) Тоже говоритъ и Арновій: homines, nequeuntes, quidnam sit Deus, scire, quidnam sit Ejus vis, natura, substantia, qualitas..., in eas sunt opinationes lapsi, ut Deos ex se fingerent. VII. XXXIV.

этотъ взглядъ на состояніе падшаго человѣка Григорій Богословъ. «Какъ зрѣніе не можетъ сблизиться съ зримыми предметами безъ посредства свѣта и воздуха, такъ и находящемуся въ тѣлѣ нѣтъ возможности быть въ общеніи съ умосозерцаемымъ безъ посредства чего-либо тѣлеснаго... Трудно уму нашему выйти изъ круга тѣлесности, когда онъ, при своей немощи, разсматриваетъ то, что превышаетъ его силы». Такимъ образомъ, по мысли святаго отца, и до паденія человѣкъ не могъ бы постигать Бога непосредственно; и тогда онъ зналъ бы Его только чрезъ изученіе себя и видимаго міра, если бы (предполагается) не имѣлъ особаго откровенія: такова его духовно-тѣлесная природа. Тѣмъ труднѣе стало для него постигать Бога послѣ того какъ вслѣдствіе паденія онъ лишился непосредственнаго общенія съ Богомъ. «Такъ-какъ», продолжаетъ великій богословъ, «разумная природа хотя стремится къ Богу и первой причинѣ, но не можетъ постигнуть ее, то, истаевая желаніемъ, находясь какъ-бы въ предсмертныхъ мукахъ и не терпя этихъ мученій, она пускается въ новое плаваніе, чтобы или обратить взоръ на видимое и изъ этого видимаго сдѣлать что-нибудь богомъ (по худому впрочемъ разсчету, ибо есть ли что-либо видимое выше и богоподобнѣе видящаго, и притомъ въ такой мѣрѣ, чтобы видящій поклонялся, а видимое принимало поклоненіе?) или изъ красоты и благоустройства видимаго познать Бога, употребить зрѣніе руководителемъ къ незримому, но въ великолѣпіи видимаго не потерять изъ виду Бога. Отъ того-то (т. е., что видимое стали дѣлать богомъ и въ великолѣпіи видимаго потеряли изъ виду невидимаго Бога) стали покланяться—кто солнцу, кто лунѣ, кто множеству звѣздъ» и т. д. [1]). Ѳеодоритъ Кирскій, объ-

[1]) О Богословіи. Слово второе.

ясняя омраченіе ума страстію, сравниваетъ нравственное состояніе павшаго человѣка съ опьяненіемъ: природа духовная стала пьяною—вотъ отъ чего заблужденіе и нелѣпости язычества [1]).

Затемнѣніе или омраченіе ума подъ вліяніемъ чувственности и вслѣдствіе удаленія отъ непосредственнаго общенія съ Богомъ, по ученію церковныхъ писателей, шло и усиливалось постепенно, какъ это и слѣдуетъ предполагать на основаніи свидѣтельствъ самой Библіи. Мысль и умъ слабѣли и очи духовныя постепенно становились мутнѣе и мутнѣе [2]). Св. Кириллъ Александрійскій, съ особымъ вниманіемъ останавливаясь на вопросѣ о времени, когда явилось идолопоклонство, и имѣя въ виду библейское сказаніе о первыхъ временахъ человѣческой исторіи, полагаетъ, что, до времени потопа и разсѣянія племенъ, идолопоклонства не было, по-крайней-мѣрѣ объ этомъ не упоминается въ Библіи [3]). Мы могли бы сказать по этому поводу, и это было бы правильнѣе, словами Тертулліана, что если до потопа и не было идоловъ, то идолопоклонство въ смыслѣ нравственнаго одичанія людей уже было: люди были вполнѣ *плоть;* безконечнаго и премірнаго Бога забыли; насталъ тотъ моментъ, когда уже туманно и неопредѣленно носился предъ мыслію образъ божества, когда оно было все во всемъ—безъ имени и опредѣленныхъ свойствъ, и не въ небѣ, а на землѣ. Такъ постепенно сложилось то «мрачное облако», носившееся надъ человѣческимъ міромъ, та полутьма, въ которой укрывались и блуждали демоны, по выраженію Ѳеодорита Кирскаго [4]). А затѣмъ,

---

[1]) Serm. III p. 522.
[2]) De Civit. Dei. Lib. XIV. X.
[3]) Contra Iulianum. Lib. 1. p. 16. 17.
[4]) Serm. X. p. 631.

когда это установилось, привычка и предразсудокъ поддерживали суевѣріе [1]).

Самого хода въ развитіи языческихъ культовъ и образованіи различныхъ видовъ идолопоклонства, что указать такъ трудно и для нашего времени, апологеты и другіе церковные писатели не касаются, ограничиваясь общею мыслію о помраченіи человѣческаго ума вслѣдствіе чувственной настроенности воли и обращенія его къ землѣ и къ одной вещественности. Впрочемъ и у нихъ находимъ нѣчто подобное. Нѣкоторые изъ нихъ хотятъ намѣтить первый видъ идолопоклонства и склоняются къ той мысли, что астральные боги — солнца и звѣздъ — были первыми предметами поклоненія. «Одни изъ людей, преклонившихъ умъ свой долу, были обольщены созерцаніемъ неба и звѣздъ», говорилъ Климентъ Александрійскій, «и, пораженные удивленіемъ предъ стройностію ихъ движенія, включили ихъ въ число боговъ и назвали ихъ отъ ихъ теченія (или бѣганія) богами [2]), руководясь при этомъ только глазами (т. е. только тѣлесными чувствами) и не видя очами ума» [3]). Лактанцій думаетъ, что между народами, создавшими боговъ планетныхъ, первые были египтяне; они первые начали всматриваться въ небо и звѣзды и имъ покланяться. Не имѣя еще домовъ, продолжаетъ онъ въ объясненіе своего предположенія, и наслаждаясь чистымъ, безоблачнымъ воздухомъ, они съ вниманіемъ разсматривали звѣзды и замѣчали ихъ теченіе и измѣненія. Вскорѣ послѣ того разными мнимыми чудесами они были возбуждены

---

[1]) Iust. De Monarchia. 1. Clem. Alex. Cohort. ad Gentes. XI. p. 185.

[2]) Ἐκ τοῦ θέειν θεοὺς. Такое же производство слова θεὸς отъ θέειν бѣжать, двигать и у Θеофила—Ad Autolycum. 1, 4 Григорій Богословъ говорилъ, что современные ему филологи слово θεὸς производили отъ того же θέειν бѣжать или αἴθειν жечь. «О Богословіи». Слово четвертое.

[3]) Cohort. ad Gentes. II. p. 41.

обожать и животныхъ чудовищнаго вида. Какія это были чудеса мнимыя, онъ не объясняетъ, вѣроятно разумѣя силу и дѣйствіе этихъ животныхъ. Люди разсѣявшіеся по другимъ странамъ, заключаетъ онъ, также не преминули удивляться небу, солнцу и стихіямъ и приносить жертвы, хотя не имѣли еще ни статуй, ни храмовъ, которые выдумали уже послѣ въ честь могущественныхъ государей, принося имъ ѳиміанъ и жертвы [1]). Что касается до самыхъ идоловъ, т. е. изображеній боговъ и ихъ статуй, то первыми изобрѣтателями ихъ у апологетовъ признаются греки. Такъ по-видимому думаютъ Аѳинагоръ и Климентъ Александрійскій [2]), а за тѣмъ и Ѳеодоритъ Кирскій [3]). А Лактанцій Греціи же, «этой легкомысленной», по его словамъ, «націи, соединяющей съ легкомысліемъ и искусство говорить и писать», приписываетъ и измышленіе миѳовъ и учрежденіе легкомысленныхъ культовъ, распространившихся среди другихъ народовъ, и вообще винитъ ее въ осложненіи языческаго суевѣрія и въ растлѣніи нравовъ [4]). Съ точки зрѣнія римлянина и въ виду исторіи религіозно-нравственнаго развитія римскаго народа, это, конечно, довольно справедливо. Евсевій же думаетъ, что къ грекамъ культъ перешелъ отъ финикіянъ или египтянъ [5]).

Но все, что по частямъ высказано было апологетами и другими церковными писателями относительно про-

---

[1]) Div. Instit. II. XIV.

[2]) Supplicatio. 17. Cohortatio ad Gentes. IV.

[3]) Graec. affect. Serm. III, p. 507—516.

[4]) Div. Instit. 1. XV.

[5]) Praepar. Evangel. Lib. II, 4. p. 151. Ѳеодоритъ Кирскій приводитъ свидѣтельство изъ Діодора о томъ, что египтяне первые изобрѣли стихійныхъ боговъ, и за тѣмъ изъ Платона о томъ, что греки первые измыслили поклоненіе богамъ неба; своего опредѣленнаго мнѣнія объ этомъ онъ не высказываетъ. Serm. III. p. 507.

исхожденія язычества, яснѣе и полнѣе раскрыто у св. Аѳанасія Александрійскаго въ его «Словѣ противъ язычниковъ». Слово это, направленное противъ языческаго суевѣрія, среди всѣхъ другихъ апологетическихъ твореній отличается, при своей краткости, особеннымъ глубокомыслемъ и полнотою содержанія. Не вдаваясь въ подробности языческихъ вѣрованій и культовъ, св. Аѳанасій тѣмъ съ бо́льшимъ глубокомысліемъ изображаетъ общій характеръ и основы натуралистической религіи. Поэтому же онъ останавливается своимъ анализомъ и на первоначальномъ происхожденіи языческихъ вѣрованій, стараясь указать самые моменты ихъ зарожденія и развитія. Все, что сказано было до него отрывочно о причинахъ и объ исторіи происхожденія язычества, у него является въ полнотѣ и возможной ясности и законченности. Передаемъ его мысли въ краткомъ видѣ. Человѣкъ, созданный по образу вѣчнаго Слова Божія, по самой природѣ своей долженъ тяготѣть къ небу. Когда его умъ не обремененъ тѣлесностію [1]) и свободенъ отъ похоти, когда онъ остается такимъ, какимъ созданъ, онъ свободно летаетъ горѣ и созерцаетъ Слово и разумъ Божій, а въ Немъ—и Отца Слова, и обновляется отъ этого своимъ духомъ. Таково было первобытное состояніе человѣка. Чистый сердцемъ, онъ видѣлъ Бога—только чистые сердцемъ и могутъ Его видѣть. Но послѣ паденія омраченный умъ его началъ устраняться отъ Бога и стремиться къ тому, что было ближе къ человѣку; а это ближайшее къ человѣку—онъ самъ, его тѣло и окружающій его міръ, видимый тѣлесными чувствами. Такъ началось обращеніе ума на себя, вмѣсто обращенія къ Богу, и явилась похоть. Это обращеніе открылось прежде всего въ отклоненіи ума отъ мысленнаго,

[1]) Τοῖς σώμασι.

умопостигаемаго, духовнаго къ видимому и чувственному. Вотъ почему первые люди и сознали свою наготу. Похоть и страсть постоянно разнообразились въ своихъ желаніяхъ и обнаруженіяхъ и постепенно становились предметомъ стремленій человѣка. А такъ-какъ и при глазахъ, обращенныхъ на видимое и чувственное, остается въ душѣ слухъ къ принятію Божественной истины [1]), то стремленіе къ Богу и при этомъ не могло исчезнуть. Душа, эта духовная сила, потеряла вѣрное направленіе своего полета; возница души—умъ не могъ уже управить коней ея, т. е. ея пожеланій; но она не перестала стремиться (вдаль), не прекратила своего бѣга. Такимъ образомъ подъ вліяніемъ чувственности глаза души болѣе и болѣе закрывались для того, чтобы видѣть духовное [2]); человѣкъ началъ думать, что, кромѣ видимаго, ничего и нѣтъ, и постепенно становился болѣе и болѣе чувственнымъ. Такъ поврежденіе воли (*κακία*) предшествовало идолопоклонству и было его причиною. Мрачное и темное влеченіе сердца, убѣждавшее, что ничего нѣтъ, кромѣ видимаго, привело наконецъ и къ обожанію этого видимаго; зеркало ума совсѣмъ потускнѣло. Высказавъ эту общую мысль, св. Аѳанасій переходитъ къ вопросу о формахъ язычества. Чѣмъ дальше шло нравственное одичаніе, тѣмъ сложнѣе становилось и суевѣріе. На простомъ и неопредѣленномъ воззрѣніи оно не остановилось. Сначала умъ, отвращенный отъ Бога, обратился къ небу, сталъ обожать солнце, луну и звѣзды [3])—мысль конечно та, что первое обращеніе отъ Бога и его не-

---

[1]) Св. отецъ имѣетъ въ виду не только духовный, но и чувственный слухъ, доказывая, что тѣло должно служить духу. «Руки, говоритъ онъ, способны и къ молитвѣ».

[2]) Ψυχὴ καμύσασα τὸν ὀφθαλμὸν, δι' οὗ τὸν θεὸν ὁρᾶν δύναται.

[3]) Св. Аѳанасій по-видимому также признаетъ, что планетный культъ былъ первымъ по времени появленія.

видимой, небесной области, было все-таки къ небу же, хотя и видимому. Идя далѣе по пути чувственности, люди стали обожать то, чѣмъ обусловливается жизнь тѣла — стихіи, силы, вліяющія на человѣка. А при дальнѣйшемъ ходѣ и развитіи этого огрубѣнія, люди, отпавшіе отъ видѣнія въ себѣ образа Божія, остановились наконецъ на самомъ человѣкѣ, на человѣческихъ формахъ и стали обожать какъ умершихъ, такъ и живыхъ людей. Вмѣстѣ съ тѣмъ какъ это забвеніе дошло до самообожанія, они перешли и къ поклоненію камнямъ и животнымъ: таковы боги Египта. А вслѣдъ за тѣмъ какъ животныя стали богами, человѣкъ еще болѣе огрубѣлъ, сдѣлался еще чувственнѣе по своимъ свойствамъ. Оттого и антропоморфные боги стали получать грубыя свойства, и самыя низкія страсти стали олицетворяться въ богахъ и богиняхъ, въ родѣ Амура и Венеры, а культъ началъ осложняться гнусными обрядами [1]). Послѣ этого св. Аѳанасій описываетъ боговъ Египта и Греціи, заключая, что въ нихъ воплощено все, что есть худаго въ человѣкѣ. Такимъ образомъ, по мнѣнію этого великаго отца Церкви, антропоморфные боги явились послѣ планетныхъ и стихійныхъ, но ранѣе обожанія животныхъ и фетишей—этой крайней степени омраченія ума, которое затѣмъ придало грубыя свойства и человѣкообразнымъ богамъ. Если можно возражать съ исторической точки зрѣнія противъ такъ намѣченнаго хода въ развитіи язычества, то нельзя во всякомъ случаѣ не признать замѣчательною эту попытку по извѣстной идеѣ начертать послѣдовательное движеніе въ осложненіи языческаго суевѣрія. Многое впрочемъ въ этомъ изъясненіи не встрѣтитъ противорѣчія и со стороны историческихъ фактовъ.

