А. Глаголевъ.

ВЕТХОЗАВѢТНОЕ

БИБЛЕЙСКОЕ УЧЕНІЕ

объ Ангелахъ

(Опытъ библейско-богословскаго изслѣдованія).

КІЕВЪ.
Типографія И. И. Горбунова. Крещатикъ, д. Дегтерева. № 38
1900.

Печатано по постановленію Совѣта Кіевской Духовной Академіи отъ 17 Декабря 1899 года.
И. д. Ректора Академіи *Архимандритъ Платонъ*.
Кіевъ, 25 іюня 1900 г.

Библиотека ООП
739
37

Оглавленіе.

Стран.

Предисловіе . . . . . I—VI

Введеніе . . . . . 1—14

Глава первая. Ангелъ Іеговы: Богословско-литературная исторія вопроса объ Ангелѣ Іеговы . . . . . 15—80

Обозрѣніе библейскихъ мѣстъ объ Ангелѣ Іеговы. Отдѣлъ первый: явленія Ангела Іеговы въ періодъ патріарховъ: Авраама-Іакова . . . . . 85—114

Отдѣлъ второй: библейское ученіе объ Ангелѣ Іеговы въ вѣкъ Моисея и послѣ него . . . . . 115—176

Глава вторая. Ветхозавѣтное библейское ученіе объ ангелахъ въ собственномъ и тѣсномъ смыслѣ. Отдѣлъ первый: ветхозавѣтная ангелологія до-пророческаго періода . . . . . 177—236

Происхожденіе ангеловъ отъ Бога путемъ творенія . . . . . 177—185

О наименованіяхъ ангеловъ: elohim и benei elohim 185—199

Ангелы—сыны Божіи какъ существа личныя . 199—205

Дѣятельность ангеловъ въ первоначальной исторіи спасенія людей (до синайскаго законодательства) 202—224

Участіе ангеловъ въ дарованіи синайскаго закона 225—229

Дѣятельность ангеловъ по дарованіи закона . . 230—233

О внѣшнемъ образѣ явленія ангеловъ . . . . . 233—236

Отдѣлъ второй: ангелологія пророческаго періода до времени Вавилонскаго плѣна . . . . . 237—319

Стран.

Значеніе имени Божія Iehovah Zebaoth, самого въ себѣ и въ отношеніи къ ангелологіи пророческаго періода . . . . . 238—256

а) Библейское ученіе объ ангелахъ, какъ небесной церкви духовъ или сыновъ Божіихъ . . . . . 257—291

б) Библейское ученіе (въ пророческій періодъ времени до плѣна) объ ангелахъ, какъ орудіяхъ промышленія Божія о мірѣ, частнѣе, о человѣкѣ и преимущественно въ сферѣ теократіи . . . . . 291—315

в) Воззрѣнія пророческаго періода объ ангелахъ, какъ спутникахъ Бога въ Его откровеніи міру . . . 316—318

Внѣшній образъ ангеловъ по изображенію пророческаго періода . . . . . 318—319

Отдѣлъ третій: ангелологія библейской письменности времени плѣна и послѣплѣннаго . . . . . 320—416

а) Ангелологія книги пророка Іезекіиля . . . 323—341

Херувимы ховарскаго видѣнія . . . . . 323—326

Ангелы каратели и «мужъ, облеченный въ льняную одежду» . . . . . 327—337

Ангелъ-истолкователь послѣдняго видѣнія пр. Іезекіиля . . . . . 337—341

б) Ангелологія книги пророка Даніила . . . . 342—389

Элогимы . . . . . 344—345

«Сынъ Божій» . . . . . 345—347

«Бодрствующіе святые» . . . . . 347—351

Ангелы перваго видѣнія пр. Даніила . . . . . 351—361

Индивидуальныя имена ангеловъ . . . . . 361—372

Ангелы народоправители . . . . . 372—388

в) Ангелологія книги прор. Захаріи . . . . . 389—404

Символика ангеловъ въ видѣніяхъ пророковъ Іезекіиля, Даніила и Захаріи . . . . . 404—406

Представленія объ ангелахъ неканоническихъ книгъ Ветхаго Завѣта . . . . . 406—416

Глава третья. Ветхозавѣтное библейское ученіе о херувимахъ и серафимахъ. Отдѣлъ первый: ученіе Ветхаго Завѣта о херувимахъ . . . . . 417—513

а) Библейскія мѣста о херувимахъ . . . . . 417—422

Стран.

б) Внѣшній образъ херувимовъ по представленію Ветхаго Завѣта . . . . . 422—446

в) Вопросъ о существѣ или природѣ херувимовъ по ученію Ветхаго Завѣта (несостоятельность новѣйшихъ гипотезъ о существѣ херувимовъ) . . . . . 446—495

г) Символическое значеніе херувимовъ (при ихъ реальности) . . . . . 495—503

д) Происхожденіе библейскаго воззрѣнія на херувимовъ . . . . . 503—510

е) Этимологія слова *керуб* (херувимъ) . . . . 510—513

Отдѣлъ второй: ветхозавѣтно-библейское представленіе о серафимахъ . . . . . 514—543

а) Библейское свидѣтельство о серафимахъ . . 514—515

б) Внѣшній образъ серафимовъ . . . . . 515—528

в) Существо серафимовъ . . . . . 528—533

г) Символическое значеніе идеи серафимовъ . 531—537

д) Несостоятельность отожествленія серафимовъ съ херувимами . . . . . 537—543

Отличіе херувимовъ и серафимовъ отъ ангеловъ вообще (малеахимъ) . . . . . 542—543

Глава четвертая. Ветхозавѣтное библейское ученіе о злыхъ ангелахъ или духахъ. Отдѣлъ первый: ветхозавѣтное ученіе о діаволѣ и демонахъ въ допророческій періодъ . . . . . 544—628

Райскій змѣй . . . . . 549—573

«Азазелъ» . . . . . 573—586

Демоны языческихъ культовъ . . . . . 586—600

Демоны волшебства и языческихъ прорицалищъ 600—619

Веліалъ и Аваддонъ . . . . . 619—623

Демоны-привидѣнія . . . . . 623—627

Отдѣлъ второй: Ученіе о діаволѣ и демонахъ въ періодъ пророковъ . . . . . 629—685

Сатана пролога книги Іова . . . . . 630—659

Сатана въ видѣніи пророка Захаріи . . . . . 659—671

Сатана псалма 108-го . . . . . 671—674

Сатана 1 кн. Паралипоменонъ . . . . . 675—684

Общій характеръ библейскаго ученія о сатанѣ въ послѣплѣнный періодъ библейской письменности . 685—686
Представленія неканоническихъ книгъ Ветхаго Завѣта о сатанѣ и демонахъ . . . . . 686—695
Ветхозавѣтно-библейскія данныя о происхожденіи злыхъ духовъ изъ ангеловъ путемъ паденія . . . . 696—700
Заключеніе . . . . . 701—705

ОПЕЧАТКИ.

Стран.	Строка	Напечатано.	Должно быть.
III	16	Втор. 6,14	Втор. 6.4
2	10 сн.	s-te	5-te.
3	10	Быт. 3,12	Быт. 3.24
5	13	דקך	הלך
8	16	падщими	падшими
21	4 сн.	c. i.	cap.
24	1 сн.	Lehre	Lehren
31	1 сн.	zujes	zu Jes.
32	5 сн.	Commentaines	Commentationes
42	5 сн.	Schofmann, Hriftbeweis	Hofmann, Schriftbeweis
47	4 сн.	2 Цар. 19,57	3 Цар. 19,5.7
—	9 сн.	Быт. 23	Быт. 28
—	10 сн	maleach eiehohim	maleachei elohim
53	13	Апок. 22,11	Апок. 22, 7
58	6 сн.	d. T.	d. A. T.
62	3	Чис. 21,56	Чис. 21,5.6
66	12 сн.	ужь	уже
75	17	перваго,	третьяго,
88	12	חם	חם
89	7 сн.	такъ.	такъ,
100	14 сн.	schadai	Schaddai
101	1 сн.	9,3	Iер. 9,3
111	4 сн.	tingere	fingere
119	7 сн.	Schriftew	Schriftbew.
120	17	отмѣтить	оттѣнить
126	9	Вт. 11,5 11,21	Втор. 12,5 12,21
—	10	3 Цар. 11,19	3 Цар. 11,29

Стран.	Строка.	Напечатано.	Должно быть.
132	12 сн.	человѣческихъ	человѣческихъ:
135	4 сн.	angelus.	angelus
138	16	стат.	стихи
139	1 сн.	’επιδών όμὲ	ὸὲπιδών με
145	13	maleach’o	maleach’o,
150	16	Божіихъ.	Божіихъ,
—	13 сн.	прришелъ	пришелъ
151	9	אדינ	אדני
161	5 сн.	τὼ	τῶν
—	11 сн.	B. Richter	Lange B. Richtet,
172	12	Богаз дѣсь	Бога здѣсь.
189	2 сн.	Schritbeweis	Schriftbeweis
191	11 сн.	природы	природы.
192	2 сн.	snf	Cnf.
212	1 сн.	distinguuntur.	distinguuntur,
238	12 сн.	малыхъ,	малыхъ
240	8 сн.	1756	1856
246	5 сн.	itelliguntur	intelligunur
248	7	ואכפו אכפה	ואספו אספה
—	9	יפקרל	יפקדו
—	9 сн.	Alttsestamentliche	Alttestamentliche
251	10 сн.	קבורל	כבורו
255	12	Нав. 5,12	Нав. 5,14
258	14	(Caagiu)	(Саадіи)
259	15 сн.	указанные	указанныя
260	14	melohim	me-elohim
—	2 сн.	Beiträgez	Beiträge z.
—	14 сн.	Цар. 28,13, Зах., 8	1 Цар 28,13; Зах. 12,8
266	15	оболочкахъ	оболочкахъ 1)
—	7 сн.	sinificari... ptopter	significari... propter
268	7	природы, человѣка назвалъ	природы человѣка, назвалъ
269	16	l. e.	l. c.
273	7	который	который,
—	8 сн.	чрезъ кть	чрезъ актъ.
275	4	רהע	פרעהו
—	11 сн.	Вт. 32,2	Вт. 33,3
276	14 сн.	תנחה	פנחה

Стран.	Строка	Напечатано.	Должно быть.
280	6 сн.	s. 108	§ 108
283	5	что по.	что, по
—	16 сн.	hadarar	hadarat
—	4 сн.	היכך	היכל
—	1 сн.	omhia	omnia
284	3	hejbal	heikal
—	17	bavad	kavod
—	2 сн.	міри	міръ
285	7	человѣчсства	человѣчества
—	17	обозрѣній	обозрѣнія
286	6	במרוים	במרומים
—	8 сн.	устроейство	устройство
287	2	различоніе	различеніе
—	5 сн.	invesibilium	invisibilium
—	6 сн.	angeli additnm	angeli; additum
288	1 сн.	пс. 103,1	пс. 103,5
289	1	Божіими,	Божіими, но
289	8	1 пар.	1 їПар.
—	9	обладаетъ,	обладаетъ.
—	7 сн.	abiriem	abirim
—	12 сн.	облостяхъ	областяхъ.
290	9 сн.	Hengstenbrcg	Hengstenberg
291	2	плѣна орудіахъ	плѣна) орудіяхъ
—	4	облостяхъ	области
292	7	двойномп	двойномъ.
—	18	malleachaiv	maleachaiv
293	12 сн.	meschataiv	meschartaiv
294	13	lingua	linguae
—	18	Alterrthums. Kübet	Alterthums Kübel
—	10 сн.	dtes	des
—	4 сн.	mundli	mundi
295	6 сн.	Altteschamentlishe	Alttestamentliche
296	17	Который	который
—	1 сн.	יה יו	יהיו
299	8 сн.	chaloz	chalaz
303	11 сн.	Elis'i	Elisch'a
304	3 сн.	Hofman. Engel.	Hofman. Engel
307	5 сн.	appariftores	apparitores