---

[1]) Oratio contra gentes. P. 3—10.

Евсевій въ своемъ сочиненіи «Приготовленіе къ Евангелію» также дѣлаетъ попытку объяснить происхожденіе видовъ язычества; но эта попытка — менѣе глубокая и опредѣленная по мысли. Во II-й книгѣ этого сочиненія, сводя сказанное о языческихъ вѣрованіяхъ, онъ говоритъ, что люди, забывшіе о Богѣ и духѣ, стали признавать богами изобрѣтателей вещей, полезныхъ для тѣла и чувственной жизни или для внѣшняго быта. Такимъ образомъ онъ по-видимому допускаетъ, что первые боги были люди, оправдывая теорію Эвгемера. Вслѣдъ за тѣмъ какъ явилось обожаніе людей, началось обожаніе и человѣческихъ недостатковъ и страстей — раздора, войны, убійства, любодѣйства. Потомки этихъ обожателей человѣка стали затѣмъ переносить на человѣкообразныхъ боговъ и то, что они узнавали о дѣйствіяхъ силъ стихійныхъ; явились осложненіе суевѣрія и спутанность понятій, т. е. смѣшеніе представленій о живыхъ человѣкообразныхъ богахъ съ представленіемъ о силахъ природы. Послѣдующее поколѣніе пошло еще далѣе въ этомъ направленіи. Вслѣдствіе смѣшенія понятій, прежде образовавшихся, оно включило въ число боговъ и элементы природы, олицетворивъ бездушные плоды и все, что служитъ для нашего питанія и жизни: явились Цереры, Бахусы [1]). Такимъ образомъ эвгемеризмъ получилъ у Евсевія возможную осмысленность и полноту. Но боги планетнаго міра остались забытыми, по-крайней-мѣрѣ о нихъ здѣсь нѣтъ слова. Въ VII-й своей книгѣ, обращаясь къ тому же предмету, Евсевій упоминаетъ о солнцѣ и звѣздахъ, какъ о силахъ или предметахъ, имѣющихъ вліяніе на поддержаніе нашей жизни, и ставитъ ихъ въ началѣ всего того, что служило предметомъ поклоненія для человѣка, омраченнаго чувственностію и увѣреннаго,

[1]) Praepar. Evangel. Lib. II. 6. p. 160—162.

что, кромѣ видимаго и тѣлеснаго, нѣтъ никакого другаго бытія, невидимаго и безтѣлеснаго. Кажется впрочемъ, въ этомъ послѣднемъ мѣстѣ Евсевій не имѣлъ въ виду указать пути, какими шло въ своемъ развитіи языческое суевѣріе; онъ просто только перечисляетъ виды идолопоклонства, чтобы, основываясь на словахъ апостола Павла о развращеніи языческаго міра (Римл. гл. I), сказать, что этотъ міръ сдѣлалъ себѣ богомъ всю область природы и притомъ со всѣми ея формами и явленіями, не исключая нечистыхъ и низкихъ. «Одни», говоритъ онъ, «пораженные явленіями неба, начали обожатъ солнце и звѣзды; другіе—плоды земли и силы и стихіи природы; еще другіе, гораздо ранѣе этихъ, своею обнаженною и открытою головою» т. е. безъ стыда «преклонялись предъ своею собственною страстію, обожили похоть; еще иные въ число боговъ включили тирановъ и правителей, которые льстили ихъ страстямъ и устрояли ихъ бытъ, и еще далѣе шли въ обожаніи своихъ страстныхъ желаній; нѣкоторые даже совсѣмъ забывали о какомъ бы то ни было божествѣ и дошли до убѣжденія, что чувственное наслажденіе и есть высочайшее благо» [1]).

Такимъ образомъ у позднѣйшихъ апологетовъ и другихъ церковныхъ писателей мы находимъ не только общую мысль о нравственномъ одичаніи человѣка, какъ о причинѣ происхожденія язычества, но и основанныя на этой библейской мысли попытки указать психологически самый ходъ развитія идолопоклонства. Трудно конечно теоретически намѣчать ходъ фактовъ, не данныхъ опытомъ и ускользнувшихъ отъ наблюденія. Здѣсь являются только предположенія, которыя можно оспаривать. Но замѣчательно, скажемъ еще разъ, что великіе

[1]) Ibid. Lib. VII. c. 2. p. 128—130.

отцы Церкви, какъ св. Аѳанасій, считали нужнымъ объяснять и эту сторону въ язычествѣ, чтобы дать полный богословскій отвѣтъ на вопросъ о его происхожденіи. Отвѣтъ св. Аѳанасія замѣчателенъ и по строгой послѣдовательности и по твердости его соображеній.

IV.

Значеніе язычества въ отношеніи къ христіанству, по ученію апологетовъ и отцовъ церкви.

Изложенныя воззрѣнія апологетовъ и другихъ церковныхъ учителей на содержаніе языческихъ вѣрованій отчасти даютъ уже отвѣтъ и на вопросъ о значеніи язычества въ отношеніи къ христіанству. Мы видѣли, что если одни изъ апологетовъ, не касаясь вопроса объ относительной истинѣ въ язычествѣ, преслѣдуютъ единственную цѣль—доказать, что во всемъ своемъ содержаніи языческая мудрость есть пустота и ложь, то другіе, и очень многіе, допускаютъ также нѣкоторое сходство языческаго ученія съ христіанскимъ и признаютъ въ немъ часть истины.

Таковъ дѣйствительно общій взглядъ церковныхъ писателей на язычество, хотя далеко не всѣ они раскрываютъ его съ одинаковою широтою, такъ-какъ не одинаковы были и ихъ личныя отношенія къ этой мірской мудрости, однимъ болѣе знакомой, другимъ менѣе, и не одинаковы были задачи ихъ апологетическихъ твореній. Естественно, что вопросомъ объ отношеніи язычества къ христіанству болѣе занимались и шире рѣшали его тѣ изъ апологетовъ, которые сами получили философское образованіе съ направленіемъ болѣе или менѣе широкимъ и глубокимъ. Несомнѣнно во всякомъ случаѣ, что вообще апологеты церковные не относились къ содержанію язы-

ческихъ воззрѣній безусловно отрицательно. Истина или вѣрнѣе, ея извѣстная доля есть и въ язычествѣ. Откуда бы она ни происходила — такъ-какъ неодинаково объ этомъ мнѣніе апологетовъ—составляла ли плодъ и достояніе естественнаго разума и выработана была самою мірскою мудростію, или похищена изъ откровенія, даннаго народу еврейскому, и не принадлежитъ самимъ язычникамъ; будь она наконецъ даромъ духа тьмы, который для своихъ, чуждыхъ истинѣ, цѣлей, обращался въ ангела свѣтлаго и намѣренно смѣшивалъ истину съ ложью— все равно: она признавалась въ язычествѣ. Таковъ отъ самаго начала общій смыслъ воззрѣнія церковныхъ учителей.

Болѣе древніе апологеты держались, какъ мы знаемъ, того взгляда, что все лучшее и совершеннѣйшее въ языческой теософіи заимствовано изъ Моисея и вообще изъ Библіи. Но первый изъ нихъ, Іустинъ философъ признаетъ вмѣстѣ съ этимъ и непосредственное внутреннее озареніе отъ Слова, по-крайней-мѣрѣ для лучшаго изъ философовъ, Сократа. Впрочемъ онъ еще шире выражаетъ свой взглядъ, когда говоритъ, что всѣ народы вѣруютъ въ Слово, т. е. своеобразно стремятся къ тому вѣчному Разуму Божію, который со времени христіанства явился во плоти для наученія людей истинѣ, и что они, конечно въ извѣстной степени, достигаютъ ея [1]). Онъ признаетъ для всѣхъ людей возможнымъ познаніе Бога и чрезъ изслѣдованіе разума, а не пассивное только усвоеніе истины изъ внѣшняго откровенія, съ которымъ знакомились отчасти язычники, а тѣмъ болѣе не пріобрѣтеніе отъ внушеній темной силы [2]). Аѳинагоръ находилъ возможнымъ высказать убѣжденіе, что

---

[1]) I Apolog. 5. 56.

[2]) II Apolog. 10.

между христіанствомъ и язычествомъ такое же отношеніе, какое между истиною и вѣроятностію [1]). Но всѣхъ болѣе занятъ былъ этимъ вопросомъ Климентъ Александрійскій, который, какъ мы знаемъ уже, защищалъ языческую философію отъ предразсудочныхъ взглядовъ на нее, хотя и объяснялъ ея лучшія убѣжденія заимствованіемъ изъ Моисея и пророковъ. По его словамъ, всѣ народы, особенно же греки, получили искру отъ Слова, часть истины [2]). Греки, «искавшіе премудрости», какъ говоритъ само слово Божіе, имѣли сѣмена истиннаго познанія, обладали «образомъ» истины [3]). Мысль эту онъ выясняетъ разными сравненіями, которыя придаютъ широкое значеніе до-христіанской мудрости. Въ отношеніяхъ между языческою и библейскою мудростію онъ находитъ подобіе съ тѣмъ, что разсказывается объ Агари и Саррѣ въ ихъ отношеніи къ Аврааму. Сарра—жена Авраама; но и Агарь раждаетъ отъ него и притомъ еще ранѣе, чѣмъ Сарра. Онѣ очень тѣсно связаны между собою; обѣ живутъ для Авраама и вмѣстѣ съ нимъ. Не нужно презиратъ и Агарь: и она приноситъ свой плодъ [4]). Философія похожа на свѣтъ отъ лампады, которую зажигаютъ люди, искусственно пользуясь силою солнца [5]). Она тоже въ отношеніи къ истинѣ, что картина въ отношеніи къ подлиннику—блѣдное, мертвое отображеніе въ дѣйствительности существующаго предмета или живаго лица, впрочемъ ясно указывающее на него и напоминающее о немъ [6]). За

---

[1]) Supplic. 24.

[2]) Cohort. ad. Gentes. VII. p. 123.

[3]) Strom. Lib. 1. 2. p. 27.

[4]) Ibid. Lib. 1. 5. p. 39—41. Подобнымъ же образомъ объясняетъ типы Сарры и Агари и Филонъ, на котораго Климентъ въ этомъ случаѣ указываетъ и которымъ пользуется.

[5]) Lib. V. 5. 43.

[6]) Lib. VI. 7. p. 241.

Климентомъ слѣдуютъ апологеты и учители, уже болѣе или менѣе свободные отъ его взгляда на похищеніе философами истины изъ еврейскихъ книгъ; тѣмъ не менѣе и они признаютъ также часть истины въ язычествѣ, объясняя ее, уже помимо внѣшнихъ вліяній, изъ разума [1]). Лактанцій, не умѣвшій отвѣтить на вопросъ, какимъ образомъ языческіе философы могли иногда очень близко подходить къ христіанской истинѣ, признаетъ прежде всего, что они понимали ложность язычества и старались проникнуть въ тайны Божіи, но только не могли сами вполнѣ узнать истину въ ея чистотѣ [2]). Своеобразный въ раскрытіи взгляда на происхожденіе язычества, онъ и здѣсь довольно своеобразенъ. Такъ-какъ философы понимали ложность языческаго суевѣрія, но сами не могли дойти до истины, то они или держались ложной религіи, или не имѣли никакой и были скептиками. Философія и религія, по его словамъ, въ язычествѣ были отдѣлены другъ отъ друга. Ищущій мудрости не вмѣшивался въ служеніе богамъ; жрецы также не брали на себя учить мудрости. Это уже показывало, что тамъ нѣтъ ни истиниой мудрости, ни истинной религіи. Мудрость и благочестіе должны составлять одно. Такова христіанская мудрость [3]). Мысль апологета, если мы и не признаемъ вѣрнымъ то положеніе, что въ язычествѣ было постоянное раздѣленіе между мудростію и религіей— это можно сказать только о позднѣйшемъ пред-христіанскомъ періодѣ древней религіи—совершенно ясна; она въ томъ, что философы постепенно приближались къ истинѣ, хотя и не могли ее постигнуть. Отзываясь незнаніемъ, откуда они почерпали истину, Лактанцій въ

---

[1]) Частію допускалъ это, какъ мы знаемъ, и Климентъ.

[2]) Div. Inst. Lib. III. c XX.

[3]) Lib. III. XXX. IV. III.

сущности все относитъ къ естественному разуму. Опредѣленнѣе отвѣчаютъ на этотъ вопросъ восточные отцы IV-го вѣка. Св. Григорій Богословъ замѣчаетъ, что нельзя презиратъ внѣшней мудрости [1]), а св. Василій Великій въ «Бесѣдѣ къ юношамъ о томъ, какъ нужно пользоваться языческими сочиненіями», называетъ ихъ «не вовсе далекими отъ Священнаго Писанія» и находитъ, что въ нихъ, какъ «въ тѣняхъ или зерцалахъ истины», также можетъ и долженъ упражняться умъ; здѣсь «свѣтъ въ водѣ или въ отраженіи», тамъ (въ Писаніи) непосредственный лучъ солнца. Есть между тою и другою мудростію взаимное сродство, хотя и много разности. А общая мысль Бесѣды та, что языческая философія есть или можетъ быть пропедевтикою христіанства [2]). Св. Аѳанасій Александрійскій глубокомысленно замѣчаетъ, что у язычниковъ было свое откровеніе—природа, которую могъ постигать естественный разумъ, откровеніе не непосредственное, не полное, но также откровеніе [3]). Ѳеодоритъ Кирскій выражаетъ туже мысль, говоря, что язычники только изъ природы знали Бога. Это былъ не свѣтъ, а только—лучи, но того же свѣта; здѣсь были только потоки, а не море, но той же мудрости [4]).