Стран.	Строка.	Напечатано.	Слѣдуетъ читать.
310	15 сн.	Вт. 9,2	Втор. 9,5
321	1 сн.	Angelelogie	Angelologie
327	3 сн.	colereto	concreto
336	3 сн.	Hengsrenberg	Hengstenberg
339	1	στλίβοντοσ	στίλβοντος
362	7 сн.	ezklârt	erklärt
—	16 сн.	el gibbor-Gabriel	El gibbor—Gabriel
375	16 сн.	основанiи	основанiи
389	15 сн.	перiедъ	перiодъ
406	12	ангелолоiю	ангелологiю
—	3 сн.	s. 300 tt.	s. 300 ff.
409	6	горорятъ	говорятъ
410	13	кажущемуся	кажущемся
—	4 сн.	Wevrt	Werth
—	5 сн.	Biblichen	Biblischen
412	4	признавали	признавала
—	1	1 Кор. 11,11	1 Кор. 10,20—21
420	14	всѣхь	всѣхъ
429	12	часть, корпуса	часть корпуса,
434	1 сн.	Ochler	Oehler
435	5	предшествовали	предшествовало
441	16 сн.	залотого	золотого
445	9	названно	названо
452	7	по этому	поэтому
453	6	vajiachken	vajaschken
454	17	доказываетъ	доказываютъ
461	3	наконецъ ихъ,	наконецъ, ихъ
475	11	во всѣмъ	во всемъ
478	16	kcrub	kerub
—	10 сн.	распространенньѣе	распространенньѣе
480	7	на слѣдующе	на слѣдующее.
483	4	будто, бы	будто бы,
—	15	но только	не только
485	16	прежде всего теорiя,	прежде всего, теорiя
487	10	херувимамъ для выполненiя изъ	херувимамъ
489	4—5	преобразованiе, образованiе	преобразованiе

Стран.	Строка.	Напечатано.	Должно быть.
489	6	Святымъ	Святыхъ
—	3 сн.	de Chrubis	de Cherubis,
—	11 сн.	выступаютъ	выступать
505	10	возвышаюшейся	возвышающейся
—	12 сн.	отношенія	отношеніи
519	1	кихъ	скихъ
521	18	Въ послѣднемъ, отношеніи	Въ послѣднемъ отношеніи,
528	1	образъ	родъ
545	11 сн.	2 кн. Самуила 24 гл.	2 кн. Самуила 24 гл. 1 и кн. Паралип. 21 гл.
546	2	н достоинство	и достоинство
547	3 сн.	Reihm	Riehm
553	9	съ древними нѣкоторыми	съ древними и нѣкоторыми
554	11	uulg.	Uutg.
566	3 сн.	Rd. I,	Bd. I,
570	12 сн.	Votstellungen	Vorstellungen
577	9	въ парзисмѣ	въ парсизмѣ
—	15 сн.	а какой	и какой
—	11 сн.	Azezel	Azazel
583	11 сн.	alstracto	abstracto
584	10	*bamidbarah*	*hammidbarah*
602	8	силь	силъ
603	15	אוב	איב
604	1	exerce tmagiam	exercet magiam
608	4	זאבוב	זבוב
611	16 сн.	האטמה	הטמאה
616	11 сн	должено	должно
617	6 сн.	entm	enim
618	15 сн.	слѣдствіе	слѣдствіемъ
625	12	лѣнности	лѣности
629	5	еше	еще
—	3 сн.	t. Bleeck.	F. Bleek
636	11 сн.	bemilecamoth	bemilchamoth
648	10 сн.	Апок. 14, 48	Апок. 14, 18
653	3 сн.	Geschiche	Geschichte
662	9	оправаніе	оправданіе
666	7 сн.	библеиста-	библеистами
672	1	не	на

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Предметомъ предлагаемаго сочиненія служитъ систематическое изложеніе ученія ветхаго завѣта объ ангелахъ. Съ именемъ ученія объ ангелахъ ветхозавѣтныхъ священыхъ книгъ въ данномъ случаѣ нельзя соединять представленіе *о догматѣ* объ ангелахъ въ томъ тѣсномъ, *техническомъ* смыслѣ, который имѣетъ ученіе объ ангелахъ въ христіанской церковной догматикѣ,—въ смыслѣ богооткровенной истины теоретическаго характера, опредѣленно формулированной христіанскою церковью, и въ настоящемъ сочиненіи нельзя видѣть трудъ по догматическому богословію.

Теоретическое ученіе вѣры (составляющее содержаніе христіанско-церковныхъ догматовъ) въ Ветхомъ Завѣтѣ не выступаетъ въ качествѣ самостоятельнаго, обособленнаго или спеціальнаго предмета Откровенія. Ученіе здѣсь самымъ внутреннимъ образомъ связано съ (библейскою) исторіею; дается съ теченіемъ событій и при посредствѣ ихъ, равно какъ и при посредствѣ другихъ актовъ водительства Божія и разныхъ сторонъ ветхозавѣтной теократіи. А такъ какъ всѣ эти проявленія откровенія Божественнаго въ Ветхомъ Завѣтѣ, по самому существу своему, развивались въ исторической постепенности, то и ученіе или богословіе Ветхаго Завѣта есть совокупность многихъ, преемственно смѣнявшихъ и органически восполняв-

шихъ другъ друга, моментовъ. Если въ христіанской церкви вселенское *сознаніе* работало надъ данными (готовыми) новозавѣтнаго откровенія и догматизировало истины (причемъ работа эта была формальнаго свойства), то въ Ветхомъ Завѣтѣ подобное сознаніе есть только послѣдствіе фактическихъ опытовъ откровенія, появляющееся на основѣ этихъ опытовъ и всегда послѣ нихъ. Однимъ словомъ, если въ христіанской церкви ученіе догматическое только раскрывалось, то въ Ветхомъ Завѣтѣ оно развивалось,—не формально только измѣнялось, но и количественно и качественно возрастало съ теченіемъ вѣковъ. Такъ называемое „догматическое развитіе", которое въ новое время многіе готовы признать въ христіанской церкви, мало или вовсе не примѣнимое здѣсь, имѣетъ все свое приложеніе въ богословіи Ветхаго Завѣта, гдѣ божественная педагогія снисходила къ степени воспріимчивости людей и сообщала имъ откровенія только по мѣрѣ этой воспріимчивости. (Эта идея Божественнаго снисхожденія, συγκαταβάσεως, какъ основная въ Библейской исторіи Ветхаго Завѣта, глубоко понималась и уяснялась нѣкоторыми отцами церкви, особенно святымъ I. Златоустомъ). Во имя этой педагогіи и снисхожденія, Богъ, по св. Апостолу (Евр. $1_{,1}$), въ Ветхомъ Завѣтѣ говорилъ отцамъ „многочастнѣ и многообразнѣ". Многочастнѣ, πολυμερῶς, т. е., по частямъ,—не сразу и не сполна сообщалъ истину, а, приспособляясь къ степени воспріимчивости органовъ откровенія, какъ-бы дробилъ единую въ себѣ истину на мелкія частички; многообразнѣ, πολυτρόπως, т. е., во многихъ видахъ или формахъ,—сообщалъ Свои откровенія не только въ формѣ слова и видѣнія, но и подъ формою историческихъ событій, обрядовыхъ постановленій закона и всего строя ветхо-

завѣтной теократіи, особенно ветхозавѣтнаго богослуженія (сн. 1 Кор. 10, 6, 11. 9, 10. Рим. 4, 23–24. 15, 4. Евр. 10, 1. 9, 11. 23. 8, 5. Кол. 2, 17.). Такимъ образомъ, историческая постепенность развитія съ одной стороны, связь съ самою жизнью народа Божія (служившаго органомъ божественнаго откровенія въ Ветхомъ Завѣтѣ)—жизнью религіозною и богослужебною, но отчасти и съ бытовою,—съ другой, составляютъ общія черты ветхозавѣтнаго вѣроученія. Въ связи съ этимъ и самая форма выраженія его въ Ветхомъ Завѣтѣ не имѣетъ догматическаго характера. Даже основной догматъ ветхозавѣтнаго вѣроученія,—ученіе объ абсолютномъ единствѣ Іеговы—въ видѣ догматическаго опредѣленія представляется преимущественно только въ Пятокнижіи (напр., въ словахъ Второзаконія 6, 14: слушай, Израиль, Господь Богъ нашъ Господь единъ есть,—словахъ, образовавшихъ символъ вѣры іудейской синагоги, т. наз. schema); спекулятивное же раскрытіе его въ учительныхъ и пророческихъ книгахъ имѣетъ характеръ размышленій, описаній и под., не ставящихъ своею цѣлію точную и полную формулировку его. Тѣмъ болѣе это слѣдуетъ сказать о ветхозавѣтной ангелологіи. По отношенію къ ней всѣ указанныя свойства ветхозавѣтнаго вѣроученія имѣютъ особенно очевидную силу.

Ученіе объ ангелахъ въ Ветхомъ Завѣтѣ представляетъ стройное и величественное цѣлое, но цѣлое, составленное именно изъ мелкихъ и многообразныхъ частицъ, которыя, съ одной стороны, разсѣяны по всему протяженію ветхозавѣтной исторіи откровенія и спасенія—раздѣлены другъ отъ друга промежутками времени, съ другой—раздѣлены и предметно между засвидѣтельствованными въ Библіи историческими фактами, преданіями, вѣрованіями и богослу-

жебными установленіями народа Божія, созерцаніями (откровеніями) и умозрѣніями его богопросвѣщенныхъ представителей и т. п. Поэтому систематическое или научное изложеніе ветхозавѣтнаго библейскаго ученія объ ангелахъ, чтобы исчерпать свой предметъ, должно представить полное историческое обозрѣніе генезиса и постепеннаго развитія этого ученія на протяженіи всей священной исторіи Ветхаго Завѣта, заключающейся въ ветхозавѣтныхъ священныхъ книгахъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ не упустить изъ виду и тѣхъ, иногда не совсѣмъ опредѣленныхъ, но несомнѣнно дѣйствительныхъ указаній на это ученіе, какія заключаются въ ветхозавѣтномъ богослуженіи и другихъ сторонахъ ветхозавѣтной теократіи.

По такому предмету и задачѣ своимъ, предлагаемое изслѣдованіе всецѣло относится къ области науки Библейскаго богословія (науки, еще не выдѣлившейся у насъ въ самостоятельную, но существующей, въ качествѣ такой, на западѣ), которая, въ отличіе отъ систематической догматики, имѣетъ своимъ предметомъ *историко-генетическое* изложеніе вѣроученія священныхъ библейскихъ книгъ, *излагаетъ всѣ формы отъ самой ранней до самой поздней, какія проходило данное ученіе на протяженіи всей Библіи*, ветхозавѣтной или новозавѣтной. Связью этой науки съ другими отраслями Библейской науки, каковы: Библейская Исторія, Библейская Археологія, Библейская Исагогика и Библейская Экзегетика, опредѣляется и путь, которымъ должна быть выполнена задача предлагаемаго библейско-богословскаго изслѣдованія. Если Библейская Исторія устанавливаетъ важнѣйшіе моменты въ развитіи и исторіи царства Божія на землѣ и съ точки зрѣнія послѣдняго оцѣниваетъ отдѣльные факты, а Библейская Археологія всесторонне изображаетъ

бытъ или образъ жизни избраннаго народа, во всѣхъ частяхъ проникнутый религіознымъ характеромъ, печатью общенія народа съ Богомъ, то историко-генетическое изложеніе ветхозавѣтной ангелологіи, какъ и Библейское богословіе вообще, должно пользоваться пособіями обѣихъ наукъ, слѣдя, конечно, за развитіемъ и формами собственно *идей* объ ангелахъ въ духѣ органовъ и носителей Откровенія о нихъ въ Ветхомъ Завѣтѣ. Введеніе въ книги Ветхаго Завѣта, (Исагогика), опредѣляющее время происхожденія библейскихъ книгъ, даетъ возможность расположить библейскій матеріалъ въ хронологическомъ порядкѣ. Извлеченіе же этого матеріала совершается при посредствѣ Библейской экзегетики, которая и должна имѣть особенное значеніе и приложеніе въ изложеніи ученія библейской письменности объ ангелахъ.

Но существенно присущее библейско-богословскому изслѣдованію историческое направленіе могло бы представлять двѣ опасности—опасность (формальнаго свойства) поглощенія собственно-богословскаго, вѣроучительнаго матеріала историческимъ, археологическимъ, экзегетическимъ, и опасность упущенія изъ виду богооткровеннаго характера излагаемаго ученія, между тѣмъ какъ ветхозавѣтное библейское вѣроученіе, генетическое изложеніе котораго составляетъ предметъ Библейскаго богословія, не есть только фактъ міроисторическаго прошлаго, но вѣчный, доселѣ и всегда пребывающій глаголъ Божій. Этого рода опасности устраняются, благодаря руководству христіанско-церковной догматики, ученіе которой объ ангелахъ и должно регулировать изложеніе ученія о томъ же предметѣ ветхозавѣтной Библіи, именно: въ формальномъ отношеніи—указывать планъ и отчасти рубрики изложенія библейскаго матеріала, а въ матеріальномъ—

держать историческое изслѣдованіе на соотвѣтствующей его богооткровенному предмету высотѣ,—посредствомъ такъ называемой аналогіи вѣры. Не слѣдуетъ, впрочемъ, упускать изъ виду, что вѣроученіе ветхозавѣтной Библіи было содержаніемъ иного сознанія, чѣмъ то общецерковное христіанское сознаніе, произведеніемъ котораго была догматика христіанская. Поэтому полнаго, пунктуальнаго совпаденія между послѣднею и библейскимъ богословіемъ Ветхаго Завѣта въ нашемъ вопросѣ (какъ и въ другихъ) ожидать нельзя. Воплощеніе Сына Божія, раздѣляющее одно и другое, глубоко вліяло на измѣненіе воззрѣнія объ ангелахъ, какъ и на самое отношеніе ихъ къ человѣчеству въ дѣйствительности. Отсюда указанное регулятивное значеніе систематической догматики по отношенію къ изложенію ветхозавѣтнаго ученія объ ангелахъ должно имѣть только общій, принципіальный характеръ. Можетъ быть, ближе напоминаетъ библейское богословіе „исторію догматовъ“. Такимъ образомъ, исторія догмата объ ангелахъ по всей ветхозавѣтной Библіи,—таковъ характеръ и общее содержаніе предлагаемаго изслѣдованія.