Находя часть истины въ языческихъ вѣрованіяхъ и сказаніяхъ, а равно и въ теоріяхъ нравственныхъ, апологеты, говоря словами Лактанція, допускали, что «и жизненный путь язычества, обманчивый и усѣянный пороками, имѣетъ нѣчто такое, что походитъ и на добродѣтель» [5]). У по-

[1]) Надгробное слово св. Василію Великому. Напрасно, говоритъ онъ здѣсь, многіе изъ христіанъ по худому разумѣнію гнушаются внѣшнею мудростію, какъ злохудожною и удаляющею отъ Бога.

[2]) Бесѣда 22-я.

[3]) Contra Gentes. p. 49.

[4]) Serm. II. p. 485.

[5]) Div. Instit. VI. VII.

слѣдующихъ церковныхъ писателей о язычествѣ взглядъ на это еще болѣе рѣшителенъ, и тѣмъ замѣчательнѣе, что принадлежитъ великимъ отцамъ Церкви. Св. Василій Великій приводитъ, какъ примѣры для подражанія, факты изъ языческой исторіи, свидѣтельствующіе о цѣломудріи (Александръ Македонскій), кротости (Сократъ), нестяжательности (Діогенъ) и т. п. Онъ допускаетъ даже, что и отъ героевъ Гомера можно научиться нѣкоторымъ добрымъ качествамъ и что все у Гомера, кромѣ придаточнаго, можетъ быть нравственно поучительно [1]). Ѳеодоритъ Кирскій прямо утверждаетъ, что и въ язычествѣ были нѣкоторыя добродѣтели, напримѣръ, цѣломудріе и справедливость, потому что Творецъ вложилъ въ душу чувство различія добра и зла, и чувство это не могло быть истреблено всецѣло [2]).

Въ рѣшеніи вопроса о языческой добродѣтели естественно было бы ожидать со стороны апологетовъ христіанства болѣе или менѣе подробныхъ разсужденій о восточномъ подвижничествѣ, по внѣшности сходномъ съ христіанскимъ аскетизмомъ, особенно о подвижничествѣ въ Индіи. Но, какъ мы уже сказали, церковные писатели мало по-видимому знали объ этомъ подвижничествѣ, по-крайней-мѣрѣ мало о немъ говорили. Подробнаго разбора браминскаго и вообще восточнаго ученія о подвижничествѣ мы не встрѣчаемъ у церковныхъ отцовъ и учителей. Тѣмъ не менѣе, на основаніи того немногаго, что высказано ими въ виду извѣстныхъ имъ проявленій языческаго лжеаскетизма, мы можемъ сдѣлать положительное заключеніе о томъ, какъ они смотрѣли на восточный «тапасъ». Всѣ упоминающіе объ этомъ аскетизмѣ церковные отцы и учители въ основаніи призна-

---

[1]) Бесѣда 22-я—къ юношамъ.

[2]) Serm. XII. p. 669. 670.

ютъ его выраженіемъ болѣе или менѣе доброй и высокой настроенности духа [1]). Но при этомъ они находятъ въ немъ и неестественность и странности, а образецъ истиннаго подвижничества указываютъ въ христіанскихъ подвижникахъ. Первую сторону такого взгляда выражаетъ по-преимуществу Климентъ Александрійскій. Онъ упоминаетъ, какъ мы знаемъ уже, объ индѣйскихъ брахманахъ и сарманахъ (шраманахъ), а вмѣстѣ съ тѣмъ и о послѣдователяхъ Вутты (Будды), на-ряду съ персидскими магами, изъ числа которыхъ были и мудрецы, пришедшіе на поклоненіе родившемуся Спасителю. На нихъ указываетъ онъ въ подтвержденіе того, что философія издавна процвѣтала у варваровъ на Востокѣ и приносила полезные плоды [2]). Этимъ простымъ упоминаніемъ объ индѣйскихъ мудрецахъ здѣсь все и ограничивается; но мысль апологета понятна изъ цѣли, съ какою онъ говоритъ. Онъ хочетъ сказать, что и на Востокѣ, въ Индіи и Персіи, у мудрецовъ была доля истиннаго понятія о Богѣ и служенія Ему. Онъ сопоставляетъ брахмановъ и буддистовъ съ христіанскою сектою энкратитовъ [3]). Тотъ же въ сущности взглядъ выражаетъ онъ и далѣе, когда сравниваетъ индѣйскихъ подвижниковъ съ христіанскими мучениками. «Прекрасно», замѣчаетъ онъ, «сказалъ Зенонъ, что желалъ бы лучше видѣть въ дѣйствительности одного самоистязующагося индѣйца, чѣмъ изучать (въ книгѣ или въ теоріи) все, что написано о пользѣ подвиговъ. А у насъ каждодневно не изсякаетъ потокъ мученичества; мы видимъ

---

[1]) Мы видѣли, что, въ виду этого, нѣкоторые церковные учители въ бытѣ терапевтовъ готовы были признать бытъ первенствующихъ христіанъ.

[2]) Strom. Lib. 1. c. 15. p. 90. 91.

[3]) При этомъ Климентъ предполагаетъ, какъ почти всегда, что этой восточной мудрости не чужда была и мудрость Моисея и вообще еврейская. Таковъ смыслъ всей 15 главы его первой книги Строматовъ

во-очію, какъ люди мучатся и страдаютъ, какъ ихъ бичуютъ и ранятъ, какъ срубаютъ имъ головы. Въ ихъ подвигѣ», продолжаетъ онъ, «*Богъ, ставшій въ сонмѣ боговъ*, судитъ надъ народами» [1]), т. е. правда и истина является предъ цѣлымъ міромъ во всемъ своемъ величіи и славѣ. Такимъ образомъ, по воззрѣнію Климента, христіанскіе мученики во всемъ блескѣ и славѣ проявляютъ на себѣ ту добродѣтель, проблескамъ которой можно удивляться въ индѣйскихъ аскетахъ. Тѣми же мыслями руководится онъ, приводя отвѣты индѣйскихъ мудрецовъ Александру Македонскому, обличавшіе въ нихъ силу духа и твердость характера, какъ и свободу отъ привязанности къ земному [2]). Въ тѣхъ же видахъ и цѣляхъ Евсевій упоминаетъ объ индѣйскихъ брахманахъ и о воздержаніи ихъ отъ пищи и всякаго убійства, тогда какъ другіе ихъ соотечественники вдаются въ противоположную крайность, позволяютъ себѣ все — и гнусную страсть и убійство [3]). Простою передачею этого факта онъ хочетъ по-видимому сказать, что въ язычествѣ если и была истина и правда, то не иначе, какъ въ связи съ ложью и беззаконіемъ [4]). Полнѣе и глубже, не на основаніи только внѣшняго сходства, судилъ объ этомъ св. Григорій Богословъ. Въ его разсужденіяхъ о подобныхъ подвигахъ языческихъ мудрецовъ свѣтитъ мысль, которой по-видимому совсѣмъ не было у Климента, что подвиги эти мелочны, безцѣльны и неестественны. Они не только ниже христіанскихъ

---

[1]) Ibid. Lib. II. c. 20. p. 355.

[2]) Ibid. VI IV. p. 221.

[3]) Praepar. Evangel. VI. 10. 83.

[4]) Замѣчательно, что онъ только послѣднюю секту индусовъ считаетъ идолопоклонническою; очевидно, что прежнихъ индѣйцевъ онъ признавалъ чуждыми грубаго идолослуженія (см. Ibidem). Свѣдѣніе объ этомъ Евсевій приводитъ изъ Вардезана.

по мужеству и терпѣнію, но и сами въ себѣ часто лишены всякой цѣны. Въ «Словѣ на Юліана», сопоставляя языческіе подвиги съ новымъ, христіанскимъ подвижничествомъ, онъ говорилъ, обращаясь къ этому отступнику отъ христіанства: «ты не чтишь (христіанскихъ мучениковъ и подвижниковъ), но дивишься же Геркулесу, который бросается на костеръ отъ несчастій и женскихъ оскорбленій; дивишься тому, какъ въ угожденіе богамъ или по страннолюбію предложенъ въ снѣдь Пелопсъ; дивишься искаженію фригійцевъ, услаждаемыхъ свирѣлью и потомъ подвергаемыхъ поруганію или заслуженнымъ истязаніямъ и испытаніямъ чрезъ огонь при посвященіи въ таинства Митры; дивишься умерщвленію чужестранцевъ у тавровъ, принесенію на жертву царской дочери въ Троѣ, крови Меникса, пролитой за Ѳивянъ, и наконецъ смерти дочерей Скедаза въ Левктрахъ. Ты хвалишь лакедемонскихъ юношей, сѣкущихся бичами и окропляющихъ жертвенникъ кровью, пріятною богинѣ чистой и дѣвѣ; хвалишь чашу съ ядомъ Сократа, голень Эпиктета, мѣхъ Анаксарха [1]), у которыхъ любомудріе было болѣе вынужденное, чѣмъ добровольное. Ты хвалишь состязанія пиѳагорейцевъ о бобахъ и презрѣніе смерти Ѳеаною. Хвалишь», говорилъ онъ между прочимъ далѣе, «одного изъ жившихъ незадолго до насъ за то, что цѣлый день молился, стоя на солнцѣ (если не пиѳагореецъ, то индѣйскій мудрецъ); но быть-можетъ онъ воспользовался временемъ, когда солнце бываетъ ближе къ землѣ, чтобы сократить молитву, окончивъ ее съ закатомъ солнца; хвалишь и потидейскаго труженика (Сократа), который зимою цѣлую ночь стоялъ, погрузясь въ созерцаніе и въ изступленіи не чувствовалъ холода. Но сколько у васъ такихъ и долго ли

[1]) Анаксархъ назвалъ мѣхомъ свое тѣло, когда его толкли въ ступѣ.

они подвизались? Какъ же не дивишься нашимъ подвижникамъ, которыхъ тысячи, десятки тысячъ, которые посвящаютъ себя на такое и еще болѣе чудное любомудріе, любомудрствуютъ цѣлую жизнь и, можно сказать, въ цѣлой вселенной, какъ мужи, такъ и жены, спорящія съ мужами въ мужествѣ, и тогда только забывающія свою природу, когда нужно приближаться къ Богу чистотою и терпѣніемъ» [1]). Такимъ образомъ хотя подвиги языческихъ героевъ и философовъ и обнаруживаютъ присутствіе и твердость духа, но или предпринимаются по суетному и неправильному побужденію, какъ Геркулесовъ подвигъ, или основаны на ложныхъ и противныхъ чувству истины и добра убѣжденіяхъ, какъ принесеніе людей въ снѣдь и жертву богамъ, или неестественны и состоятъ въ искаженіи природы и въ безсмысленномъ самобичеваніи, какъ у фригійцевъ и митріаковъ, или наконецъ невольны и вынуждены, какъ подвигъ Сократа и философовъ. Въ разсказъ о подвижникѣ, стоявшемъ цѣлый день на солнцѣ, Григорій Богословъ по-видимому не вѣритъ и не дѣлаетъ замѣчанія, что и этотъ подвигъ неестественъ. Но общая мысль его ясна; она—въ томъ, что языческому подвигу, сравнительно съ христіанскимъ, недостаетъ не только силы и одушевленія, но часто и нравственныхъ побужденій и разумной, чистой въ нравственномъ отношеніи цѣли. Чрезъ мученія христіане получаютъ безсмертіе, чрезъ отрѣшеніе отъ міра соединеніе съ Богомъ [2]); а въ язычествѣ, подразумѣвается, этого не было и не могло быть. Но проблески подвига нравственнаго, и только проблески, обнаруживались и здѣсь, хотя и не были надлежащимъ образомъ направлены.

---

[1]) На Юліана Слово 1-е.

[2]) Тамъ-же.

И такъ, по воззрѣнію отцовъ и учителей церковныхъ, и въ язычествѣ была часть истины и своего рода добродѣтель: не все же тьма и мракъ. Между новою религіей и ветхою, языческою есть соотношеніе; первая не исключаетъ собою вполнѣ послѣдней. И здѣсь падалъ дождь и растила почва, хотя давала плоды слабые [1]); и ее нельзя назвать совершенно безплодною. «Мысль человѣческая есть поле», писалъ Ѳеодоритъ Кирскій, «орошаемое Духомъ Божіимъ. Мысль вѣрующихъ, авраамитовъ (онъ имѣетъ въ виду, что Авраамъ, вышедшій изъ среды язычниковъ, былъ отцомъ вѣры) была полемъ воздѣланнымъ и засѣяннымъ пшеницею; а мысль языческихъ мудрецовъ — нивою невоздѣланною, на которой вмѣстѣ росли и годныя и негодныя травы. Языческіе мудрецы руководились только откровеніемъ природы, только своимъ разумомъ. Даръ (истиннаго) знанія — у тѣхъ, кто имѣлъ озареніе непосредственно отъ Бога» [2]).

Такой взглядъ на язычество ставилъ его въ нѣкоторую связь съ христіанскою истиною, какъ съ его образцомъ и идеаломъ, и естественно предполагалъ и возбуждалъ вопросъ о приготовленіи древняго міра къ явленію христіанства. Дѣйствительно, этого не отрицаютъ и сами апологеты. Мысль о томъ, что и языческій міръ готовился къ принятію евангельской истины, что Провидѣніе и его не оставляло своимъ премудрымъ попеченіемъ, принадлежитъ христіанскимъ апологетамъ отъ начала, несмотря на ихъ убѣжденіе, что идолопоклонство было служеніемъ демонамъ. Дѣйствія темныхъ силъ не могли препятствовать и не препятствовали появленію въ свое время истины и подготовленію къ ней народовъ. Они сами обращались Промысломъ въ средства для этой цѣли.

---

[1]) Strom. Lib. 1. 7. p. 47.

[2]) Graecar. affect. Serm. 1. p. 484.

Во всякомъ народѣ, говорилъ св. Іустинъ, вѣруютъ въ Слово и ожидаютъ Его [1]). Оно дѣйствовало и чрезъ языческихъ философовъ, въ родѣ Сократа [2]). Оно было искони, но явилось въ послѣднее время: Оно оказалось древнимъ, т. е. издревле дѣйствовавшимъ въ человѣческой исторіи и всегда снова раждается въ сердцахъ святыхъ [3]). Оно врачуетъ всѣхъ [4]). Климентъ Александрійскій, выражая ту же мысль о водительствѣ Промысла и въ исторіи язычниковъ, говоритъ, отчасти подъ вліяніемъ александрійскихъ воззрѣній, что ангелы пасутъ народы; поэтому и языческіе народы не чужды были истины и подготовлялись къ ней, но съ тѣмъ различіемъ, что они получали познаніе не непосредственно отъ Бога или отъ высшихъ ангеловъ, а чрезъ ангеловъ низшаго порядка [5]). Ученіе христіанское — вмѣстѣ и древнее и новое, говорилъ св. Григорій Богословъ [6]), выражая мысль о томъ, что христіанство было возстановленіемъ истины, утраченной язычествомъ. Слово, по ученію св. Аѳанасія Александрійскаго, всѣмъ управляетъ и все объединяетъ; Оно заботилось о язычникахъ и прежде своего явленія [7]).

Но въ частномъ рѣшеніи этого общаго вопроса мнѣнія далеко не одинаковы. Въ чемъ именно состояло приготовленіе язычества, почему евангельская истина явилась не вдругъ, если она—истина древняя и всеобщая (этотъ послѣдній вопросъ задавался и самими язычни-

---

[1]) 1 Apolog. 56.

[2]) Ibid. 5.

[3]) Ad Diognetum. C. II. 11.

[4]) Ad Autolycum. Lib. I. 7.

[5]) Strom. Lib. VII. 2. p. 387. Онъ приводитъ при этомъ извѣстное мѣсто изъ Священнаго Писанія, гдѣ говорится, что Израиль—часть Іеговы, а народы разселены *по числу ангеловъ Божіихъ* (Втор. XXXII, 8).

[6]) На Юліана Слово 1-е.

[7]) Orat. contra Gentes. p. 49.

ками; онъ предполагался и самымъ содержаніемъ апологій), на этотъ вопросъ многіе изъ апологетовъ вовсе не отвѣчали, другіе его совсѣмъ не ставили и обходили, какъ вопросъ довольно отдаленный, нѣкоторые же затруднялись его рѣшеніемъ—и это понятно. Мысль христіанскихъ апологетовъ не могла вдругъ осмотрѣться въ такомъ сложномъ вопросѣ, который требовалъ цѣльнаго и уясненнаго долгимъ размышленіемъ взгляда на все прошедшее въ исторіи язычниковъ и евреевъ. Арновій задаетъ вопросъ о томъ, почему Христосъ долго не приходилъ, если Онъ принесъ съ собою истину, но оставляетъ его почти безъ отвѣта или вѣрнѣе, отвѣчаетъ неопредѣленно. Это знаетъ, говоритъ онъ, одинъ Отецъ и Правитель всего сущаго. Можетъ-быть, Богъ послалъ въ міръ своего Христа, послѣ того какъ умъ человѣческій сталъ удобопреклоннѣе къ злу и слабѣе [1]). Оригенъ, на возраженіе Цельса о странности того явленія, что Богъ столько вѣковъ не училъ людей истинѣ, если правда, что только Христосъ принесъ съ собою истину, прежде всего также отвѣчаетъ, что это тайна и затѣмъ уже указываетъ на то, что истина всегда хранилась въ избранномъ народѣ, а чрезъ него и во всемъ мірѣ, пока народы не сдѣлались способными принять всеобщее Христово ученіе [2]). Тертулліанъ на частный, сродный съ этимъ общимъ, вопросъ, почему Спаситель по воскресеніи не явился толпамъ народа, чтобы всѣмъ открыть и засвидѣтельствовать свою истину, отвѣчаетъ очень своеобразно. Это—для того, говоритъ онъ, чтобы вѣра достигалась съ трудомъ и не всѣми [3])—взглядъ узкій, отзывающійся механизмомъ воззрѣнія и чисто юридическимъ понятіемъ о возмездіи со стороны человѣка за получен-

[1]) Adv. Gentes. Lib. II. LXXIV. LXXV. p. 104. 105.
[2]) Contra Celsum. Lib. IV. p. 457.
[3]) Apolog. XXI.

ную благодать. Лактанцій замѣчаетъ, что Богъ по неисповѣдимымъ судьбамъ своимъ до времени скрывалъ истину; она должна была оставаться сокровенною отъ народа, но почему? — объ этомъ онъ умалчиваетъ [1]). Изъ другихъ мѣстъ его «Божественныхъ Наставленій» можно сдѣлать тотъ выводъ, что, по его мнѣнію, язычество предъ пришествіемъ Христа дошло до крайняго нравственнаго развращенія [2]). Прямой и опредѣленный отвѣтъ на эти запросы даетъ уже Ѳеодоритъ Кирскій, объясняя, что лекарства острѣйшія употребляются всегда не скоро и предлагаются послѣ слабѣйшихъ, и раскрываетъ мысль о премудрой экономіи таинства спасенія [3]). Мысль эта предполагаетъ не только отрицательное, но и положительное приготовленіе язычества къ христіанству, т. е. что Промыслъ и прежде указывалъ языческому міру врачество отъ его нравственно-болѣзненнаго состоянія и что врачеваніе это никогда не прекращалось.

Такимъ образомъ у восточныхъ церковныхъ учителей мы находимъ широкій взглядъ на вопросъ объ историческомъ отношеніи язычества къ христіанству. На Западѣ— иначе; приготовленіе къ христіанству понималось здѣсь больше отрицательно, т. е. въ томъ смыслѣ, что развращеніе языческаго міра, болѣе и болѣе развиваясь, дошло наконецъ до крайности, что его нельзя уже было долѣе терпѣть, что зло обнаружилось со всею ужасающею силою. У учителей Запада этотъ взглядъ, какъ намъ кажется, стоялъ въ связи съ общимъ воззрѣніемъ ихъ не только на прошедшее, но и на будущее міра. Они смотрѣли по-видимому на христіанство, какъ на начало уже неземной исторіи человѣка, если можно такъ выразиться. Ихъ сужденія напоминаютъ то господствовав-

[1]) Div. Instit. Lib. IV. c. II.
[2]) VII. XV.
[3]) Graec. affect. Serm. VI.

шее среди первыхъ христіанъ мнѣніе, что скоро долженъ наступить конецъ міра и человѣческой исторіи. У Тертулліана съ этимъ связывался и его монтанистическій взглядъ на жизнь, а особенно на все прошедшее въ исторіи язычества. По его мнѣнію, прошедшее языческаго міра постепенно вело его къ погибели и уничтоженію, чтобы явились потомъ новое небо и новая земля. «Намъ не нужны жены», писалъ онъ. «Богъ хотѣлъ, чтобы родъ человѣческій размножился: теперь эта цѣль уже достигнута; міръ наполнился людьми для принятія Новаго Завѣта; мы уже приблизились къ окончанію временъ» [1]). Но не у Тертулліана только при его общемъ сектанскомъ воззрѣніи, а и у другихъ мы находимъ такое или подобное мнѣніе. Св. Кипріанъ въ отвѣтъ на возраженіе язычниковъ, что съ распространеніемъ христіанства бѣдствія постигли Римскую Имперію и что міръ по-видимому близится къ старости и истощенію, отвѣчаетъ, что міръ дѣйствительно состарѣлся до христіанства, поэтому и потребовалось его обновленіе [2]). «Римская Имперія старѣетъ», писалъ и Лактанцій, «и нужно ожидать конца ея» [3]). При такомъ взглядѣ естественно было ничего не искать въ прошедшемъ язычества и отрицать всякую связь его съ христіанствомъ. Тамъ, позади его, въ исторіи не осталось ничего жизненнаго; тамъ одинъ постепенный упадокъ и истощеніе жизни.

Но и у тѣхъ изъ отцовъ и учителей церковныхъ, которые допускаютъ положительное приготовленіе языческаго міра къ христіанской истинѣ, отвѣтъ на то, въ чемъ именно состояло его приготовленіе, большею ча-

---

[1]) De pudicitia. C. VI.
[2]) Ad Demetrianum. 3.
[3]) Div. Instit. VII. XV.

стію кратокъ и общъ по содержанію. Онъ состоитъ обыкновенно въ указаніи на ветхозавѣтное домостроительство и не касается язычества въ подробностяхъ. Таковы мысли св. Аѳанасія Александрійскаго и св. Григорія Богослова. Нѣтъ также болѣе или менѣе подробнаго обзора еврейской, какъ и языческой религіозной исторіи, направленнаго къ этой цѣли; нѣтъ того, что мы называемъ теперь историческимъ процессомъ. Мы должны были бы впрочемъ прибавить, что этого и до-нынѣ нѣтъ въ богословской наукѣ. Для этого нужно возможно полное изученіе исторіи развитія религіознаго сознанія, чего и до-нынѣ еще не сдѣлано. Для тогдашней эпохи это конечно было еще болѣе трудно.

Тѣмъ не менѣе у нѣкоторыхъ изъ позднѣйшихъ церковныхъ учителей мы находимъ цѣлыя сочиненія, спеціально посвященныя именно такой исторической задачѣ.

Такимъ сочиненіемъ можно отчасти признать «Строматы» Климента Александрійскаго. При отсутствіи методической послѣдовательности въ изложеніи своего содержанія, оно все, какъ мы сказали уже, проникнуто одною задачею—выяснить, что евангельская истина несравненно выше всего, что человѣческая мысль создала или къ чему приходила она въ продолженіе прошедшихъ вѣковъ; а его главная мысль заключается въ томъ, что часть той истины, которая была извѣстна и древнему міру, особенно въ его лучшихъ философемахъ, нашла свое осуществленіе и восполненіе во всеобъемлющей и совершеннѣйшей христіанской истинѣ. Задача—очевидно историческая или основанная на обсужденіи прошедшаго въ исторіи религій и сопоставленіи его съ новыми христіанскими вѣрованіями. А указаніе на отношеніе древнихъ евреевъ и ихъ закона къ болѣе извѣстнымъ религіямъ древности, какова египетская, придаетъ сочиненію

еще болѣе историческаго значенія. Но мысль эта не довольно уяснена, при отрывочности и непослѣдовательности въ содержаніи, и задача мало выполнена по причинѣ иногда обнаруживающагося недостатка какъ прямыхъ выводовъ изъ сопоставленія древняго съ новымъ, такъ и анализа, какой необходимъ былъ при этомъ сопоставленіи; не говоримъ уже о недостаткѣ самого процесса, т. е. строгой исторической послѣдовательности въ развитіи религіознаго сознанія древняго міра.

Выше стоитъ въ этомъ отношеніи сочиненіе Евсевія, самымъ названіемъ своимъ «Приготовленіе къ Евангелію» указывающее на свою историческую задачу. Повидимому оно все состоитъ изъ собранія внѣшнихъ свидѣтельствъ, т. е. заимствованныхъ у языческихъ мыслителей въ пользу христіанской истины, и въ этомъ — вся его цѣль. Но этотъ сборъ свидѣтельствъ, приводимыхъ часто безъ всякой критики, а иногда и безъ выводовъ, проникнутъ мыслію объ универсальномъ историческомъ значеніи христіанства и о томъ, что все въ исторіи древнихъ религій стремилось и тяготѣло къ нему, какъ къ полной и всѣми желанной истинѣ. Мысль эта стоитъ и въ самомъ исходѣ сочиненія. Христіанство есть вѣра всеобщая; она дана всѣмъ людямъ и народамъ безъ различія половъ и возрастовъ человѣческихъ: Слово нисходило на землю для всѣхъ. Это—не вѣра египтянъ и не секта варваровъ; нѣтъ въ немъ слѣдовъ ни того, ни другаго. Но вмѣстѣ съ тѣмъ или по этому самому оно—истина универсальная. Оно одиноко [1]) среди другихъ религій, но выше ихъ всѣхъ и все собою обнимаетъ. Оно имѣетъ цѣлію умирить весь міръ, уничтожить дикость и грубость языческихъ нравовъ, усовершить нравственность и дать счастіе всему человѣчеству. Оно и было

[1]) Ἐρήμη ἀνοδία.

религіей, которой всѣ ожидали; о немъ поэтому говорили не только законъ и пророки, но и вся мудрость, т. е. внѣшняя. Это новое богословіе [1]) должно наконецъ разсѣять мракъ заблужденій, облегавшихъ міръ и водворить любовь и братство на мѣсто дикости [2]). Такой исходъ предполагаетъ уже, что въ дальнѣйшемъ изслѣдованіи будетъ раскрыто въ исторической послѣдовательности общее приготовленіе народовъ къ христіанству. Однако же послѣдовательности этой и полнаго раскрытія мысли мы не находимъ. Но несомнѣнно, что сочиненіе представляетъ попытку на это, хотя и слабо осуществленную. Послѣ такого начала авторъ обращается къ вопросу о происхожденіи язычества, и, объяснивъ его явленіе изъ развращенія и чувственности, указываетъ его ходъ и постепенное развитіе или осложненіе. Много прошло времени, пока оно осложнилось, возникнувъ первоначально, по его мнѣнію, у финикіянъ и египтянъ и за тѣмъ перейдя въ Грецію. Культъ постепенно развивался и разнообразился въ обрядахъ. Евсевій, какъ мы уже знаемъ, старался объяснить процессъ развитія языческаго суевѣрія и съ психологической точки зрѣнія. Такъ постепенно шло и развивалось это суевѣріе, пока не умеръ Панъ, богъ чувственности, т. е. пока не явилось христіанство [3]). И такъ сначала изображается постепенный упадокъ первобытной религіи. Слѣдовало бы затѣмъ ожидать обратнаго хода—приготовленія къ христіанству. Ясно это не высказывается далѣе; но несомнѣнно, что такой взглядъ принадлежитъ сочиненію, хотя онъ и не раскрывается прямо и опредѣленно. Евсевій разсматриваетъ далѣе, въ сопоставленіи съ еврейскою религіей,

---

[1]) Καινὴ θεοσοφία.

[2]) Lib. I. c. I—V. p. 1—35.

[3]) Lib. II—V.

мудрость, сначала древнюю, восточную — индѣйскую и египетскую, а затѣмъ греческую, особенно эту послѣднюю, какъ новѣйшую и болѣе развитую [1]). Въ результатѣ оказывается, что еврейское ученіе, какъ догматическое, чуждое миѳовъ, такъ и нравственное, свободное отъ всякой чувственности [2]), гораздо выше языческой нравственности (съ ея безумными оргіями, пэдерастіей, рабствомъ), что даже гражданское законодательство у Моисея несравненно выше, чѣмъ у другихъ законодателей и что все ученіе евреевъ безпримѣсно чисто, тогда какъ въ языческой мудрости истина смѣшана съ ложью и притомъ она похищена у еврейскихъ же мудрецовъ. Этимъ и заканчивается сочиненіе [3]). Нѣтъ мысли о постепенномъ выясненіи истины для языческаго міра и въ частности нѣтъ ничего, напоминающаго историческій процессъ; передаются просто выдержки изъ религіознаго и философскаго ученія язычниковъ для сопоставленія его съ христіанскою истиною. Ясно не обнаруживается, имѣлъ ли Евсевій въ виду, ту мысль, что языческій міръ постепенно предрасполагался къ истинѣ и что съ теченіемъ времени открывались и средства которыя болѣе и болѣе приготовляли людей къ ея принятію. Разсматривая язычество по-видимому въ одномъ неподвижномъ моментѣ, онъ представляетъ только слабые проблески такой мысли. Такъ онъ смотритъ на переводъ Библіи съ еврейскаго на греческій языкъ, какъ на весьма важный моментъ въ исторіи всѣхъ народовъ, потому что этотъ переводъ служилъ для ознакомленія язычниковъ съ истиною [4]).