ВВЕДЕНІЕ.

Библейское ученіе объ ангелахъ находится въ самой тѣсной связи съ библейскимъ міровоззрѣніемъ вообще. По библейскому представленію, все бытіе состоитъ изъ двухъ сферъ—неба и земли, равно происшедшихъ въ силу творческаго акта Божія. Земля съ своими обитателями есть область бытія видимаго. Надъ нею высится сводъ небесный, который самымъ великолѣпіемъ свѣтилъ своихъ говоритъ о Творцѣ. Творецъ обитаетъ на небѣ, но не на этомъ космическомъ небѣ, а на небѣ, какъ области противоположной міру видимому, въ частности—землѣ, какъ мѣсту жилища человѣка [1]). Его окружаютъ ближайшія къ Нему существа, какъ духовныя свѣтила духовнаго неба, и ихъ Онъ употребляетъ, какъ орудія выполненія Своей воли въ мірѣ.

Истинный смыслъ библейскаго представленія объ ангелахъ можетъ быть понятъ только въ связи съ идеею о Богѣ въ Его отношеніяхъ къ міру и человѣчеству.

Менѣе всего даетъ въ смыслѣ разъясненія сущности библейской ангелологіи то мнѣніе, что ветхозавѣтное ученіе объ ангелахъ составляетъ отголосокъ

---

[1]) *Богъ на небѣ, а ты на землѣ,* Еккл. 5,1.

или остатокъ языческихъ теогоній [1]). Мнѣніе это рѣшительно опровергается тѣмъ, что ученіе объ ангелахъ, вначалѣ менѣе опредѣленное, въ позднѣйшій періодъ библейской исторіи и письменности, въ вѣкъ наивысшаго развитія монотеистическихъ вѣрованій, становилось все болѣе полнымъ и подробнымъ, чего бы не могло быть, если-бы ангелы были низведенными на низшую степень богами политеизма [2]).

Односторонне и поверхностно, затѣмъ, то пониманіе библейской ангелологіи, по которому она есть выраженіе еврейской народной вѣры, населяющей небо разумными высшими существами (какъ земля населена людьми) [3]), или дѣтскаго представленія евреевъ о божественномъ придворномъ штатѣ [4]). Противъ этого пониманія говоритъ весь духъ и характеръ библейской ангелологіи, нарочито не изображающей потусторонняго бытія ангеловъ, а болѣе всего имѣющей предметомъ своимъ дѣятельность ихъ въ мірѣ. Менѣе всего соотвѣтствуетъ библейскому воззрѣнію объ ангелахъ мысль о прикрѣпленіи ангеловъ къ небеснымъ тѣламъ, какое допускается нѣкоторыми представителями даннаго мнѣнія (Штраусъ).

---

[1]) Meineke. Theolog. Encyclopädisch Wörterbuch. (Halle. 1821). s. 136. D. Fr. Strauss. die christl. Glaubenslehre. (Tübing-Stuttg. 1840). Bd. II, s. 661. De Wette, Biblisch.-Dogmatik. d. A. u N. T. (3 A. 1831). s. 108; Aug. Dillmann. Die Genesis. s-te Aufl. Leipz. 1886 s. 118.

[2]) Ср. Rudolf. Stier. The words of the Angels (London 1886) p. XVI.

[3]) Мнѣніе Шлейермахера (Martensen. Christl Dogmatik. (1886). s. 125, Anmerk.); Strauss'a a. a. 0.679. Beck. Christl. Lehr. wissenschaft. Stutgart. 1841. I Bd. s. 173, 176.

[4]) Ammon, Entwurf. einer reinen bibl. Theologie (1 Ausg), I Bd. ss. 238—9. Al. Kohut, Üb. d. Iudische Angełologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit v. Parsismus (1866) s. 2—3.

Но и принимая во вниманіе служеніе ангеловъ, дѣятельность ихъ въ мірѣ, иногда невѣрно опредѣляютъ понятіе объ ангелахъ—напр., понимаютъ ихъ, какъ внѣшнюю форму проявленія могущества и силъ Іеговы, или, какъ реализацію отвлеченнаго понятія о дѣйствіяхъ Божіихъ въ мірѣ [1]). Въ дѣйствительности ангелы въ самой первой книгѣ Библіи выступаютъ, какъ существа личныя и живыя, самостоятельныя (относительно) и отдѣльныя отъ Бога (напр., въ Быт. 3, 12, 28, 13–14).

Считаютъ ангеловъ, наконецъ, олицетвореніями или носителями силъ природы [2]). Но если Богъ Іегова есть Духъ и существо премірное, то и вѣстники Его, находящіеся въ отношеніи особенной близости къ Нему, очевидно, суть существа личныя и премірныя, а не олицетвореніе силъ физическихъ. Болѣе же всего говоритъ противъ послѣдняго мнѣнія (принимавшагося уже древними саддукеями между прочимъ на основаніи пс. 103, 4), то, что, по основному и постоянному библейскому воззрѣнію, ангелы являются посредниками не столько владычества Бога въ природѣ, сколько Его дѣйствія и управленія въ исторіи спасенія, въ исторіи (ветхозавѣтнаго, а затѣмъ и новозавѣтнаго) царства Божія [3]).

Дѣйствіе ангеловъ въ мірѣ физическомъ, выдвигаемое этимъ мнѣніемъ, библейскимъ воззрѣніемъ

---

[1]) Ferd. Hitzig. Vorlesungen üb. Bibl. Theologie A. T. (Karlsrue 1880) s. 64. Aug. Dillmann. Die Bücher Exodus u Leviticus (12-te Lieferung) 1880. s. 26.

[2]) De Wette. a. a. O. s. 108. Tholuk. Commentar. zum Hebraerbrief, cap, I, 7. ss. 135—136.

[3]) Ср. Delitsch in Riehm's. Handwörterbuch des Biblishen Alterthums. (Bielefeld u. Leipzig. 1884). I s. 380. Martensen. Christliche Dogmatik (1886) § 68, s. 120.

прямо не отвергается, напротивъ, допускается. Равнымъ образомъ имѣютъ свою долю значенія въ библейской ангелологіи и другіе, указанные выше, моменты. Такъ, Библіи не чуждо представленіе объ ангелахъ, какъ своего рода божественныхъ существахъ (элогимахъ и сынахъ Божіихъ), какими они являются для человѣческаго сознанія вслѣдствіе ихъ особенной близости къ Богу. Не чуждо ей и пониманіе ангеловъ, какъ небеснаго совѣта Божія, какъ свиты Его, сопутствующей Ему въ проявленіяхъ въ мірѣ (таково особенно представленіе о херувимахъ). Имѣетъ, наконецъ, библейское основаніе и то, приведенное нами, воззрѣніе, что въ ангелахъ дѣйствовалъ Самъ Богъ, прежде всего въ томъ общемъ смыслѣ, что ангелъ есть только вѣстникъ Бога, имѣетъ значеніе только ради Него и потому его дѣйствія не только могутъ, но и должны быть разсматриваемы, какъ дѣйствія Самого Бога [1]), а затѣмъ и въ томъ, что изъ среды ангеловъ Библія Ветх. Завѣта выдѣляетъ одного, Ангела лица Іеговы или Ангела Іегову (Ис. 63, 9), который не представляетъ только Іегову, но и самъ есть Іегова.

Но истинный смыслъ всѣ эти моменты представленія объ ангелахъ получаютъ только при упомянутой уже основной библейской точкѣ зрѣнія на ангеловъ, какъ на орудія дѣйствія Бога въ исторіи спасенія, или въ исторіи царства Божія. Самъ Богъ, по библейскому воззрѣнію, не есть отвлеченное Божество природы (Θεῖον, numen), но Богъ личный и живой, Своимъ всемогуществомъ и благостью въ твореніи положившій начало божественной теократіи, а

[1]) Wilhelm Lotz. Geschichte u. Offenbarung A. T. (Leipzig. 1892). s. 173. Ср. Еп. Хрисанѳъ „Религіи древняго міра“, т. III (СПБ. 1878), стр. 126.

затѣмъ по паденіи людей вошедшій и постоянно входящій въ исторію человѣчества дѣйствіями того-же всемогущества и благости. Библія изображаетъ Бога болѣе всего Богомъ откровенія и исторіи,—дѣйствующимъ и открывающимся въ исторіи спасенія, и ангелы суть орудія Его откровенія и дѣйствія въ этой исторіи.

Самое употребительное въ Библіи имя ихъ—מַלְאָךְ, מַלְאָכִים [1]) вполнѣ характеризуетъ основную точку зрѣнія, съ какой Библія говоритъ объ ангелахъ и излагаетъ ученіе о нихъ. Ангелъ, по классическому

---

[1]) Слово מַלְאָךְ происходитъ отъ неупотребительнаго въ еврейск. яз. глагола לָאַךְ, который (подобно глаголамъ יָלַךְ, שָׁלַךְ и דָּלַךְ) выражаетъ понятіе движенія, двиганія (въ арабск. и эѳіопск.—посыланія), какъ знака дѣятельности (тѣсная связь понятій движенія, хожденія и дѣйствія выражается въ терминахъ, обозначающихъ ихъ, и въ др. язз.). Maleach означаетъ и совершеніе дѣла (абстрактное значеніе), впрочемъ, въ этомъ значеніи чаще употребляется melachah дѣло, занятіе (ср. Быт. 39, 11; Іон. 1, 8), работа (Иех. 35, 23; Есѳ. 9, 3); въ пс. 72, 23: maleachot-дѣянія, дѣла Божія. Обычно же מַלְאָךְ имѣетъ конкретное значеніе, обозначаетъ совершителя дѣйствія. Maleach не разъ употребляется въ Ветх. Завѣтѣ—о человѣческихъ посланникахъ, вѣстникахъ (Быт. 32, 3; 1 Цар. 5, 10; 16, 19; 19, 11, 14, 20; 3 Цар. 19, 2; Притч. 16, 14; Ис. 33, 7—maleachei-schalom-послы для мира), но посланникомъ или вѣстникомъ *Божіимъ* человѣкъ въ цѣломъ Ветх. Завѣтѣ называется не болѣе трехъ разъ: пророкъ, Агг. 1, 13; священникъ, Мал. 2, 7; будущій предтеча Мессіи. Мал. 3, 1. Чаще всего maleach въ отношеніи къ Богу есть ангелъ въ техническомъ смыслѣ—существо міра духовнаго, принадлежащее къ той-же премірной области бытія невидимаго, въ которой Библія представляетъ обитающимъ Самого Бога. Ср. G. Gesenii Thesaurus linguae hebraïcae et chaldaicae, t. II fasc. I (Lipsiae 1839), p. 736—737. Böhmer in Herzog's, Real. Encyclopäd. (1 Aufl) Bd. IV. (Stuttgart u. Hamburg) s. 18. Aug. Rohling. Über den Iehovahengel (Tübing 1866) s. 19.

выраженію бл. Августина и др. отцевъ церкви, есть имя должности, а не природы [1]). Откровеніе не ставитъ своею задачею сообщеніе людямъ свѣдѣній о природѣ и свойствахъ существъ, называемыхъ этимъ именемъ, а говоритъ болѣе всего объ ангелахъ, какъ служителяхъ откровенія и спасенія. Библія не даетъ спеціальнаго откровенія о мірѣ ангельскомъ, а откровеніе, такъ сказать, случайное,—поскольку учитъ объ ангелахъ, главнымъ образомъ, по поводу явленій ихъ людямъ съ возвѣщеніемъ воли Божіей. Предполагая истину бытія ангеловъ извѣстною людямъ изъ первооткровенія на ряду со многими другими истинами, Библія, какъ слово о спасеніи человѣка въ широкомъ смыслѣ, говоритъ объ ангелахъ, какъ дѣятеляхъ этого спасенія, служебныхъ орудіяхъ Бога Спасителя [2]). Отсюда, существенную черту ветхозавѣтной библейской ангелологіи составляетъ тѣсная связь ея съ исторіею спасенія людей.