Но самое замѣчательное сочиненіе объ исторіи язы-

---

[1]) Lib. VI—XIV.
[2]) Lib. XIII. XIV.
[3]) Lib. XV.
[4]) Lib. VIII. c. I. p. 237.

чества въ его отношеніи къ христіанству принадлежитъ учителю Западной Церкви, Августину. Онъ восполняетъ тотъ недостатокъ цѣльности и послѣдовательности, какой мы находимъ у Евсевія. У него перваго мы встрѣчаемся съ тѣмъ, что мы теперь называемъ историческимъ процессомъ. Разумѣемъ сочиненіе Августина «О царствѣ Божіемъ». Въ исходѣ изслѣдованія у него таже универсальность христіанской истины; но понятіе о ней полнѣе и опредѣленнѣе. Августинъ первый не только даетъ цѣльную идею о царствѣ Божіемъ, въ противоположность царству земному, но и представляетъ его развивающимся послѣдовательно въ земной исторіи. Это — великая богословская идея, выработанная на Западѣ отчасти подъ вліяніемъ универсальной идеи Римскаго Государства, которому съ явленіемъ христіанства угрожало распаденіе, и выработанная именно въ противоположность этой идеѣ о всеобщемъ земномъ царствѣ. По воззрѣнію Августина, отъ начала существовало то царство Божіе, которое пришло, исполнилось во всей своей силѣ и величіи съ явленіемъ на землю Сына Божія. Отъ начала оно отдѣлилось, какъ особая область жизни на землѣ, съ тѣмъ чтобы потомъ всѣхъ призвать къ себѣ, все объединить собою и все завершить въ вѣчности [1]). Онъ указываетъ три періода въ ходѣ земной исторіи царства Божія, послѣ того какъ оно отдѣлилось отъ царства земнаго, чувственнаго. Въ жизни перваго человѣка начались оба эти царства, стоящія параллельно одно другому. Одни изъ людей живутъ по духу, другіе по плоти [2]). Такая

---

[1]) Таковы содержаніе и задача 2-й части этого сочиненія. Въ первыхъ 10-и главахъ Августинъ разсматриваетъ и опровергаетъ нелѣпыя и застарѣлыя заблужденія язычества, особенно римскія.

[2]) Эти земныя противоположныя царства, по Августину, составляютъ одно съ такими же раздѣленными духовными царствами на небѣ. Первое принадлежитъ къ области ангеловъ добрыхъ, второе — къ области тем-

параллель простирается на всю земную исторію человѣка и даже на самую вѣчность—взглядъ, можно сказать, поражающій единствомъ и всеобнимающею широтою, и онъ—истинно христіанскій и евангельскій. Первый гражданинъ царства земнаго былъ Каинъ; первый гражданинъ царства небеснаго—Авель. Каинъ по своему нравственному характеру былъ какъ-бы типомъ всего послѣдующаго развитія земнаго царства; Авель—типъ будущаго царства духовнаго и образъ самого Христа. Развитіе искусства и культуры въ племени Каина при этомъ получаетъ у Августина свой особый смыслъ. Подобную типичность представителей того и другаго царства онъ находитъ и въ послѣдующихъ періодахъ, хотя и не вездѣ. Первый періодъ въ исторіи того и другаго царства, проходя въ первомъ изъ нихъ чрезъ жизнь Эноха и Сиѳа, потомки котораго сблизились съ сынами человѣческими и частію смѣшались съ гражданами земнаго царства, составляетъ, по глубокомысленному замѣчанію Августина, раннее дѣтство человѣчества и оканчивается потопомъ Жизнь родовъ, истребленныхъ водами потопа, погружается въ забвеніе, подобно тому какъ дѣтство и отдѣльнаго человѣка поглощается забвеніемъ [1]). Второй періодъ идетъ до Авраама; въ это время подготовляется явленіе отца вѣрующихъ [2]). Третій періодъ, начинаясь

ныхъ силъ. Характеръ жизни, взаимно противоположныхъ другъ другу, небесныхъ и земныхъ царствъ въ общемъ сходенъ или одинаковъ. Идея царства Божія становится при этомъ еще шире и цѣльнѣе.

[1]) Августинъ говорилъ также, что это былъ періодъ, когда человѣкъ не создалъ еще языка, т. е. самъ по себѣ. Вѣроятно, онъ имѣетъ въ виду, что первый человѣкъ наученъ былъ языку Богомъ. Первый языкъ, созданный самимъ человѣкомъ, по его мнѣнію, былъ языкъ еврейскій. Lib. XVI. XLIII. 3.

[2]) Хотя Св. Писаніе не говоритъ, о благочестивыхъ людяхъ этого времени, но, по мнѣнію Августина, ихъ нужно предполагать, какъ, наоборотъ, необходимо допустить и нечестіе въ представителяхъ Хамова по-

Авраамомъ, родоначальникомъ цѣлаго народа, которому дано было откровеніе, и проходя чрезъ частнѣйшій періодъ Моисея, оканчивается пророками. Это—послѣдняя эпоха предъ явленіемъ христіанства. Времена послѣ плѣна составляютъ уже какъ-бы введеніе въ исторію христіанства или періодъ дѣйствительнаго осуществленія царства Божія на землѣ; это — время уже одного безмолвнаго ожиданія [1]). Но всего важнѣе для насъ и замѣчательнѣе въ историческомъ отношеніи сопоставленіе, какое дѣлаетъ Августинъ, исторіи царства земнаго съ моментами царства духовнаго. На основаніи своихъ скудныхъ источниковъ — Варрона, хроники Іеронима и Евсевія— онъ намѣчаетъ и параллели между замѣчательными событіями въ исторіи того и другаго царства. Авраамъ, по его мнѣнію, родился въ царствованіе Нина въ Ассиріи, а вышелъ изъ земли халдейской при сынѣ Нина и Семирамидѣ: это былъ моментъ процвѣтанія въ древней исторіи этого царства. На эпоху рожденія Моисея падаютъ: жизнь Прометея, языческаго мудреца и брата Атласа, замѣчательнаго астролога [2]), изобрѣтеніе миѳическихъ сказаній, начало Аѳинъ и потопъ Девкаліоновъ [3]). Періоду судей отвѣчаетъ время теологическихъ поэтовъ—Орфея, Музея и Лина, а періоду пророковъ— періодъ греческихъ философовъ, которые смѣнили этихъ поэтовъ. Во времена Ромула явились Ѳалесъ и эритрей-

---

тоиства. Считаемъ нужнымъ къ этому прибавить, что Августинъ, вопреки св. Кириллу Александрійскому, допускалъ существованіе идолопоклонства и до потопа, хотя и въ неопредѣленныхъ формахъ.

[1]) Мы передали содержаніе воззрѣній Августина очень кратко. Точное и подробное, а вмѣстѣ и послѣдовательное изложеніе ихъ см. у г. Красина въ сочиненіи: «Твореніе блаженнаго Августина: De civitate Dei».

[2]) Августинъ очевидно держался Эвгемеровой теоріи.

[3]) Потопъ Девкаліоновъ и Августинъ, какъ видно, не отождествляетъ съ потопомъ всеобщимъ.

ская Сивилла; во время плѣна жили Ксенофанъ и Пиѳагоръ и были свидѣтелями этого событія [1]).

Судя по исходной мысли, которая лежитъ въ основѣ этихъ историческихъ сопоставленій въ развитіи того и другаго царства, слѣдовало бы предполагать, что въ томъ и другомъ царствѣ вмѣстѣ съ новыми историческими моментами болѣе и болѣе развивался свойственный имъ духъ жизни; слѣдовательно если царство Божіе вмѣстѣ съ временемъ болѣе и болѣе приближалось къ той полной истинѣ, которая открылась въ христіанствѣ, то, наоборотъ, въ языческой исторіи былъ постепенный и постоянный религіозно-нравственный упадокъ. При самомъ указаніи такихъ параллелей Августинъ ясно не раскрываетъ своей мысли, и это одинъ изъ недостатковъ его сочиненія. Впрочемъ нѣкоторыя сопоставленія уже сами собою указываютъ намъ, какъ онъ смотрѣлъ на это, признавалъ ли послѣдовательный упадокъ въ язычествѣ, или, напротивъ, видѣлъ и въ его исторіи постепенное, хотя и своеобразное, движеніе въ направленіи къ истинѣ. Если Моисею отвѣчаютъ Прометей и Атласъ, то ясно, что и въ язычествѣ одновременно являлись проблески мудрости, ведущей къ истинѣ. Таковъ типъ Прометея, который искалъ свѣта знаній, хотя за это и былъ наказанъ Зевсомъ. Но особенно ясно это изъ сопоставленія періода пророковъ съ эпохою развитія у грековъ философіи, въ которой самъ авторъ находитъ слѣды истины. Поэтому постояннаго упадка въ язычествѣ не было. Анализируя все твореніе Августина, мы можемъ сдѣлать тотъ выводъ, что, вмѣстѣ съ развитіемъ самолюбія и своекорыстія и вообще съ направленіемъ къ земному, по време-

---

[1]) Мы указываемъ только на болѣе замѣчательныя по мысли сопоставленія, оставляя простыя хронологическія параллели, изъ которыхъ нельзя сдѣлать никакого вывода.

намъ и въ царствѣ плоти являлась свѣтлая мысль, и ко лжи примѣшивалась часть истины, и что такимъ образомъ въ земномъ царствѣ было приготовленіе къ христіанству, не только отрицательное, но и положительное. Къ-тому же члены того и другаго царства взаимно переплетались; много похвальнаго было и въ язычествѣ; полнаго, безусловнаго зла и не могло быть въ человѣческой исторіи. Были также и заимствованія умственныхъ даровъ со стороны членовъ того и другаго царства. Зло все обнаруживалось въ язычествѣ, развилось во всей своей широтѣ, создало цѣлый, соотвѣтствовавшей ему, строй жизни распространило его и утвердило; но и при этомъ никогда не исчезали порывы добра и инстинктъ истины, и чѣмъ ближе ко временамъ христіанства, тѣмъ сильнѣе и яснѣе были эти порывы. Можно было и въ язычествѣ знать Бога, но неизвѣстенъ былъ путь къ Нему. Философы, по замѣчанію Августина, издали и какъ-бы въ туманѣ [1]) видѣли наше истинное отечество; они только не сохраняли, не держались того пути, какимъ его можно достигнуть [2]).

Если въ выполненіи своей задачи твореніе Августина можетъ казаться для нашего времени неполнымъ, то по самой этой задачѣ, по своей идеѣ, по общему пріему, оно и до-нынѣ представляется грандіознымъ. Это первая, дѣйствительно всеобщая исторія съ библейской точки зрѣнія. Скудны были его историческіе матеріалы и пособія; но и нынѣ очень трудно было бы написать параллельную исторію царства Божія и царства мірскаго; и до-нынѣ не только нѣтъ этого, но едва ли это и возможно. Отношеніе въ исторіи между народомъ откровенія и древними языческими народами — еще вопросъ,

---

[1]) Etsi de longinquo, etsi acie caliganti...
[2]) X. XXIX.

исторически не разъясненный. Но если бы возможно было въ наше время составленіе общей исторіи съ библейской точки зрѣнія, то ее нужно было бы писать по идеѣ и методу Августина.

Въ заключеніе мы должны сказать, что и въ вопросѣ объ историческомъ значеніи христіанства для язычества церковными учителями вообще высказано все, что нужно для богословской науки и намѣчена точка зрѣнія для правильнаго рѣшенія этого вопроса.

Тоже нужно сказать и вообще касательно ученія апологетовъ и другихъ церковныхъ учителей о язычествѣ. Если есть у нихъ въ частныхъ сужденіяхъ о язычествѣ нѣкоторыя отступленія отъ библейскаго воззрѣнія, то это такія частности, которыя не имѣютъ значенія въ цѣломъ. Онѣ зависѣли отъ времени и отъ обстоятельствъ и объясняются постепенностію хода, какая вообще неизбѣжна въ объясненіи истинъ. Мы видимъ въ этихъ случаяхъ вліяніе, какое имѣли на писателя школа и образованіе, не болѣе. Здѣсь встрѣчаемся мы съ представителями александрійской школы, недостатками которой были мистическія толкованія и нѣкоторое смѣшеніе идей неоплатоническихъ съ христіанскими понятіями. Таковы нѣкоторыя мнѣнія св. Іустина, а также и Климента, котораго повторяетъ и Евсевій. Въ суровыхъ мнѣніяхъ о язычествѣ и въ грубыхъ воззрѣніяхъ на духовъ у Тертулліана мы признаемъ не только представителя строгой по своему воззрѣнію сѣверно-африканской школы, но и сектанта. Въ нѣкоторыхъ его мнѣніяхъ, а особенно въ отвѣтѣ на частнѣйшій вопросъ о томъ, почему Спаситель не открылся язычникамъ торжественно по воскресеніи, мы можемъ усмотрѣть въ зародышѣ и то «opus operatum», которое составляетъ до-нынѣ характеристическую черту всего римско-католическаго воззрѣнія. Болѣе чужда крайностей антіохійская школа (Ѳеодоритъ Кир-

скій). Еще болѣе свободны отъ всякихъ крайностей великіе отцы Восточной Церкви такъ-называемаго новоалександрійскаго направленія, которые, по словамъ одного изъ нихъ, «всегда избирали средину между тѣми, которые грубы умомъ, и тѣми, которые слишкомъ предаются умозрѣніямъ и пареніямъ ума» [1]): разумѣемъ Аѳанасія Александрійскаго, Василія Великаго и Григорія Богослова. А церковнаго ученія нужно искать тамъ, гдѣ нѣтъ крайностей, и гдѣ мысль отрѣшена отъ того, что составляетъ личный и временный элементъ воззрѣнія.

---

[1]) Григорій Богословъ. Слово на св. Пасху.