Библія не говоритъ объ исторіи міра ангельскаго самого въ себѣ (о такой исторіи, впрочемъ, можно говорить только въ переносномъ смыслѣ—разумѣемъ предполагаемый Библіею фактъ паденія, имѣвшій мѣсто въ мірѣ ангельскомъ), но ученіе Библіи объ ангелахъ имѣетъ свою исторію, и эта исторія совпадаетъ съ исторіею ветхозавѣтнаго откровенія вообще. Какъ въ послѣдней наука различаетъ періоды, такъ и въ развитіи библейской ангелологіи можно подмѣтить отдѣль-

---

[1]) C. Suiceri, Thesaurus Ecclesiasticus (Amstdaelodami) p. 30 cnf. Ottonis Casmanni Angelographia, sive commentationum dissertationumque physicarum prologus problematicus de angelis (Francofurti 1605) p. 16, s. 29.

[2]) Iames. Dictionnaire de l'ecriture Sainte(Paris 1839) s. 53. Cnf. K Fr. Kahnis, Die Lutherische Dogmatik I-ter. Bd. s. 553.

ныя стадіи или грани, между которыми выдаются начало періода царей и пророковъ въ библейской исторіи, также—время плѣна, во всякомъ случаѣ не оставшіяся безслѣдными не только для внѣшней, но и для внутренней исторіи народа Божія, для его вѣросознанія и богословія.

Но на ряду съ этимъ *историческимъ* или хронологическимъ расчлененіемъ ветхозавѣтной библейской ангелологіи стоитъ *предметное* ея расчлененіе, имѣющее едва-ли не преобладающее значеніе въ сравненіи съ первымъ. Ветхій Завѣтъ не даетъ цѣльнаго, компактнаго представленія объ ангелахъ, какъ особомъ родѣ существъ. Библія знаетъ, правда, родовое имя ангеловъ, но, въ виду отмѣченнаго уже характера библейской ангелологіи, Библія даетъ свѣдѣнія объ ангелахъ только въ связи съ изображеніемъ исторіи откровенія и трактуетъ ихъ съ точки зрѣнія этой исторіи. Отсюда, принципъ раздѣленія существъ міра ангельскаго Откровеніе заимствуетъ не изъ области внутреннихъ, недовѣдомыхъ человѣку, отношеній этого міра самого въ себѣ, а изъ сферы отношеній его къ откровенію, къ исторіи спасенія. До самыхъ позднихъ временъ Ветхій Завѣтъ не знаетъ о степенномъ различіи міра ангельскаго, но онъ знаетъ и съ очевидностію выражаетъ различіе ангеловъ въ области откровенія. Начиная съ древнѣйшихъ библейскихъ временъ до послѣдняго ветхозавѣтнаго пророка, въ Ветх. Завѣтѣ отъ ангеловъ отличается одинъ Ангелъ, какъ ἄρχων ἀγγέλων, какъ существо несотворенное, такъ называемый מַלְאַךְ יְהוָה (Maleach Iehovah). Откровеніе, далѣе, говоритъ о существахъ, по всѣмъ признакамъ принадлежащихъ къ міру духовъ, или ангеловъ, о херувимахъ (כְּרוּבִים) и серафимахъ (שְׂרָפִים). Не называя

ихъ именемъ מַלְאָכִים, оно однако даетъ видѣть ихъ отношеніе къ Божеств. откровенію, когда представляетъ ихъ сопутствующими являющемуся въ мірѣ Богу, или прославляющими безконечное величіе Его существа и славу Его въ дѣлахъ откровенія. Ангелы (maleachim), во главѣ съ ангеломъ Іеговою, херувимы и серафимы—суть органы дѣйствія Бога—Іеговы въ мірѣ и исторіи вообще, особенно въ исторіи спасенія человѣчества.

Но въ мірѣ и въ исторіи дѣйствуютъ и силы разрушительныя, злыя, которыя не могутъ быть непосредственно производимы отъ Бога; это—фактъ опыта. Откровеніе, подтверждая этотъ фактъ опыта, указываетъ его потусторонное основаніе—въ признаваемыхъ имъ злыхъ духахъ-сатанѣ (שָׂטָן, Satan) и демонахъ (שֵׁדִים, schedim) которые, по всему смыслу Откровенія, могутъ быть только падшими ангелами [1]). И о нихъ Библія не говоритъ ex professo, а по—стольку, по—скольку они служатъ источникомъ нравственнаго и физическаго зла въ мірѣ вообще и въ исторіи царства Божія въ особенности.—Демонологія, какъ и ангелологія, развивалась въ Ветх. Завѣтѣ постепенно; въ ней, какъ и тамъ, грань, раздѣляющая болѣе древнее библейское представленіе отъ позднѣйшаго, есть періодъ пророковъ.

Такъ, ветхозавѣтное библейское ученіе объ ангелахъ есть необходимая часть библейскаго ученія о царствѣ Божіемъ и вмѣстѣ съ послѣднимъ является существеннымъ предметомъ библейскаго богословія,

---

[1]) Wilhelm Lotz. Gêschichte u. Offenbarung A. T. (Leipz 1893) s. 178 ep. F. Kahnis. Die Luterische Dogmatik I-ter Bd. (Leipz 1866) s. 53. Martensen. Christlische Dogmatik (1886) § 99, s. 170, 171.

или историко-генетическаго изложенія откровенной религіи, заключенной въ св. ветхозавѣтн. книгахъ [1]). И какъ ветхозавѣтное откровеніе выражалось, съ одной стороны, въ самой исторіи спасенія (ветхозавѣтн. прообразы), съ другой—въ изображеніи дѣла спасенія и Искупителя при посредствѣ избранныхъ органовъ (пророчества), такъ и ученіе В. З. объ ангелахъ прежде всего и главнымъ образомъ состоитъ въ засвидѣтельствованныхъ Библіею фактахъ явленія ангеловъ людямъ, а затѣмъ—въ собственномъ, можно сказать, догматѣ о нихъ на основѣ опытовъ нисхожденія ангеловъ къ людямъ. Отсюда, разсмотрѣніе и экзегезисъ всѣхъ библейскихъ мѣстъ, такъ или иначе касающихся ангеловъ, есть неизбѣжный и, можно сказать, единственный путь къ изложенію библейскаго ученія объ ангелахъ. Замѣтимъ при этомъ, что документами ветхозавѣтнаго ученія мы считаемъ не только каноническія книги, но признаемъ продолженіе развитія чистаго библейскаго ученія и въ неканоническихъ книгахъ [2]). Историко-экзегетическое изложеніе ветхозавѣтнаго библейскаго ученія объ ангелахъ и составляетъ задачу нашего настоящаго труда.

Историческій характеръ изслѣдованія требовалъ бы совмѣстнаго изложенія всѣхъ, намѣченныхъ выше, пунктовъ ветхозавѣтной ангелологіи по періодамъ,

---

[1]) Ср. Schultz. Alttestamentliche Theologie (1869) Bd. I s. 2, Riehm, Alttestamentliche Theologie (1889) s. 8.—Oehler, Theologie, d. A. T. (3 A. 1891) Bd. I, s. 7.

[2]) Вопреки взгляду на неканоническія книги напр., Schultz'a Alt-liche Theologie (1869) ss. 14, 18, 77. Oehler'a Theologie d. A. T. (3 A. 1891) Bd. I. B, ср. напрот. Riehms Alt-liche Theologie (1889) s. 3

также указаннымъ выше,—требовалъ бы собственно историческаго или хронологическаго метода изложенія. Но, какъ было уже замѣчено, ветхозавѣтн. Откровеніе не выдвигаетъ на первый планъ внутреннее (премірное) единство организма міра ангельскаго самого въ себѣ, и вообще не даетъ, такъ сказать, теоріи или спеціальнаго ученія объ ангелахъ или духахъ, а излагаетъ откровеніе о мірѣ ангельскомъ по мѣрѣ развитія на землѣ царства Божія. Это обстоятельство, повидимому, обязываетъ изслѣдователя библейской ангелологіи брать главнымъ принципомъ точку зрѣнія отношенія ангеловъ къ царству Божію, т. е. держаться того раздѣленія ангеловъ, которое мы называли предметнымъ. Отсюда, настоящее изслѣдованіе распадается на слѣдующія части или главы: 1) ученіе Ветх. Завѣта объ Ангелѣ Іеговы, какъ верховномъ и непосредственномъ дѣятелѣ ветхозавѣтн. теократіи и главѣ принимающихъ участіе въ теократіи ангеловъ; 2) ученіе объ ангелахъ въ собственномъ смыслѣ; 3) ученіе о херувимахъ и серафимахъ, какъ ангелахъ особаго рода, не служащихъ осуществленію царства Божія на землѣ, хотя и имѣющихъ ангельскую природу; наконецъ, 4) ученіе о сатанѣ и демонахъ, дѣйствующихъ подобно ангеламъ, но въ оппозиціи цѣлямъ и планамъ Бога и служащихъ имъ ангеловъ. Въ предѣлахъ каждой изъ этихъ рубрикъ (исключая развѣ только третьей) мы намѣрены держаться хронологическаго или историческаго метода. Такимъ образомъ, настоящій трудъ будетъ историко-догматическимъ и экзегетическимъ изложеніемъ ученія ветхозавѣтной Библіи объ ангелахъ.

Положеніе вопроса о ветхозавѣтной библейской ангелологіи въ библейской наукѣ; наиболѣе важныя пособія къ составленію настоящей работы.

Изъ сказаннаго о связи ветхозавѣтной ангелологіи съ ветхозавѣтн. ученіемъ о царствѣ Божіемъ видна вся важность ея въ области библейскаго богословія. Можно бы поэтому ожидать всесторонней разработки ученія объ ангелахъ въ современной библейской наукѣ. Въ дѣйствительности многія предубѣжденія противъ ветхозавѣтной ангелологіи (къ которымъ должны быть отнесены указанныя выше односторонія и превратныя пониманія ветхозавѣтн. ученія объ ангелахъ) были причиною того, что въ трудахъ ученыхъ библіологовъ и экзегетовъ нашему вопросу всегда удѣлялось слишкомъ мало вниманія. Въ ветхозавѣтныхъ теологіяхъ, догматикахъ, энциклопедіяхъ, комментаріяхъ и под. вопросу объ ангелахъ, обычно, отводится самый ничтожный отдѣлъ. Только два намѣченные нами пункта,—первый (объ Ангелѣ Іеговы) и третій (о херувимахъ) имѣютъ богатую литературу въ библейской наукѣ. Ученіе же собственно объ ангелахъ и злыхъ духахъ совершенно несправедливо игнорировалось и игнорируется, между прочимъ, и особенно, вслѣдствіе совершенно ложнаго мнѣнія о заимствованіи ветхозавѣтной ангелологіи и демонологіи изъ восточной миѳологіи (изложеніе библейскаго ученія объ ангелахъ и злыхъ духахъ покажетъ намъ всю несостоятельность этого мнѣнія). Не можемъ, впрочемъ, не назвать нѣкоторыхъ трудовъ съ отдѣльными трактатами объ ангелахъ и злыхъ духахъ, а также и спеціальныхъ работъ (большею частію имѣющихъ характеръ и объемъ небольшихъ брошюръ), трактующихъ объ ангелахъ или имѣющихъ близкое отношеніе къ этому предмету. Сюда относятся труды: Hofmann'a, Weissagung u. Erfüllung. Nordlingen. 1841, I-te Hälfte и Der Schriftbeweis (Nordl—1857, 2 Aufl. I-te Hälfte). Reinke., Beiträge zur Erklärung des Alten Testa-

ments Bd. II-ter, (1853), IV-ter, V-ter, VI, VIII-ter, Oehler'a Theologie d. A. T. 3 A. 1891. 1-2 Bd, Schultz'a, Alttestamentl. Theologie 1—2 Bd. (1869), Hitzig'a, Vorlesungen üb. Bibl. Theolog, A. T. 1880, Baudissin'a, Studien zur semitischen Religionsgeschichte H. I. (1876), Lotz'a, Geschichte u. Offenbarung im A. T. 1892, Hävernick'a, Vorlesungen üb. d. Theologie d. A. T. (1863), Ladd'a Doctrine of sacred the Bible, Lond. 1883, v. I-II и др. Изъ спеціальныхъ работъ мы имѣли подъ руками слѣдующія: Casmanni, „Angelographia etc. 1605 (устарѣлое и въ схоластическомъ духѣ составленное сочиненіе), Heinrich'a, Dogmatische Theologie (1884) Bd. IV, ss. 500—823; R. Stier'a, The Words of the Angels (Lond. 1886), M. Schwab'a, Vocabulaire, de l' Angelologie (1897). Lämmert'a, Die Engel Gottes (1892—брошюра популярнаго содержанія), H. Oehler'a, Die Engelwelt. 1898 (брошюра); для ученія о злыхъ духахъ—Längin'a, D. Biblischen Vorstellungen v. Teufel u. ihre religiöse Werth (1890); Sander'a, Lehre d. heil. Schrift v. Teufel (Schöneberg. 1858)—оба сочиненія, написанныя въ духѣ предзанятаго отрицанія изначальности библейскаго ученія о злыхъ духахъ; Roskoff'a,—Geschichte d. Teufels, I-ter Bd. (Leipz, 1869), Graf'a—Geschichte des Teufels-glaubens (jena 1893)—послѣднее въ духѣ эволюціонистической теоріи. Не мало руководящихъ мыслей по нашему предмету найдено нами въ библейскихъ словаряхъ и энциклопедіяхъ: Winer'a (Real-Wörterbuch. 1848. Bd. 1—2), Zeller'a, Schenkel'я (Bibel-lexicon (1864) Bd. I, II, V'), Riehm'a (Handwörterbuch d. Biblischen Alterthums. 1884, Bd. 1—2), Hamburger'a (Real-Eneyclopädie f. Bibel u. Talmud. 1870. Bd. I), Herzog'a Real-Encyclopädie (по 1-му изд. Bd. d. I, II, IV', XIV', по 2-му Bd. III, IV, XV'II;) Migne (Theol. Encyclopädie. tom. XXXIII et XXXIV'), Iames