ВЗГЛЯДЪ НА СОСТОЯНІЕ ВОПРОСА О ЯЗЫЧЕСТВѢ ВЪ БОГОСЛОВСКОЙ НАУКѢ ПОСЛѢДНЯГО ВРЕМЕНИ.

До начала текущаго столѣтія вопросъ о язычествѣ въ богословской наукѣ мало обращалъ на себя вниманія и оставался мало разработаннымъ, какъ и замѣтили мы въ самомъ началѣ своего изслѣдованія.

Въ средніе вѣка, когда, при чисто отвлеченномъ направленіи науки, историческому богословію почти не удѣлялось мѣста, только систематическое богословіе касалось язычества въ общихъ и отвлеченныхъ положеніяхъ, не всегда опредѣленныхъ. Богословы того времени ничего почти не говорили о древнихъ религіяхъ, кромѣ того, что идолопоклонство произошло отъ паденія и слѣдовавшаго за нимъ омраченія человѣка. Можно сказать болѣе, подъ вліяніемъ пелагіанизма, издавна довольно сильнаго въ Западной Церкви, самый догматическій взглядъ римскаго богословія на язычество не былъ вполнѣ ясенъ и опредѣленъ, а иногда и не вполнѣ отвѣчалъ церковному, свято-отеческому воззрѣнію. Преданія языческаго Рима, съ которымъ и территоріально и исторически былъ связанъ Римъ христіанскій, давали знать себя, особенно въ жизни и практикѣ. Извѣстно, что бывали эпохи въ средніе вѣка, когда языческіе философы ставились едва ли не рядомъ съ библейскими пророками и апостолами, когда ихъ сочиненія почти не отдѣлялись

отъ Библіи. Извѣстный поэтъ Дантъ въ путеводители по областямъ ада и чистилища въ своей «Божественной Комедіи» избираетъ Виргилія, конечно руководясь духомъ и воззрѣніями своей эпохи. Лютеръ не напрасно возставалъ противъ такого превознесенія языческихъ мудрецовъ и, въ противоположность римскому полупелагіанскому взгляду на язычество, развилъ свое ученіе о падшемъ человѣкѣ, доведенное имъ до крайности. Съ тѣхъ поръ во многомъ измѣнились взгляды римскаго католичества на вопросъ о язычествѣ. Снисходительныхъ судей и даже поклонниковъ язычество теперь находитъ для себя болѣе среди протестантовъ, которые отъ крайностей Лютерова взгляда перешли уже къ другой крайности, стали на раціоналистическую точку зрѣнія. Но тогда этимъ историческимъ раціонализмомъ страдала, если не въ теоріи, то въ жизни и на практикѣ, по-преимуществу Церковь Римская.

Послѣ среднихъ вѣковъ, съ развитіемъ такъ-называемаго гуманизма, началось особенное оживленіе въ изученіи классическихъ сочиненій, оставшихся отъ древняго языческаго міра. Но изученіе греко-римской религіи со стороны филологовъ до нѣкотораго времени состояло или въ простой систематизаціи греко-римскихъ религіозныхъ воззрѣній и ихъ связномъ и подробномъ изложеніи, или въ объясненіяхъ миѳовъ на основаніи теорій самого же древняго міра, т. е. теоріи Эвгемера и толкованій съ физической точки зрѣнія, принятыхъ въ стоической школѣ [1]). Это было только осмысленіе и вы-

[1]) Болѣе выдающіяся сочиненія того времени по этому предмету: Giraldi—De diis gentium varia et multiplex historia libris seu syntagmatibus XVII comprehensa. Noel Conti (Natalis Comes)—Mythologiae sive Explanationis fabularum libri X. Benedig. 1568. См. объ этомъ, какъ и вообще о литературѣ по вопросу о язычествѣ до начала текущаго столѣтія, довольно подробное изложеніе у Вернера въ Die Religionen und

ясненіе того же, что говорила и наука древняго міра. Въ параллель этому, и въ богословіи тогдашняго времени, какъ отчасти мы и замѣчали уже, явился своего рода эвгемеризмъ въ рѣшеніи вопроса о язычествѣ. Замѣчательное въ этомъ отношеніи сочиненіе принадлежитъ Воссію [1]), который, изложивъ, согласно съ мнѣніемъ церковныхъ учителей, взглядъ на происхожденіе язычества, и держась между прочимъ мнѣнія тѣхъ апологетовъ, которые допускали непосредственное участіе демоновъ въ измышленіи языческаго культа, доказываетъ, что большая часть греческихъ боговъ—въ дѣйствительности искаженныя имена лицъ историческихъ библейскихъ. А Августинъ Steuchus или Eugubinus [2]) въ философіи Аристотеля и Платона находилъ возстановленіе преданій первобытной религіи и сказаній Моисеевыхъ, которыя изъ Халдеи, близкой къ эдему, перешли сначала къ персамъ, а потомъ въ Египетъ и отсюда въ Грецію.

До конца XVIII-го столѣтія наука, можно сказать, не измѣняла церковному взгляду на язычество. Только развитіе деизма сначала въ Англіи, а потомъ во Франціи, во время энциклопедистовъ, начало колебать господствовавшее до того времени воззрѣніе на религіи древняго міра. Правда, раціонализмъ XVIII-го столѣтія вращался больше въ теоріяхъ и исторіи касался очень легко, но тѣмъ не менѣе онъ дѣлалъ сопоставленія христіанскихъ истинъ съ языческими, на-сколько онѣ были тогда извѣстны, ставилъ вопросы о чудесахъ въ языче-

---

Culte des vorchristlichen Heidenthums. Seit. 13—33. 1871. Schaffhausen. А также въ его Geschichte der neuzeitlichen Christlich-Kirchlichen Apologetik. 1867.

[1]) De Theologia gentili et Physiologia Christiana, sive de origine et progressu idololatriae. Libri IX. 1642.

[2]) De perenni philosophia. Libri X.

ствѣ, указывалъ на древности Египта, хотя гіероглифы еще и не были открыты, вообще такъ или иначе приравнивалъ языческія понятія къ христіанскимъ и пытался сдѣлать выводъ, что христіанская религія, хотя и совершеннѣйшая, есть, какъ и всѣ древнія, ей предшествовавшія, религіи, произведеніе естественнаго разума.

Плодомъ такого направленія было, явившееся въ то время, историко-психологическое сочиненіе о язычествѣ Дю-Пюи, который изводилъ религію изъ благоговѣнія человѣка предъ силами природы и отечествомъ всякой религіи признавалъ Египетъ [1]). Но особенное возбужденіе и новое направленіе получила наука съ открытіемъ санскрита и Зендъ-Авесты и съ развитіемъ въ нашемъ столѣтіи сравнительной филологіи. Къ этой наукѣ въ самое послѣднее время присоединились изслѣдованія—и этнографическое о древнихъ народахъ и физіологическое о первобытномъ человѣкѣ; то и другое исходитъ изъ началъ матеріалистической и такъ-называемой позитивной философіи. Что-же сдѣлала въ виду этого наука богословія?

Вопросъ поставленъ и о первоначальной религіи и о самомъ содержаніи языческихъ вѣрованій въ ихъ сравненіи съ христіанскими. Если на первый вопросъ богословіе не можетъ отвѣчать иначе, какъ отрицаніемъ раціоналистическаго взгляда, совершенно несогласнаго съ Библіей—тѣмъ болѣе, что исторически онъ неразрѣшимъ, потому что касается временъ неуловимыхъ для исторіи — то другой вопросъ, самъ въ себѣ очень растяжимый, требовалъ болѣе опредѣленнаго и яснаго отвѣта.

Когда раціонализмъ XVIII-го и начала XIX-го сто-

---

[1]) Lettres sur l'origine des sciences et sur celle de peuples de l'Asie, adressées à Woltaire. 1777.

лѣтій въ первый разъ коснулся исторіи древнихъ религій, смотря ни нихъ съ своей точки зрѣнія, то явившіяся въ противоположность ему сочиненія, благопріятныя для христіанства, исходя изъ тѣхъ же историческихъ основаній, развивали мысль о всеобщемъ преданіи, никогда не исчезавшемъ и въ язычествѣ, и старались доказать, что христіанство есть возстановленіе первобытныхъ религіозныхъ вѣрованій. Таковы сочиненія — Гёрреса (Görres) и Крейцера. Гёрресъ въ своей «Исторіи миѳовъ азіатскаго міра» [1]) смотритъ на древнія вѣрованія, какъ на обожаніе природы со стороны дѣтски-мыслящаго человѣка; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ находитъ въ нихъ ясные слѣды первобытнаго откровенія и преданія о первоначальномъ блаженномъ состояніи человѣка. Все это, по его мнѣнію, сохранилось по-преимуществу въ мистеріяхъ древняго міра. Воззрѣніе это въ общемъ не можетъ быть признано согласнымъ съ ученіемъ церковнымъ; но наукѣ богословія оно давало основу и исходъ для отвѣта, соотвѣтственнаго съ его цѣлями. За Гёрресомъ Крейцеръ въ своемъ сочиненіи «Символика и миѳологія древнихъ народовъ» [2]), до-нынѣ не потерявшемъ научнаго значенія, еще подробнѣе и основательнѣе излагаетъ тотъ же взглядъ, доказывая, что первобытныя преданія сохранялись во всѣхъ религіяхъ и по-преимуществу въ тайныхъ культахъ. Мистеріальнымъ культамъ язычества онъ приписываетъ и предчувствіе христіанства. Сочиненія, то и другое, особенно послѣднее, были тѣмъ цѣннѣе для богословія, что они основывались на новыхъ данныхъ, которыя тогда были открыты

[1]) Mythengeschichte der Asiatischen Welt. Heidelberg. 1810. Въ воззрѣніи, какое высказано въ этомъ сочиненіи, Герреса предупредилъ Гердеръ, взглядъ котораго также благопріятствовалъ церковному ученію о язычествѣ.

[2]) Symbolik und Mythologie der alten Völker.

наукою въ древнихъ, до того времени неизвѣстныхъ литературныхъ памятникахъ Индіи и Персіи [1]). И Крейцерова символика, все изводившая по-видимому изъ Индіи, не вполнѣ согласна была съ церковнымъ воззрѣніемъ; но важное значеніе имѣли ея главная мысль и общее направленіе.

Гёррсо-Крейцерова теорія была принята богословіемъ и до-нынѣ не потеряла для него своего значенія. Въ новѣйшее время явилось нѣсколько богословскихъ сочиненій, которыя съ своей точки зрѣнія развили этотъ взглядъ въ приложеніи его ко всей исторіи язычества. Одно изъ самыхъ замѣчательныхъ въ этомъ родѣ—сочиненіе Сеппа подъ названіемъ: «Язычество и его значеніе въ отношеніи къ христіанству» [2]). Въ исходѣ авторъ ставитъ широкую мысль, что Христосъ есть тайна всей міровой исторіи и что къ Нему тяготѣетъ не только человѣческая исторія, но и весь міръ своимъ теченіемъ и стройнымъ порядкомъ. Онъ не только находитъ свидѣтельства о Христѣ въ религіозныхъ вѣрованіяхъ древности и въ преданіяхъ народовъ, но и убѣжденъ, что на Него указываетъ самый планетный міръ, что и его движенія и судьбы могутъ быть истолкованы въ томъ же смыслѣ. Апостолъ Іоаннъ свидѣтельствуетъ, что *Іисусъ сотворилъ* (кромѣ того, что описано) *и многое другое*, и что всего этого нельзя и описать, потому что, по его мнѣнію, *и самому міру не вмѣстить бы написанныхъ книгъ* (Іоан. XXI, 25). Нельзя, говоритъ Сеппъ, понимать это только о земной жизни Спасителя, а нужно разумѣть и о всей прошедшей до Него исторіи, и о всемъ будущемъ. Вся исторія прошедшаго, какъ и

---

[1]) Крейцеръ прямо имѣетъ въ виду Анкетиля съ его Зендъ-Авестою, а также Вѣды и Багаватгиту.

[2]) Das Heidenthum und dessen Bedeutung für d. Christenthum. v. Sepp. 3 Bände. 1859.

все будущее—книга объ этомъ *Агнцѣ, закланномъ отъ созданія міра* (Апок. XIII, 8) и въ духѣ всегда можно читать и понимать ее. Вся исторія представляетъ намъ gesta Dei per homines, вся она — предчувствіе о явленіи того Слова, въ которомъ *жизнь и свѣтъ человѣковъ*. И въ язычествѣ свѣтили лучи этого свѣта, который отражался, какъ радуга, превращенная у грековъ въ Иріду, и давалъ окраску миѳическому міру боговъ, сообщалъ ему свою игру цвѣтовъ, свой отливъ. Символъ спасенія послѣпотопнаго человѣка есть міровой, въ высшей степени историческій символъ, потому что всѣ религіи древняго міра, какъ въ призмѣ, отражали на себѣ христіанскую идею спасенія и въ извѣстной степени знали Мессію прежде Мессіи, т. е. прежде Его явленія. Языческій міръ есть тотъ Тезей, который, при посредствѣ нитей первоначальнаго религіознаго преданія, искалъ дороги чрезъ лабиринтъ вѣковъ, чтобы не пожралъ его чудовище-Минотавръ, т. е. демонъ сомнѣнія и невѣрія. Иначе мы не поймемъ всеобъемлемости христіанства. Вся миѳологія есть какъ-бы введеніе въ жизнь Іисуса. Христіанство есть вѣтвь отъ райскаго дерева жизни, привившаяся къ дикой маслинѣ язычества. Настоящее, подлинное язычество, т. е. понятое и объясненное съ его точки зрѣнія, несравненно ближе къ христіанству, чѣмъ нынѣшній протестантизмъ и отпавшее католичество: тамъ многое было смѣшано, смутно и извращено; а здѣсь при свободной (отъ авторитета) мысли и дерзкихъ объясненіяхъ все ложно въ самой основѣ [1]). Развитію этого воззрѣнія и посвящены три тома сочиненія, въ которыхъ собрано все, что сколько-нибудь въ языческихъ религіяхъ напоминаетъ о христіанской истинѣ. Понятно, что предвзятая мысль, хотя

[1]) См. B. 1. S. 1—40.

и широкая и привлекающая къ себѣ, отразилась и на этомъ, часто произвольномъ, собраніи фактовъ, еще болѣе произвольно истолкованныхъ. Въ космическомъ богословіи язычества Сеппъ объясняетъ міровое яйцо и легенды о дѣвѣ лебедѣ, какъ символы времени и вѣчности; въ Протеѣ видитъ пониніе міроваго духа; еврейское פָּנִים — лице Божіе и вообще внѣшнее выраженіе откровеній Божіихъ смѣшиваетъ и отождествляетъ съ орфическимъ фанесомъ, а видѣніе Іезекіилевой колесницы—съ животными символами тѣхъ же орфиковъ; вмѣстѣ съ тѣмъ онъ находитъ сходство этихъ פָּנִים и Іезекіилевой символики съ символами Озириса и Изиды [1]). Въ Эскулапѣ, поражающемъ чудовище, онъ видитъ указаніе на побѣду надъ сатаною; въ космологической легендѣ вавилонянъ о чудовищахъ въ морѣ признаетъ символы творенія, сходные съ библейскими; а кабиры у него отождествляются съ библейскими херувимами. По мнѣнію Сеппа, не только у индѣйцевъ извѣстенъ былъ образъ Троичности, но и у китайцевъ: таковы были тогда свѣдѣнія о китайской религіи, сообщаемыя у Абеля Ремюза [2]). Египетскій лабиринтъ, по его объясненію, есть образъ міра, а пирамиды и обелиски — эмблемы того вѣчнаго свѣта, который свѣтилъ и во мракѣ подземнаго міра или смерти [3]). Индѣйская гора Меру, гдѣ жили боги—для индусовъ гора рая и напоминаетъ гору Моріа и ту гору, на которой Спаситель былъ искушаемъ діаволомъ [4]). Столбы Сиѳа и обелиски въ древнемъ мірѣ — тождественны [5]). Всѣ омовенія въ языческихъ

[1]) B. 1. S. 49—53.

[2]) Ibid. S. 80.

[3]) S. 108 u. folg. По его замѣчанію, онѣ устроены были такъ, что ежегодно въ извѣстный день солнце пускало лучи свои чрезъ отверстіе въ могилы мертвыхъ.

[4]) S. III.

[5]) S. 150.

обрядахъ Сеппъ объясняетъ, какъ прообразъ крещенія, а у пиѳагорейцевъ, какъ и у другихъ языческихъ философовъ, находитъ, близкое къ библейскому, ученіе объ апокатастазисѣ [1]). Туже символику и тоже сходство съ библейскими понятіями въ самыхъ широкихъ размѣрахъ признаетъ онъ и въ частномъ культѣ растеній и животныхъ. Священные камни и горы ведутъ его къ мысли о камнѣ, который былъ Христосъ, и о томъ вѣчномъ царствѣ Его, которое въ видѣніи представлялось пророку Даніилу. Пальма, легендарный фениксъ и лавры — все это символы воскресенія и возстановленія твари. Даже культъ Ашеры и Діониса получаетъ у него высокое значеніе, какъ напоминаніе о деревѣ жизни и его плодахъ, не говоря уже о греческомъ нектарѣ и индѣйской сомѣ, какъ символахъ спасенія и блаженства [2]). Еще произвольнѣе и страннѣе у него подобныя сближенія въ области зоолятріи. Ашера и Афродита съ символикой голубя напоминаютъ ему Богоматерь Марію, которая, по выраженію первоевангелія Іакова, «какъ голубь», приведена была въ храмъ Господа и посвящена Ему [3]). Въ культѣ Аписа онъ видитъ идею безсмертія и возстановленія міра, а вообще въ культѣ животныхъ ищетъ знаменій или предуказаній Агнца Божія [4]). Наконецъ въ идеѣ греческихъ антропоморфныхъ боговъ, какъ и въ антропоморфизмѣ вообще, онъ находитъ понятія, не только близкія къ идеѣ о воплощеніи Сына Божія, но и какъ-бы прообразовательныя въ отношеніи къ этой тайнѣ. Переходя за тѣмъ къ самому языческому культу, особенно мистеріальному, начиная съ Индіи и кончая Греціей,

[1]) S. 187—197.
[2]) S. 231—256.
[3]) S. 257—303.
[4]) S. 317—363.

Сеппъ указываетъ прообразы таинствъ не только въ мистеріяхъ Египта, Митры и Діониса, но даже и въ культѣ Сабазія [1]). По его мнѣнію, въ культѣ Митры было предъизображеніе не только таинствъ крещенія и причащенія, но и конфирмаціи и покаянія [2]). Въ жертвахъ Сатурну или Ваалу онъ видитъ тоже высокую мысль о жертвѣ Богу всего человѣка, объ очищеніи души и о непорочности (жертва дѣтей), и подъ вліяніемъ такого взгляда допускаетъ, что и евреи приносили дѣтей въ жертву Богу, сожигая ихъ. Амрита, какъ и манна, по его воззрѣнію, также предъизображеніе евхаристіи или Господней вечери (coena Domini). Въ послѣднемъ томѣ, въ которомъ сообразно съ высказанными уже воззрѣніями, онъ разсуждаетъ о языческихъ мессіадахъ, типами Мессіи ante Messiam признаются не только Кришна, Будда, почему-то отличаемый отъ Шеги-Муни буддистовъ монгольскаго племени, не только Митра но и Кама, Зороастръ и Персей, первый потому, что воплощался въ формѣ рыбы, второй потому, что имя его значило звѣзда и сказаніе о его рожденіи замѣчательно, послѣдній же на томъ основаніи, что родился отъ дѣвы и Юпитера [3]).

Блестящее по своей широкой идеѣ сочиненіе Сеппа напоминаетъ намъ воззрѣніе, съ одной стороны, Іустина и Климента, съ другой—Тертулліана, съ тѣмъ различіемъ, что сходство языческихъ вѣрованій съ христіанскими здѣсь объясняется не изъ знакомства язычниковъ съ внѣшнимъ откровеніемъ, какъ это у Іустина и Климента, и не изъ особыхъ, предупреждающихъ дѣйствій сатаны, какъ у того же Іустина и Тертулліана, а изъ

---

[1]) B. II. S. 1—55. Странно у него и производство имени Сабазія—отъ ἅγιος, ἁγνίζω, т. е. отъ «агни» санскритскаго и затѣмъ отъ σέβας и σέβομαι.

[2]) S. 455.

[3]) B. III. S. 53. 100. 121

предполагаемаго внутренняго озаренія или вѣрнѣе, изъ чего — неизвѣстно. Мистицизмъ заводитъ автора очень далеко; дѣйствительная исторія язычества, какъ она теперь стала извѣстна намъ и какъ понимается новыми изслѣдователями, часто слишкомъ далека отъ смысла, какой онъ произвольно придаетъ ей; а главное—въ его сочиненіи языческія религіи представляются въ приписываемыхъ имъ вѣрованіяхъ о спасеніи чрезъ Христа, особенно же въ ученіи о христіанскихъ таинствахъ едва ли не ближе къ Евангелію, чѣмъ ветхозавѣтное откровеніе. Не удивительно это со стороны мыслителя, по мнѣнію котораго язычество ближе къ христіанству, чѣмъ протестанство.

Вслѣдъ за книгой Сеппа явилось сочиненіе Ликкена (Lücken) о томъ же и съ такимъ же въ общемъ направленіемъ, подъ заглавіемъ: «Преданія человѣческаго рода или первооткровеніе Божіе въ язычествѣ» [1]). Задача этого сочиненія скромнѣе, но результаты прочнѣе. Ликкенъ просто собралъ по возможности все, что напоминаетъ въ языческой миѳологіи о первоначальномъ библейскомъ преданіи и имѣлъ въ виду выяснить, что миѳологія въ большей части своего содержанія есть только выраженіе забвенія о Богѣ и разсѣянія человѣческаго рода по землѣ, есть какъ-бы одичавшее или огрубѣвшее первооткровеніе. Онъ доказываетъ, что чрезъ актъ внутренняго самообожанія человѣкъ превратилъ свою первобытную исторію въ божественную. Боги язычниковъ, по его мнѣнію, суть только демоны и первые или древніе люди, которые затѣмъ смѣшаны въ понятіяхъ съ предметами видимаго міра и сдѣлались поэтому властителями природы. «Я стою такимъ образомъ», говоритъ онъ, «на точкѣ зрѣнія от-

[1]) Die Traditionen des Menschengeschlechts oder die Uroffenbarung Gottes unter den Heiden. Von Dr. H. Lucken.

цовъ и учителей Церкви» [1]). Мы могли бы прибавить, что это точка зрѣнія и прежде являвшихся сочиненій, въ родѣ Воссіева; но она въ этомъ сочиненіи гораздо вѣрнѣе, благодаря тому, что здѣсь собраны новѣйшіе матеріалы, добытые наукою сравнительной филологіи [2]). И въ этомъ отношеніи сочиненіе Ликкена выше, чѣмъ сочиненіе Сеппа, который пользуется данными, въ послѣдніе годы уже потерявшими свое значеніе, вслѣдствіе постоянно возрастающихъ успѣховъ сравнительной филологіи и этнографіи. Исходя изъ положенія о монотеизмѣ, какъ о первоначальномъ видѣ религіи, что онъ и доказываетъ преданіями народовъ на всемъ земномъ шарѣ, Ликкенъ слѣдитъ далѣе за преданіями о сотвореніи міра и человѣка, о раѣ, о первобытномъ блаженствѣ и о паденіи, объ исторіи патріарховъ, о потопѣ, о построеніи въ Вавилонѣ башни и разселеніи народовъ. Это самый богатый отдѣлъ, какъ и слѣдовало этому быть, потому что здѣсь дѣйствительно сходятся народныя преданія. Затѣмъ онъ старается найти и указать чаянія Мессіи и безсмертія. Ожиданіе избавителя онъ находитъ у древнихъ персовъ, индѣйцевъ, китайцевъ, грековъ и у новыхъ народовъ—германцевъ, кельтовъ, финновъ, въ Америкѣ и на островахъ Южнаго Океана. И у него не все провѣрено критикой, не все также вошло въ книгу изъ того, что дано намъ теперь новою филологіей, есть въ сближеніяхъ натянутость; но пріемы и взгляды его далеко не тѣ, что у Сеппа и отличаются трезвостію и умѣренностію. Вотъ какъ заключаетъ онъ свою книгу: «Какъ Лэйярдъ, открывшій древнюю Ниневію, только съ Библіей въ рукахъ прошелъ чрезъ очищенныя отъ тысячелѣтняго щебня залы царей Востока и изъяснилъ при помощи

---

[1]) Vorrede.

[2]) Особенно это нужно сказать о второмъ изданіи сочиненія, 1869 г.

Писанія загадочные образы и статуи на ихъ стѣнахъ; такъ и намъ книга книгъ указала путь, чтобы пройти чрезъ древніе священные храмы язычества и подъ вывѣтрившимися и заросшими его образами и картинами увидѣть древнее первописьмо и отрывки первобытной исторіи. Очищенное отъ дикихъ наростовъ, оно представляетъ намъ прекрасное свидѣтельство о вѣчной истинѣ слова Божія. Храмъ язычества есть древнее зданіе; но оно вышло не изъ язычества и не язычниками воздвигнуто. Оно есть храмъ первооткровенія, воздвигнутый первоначально самимъ Господомъ для всего человѣчества, чтобы прославлялось Его имя. Но вслѣдствіе паденія этотъ священный домъ сталъ домомъ проклятія среди мрачной пустыни. Господь оставилъ его; древнія изображенія его поросли или совсѣмъ изгладились; мракъ воцарился въ его стѣнахъ, распавшихся и разломанныхъ. Христосъ пришелъ очистить этотъ храмъ изгнать изъ него демоновъ и снова сдѣлать разбойничій притонъ домомъ Отца своего» [1]).

То и другое сочиненіе принадлежитъ римско-католическимъ богословамъ. Можно сказать, что и вообще въ рѣшеніи вопроса о язычествѣ римско-католическіе богословы держатся именно такого направленія, и хотя изъ ихъ среды и вышли нѣкоторыя сочиненія, и при томъ замѣчательныя, которыя болѣе или менѣе уклонились отъ этого направленія, тѣмъ не менѣе это главнымъ образомъ римско-католическая точка зрѣнія. Церковь, которая по-преимуществу считаетъ своимъ началомъ преданіе и на немъ все основываетъ, и въ этомъ частномъ вопросѣ остается вѣрною своему началу, прибѣгая также къ преданію. А въ томъ преувеличеніи чаяній языческаго міра, какое допускаетъ Сеппъ, мы въ правѣ видѣть

[1]) S. 522. 523.

также своего рода римское преданіе, остатокъ тѣхъ старыхъ средневѣковыхъ воззрѣній на язычество и его мудрецовъ, о которомъ мы упомянули выше. Для римскаго католика здѣсь нѣтъ ничего новаго и страннаго.

Протестантское богословіе нѣсколько иначе смотритъ на предметъ и, можно сказать, придерживается другаго направленія въ рѣшеніи этого вопроса. Оно не отвергаетъ первооткровенія и первопреданій: это было бы несогласно съ Библіей; напротивъ, само ищетъ ихъ и указываетъ въ религіозныхъ вѣрованіяхъ древности [1]), но не придаетъ имъ такого всерѣшающаго въ этомъ вопросѣ значенія, какое они получили у нѣкоторыхъ представителей римско-католическаго богословія. Далеко отступило оно во взглядѣ на язычество отъ первоначальнаго мрачнаго воззрѣнія на древній міръ, какое было у Лютера, и приписываетъ языческой древности многое, что онъ отрицалъ, даже находитъ въ ней понятія близкія къ христіанскимъ. Для объясненія же всего этого не къ преданію только обращается оно, но еще болѣе къ силамъ естественнаго разума и къ самому прогрессу религіознаго развитія. Стоя болѣе, чѣмъ католичество, на точкѣ зрѣнія научной, и строже слѣдя за данными, добытыми современною наукою, оно не впадаетъ въ мистицизмъ, не дѣлаетъ насилія фактамъ и старается на научныхъ же основахъ примирить библейскій взглядъ на язычество съ новыми открытіями въ области исторіи и сравнительнаго языкознанія. Вновь открывшійся предъ нами языческій міръ съ его мистеріями, иногда полными мысли, не смутилъ его: оно уступаетъ новому факту, но хочетъ хранить и догму.

Впрочемъ, говоря о протестантскомъ богословіи, нуж-

---

[1]) Таковы по преимуществу труды Улемана (Uhlemann) и статьи журнала Studien und Kritiken.