(Dictionnaire de l'ecriture. Paris 1839), W. Smith'a (A. Dictionnary of the Bible. London. 1863; vol. 1—3), I. Hastings (A. Dictionary of the Bible, v. 1—2, 1899). Литература по вопросамъ объ Ангелѣ Іеговы и о херувимахъ и серафимахъ будетъ указана въ своемъ мѣстѣ. Здѣсь упомянемъ о двухъ спеціальныхъ работахъ объ Ангелѣ Іеговы, но имѣющихъ отношеніе и къ ученію объ ангелахъ тварныхъ: A. Röhling'a, Über Iehovahengel (1866) и Trip'a, Theophanien in Geschichtsbüchern d. A. T. (Leiden. 1862). Другіе труды систематическаго характера будутъ указываемы въ ходѣ самаго изслѣдованія. Вообще же замѣтимъ, что основной аппаратъ для насъ составляли многочисленные и разнообразные комментаріи на Ветх. Завѣтъ,—матеріалъ, собираемый по крупицамъ, но въ нашей работѣ—основной. (Это болѣе всего слѣдуетъ сказать о главахъ—второй и четвертой настоящаго изслѣдованія). Въ русской богословской литературѣ намъ послужили пособіями слѣд. труды: русскій переводъ толковательныхъ трудовъ Св. Златоуста, бл. Ѳеодорита, бл. Іеронима, бл. Августина; Митр. Моск. Филарета „Записки на кн. Бытія“ т. I—III; Преосв. Сильвестра—„Опытъ Православнаго Догматическаго Богословія“ т. II—III; Преосв. Хрисанѳа—„Религіи древняго міра“ СПБ. 1878 т. I и III; Преосв. Филарета Рижскаго, „Происхожденіе кн. Іова“. (Труды Кіев. дух. Академіи 1872 г. т. II—III); проф. А. А. Олесницкаго—„Ветхозавѣтный храмъ“ 1889; М. Муретова—„Идея Логоса въ Ветх. Завѣтѣ“ (Прав. Обозрѣніе 1883, т. II); Доцента А. Рождественскаго—„Объясненіе ховарскаго видѣнія (Христ. Чтеніе 1895 г. т. I); Свящ. В. Велтистова,—„Грѣхъ, его сущность и происхожденіе“ (Серг. Посадъ 1885); Прот. А. Лебедева—„Ветхозавѣтное вѣроученіе во времена патріарховъ (СПБ. 1885).

Свящ. А. Смирнова—„книга Еноха“, Историко-критическое изслѣдованіе, русск. пер. и объясненіе апокрифической кн. Еноха (Казань 1888). Свящ. Источникова М. Мнимая зависимость библейскаго вѣроученія отъ религіи Зороастра (Казань 1897).

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Ангелъ Іеговы (מַלְאַךְ יהוה, Maleach Iehovah). [1]

Богословско-литературная исторія вопроса объ Ангелѣ Іеговы; критическій обзоръ главныхъ направленій въ рѣшеніи вопроса о существѣ Его и установленіе основаній для положительнаго изложенія библейскихъ воззрѣній о предметѣ.

Именемъ Ангела Іеговы, מַלְאַךְ יהוה, на библейскомъ языкѣ называется тотъ, стоящій въ тѣсной связи съ ветхозавѣтными богоявленіями вообще, Ангелъ или

---

[1]) Ангелъ Іеговы, какъ мы думаемъ доказать, не есть одинъ изъ рода тварныхъ ангеловъ, но Ангелъ-Богъ, божественный Логосъ въ исторической формѣ Его ветхозавѣтнаго дѣйствія. Слѣдовательно, ученіе о Немъ относится собственно къ области ветхозавѣтной христологіи, а не ангелологіи. Тѣмъ не менѣе обойти библейскія представленія объ Ангелѣ Іеговы при изложеніи ветхозавѣтной библейской ангелологіи мы считаемъ невозможнымъ по слѣдующимъ основаніямъ. 1) Какъ въ оригинальномъ текстѣ Библіи, такъ и въ разныхъ переводахъ ея Ангелъ Іеговы съ внѣшней стороны не отличается отъ ангеловъ тварныхъ; иногда, подобно послѣднимъ, Онъ именуется только Ангеломъ безъ всякаго ближайшаго опредѣленія существа Его. Уже поэтому мы не вправѣ исключать изъ общаго ученія объ ангелахъ въ Ветхомъ Завѣтѣ ученіе объ Ангелѣ Іеговы. 2) Вслѣдствіе этого сходства Ангела Іеговы съ ангелами вообще,

вѣстникъ Іеговы, Бога Завѣта, который, по изображенію преимущественно древнѣйшихъ библейскихъ книгъ,—частію книгъ и болѣе поздняго происхожденія,—представляется существомъ божественной природы и достоинства, существомъ, обладающимъ божественными свойствами и проявляющимъ божескія дѣйствія. Такимъ Онъ съ особенною выразительностью выступаетъ въ исторіи великихъ патріарховъ—Авраама и Іакова; затѣмъ, хотя не съ тою же опредѣленностью,—въ вѣкъ Моисея и Іисуса Навина и въ періодъ Судей. Съ этого времени въ Библіи нѣтъ сообщенія о внѣшнемъ (объективномъ) явленіи (מַרְאֶה, ὅραμα Исх. 3, 3) этого таинственнаго существа лю-

---

во всѣ времена являлись попытки богословской мысли отождествить Перваго съ послѣдними, признать Ангела Іеговы существомъ тварной природы. Научное изложеніе библейской ангелологіи имѣетъ долгъ—установить правильное воззрѣніе на этого Ангела, именно, путемъ сравненія Его съ ангелами тварными установить истинную Его природу. 3) Изложеніе ветхозавѣтной ангелологіи было бы неполно, если бы въ него не было введено раскрытіе ветхозавѣтнаго ученія объ Ангелѣ Іеговы; безъ этого библейская ангелологія не имѣла бы характера цѣльности и сосредоточности около одного главнаго пункта, между тѣмъ этотъ характеръ, несомнѣнно, присущъ ученію Ветхаго Завѣта объ ангелахъ. Наконецъ, 4) изложеніе ветхозавѣтной ангелологіи естественно начать именно съ ученія объ Ангелѣ Іеговы: именно такой порядокъ изложенія вполнѣ соотвѣтствуетъ историческому развитію библейскаго ученія объ ангелахъ, такъ какъ древнѣйшія библейскія книги прежде и болѣе всего говорятъ о дѣятельности Ангела Іеговы и уже затѣмъ о дѣятельности ангеловъ тварныхъ. Изложеніе библейскаго ученія объ Ангелѣ Іеговы прольетъ не мало свѣта и на библейское ученіе объ ангелахъ, собственно такъ называемыхъ: какъ бы то ни было, впрочемъ, чтобы не вторгаться въ постороннюю относительно нашего предмета область, мы въ первой главѣ настоящаго сочиненія будемъ кратки, сколько то окажется возможнымъ.

Библіотека

дямъ. Позднѣе Онъ выступаетъ въ пророческихъ видѣніяхъ и, наконецъ, дѣлается предметомъ пророческихъ предсказаній.

Для ветхозавѣтнаго библейскаго богословія существенную важность имѣетъ вопросъ: кто этотъ Ангелъ Іеговы, являвшійся патріархамъ и въ дальнѣйшей исторіи Израиля, а потомъ бывшій предметомъ пророческихъ ученій и созерцаній,—есть-ли онъ одинъ изъ ангеловъ тварныхъ, или есть существо божественной природы—Логосъ въ смыслѣ позднѣйшей теологіи? Въ частности, важность этого вопроса для ветхозавѣтной христологіи очевидна сама собою. Пониманіе явленій Ангела Іеговы въ смыслѣ явленій лица божественнаго даетъ возможность установить органическій генезисъ мессіанской идеи въ Ветхомъ Завѣтѣ. Въ самомъ дѣлѣ, возможность появленія спекулятивнаго ученія о божественномъ Словѣ и Премудрости и пророческихъ вѣщаній о Мессіи-Богѣ вполнѣ понятною можетъ быть только при томъ предположеніи, что обѣимъ этимъ фазамъ развитія мессіанской идеи предшествовало историческое воззрѣніе библейскихъ писателей объ участіи въ основаніи и устроеніи ветхозавѣтной теократіи не только Бога Завѣта—Іеговы, но и особеннаго божественнаго дѣятеля, Ангела Іеговы—Логоса, по болѣе поздней библейской терминологіи. Эта историческая фаза развитія идеи о Логосѣ была, очевидно, основою для послѣдующихъ стадій развитія этого ученія, и основою вполнѣ естественною, представляя простѣйшую, конкретную, основанную на историческихъ фактахъ, форму выраженія той идеи, что единство Божіе не есть абсолютное, самозамкнутое, исключающее всякую множественность, а единство, различающееся во множественности, и множественность, завершающаяся въ единствѣ. Возможность

столь ранняго возникновенія ветхозавѣтной христологіи и зачатка ученія о троичности тѣмъ болѣе понятна, что въ воззрѣніи объ Ангелѣ Іеговы надо видѣть прежде всего различеніе въ *дѣятельности* божественной, а не въ существѣ. Между тѣмъ, при пониманіи Ангела Іеговы въ смыслѣ тварнаго ангела, у пророческаго ученія о Словѣ, Премудрости, Отрокѣ Іеговы, словомъ—о Мессіи отнималась бы историческая почва: отношеніе между Мессіею и Ангеломъ Іеговы въ такомъ случаѣ затемняется; ученіе о личномъ и ипостасномъ бытіи его, встрѣчаемое у пророковъ, является неподготовленнымъ предшествующею исторіею развитія ветхозавѣтнаго царства Божія на землѣ. И для ветхозавѣтной ангелологіи рѣшеніе даннаго вопроса въ первомъ смыслѣ имѣетъ не менѣе важное значеніе. Если Ангелъ Іеговы есть личность божественная и ангеломъ называется только по Его отношеніямъ къ ветхозавѣтной теократіи, то, во-первыхъ, совершенно понятно изначальное отношеніе ангеловъ, maleachim, къ откровенно-промыслительной дѣятельности Бога въ отношеніи къ избранному семейству человѣческому, этому зародышу будущей теократіи: какъ Maleach Iehovah, такъ и maleachim выступаютъ дѣятелями въ библейской исторіи непосредственно послѣ призванія Богомъ Авраама; maleachim—выразимся словами Элера [1])—„примыкали бы въ этомъ случаѣ къ Maleach Iehovah, какъ его слабыя, тварныя подобія“. Съ другой стороны, вслѣдствіе такого отношенія тварныхъ ангеловъ къ Ангелу Іеговы въ области откровенно-исторической, дается возможность представленія о мірѣ ангельскомъ и въ его вышеземныхъ отношеніяхъ, въ сферѣ самаго міра ангель-

[1]) Oehler. Theolog. d. Alten. Test. (1891), s. 215.