но условиться напередъ, что именно, т. е. какую его отрасль мы имѣемъ въ виду. Въ области его не мало разныхъ школъ и направленій, не мало ступеней, ведущихъ отъ чистаго раціонализма къ тому, что нѣмцы называютъ старымъ, консервативнымъ лютеранствомъ. Не говоря о богословахъ, продолжающихъ идти тѣмъ путемъ, какой проложенъ критикой тюбингенской школы—для которыхъ христіанство есть только одна изъ совершеннѣйшихъ естественныхъ религій, а слово «откровеніе» имѣетъ своеобразный условный смыслъ, которые готовы изводить его вмѣстѣ съ Бюрнуфомъ изъ соединенія арійскаго воззрѣнія съ семитическимъ и отождествлять съ неоплатонизмомъ и филонизмомъ, для которыхъ наконецъ имѣютъ важность не догматы, а только нравственное ученіе Евангелія, и которые по этому самому совершенно равнодушны къ тѣмъ новымъ взглядамъ на исторію религіи, какіе проводятся нынѣ въ наукѣ—въ средѣ протестантовъ есть многое множество едва уловимыхъ оттѣнковъ воззрѣнія на вопросъ о язычествѣ и его историческомъ отношеніи къ христіанству Они высказываются и въ догматическихъ и въ историческихъ сочиненіяхъ и попреимуществу въ экзегетическихъ изслѣдованіяхъ касательно Ветхаго Завѣта [1]). Можно однако же найдти въ протестантствѣ и нѣчто общее и болѣе постоянное или характерное. Есть такъ-называемое посредствующее богословіе, которое хочетъ примирить крайности старо-лютеранской школы съ новыми, близкими къ раціонализму или прямо раціоналистическими взглядами на исторію христіанства вообще и исторію язычества въ частности.

---

[1]) Сопоставленія ветхозавѣтнаго ученія съ языческимъ иногда очень широки. Одни не считаютъ противнымъ достоинству Библіи допустить заимствованіе изъ язычества въ ученіи объ ангелахъ; другіе въ ученіи о Богѣ, какъ мы видѣли, признаютъ языческую основу—политико-національную идею и т. п.

Направленіе это до-нынѣ живо; представители его могутъ быть также названы лучшими представителями протестантскаго богословія.

Это посредствующее между вѣрою и невѣріемъ богословіе мы и имѣли въ виду, когда желали сопоставить римско-католическій взглядъ на рѣшеніе вопроса о язычествѣ съ протестантскимъ. Богословы этого направленія придаютъ, вмѣстѣ съ Іустиномъ и Климентомъ, довольно широкое значеніе нѣкоторымъ религіознымъ вѣрованіямъ древняго міра, видятъ въ древней мудрости дѣйствіе вѣчнаго Слова, Его силу и разумъ, и находятъ предчувствіе христіанства во всемъ языческомъ мірѣ. Но, чтобы оправдать такое воззрѣніе, они не считаютъ нужнымъ прибѣгать къ мистицизму или предполагать непремѣнно, что истина въ язычествѣ заимствована изъ откровенія внѣшняго, а объясняютъ это внутреннимъ возрастаніемъ религіозныхъ понятій, развитіемъ религіозныхъ инстинктовъ. Для характеристики такого воззрѣнія приводимъ разсужденія Лянге объ отношеніи древняго язычества къ христіанству, изложенныя этимъ замѣчательнѣйшимъ изъ богослововъ посредствующаго направленія въ его «Философской Догматикѣ». Раскрывая мысль о томъ, что не іудейство только, но и язычество подготовлялось къ принятію евангельской истины, онъ высказываетъ положеніе, что между язычествомъ и христіанствомъ есть связь чрезъ посредство іудейства. По его мнѣнію, свѣтлая сторона язычества, та часть истины, какая была въ немъ, находила для себя непосредственное восполненіе въ іудействѣ, точно такъ, какъ само іудейство было историческимъ непосредственнымъ предуготовленіемъ къ христіанству. Ветхій и Новый Завѣтъ составляетъ одно неразрывное цѣлое. Но первый вмѣстѣ служилъ средоточіемъ всей древней религіозной жизни и исторіи, потому что въ немъ получали и ясность

и полноту тѣ смутныя преданія и болѣе или менѣе близкія къ истинѣ нравственныя понятія, какія разсѣяны были въ баснословныхъ вѣрованіяхъ язычества. При этомъ Лянге находитъ и въ іудействѣ свою несвѣтлую сторону и противопоставляетъ ее свѣтлой сторонѣ язычества. Эта темная сторона іудейства—въ буквализмѣ, въ строгой опредѣленности обряда, въ сухости чувства, подавленнаго обрядовымъ закономъ. Языческій міръ, не имѣвшій, какъ имѣли евреи, въ руководство строгаго закона, не связанный имъ, тѣмъ съ большею свободою и искренностію выражалъ, по мнѣнію Лянге, свои религіозныя стремленія и чаянія. Въ живыхъ, исполненныхъ одушевленія формахъ изливались его чувства; широки были и запросы его религіозной мысли; но все это было неясно, раздроблено, смѣшано съ грубыми миѳами и закрыто ими и только въ вѣрованіяхъ еврейскаго народа могло найти истинный, не смѣшанный съ ложью, смыслъ и надлежащую опредѣленность и цѣльность [1]).

Мы характеризуемъ такое воззрѣніе, какъ по-преимуществу протестанское, въ противоположность римско-католическому, имѣя здѣсь въ виду главнымъ образомъ сочиненія Сеппа и Ликкена, принадлежащія римско-католическому богословію. Нельзя отождествлять съ ними по воззрѣнію извѣстное сочиненіе Деллингера: «Язычество и іудейство, какъ преддверіе христіанства» [2]), въ которомъ онъ разсматриваетъ религіи всего древняго міра, входившаго предъ явленіемъ христіанства въ составъ Римской Имперіи, стараясь прослѣдить ихъ историческое происхожденіе и осложненіе, какъ и взаимное смѣшеніе разныхъ культовъ. По его мнѣнію, они шли съ Восто-

---

[1]) Lange. Philosophische Dogmatik. s. 517—519.

[2]) Heidenthum und Judenthum, als Vorhalle des Christenthums. Regensburg. 1857.

ка; а Вавилонъ представляется у него по-видимому отечествомъ язычества. Онъ стоитъ на почвѣ научно добытаго факта и по требованію задачи своего сочиненія, имѣвшаго въ виду міръ языческій, какимъ являлся онъ въ эпоху римскаго владычества, не касается вопросовъ о первопреданіи и о самомъ исходѣ религіозной исторіи. Взглядъ его вообще принадлежитъ тому направленію, которое мы обозначили именемъ протестантскаго.

Во всякомъ случаѣ предъ нами два главныхъ воззрѣнія или направленія въ богословскомъ рѣшеніи нашего вопроса, кому бы они ни принадлежали и откуда бы ни исходили. То и другое имѣетъ свои достоинства и свои прочныя основанія; но, взятыя отдѣльно, оба они не сотоятельны, и только въ объединеніи ихъ — надлежащая постановка и исходъ для рѣшенія вопроса.

Идея преданія—безпорно идея богословская по-преимуществу. Язычество дѣйствительно есть извращеніе первобытной религіи, какъ христіанство—возстановленіе и первобытной религіи, въ общемъ смыслѣ истины, и первобытнаго блаженнаго состоянія человѣка и всыновленія его Богомъ. Исторически эта идея оправдывается; по-крайней-мѣрѣ наука не могла до-нынѣ отвергнуть фактовъ, несомнѣнно указывающихъ на первопреданія, общія почти всѣмъ народамъ. Но идея преданія имѣетъ значеніе по-преимуществу только въ рѣшеніи одной части вопроса, именно—объ исходѣ язычества, о первоначальномъ видѣ религіи. Въ дальнѣйшемъ вопросѣ — о мессіадахъ язычества, о развитіи идей, близкихъ по-видимому къ христіанству, такого рѣшающаго значенія она имѣть не можетъ. По-крайней-мѣрѣ у представителей этой теоріи не выясняется, какимъ образомъ изъ преданія могли явиться и явились ожиданія Мессіи. У Сеппа все ограничивается однѣми мистическими фразами, однимъ указаніемъ на непонятное и неуловимое внутрен-

нее дѣйствіе Слова. У Ликкена это также не выяснено и остается только общая мысль о несовершенной потерѣ первобытныхъ ожиданій. Но откуда эти ожиданія, если въ самомъ еврейскомъ народѣ идея о Мессіи развивалась постепенно и приняла болѣе ясную форму уже въ періодъ самозаключенности этого народа? Отголосокъ ли она преданія о *съмени женьı?* Или это—преданіе отъ Авраама, получившаго обѣтованіе? Но Аврааму дано было обѣтованіе уже тогда, когда онъ выдѣлился изъ среды языческаго міра. У апологетовъ и у другихъ писателей церковныхъ это объяснялось вліяніемъ изъ Моисея, законодательство котораго предполагалось извѣстнымъ языческому міру за-нѣсколько или даже за много вѣковъ до явленія христіанства. О заимствованіяхъ изъ Библіи не говорятъ ни Сеппъ, ни Ликкенъ. Вліяніе демоновъ допускаетъ только Ликкенъ, слѣдуя мнѣнію древнихъ церковныхъ писателей. Но мы видѣли уже, что и въ древности это было только частное мнѣніе. А главное—широко развитый взглядъ на мессіады язычества, какъ это—у Сеппа, возбуждаетъ вопросъ о томъ, не болѣе ли знало и не яснѣе ли говорило о Мессіи язычество, чѣмъ еврейство, и такимъ образомъ этотъ взглядъ, вмѣсто того чтобы защитить библейскую истину, можетъ послужить къ ея отрицанію. Мы не говоримъ уже о произволѣ въ толкованіи фактовъ, который съ научной стороны также можетъ дать поводъ къ отрицанію богословскихъ воззрѣній. Въ натянутыхъ толкованіяхъ язычества богословіе не нуждается: такія толкованія не столько служатъ его цѣлямъ, сколько имъ противодѣйствуютъ.

На вопросъ о мессіадахъ язычества лучше отвѣчаетъ вторая теорія, изводящая подобныя чаянія спасенія и спасителя изъ внутренняго религіознаго инстинкта, развившагося въ язычествѣ. Сама въ себѣ эта мысль,

какъ мы видѣли, не только не противорѣчитъ библейскому воззрѣнію, но и совершенно согласна съ нимъ, какъ и съ ученіемъ отцовъ Церкви. Эта настроенность души—«христіански по природѣ»—усилилась предъ явленіемъ христіанства отъ распространившихся тогда нравственныхъ библейскихъ идей и идеи единобожія. Само собою разумѣется, что и эта теорія, какъ и первая, можетъ вести къ противнымъ богословію цѣлямъ, когда это психическое тяготѣніе языческаго міра понимаютъ въ формахъ крайнихъ и приравниваютъ къ библейскимъ мессіанскимъ идеямъ, когда ставятъ рядомъ мессіанскія пророчества Ветхаго Завѣта и легендарныя сказанія языческой миѳологіи. Но возрѣніе это, одно и само по себѣ безъ мысли о преданіи, не можетъ всего объяснить въ исторіи язычества съ чисто библейской точки зрѣнія, безъ того чтобы не приписать ему слишкомъ много. Особенно для рѣшенія вопроса о первоначальной формѣ религіи оно ничего не даетъ. Устраняя язычество отъ этихъ первобытныхъ преданій, находя въ немъ только понятія, естественно и совершенно самобытно развившіяся, мы не имѣли бы никакихъ историческихъ опоръ для той мысли, что первоначальная религія была одна и не могла быть политеизмомъ или шаманствомъ. Истина—въ томъ, что язычество, не вполнѣ утративъ первобытныя преданія, и съ своей стороны, религіознымъ инстинктомъ предчувствовало явленіе Христа и христіанства.

Въ послѣднее время въ вопросѣ о древнихъ религіяхъ богословіе стало въ невольную зависимость отъ новыхъ открытій въ области лингвистики и этнографіи, какъ и вообще исторіи. Мнѣнія вмѣстѣ съ новыми изслѣдованіями и открытіями въ этихъ наукахъ разнообразятся едва не съ каждымъ днемъ. Вопросы о томъ, гдѣ первоначальный исходъ человѣческой исторіи, что такое

еврейскій народъ среди другихъ народовъ и откуда онъ, арійцы ли или семиты сохранили первобытныя религіозныя преданія, на-сколько самостоятельны преданія священной еврейской литературы и независимы отъ арійскихъ и общесемитическихъ воззрѣній — такіе вопросы, вновь постоянно поднимаются и все еще требуютъ рѣшенія. Но твердаго и прочнаго ничего еще не выработано въ самой наукѣ. А сдѣланныя въ послѣднее время открытія въ Ниневіи и въ Египтѣ до-сихъ-поръ вполнѣ подтверждаютъ истину библейскихъ сказаній и библейской исторіи. Такимъ образомъ богословіе и съ научной точки зрѣнія имѣетъ все право отстаивать свой взглядъ на религіозную исторію древнихъ народовъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ другая наука или другое воззрѣніе, такъ-называемое позитивное и матеріалистическое, хочетъ въ корнѣ поколебать богословское ученіе о самомъ исходѣ религіи и о первоначальномъ ея видѣ, стараясь объяснить зародышъ или возникновеніе религіозныхъ понятій съ своей матеріалистической точки зрѣнія. Но, не говоря о несостоятельности всѣхъ до-нынѣ извѣстныхъ теорій этого рода, въ самомъ своемъ основаніи эти взгляды совершенно противоположны богословію и сводятся къ вопросу не о язычествѣ и христіанствѣ только, а о религіи вообще или о самой сущности религіи. Къ этимъ взглядамъ мы можемъ относиться независимѣе и свободнѣе, именно потому, что они тѣсно связаны съ общимъ матеріалистическимъ міровоззрѣніемъ, совершенно чуждымъ всякому богословію. Отвѣтъ на нихъ—въ общемъ отрицаніи и опроверженіи самыхъ началъ матеріалистической и позитивной философіи.

6 ноября 1877 года.
Астрахань.

ЗАМѢЧЕННЫЯ ОПЕЧАТКИ.

напечатано: стран.	строк.		нужно читать:
69	9	пото-	потому
83	24	воззрѣріе	воззрѣніе
121	34	или вѣстникъ	вѣстникъ
155	26	языческій	языческія
199	24	бѣдно	блѣдно
222	8	прониктутъ	проникнутъ
252	7.8	зраилевнхъ	израилевныхъ
324	6	Короче	Короче,
368	34	своею	своего
370	15	м	и
456	9	матеріей	матерью
650	11	соотвѣтствовавшей	соотвѣтствовавшій
657	19	для	для