скаго. Древнѣйшія ветхозавѣтныя книги мало или совсѣмъ не говорятъ о внутреннемъ организмѣ міра ангельскаго. Между тѣмъ съ началомъ пророческаго періода (со времени Самуила, 1 Цар. 1, 3), въ Библіи выступаетъ представленіе о воинствѣ ангельскомъ, выразившееся и навсегда закрѣпившееся въ имени Божіемъ Iehovah (Elohei) Zebaoth. Это представленіе являлось бы неподготовленнымъ, еслибы ему не предшествовало историческое воззрѣніе о томъ, что, по крайней мѣрѣ, въ исторіи божественнаго откровенія людямъ ангелы подчинены небесному несотворенному Вождю—Ангелу Іеговы (Maleach Iehovah), Который былъ бы тѣмъ-же въ первый (вѣка Моисея) періодъ откровенія, чѣмъ sar zeba Iehovah (Нав. 5, 14) въ послѣдующій, и оба вмѣстѣ служили бы подготовленіемъ идеи, заключенной въ имени Iehovah Zebaoth. Слѣдовательно, и въ развитіе ветхозавѣтной ангелологіи пониманіе Ангела-Іеговы въ смыслѣ лица божественнаго вноситъ ту-же генетическую послѣдовательность, какую и въ ученіе Ветхаго Завѣта о троичности или въ развитіе мессіанской идеи въ Ветхомъ Завѣтѣ.

Но при всемъ очевидномъ превосходствѣ этого пониманія предъ иными возможными взглядами на Ангела Іеговы, пониманіе это встрѣчаетъ рядъ серьезныхъ и, повидимому, непреодолимыхъ затрудненій въ библейскомъ текстѣ—въ тѣхъ именно мѣстахъ его, въ которыхъ или Ангелъ Іеговы представляется, какъ одинъ (нѣкоторый) изъ тварныхъ ангеловъ (Числ. 20, 16; Ос. 12, 4), или, наоборотъ, завѣдомо извѣстный тварный ангелъ выступаетъ, какъ самостоятельный органъ божественнаго дѣйствія въ мірѣ (Быт. 19, 21. ср. 18 ст.), снабженный полномочіями и свойствами власти божественной, дѣйствующій такъ въ силу по-

лученнаго имъ полномочія Іеговы, вѣстникомъ или представителемъ Котораго на землѣ онъ является. Въ виду этого неотчетливаго разграниченія въ древнѣйшихъ библейскихъ повѣствованіяхъ божественнаго и ангельскаго вѣстничества, вполнѣ, впрочемъ, понятнаго изъ общаго отношенія того и другого къ откровенной, спасительно-исторической дѣятельности Бога въ мірѣ,—вопросъ объ Ангелѣ Іеговы есть одинъ изъ труднѣйшихъ вопросовъ библейской экзегетики и библейскаго богословія, надъ разрѣшеніемъ котораго христіанскіе экзегеты и богословы, отчасти и богословы ново-іудейства, трудились съ древнѣйшихъ до послѣднихъ временъ. Рѣшенія эти были чрезвычайно разнообразны, и въ большей или меньшей степени всѣ они не исключаютъ возраженій противъ себя. Едва-ли не правъ Элеръ, высказывая слѣдующее суждоніе о всѣхъ, приведенныхъ имъ взглядахъ по нашему вопросу: „должно признать, говоритъ онъ,[1]) что ни одинъ изъ различныхъ взглядовъ не оправдывается совершенно всѣми мѣстами, что ученіе о Maleach Iehovah въ Ветхомъ Завѣтѣ находится въ своеобразномъ колебаніи между модалистическимъ и гипостатическимъ пониманіемъ ангела, такъ что было невозможно дать предмету опредѣленное, понятное выраженіе“. Тѣмъ не менѣе самая важность вопроса во всѣ времена исторіи христіанской церкви и іудейской синагоги побуждала изслѣдователей къ разработкѣ и такому или иному рѣшенію вопроса объ Ангелѣ Іеговы. Отсюда вопросъ этотъ имѣетъ богатѣйшую и разнообразнѣйшую литературу. Укажемъ главныя направленія въ постановкѣ и рѣшеніи нашего вопроса съ древнѣйшихъ временъ христіанской церкви до нашего времени.

[1]) Theologie d. Alt. Test. Bd. I, s. 210.

На основѣ ученія Новаго завѣта о предвѣчномъ бытіи Сына Божія (особенно ученія евангелиста Іоанна о Божественномъ Логосѣ), въ древней христіанской церкви въ самое раннее время создалось общее убѣжденіе, что являвшійся во времена патріарховъ и Моисея Ангелъ былъ Сынъ Божій, Которому принадлежитъ вѣчное бытіе и до воплощенія. Выраженіе этого взгляда встрѣчается уже у древнѣйшихъ апологетовъ христіанства: св. Іустина мученика, Татіана, Аѳинагора и Ѳеофила Антіохійскаго [1]). Идею о томъ, что всѣ ветхозавѣтныя богоявленія были посредствуемы Логосомъ, развиваютъ и антигностическіе церковные писатели: св. Ириней Ліонскій и Тертулліанъ [2]). Invisibile filii pater, visibile autem patris filius—этотъ афоризмъ Иринея выражаетъ сущность воззрѣній его и Тертулліана по нашему вопросу.

Это пониманіе ветхозавѣтныхъ богоявленій и, въ частности, явленій Ангела Іеговы проводятъ, далѣе св. Кипріанъ, Климентъ Александрійскій, отцы антіохійскаго собора 364 г. (въ отлученіи на Павла Самосатскаго) [3]). Ересь антитринитаріевъ отцы и учители церкви старались поражать указаніями на постоянную дѣятельность Божественнаго Слова въ Ветхомъ Завѣтѣ. Болѣе всего въ началѣ IV вѣка развитію этой точки зрѣнія на ветхозавѣтныя богоявленія послужили

---

[1]) Iust. Martyr. Dial. cum Tryph. c. 56, 58, 127. Migne Patrolog. Curs. compl. ser. gr. t. VI col. 595, 602, 607 – 614, 772—783. Tatian. Oratio contra graecos c. 5; Athenagor, legatio pro christianis, cap. 10; Theophyl. Antiochen. Ad. Autol. Lib. II.

[2]) Adversus haereses, lib III et IV. Migne Patrol ser. gr. t. VII, col. 860, 873; Adv. Prax. c. i. 16. Adv. Marc. lib. II, c. 27.

[3]) D. Petavius. Theologica dogmata. T. III, de trinitate lib. VIII, cap. II, p. 435—434. Migne. Patrol. ser. lat. t. IV, col. 699. Patrol. ser. gr. t. VIII, c. 318 sq.

знаменитый историкъ церковный Евсевій [1]) и св. Аѳанасій Великій [2]). Василій Великій, Кириллъ Александрійскій, Іоаннъ Златоустъ, Иларій, Кириллъ Іерусалимскій, Григорій Нисскій, Григорій Назіанзенъ, Исидоръ Пелусіотъ, Левъ Великій, Кассіанъ, проводя тотъ же взглядъ, обыкновенно именуютъ Сына Божія ангеломъ великаго совѣта [3]), какъ посредника всѣхъ ветхозавѣтныхъ богоявленій, и признаютъ, что именемъ Ангелъ Іеговы въ древнѣйшихъ ветхозавѣтныхъ книгахъ называлось то же Вѣчное Слово Божіе, которое позднѣе въ Ветхомъ Завѣтѣ именуется Премудростью Божіею [4]).

Но на ряду съ столь распространеннымъ и первоначальнымъ пониманіемъ Ангела Іеговы въ христіанской церкви довольно рано возникаетъ и иное, отличное отъ него, по которому являлся во времена патріарховъ и Моисея не Сынъ Божій, а одинъ изъ тварныхъ ангеловъ, только представлявшій Божество на землѣ и потому дѣйствовавшій съ авторитетомъ и полномочіями божественными. Это мнѣніе находятъ (Генгстенбергъ, Трипъ) уже у Оригена, который въ гомиліи на 3 гл. Исхода замѣчаетъ: ἦν δὲ Θεός ἐκεῖ

---

[1]) Demonstrationes evangelicae, lib. V, cap. IX—XI; Eclogae propheticae. lib. I, cap. III, IV. Migne Patrolog. curs. complet. s. gr. t. XXII, col. 382—388, 583—594; 1028—1082, 1037.

[2]) Orat. II et III contra arianos, n. 14. Migne ser. gr. t. XXVI, c. 174. 346—352.

[3]) Suiceri Thesaurus Ecclesiasticus, p. 36; Cnf. Petav. Theolog. dogm. tom. III, p. 437—8. Basilius c. Eunom. Migne, s. gr. t. XXIX, col. 610, Cyril. Hieros. Catech. 10. M. ser. gr. tom. XXXIII, p. 607, 621. Chrysostom homil. 58 in Genes.

[4]) Hilar. de trinitate lib. VII Migne s. lat. t. X, col. 113—121; 138—517.

ἐν τῷ ἀγγέλῳ θεωρούμενος[1]. Но съ особенною подробностью развилъ его бл. Августинъ съ цѣлію отстранить ложные выводы аріанъ, (о неравенствѣ природы и достоинства Сына съ Отцемъ), дѣлавшіеся ими изъ перваго пониманія отношенія 2-го лица Пресвятой Троицы къ ветхозавѣтнымъ богоявленіямъ. Почитая это пониманіе благочестивымъ, бл. Августинъ самъ однако понимаетъ ветхозавѣтныя богоявленія въ смыслѣ простыхъ манифестацій Божества, и въ отношеніи Ангела Іеговы переходитъ на сторону того мнѣнія Оригена (отчасти замѣчаемаго и у Григорія Нисскаго), что Онъ—тварный ангелъ, въ которомъ Богъ только дѣйсвовалъ силою Своею, какъ въ пророкахъ и апостолахъ;[2]) Сынъ столь же невидимъ, сколько и Отецъ, притомъ дѣйствія лицъ Пресвятой Троицы нераздѣльны. Слѣдовательно, можно говорить лишь о манифестаціи Божества вообще, и не per se, а per angelum personam Dei gestantem. Мнѣніе бл. Августина. проводимое имъ съ большою послѣдовательностью, раздѣляютъ бл. Іеронимъ, св. Амвросій Медіоланскій, Григорій Великій[3]. Мнѣніе это защищали многіе іу-

---

[1]) Migne ser. gr. t. XIII. col. 441.

[2]) De trinitate, lib. III, cap. XI. (Migne, ser. lat. t. XLII, p. 882 – 886): illa omnia, quae patribus visa sunt, cum deus illis secundum suam dispensationem temporibus congruam praesentaretur, *per creaturam* facta esse manifestum est, etc.

[3]) Бл. Іеронимъ устанавливаетъ (по поводу Гал. 3, 19, сн. Исх. 3) даже общее правило, что во всемъ Ветхомъ Завѣтѣ, гдѣ сперва говорится, что являлся ангелъ, а послѣ того вводится говорящимъ какъ-бы самъ Богъ, «по-истинѣ являлся какой-либо ангелъ изъ числа многихъ служебныхъ, но въ немъ говоритъ Посредникъ (Mediator), произносящій напр... Я Богъ Авраама, Богъ Исаака, Богъ Іакова». Hieronym. Commentar. in epist. ad Galat. lib. II. cap IV. Migne. s. lat. tom. XXVI, s. 366. Ambros. de Abraham. lib. I, c. IV—VI. Gregor. M. Moralia in Iobum, lib. 28, cap. 1.

дейскіе толкователи (Абенъ-Ездра). Въ католической же церкви оно навсегда утвердилось и взяло рѣшительный перевѣсъ, частію благодаря авторитету бл. Августина въ западномъ богословіи, частію въ интересахъ доказать догматъ о религіозномъ почитаніи ангеловъ даже изъ Ветхаго Завѣта.

Своеобразную точку зрѣнія на Malcach Iehovah устанавливаетъ древняя іудейская синагога, которая съ его именемъ связываетъ свое ученіе о такъ называемомъ Метатронѣ (מְטַטְרוֹן)[1]), Происхожденіе самаго имени Метатронъ объясняютъ различно. По Онкелосу, оно происходитъ отъ евр. гл. מָטַר, стеречь, охранять, и означаетъ ангела-хранителя Израиля[2]); все воинство вышнихъ и нижнихъ состоитъ въ его власти и подъ его рукою. Другіе[3]) болѣе вѣроятнымъ считаютъ производство слова Метатронъ отъ латинскаго metator=legatus въ смыслѣ ὁ προαποστελλόμενος ἄγγελος πρὸ τοῦ ἄρχοντος, т. е., тотъ Ангелъ лица Іеговы, о которомъ говоритъ пророкъ Исаія (63, 9); князь лица Іеговы, посылаемый Имъ открыватель Его воли. Иные[4]) производятъ его отъ латинскаго mediator или греческаго μετάθρονος,—слѣдовательно, Метатронъ—Ангелъ

---

[1]) Раввинъ Симеонъ на слова кн. Исх. 23, 20: „имя Мое въ Немъ“ (т. е. въ Ангелѣ Іеговы), пишетъ: раввины наши говорятъ: это-Метатронъ, имя котораго, какъ имя нашего учителя, т. е. Бога שַׁדַּי, Schaddai, Всемогущаго. Ибо числовое значеніе слова שַׁדַּי равно такому же значенію слова מְטַטְרוֹן“. Buxtorf. Lexic. Chaldaic, talmudic. et. rabbin, p. 1192—1193.

[2]) Herzog's Real-Encyclopädie. Bd. IV, s. 27.

[3]) Buxtorf. l. c; Levy. Chaldaisches Wörterbuch II, 31; Eisemenger. Entdecktes Iudenthum II, s. 396; Hengstenberg; Röhling. Reinke, Beitrage z. Erklär. d. A. T. B. IV, s. 332.

[4]) Weber. Die Lehre des Talmud. (1880) s. 172.

Іеговы—сопрестольникъ Іеговы [1]). Первоначально имя было нарицательнымъ; въ Таргумѣ Іонаѳана (къ Быт. 5, 24) этимъ именемъ названъ патріархъ Энохъ. Болѣе позднее іудейское ученіе различаетъ Метатрона высшаго и метатрона низшаго, метатрона эманаціи и метатрона тварнаго,—первый относится къ послѣднему такъ-же, какъ высочайшій Богъ относится къ нему самому. Этотъ Высшій Метатронъ, подъ которымъ разумѣется Ангелъ Іеговы, нерѣдко отождествляется съ обитаніемъ Бога въ мірѣ, Schechina, онъ представитель имени и славы Божіей въ мірѣ, есть ангелъ міра, закона, храма, вождь Израиля и ходатай за него предъ Іеговою. Съ Богомъ онъ соединенъ единствомъ существа, хотя, какъ эманація Божества, онъ вмѣстѣ есть и начало твореній Божіихъ.—Нельзя не видѣть близости этого ученія къ ветхозавѣтному и христіанскому пониманію Мессіи [2]). Но, съ другой стороны, извѣстно, что іудейское преданіе имя высшаго Метатрона переноситъ собственно и единственно на Архангела Михаила, какъ на того Ангела Іеговы, который являлся патріархамъ и со времени ночной борьбы съ Іаковомъ сдѣлался княземъ Израиля и управлялъ всѣми историческими судьбами народа Божія.

Въ христіанской богословской литературѣ со времени реформаціи по вопросу объ Ангелѣ Іеговы можно

---

[1]) Schmider (Excursus de Metatrone, p. 41 s. 22.) и др. производятъ слово Метатронъ отъ имени персидскаго божества Митра. Генгстенбергъ (Christolog. I, 250) рѣшительно отвергаетъ эту этимологію, какъ ничѣмъ неоправдываемую.

[2]) Достопримѣчательнымъ подтвержденіемъ этого, по-видимому, служитъ находящееся въ книгѣ Зогаръ мѣсто, по которому Метатронъ *in utero materno* приметъ человѣческое тѣло. Aug. Röhling, üb. den Jehovahengel, 1866, s. 7.

различать три главныя воззрѣнія, имѣющія каждое свои видоизмѣненія.

Первое изъ этихъ воззрѣній, согласное съ древнею отеческою точкою зрѣнія и сдѣлавшееся ортодоксальнымъ взглядомъ первоначальнаго лютеранства и кальвинизма, признаетъ въ лицѣ Ангела Іеговы явленіе личности божественной, именно Сына Божія, вѣчнаго посредника общенія Бога съ міромъ. Лютеръ и Кальвинъ въ принципѣ рѣшительно высказываются за то, что Посредникомъ ветхозавѣтныхъ богоявленій былъ Сынъ Божій, дѣйствовавшій въ мірѣ и до воплощенія; хотя въ истолкованіи отдѣльныхъ мѣстъ объ Ангелѣ Іеговы оба реформатора не всегда остаются послѣдовательными этому взгляду. Болѣе послѣдовательное проведеніе его замѣчается у реформатскихъ богослововъ 17-го вѣка: Пареуса [1]), А. Ривета [2]), Витсія [3]), а изъ лютеранъ у Пфейфера [4]) Въ 18 вѣкѣ замѣчателенъ въ отношеніи къ нашему вопросу трудъ Jac. Ode, Commentarius de Angelis. 1739. Въ настоящемъ столѣтіи наиболѣе видными представителями и защитниками этого воззрѣнія являются Штиръ [5], болѣе всего Генгстенбергъ [6]); затѣмъ Рейнке [7]. Куртцъ [8]),

---

[1]) Pareus. Commentarius in Genesim Mosis. Frankfurt. 1609.

[2]) Rivetus. Exercitationes in Genesim. 1633.

[3]) Witsius (de Oeconomia foederum Dei cum hominibus).

[4]) Pfeiffer. (Dubia vexata scripturae sacrae 1713).

[5]) Stier. (Andeutungen f. glaubiges Schriftverständniss. 1824).

[6]) Hengstenberg (Christologie d. A. T. 1829 s. 2, 9—251).

[7]) Reinke (Beiträge zur Erklärung. d. A. T. Bd. IV, s. 355—378).

[8]) Kurtz по его первоначальнымъ воззрѣніямъ (въ 1 изд. его Geschichte d. A. Bundes, 1848, I Bd., 121—126 и въ особомъ трактатѣ: „Der Engel d. Herrn“ въ „Litterarischer Anzeiger“ (Tholuk's) 1846, Nr. 11—14, ss. 82—112).

Геферникъ [1]), Кейль [2]), Эбрардъ [3]), Лянге [4]), Элеръ. [5]), Кунъ, Гейнрихъ [6]) Ромгельдъ [7]), Шаффнитъ [8]), Канисъ [9]), Ничъ [10]) и др. Между тѣмъ какъ всѣ, сейчасъ названные, ученые въ воззрѣніи на Ангела Іеговы болѣе или менѣе примыкаютъ къ Генгстенбергу,—своеобразную модификацію даннаго воззрѣнія находимъ у Бардта [11]). Бардтъ, примыкая къ воззрѣнію, высказанному Оригеномъ, утверждаетъ, что Ангелъ Іеговы есть личность Божественная, Логосъ, но являвшаяся въ тварномъ ангелѣ, лично (ипостасно) соединенномъ съ Логосомъ,—и такимъ образомъ мыслитъ явленіе Ангела Іеговы совершенно по аналогіи съ вочеловѣченіемъ Сына Божія. (Engelwerdung Логоса предшествовало Его позднѣйшему Menschwerdung).—Гораздо проще и вмѣстѣ ближе къ древнецерковному воззрѣнію на Ангела Іеговы сужденія объ этомъ предметѣ

---

[1]) Hävernick (Vorlesungen üb. d. Theologie d. A. T. 1863 s. 56—77).

[2]) Keil (Bibl̈scher Kommentar, Bd. I, Genesis u. Exodus 1866, s. 134—139).

[3]) Ebrard (Christliche Dogmatik I Bd. 1862. s. 279).

[4]) Lange (Positive Dogmatik, Bd. 2, s. 576—577 и Bibelwerk 1864 Bd. I. s. 197).

[5]) Oehler (Theologie d. A. Testam. 1891, Bd. I, s. 204—211).

[6]) Kuhn (Katholische Dogmatik 1857, Bd. II, 1857, s 12—16. Heinrich. Dogmatische Theologie Bd. V, s. s. 514—518).

[7]) Romheld (Theologia Sacrosancta, t. I, p. 41 sqq.).

[8]) Schaffnit (Ein Beitrag zur Christologie des A. T.).

[9]) Kahnis (De angelo Domini diatribe 1858).

[10]) Nitsch (Studien und Kritik, 1841, zw. H. s. 315 ff.).

[11]) Barth, Der Engel des Bundes. 1845.

англійскихъ ученыхъ: В. Смита [1]), Георга Лэдда [2]) и Роберта Штира [3]).

Второе воззрѣніе, высказанное и развитое въ древности бл. Августиномъ, въ новое время формулируется обыкновенно такъ: всѣ библейскія повѣствованія объ Ангелѣ Іеговы, гдѣ Онъ представляется вмѣстѣ и дѣйствительнымъ ангеломъ и существомъ божественнымъ,—по принципу: quod quis per alium fecit, ipse fecit, вполнѣ удовлетворительно объясняются и при предположеніи простого ангельскаго посредства при явленіяхъ Ангела Іеговы.

Воззрѣніе это прежде всего раздѣляется и послѣдовательно проводится римско-католическими экзегетами и богословами. Такъ поступаютъ вслѣдъ за Августиномъ и средневѣковыми экзегетами: Н. Лирою, Тостатомъ и др., напр., Cornelius a Lapide [4]), Бержье [5]), въ послѣднее время Пешъ [6]) и др. Социніане, ремонстранты, арминіане, по самому непризнанію Божества Христа, отрицаютъ дѣйствіе въ Ветхомъ Завѣтѣ Божественнаго Логоса вообще, а потому и дѣйствіе Его въ явленіяхъ Ангела Іеговы. Исходя изъ этого принципа, Гуго-Гроцій [7]) безусловно отри-

---

[1]) W. Smith (A Dictionnary of the Bible, vol. I. London 1863, p. 68).

[2]) George Ladd (The Doctrine of sacred scripture. Edinburg 1883, p. 443—445).

[3]) Robert Stier (The words of the angels. Lond. 1886, p. XIX—XXII).

[4]) Commentaria in Pentateuchum, 1714, p. 166, 175 etc. Cnf. Curs. complet. sacr. script. t. V, p. 358, 400, 435 etc.

[5]) Bergier (Migne. Encyclopädie Theologique tom. XXXV, p. 226—231).

[6]) Pesch (Praelectiones dogmaticae, 1895, t. III. p 187—199).

[7]) H. Grotius (Annotationes in Vetus Testamentum, 1675, tom. I p. 69—70).

цаетъ возможность пониманія явленій Ангела Іеговы въ смыслѣ явленій божественной личности—второй Ипостаси Св. Троицы; явленія эти, по Гроцію, были явленіями ангеловъ. Къ Гроцію примыкаетъ въ своемъ толкованіи историческихъ книгъ Ветхаго Завѣта I. Клерикъ [1]). Повторяя бл. Іеронима и особенно бл. Августина, Клерикъ настойчиво проводитъ теорію послѣдняго *о представительствѣ* Ангела Іеговы, хотя иногда по экзегетическимъ основаніямъ находитъ себя вынужденнымъ признать различіе между высшимъ и низшимъ Ангеломъ.

Оживленная разработка нашего вопроса въ данномъ направленіи началась съ 30-хъ годовъ настоящаго столѣтія, въ противовѣсъ взгляду Генгстенберга, принятому и усвоенному названными выше представителями перваго воззрѣнія. Сюда относятся труды Штейделя, изъ которыхъ одинъ направленъ прямо противъ Генгстенберга [2]).

Но главнымъ и авторитетнѣйшимъ защитникомъ гипотезы тварнаго ангела явился Гофманъ въ двухъ своихъ сочиненіяхъ по библейскому богословію [3]). „Что дѣлаютъ ангелы, дѣлаетъ чрезъ нихъ Іегова; и гдѣ Іегова проявляетъ Себя въ тѣлесномъ мірѣ и открывается чрезъ тѣлесное, тамъ происходитъ посредствующее дѣйствіе конечныхъ духовъ“—изъ такого принципа выходитъ Гофманъ въ своемъ воззрѣніи

---

[1]) J. Clericus. Commentarius in Mosis prophetae libros quinque, 1733; p. 141, 151 etc.

[2]) Steudel, Veteris Testamenti libris insitne notio manifesti ab occulto distinguendi numinis? 1830; Vorlesungen üb. d. Theologie d. A. T. 1840.

[3]) Weissagung und Erfüllung (Nordlingen. 1841 s. 127—132) и Schriftbeweis (2 Auf. 1857 s. 378 ff).

на Ангела Іеговы въ первомъ изъ названныхъ сочиненій. Если Штейдель понималъ явленія Іеговы такъ, что въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ Богомъ посылается особый, *ad hoc* избираемый Имъ ангелъ, то Гофманъ утверждаетъ. что отъ первой до послѣдней книги Ветхаго Завѣта особенное (завѣтное) отношеніе Іеговы къ избранному роду было посредствуемо однимъ и тѣмъ-же ангеломъ. Во второмъ трудѣ Гофманъ нѣсколько видоизмѣнилъ послѣднее положеніе — въ томъ смыслѣ, что Ангелъ Іеговы, являвшійся въ разное время, не есть одно и то же существо, разъ навсегда опредѣленное, но что однако Израиль имѣетъ своего опредѣленнаго Ангела, Михаила (Schriftbew. ss. 177, 340 ff.). Въ послѣднемъ отношеніи съ Гофманомъ согласенъ Г. Эвальдъ [1]), а къ Штейделю примыкаютъ: М. Баумгартенъ [2]), Бэмеръ [3]) и др. Подъ вліяніемъ Гофмана радикально измѣнили свои прежніе взгляды: Куртцъ [4]) и Ф. Деличъ [5]). Куртцу въ его новомъ воззрѣніи слѣдуетъ А. Ролингъ въ своемъ спеціальномъ сочиненіи объ Ангелѣ Іеговы [6]). Напротивъ, совершенно самостоятельно и путемъ подробнѣйшаго обзора всѣхъ возможныхъ пониманій защищаетъ гипотезу тварнаго ангела Трипъ [7]). Ту же ги-

---

[1]) H. Ewald (Die Lehre der Bibel v. Gott, 1871, Bd. II, s. 281).

[2]) Theologischer Commentar zum Pentateuch. 1843, s. 195 cnf. 361.

[3]) in Herzog's Real-Encyclopädie Bd. IV, 18—32.

[4]) Kurtz (во втор. изд. „Geschichte d. A. B, 1853).

[5]) Fr. Delitzsch (Die Genesis 1852, s. 249).

[6]) A. Röhling. üb. den Iehovaengel des A. T. Tübing. 1866.

[7]) Ch. Trip „Die Theophanien in den Geschichtsbüchern des A. T." (Leiden 1858).

потезу принимаютъ Пельтъ [1]), Роб. Кюбель [2]); особенно настойчиво Кремеръ [3]), также Гезеніусъ [4]), Фатеръ [5]) и др. Можно находить ее у Германа Шультца [6]) и Рима [7]).

Если два, доселѣ указанныя, воззрѣнія въ богословской литературѣ новаго времени имѣютъ корень въ древнѣйшей патристической и отчасти въ раввинской литературѣ, то третье воззрѣніе есть исключительная принадлежность богословской мысли новаго времени, неизвѣстная христіанской древности и стоящая въ связи съ общимъ направленіемъ новаго времени—стремленіемъ къ абстрактному образу мыслей. Сущность этого третьяго воззрѣнія въ слѣдующемъ: Ангелъ Іеговы вообще не есть личность—божественная (Логоса) или тварная (ангела)— отличная отъ Іеговы, а простая форма явленія Іеговы. Еще Д. Михаэлисъ [8]) упоминалъ о имѣвшемъ мѣсто въ вѣкъ раціонализма пониманіи Ангела Іеговы въ смыслѣ *явленія*, *посланія* Іеговы. Гердеръ [9]), вѣроятно, подъ вліяніемъ этого пониманія, высказалъ взглядъ, что Ангелъ Іеговы есть имя той натуральной причины или того нату-

---

[1]) Pelt (Theolog. Encyclop. s. 241).

[2]) Robert Kübel (in Herzog's Real Encyclopädie, 2 Aufl., Bd. IV (1879), s. 222).

[3]) Cremer (Biblisch-theologisches Wörterbuch der N.-tlichen Grăcität, 1887, s. 20—32).

[4]) Gesenius (zujes. 63, 9).

[5]) Vater (zu Genes. 16, 7), Lotz. Geschichte v. Offenbarung. (1892) s. 175.

[6]) H. Schultz. Alttestamentl. Theologie 1869 Bd. I, ss. 335—337

[7]) Riehm, Alttestamentliche Theologie 1889, ss. 159—162.

[8]) D. Michaëlis (Dogmatik. 2 ed. 1784 § 42).

[9]) I. Herder (Vom Geist Ebraischen Poesie, 2-ter Bd. 1825, s. 47).

ральнаго знака, посредствомъ которыхъ Іегова проявляетъ Свое присутствіе, какъ напр., огненный и облачный столпъ (Исх. 14), терновый кустъ (Исх. 3). Съ Гердеромъ соглашается Розенмюллеръ [1]), когда утверждаетъ, что въ историческихъ книгахъ Ветхаго Завѣта весьма часто безразлично употребляются *Iova* (Іегова) и *Iovae angelus* т. е., тотъ видимый символъ, посредствомъ котораго Богъ представлялъ видимымъ Себя людямъ. Но несообразность мнѣнія Гердера съ существомъ дѣла настолько очевидна, что въ своей непосредственности мнѣніе это раздѣляется едва-ли не однимъ Розенмюллеромъ и, пожалуй, еще Кнобелемъ [2]), который въ Ангелѣ Элогимѣ (Исх. 14, 19) видитъ поэтическое названіе огненно-облачнаго столпа, а равно съ послѣднимъ отождествляетъ и Maleach Panaiv пр. Исаіи (63 9). За то общая мысль, что Maleach Jehovah есть только имя чувственнаго, или натуральнаго феномена явленія Іеговы, по почину Гердера, раздѣляется очень многими. Такъ Саккъ [3]) говоритъ, что Maleach Iehovah слѣдуетъ переводить: ангелъ или явленіе, откровеніе Іеговы, и что идея этого выраженія: Іегова въ Его видимости. Пусткухенъ [4]) съ Саккомъ (loco cit.) утверждаетъ, что Ангелъ Іегова есть Іегова въ чувственномъ откровеніи. Къ названнымъ защитникамъ данной гипотезы примыкаетъ Толюкъ [5]). Лян-

---

[1]) Rosenmüller (Scholia in vet. Testam., p. I, 306, v. I ad Gen. 16, 7 cnf. vol. П, p. 401).

[2]) Knobel., Exodus, s. 105

[3]) C. H. Sack. Commentaines, quae ad Theologiam historicam pertinent. 1821, p, 19 и Christliche Apologetik, 2 A. 1841, s. 171.

[4]) Pustkuchen. Historisch-Kritische Untersuchung der biblischen Urgeschichte Halle 1823, s. 61.

[5]) Tholuck Commentar zum Briefe an die Hebräer, s. 135 ff.

ге, который въ названныхъ выше трудахъ своихъ защищаетъ древне-церковное воззрѣніе, въ другомъ сочиненіи [1]) говоритъ отчасти въ духѣ данной гипотезы: „этотъ Ангелъ былъ Самъ Іегова, поскольку Онъ служилъ Его откровеніемъ,—Христосъ, поскольку былъ пластическимъ образомъ Его пришествія; но Онъ былъ также и ангелъ Господень, поскольку носилъ въ себѣ символическіе элементы субъективнаго воззрѣнія. Онъ больше, чѣмъ всякій другой, дѣйствительный ангелъ, потому что Онъ есть Христосъ; но Онъ не вочеловѣчившійся уже Христосъ, а Христосъ на пути къ Его вочеловѣченію, какъ Онъ является предварительно воспріявшимъ Себѣ кровь и плоть въ пластическомъ воззрѣніи пророковъ". Вообще, принципъ, положенный въ основу данной гипотезы, отличаясь субъективнымъ характеромъ, именно, поэтому благопріятствуетъ разнообразію въ его примѣненіи. Понятно послѣ этого, что защитники его раздѣлились на двѣ фракціи—лѣвую и правую. Первая склонна видѣть въ Ангелѣ Іеговы субъективное представленіе, обязанное своимъ происхожденіемъ восточному (конкретному) образу мышленія, и за библейскими сказаніями объ Ангелѣ Іеговы признаетъ значеніе простыхъ идиллическихъ разсказовъ, сагъ и легендъ, общихъ еврейскому народу со всякимъ другимъ [2]). Напротивъ, правую сторону образуютъ тѣ

---

[1]) Leben Iesu, 2-tes Buch, s, 45—46.

[2]) Такъ трактуютъ ветхозавѣтное библейское ученіе объ Ангелѣ Іеговы (какъ и объ ангелахъ вообще): De Wette (Die Biblische Dogmatik 1831 §§ 101, 108 s. 74—75), Vatke (Biblische Theologie 1835 I-ter Bd.; s. 280 ff., 440 ff.). Hase (Evangelische Dogmatik (1842) § 140), Hitzig (Vorlesungen, s. 64), Hirschfeld (Geschichte des Volkes Israël Bd. II, s. 278), Aug. Dillmann (Die Bücher Exodus u. Leviticus, 12-te Lieferung 1880). Schenkel (Bibellexicon Bd. II, s. 110).

представители этой гипотезы, которые оставляютъ неприкосновенною истину и дѣйствительность библейскаго повѣствованія, и, признавая въ Ангелѣ Іеговы Самого Бога, только въ отношеніи Его къ твари, стоятъ не слишкомъ далеко отъ древне-церковнаго воззрѣнія [1]) по нашему вопросу, именно: съ древними отцами церкви усматриваютъ въ явленіяхъ Ангела Іеговы предъизображеніе явленія Сына Божія. Сюда принадлежатъ напр., кромѣ Лянге, воззрѣніе котораго мы отмѣтили выше, также уже упомянутый Саккъ, Мейеръ, Беккъ, Роосъ [2]) и др.

Для опредѣленія подлиннаго библейскаго ученія объ Ангелѣ Іеговы необходимъ анализъ тѣхъ библейскихъ мѣстъ, которыя говорятъ объ Ангелѣ Іеговы. Но, въ виду указаннаго разнообразія мнѣній по нашему вопросу, считаемъ необходимымъ предпослать разсмотрѣнію этихъ мѣстъ замѣчанія объ этихъ пониманіяхъ предмета—съ цѣлію проложить этимъ

---

[1]) Аналогичныя мысли о томъ, что Богъ являлся не въ существѣ, а въ своей, такъ сказать, внѣшней сторонѣ, встрѣчаются у Іустина, Иринея, Тертулліана и Августина.

[2]) Sack (Apologetik. 2 A. 1841. s. 246); G. A. Meier (Die Lehre von Trinität in ihrer historischen Entwicklung, Bd. I, s. 12—18), болѣе, чѣмъ Саккъ, отмѣчаетъ абстрактное значеніе имени Maleach Jehovah. Впрочемъ, по взгляду Мейера, въ ветхозавѣтномъ ученіи объ Ангелѣ Іеговы дана почва для новозавѣтнаго ученіе о Троичности.—Къ Мейеру близко примыкаетъ I. T. Beck въ своемъ сочиненіи Christliche Lehrwissenschaft (Stuttg. 1841, § 9), а съ мнѣніемъ Сакка болѣе согласуется воззрѣніе Roos'a, Christl. Glaubenslehre; первый признаетъ въ представленіи объ Ангелѣ Іеговы зародышъ (Keim.-Ansatz) новозавѣтнаго ученія о троичности лицъ въ Богѣ, а послѣдній выдвигаетъ историческую связь реальнаго явленія Сына Божія во плоти съ докетическими явленіями Его въ человѣческомъ образѣ, въ видѣ Ангела Іеговы.

себѣ путь къ положительному раскрытію библейскаго представленія. Изъ представленнаго обзора воззрѣній по вопросу объ Ангелѣ Іеговы видно, что новая богословская наука ставитъ собственно два вопроса относительно даннаго предмета: а) есть-ли Ангелъ Іеговы личность, существо индивидуальное, самостоятельно существующее и б) если личность, то конечная-ли она или безконечная, тварный ангелъ, или Существо Божественное? Первый вопросъ въ отрицательномъ смыслѣ рѣшаетъ третье воззрѣніе; въ противоположномъ рѣшеніи второго вопроса расходятся между собою второе и первое воззрѣнія.

Остановимся на воззрѣніи, отрицающемъ личное значеніе за Maleach Iehovah и признающемъ въ немъ внѣшній органъ проявленія присутствія и дѣйствія Бога.

Совершенно очевидно, что въ первой своей формѣ воззрѣніе это не выдерживаетъ никакой критики. Защитники его (Гердеръ, Розенмюллеръ и Кнобель) могутъ указать только два случая (терновый кустъ на Синаѣ Исх. 3, 2—4 и огненно-облачный столпъ въ пустынѣ), въ которыхъ Ангелъ Іегова (во второмъ случаѣ Maleach häelohim Исх. 14, 14) упоминается совмѣстно съ видимымъ, чувственнымъ знакомъ богоявленія; между тѣмъ какъ, если бы гипотеза Гердера была справедлива, упоминаніе о естественной средѣ или чувственномъ знакѣ богоявленія должно было бы имѣть мѣсто во всѣхъ случаяхъ, гдѣ идетъ рѣчь объ Ангелѣ Іеговы. Но и приводимыя въ защиту гипотезы мѣста не только не говорятъ въ пользу ея, а скорѣе положительно опровергаютъ ее: Ангелъ Іеговы въ обоихъ случаяхъ опредѣленно отличается отъ видимаго или естественнаго знака его явленія. Въ Исх. 3, 2 говорится; „и явился ему (Мои-

сею) Ангелъ Іегова въ пламени огня изъ среды терноваго куста (be-labbat-esch mittoch hasseneh); здѣсь терновый кустъ, очевидно, только среда явленія Ангела Іеговы, отличная отъ Него, какъ матеріальное отъ нематеріальнаго, видимое отъ невидимаго, всегда представляющееся глазамъ отъ являющагося временно и только въ чрезвычайныхъ случаяхъ. Ст. 4— „и воззвалъ къ нему Богъ изъ среды (mittoch) куста“ еще болѣе подтверждаетъ различіе ангела и купины. То-же различеніе имѣетъ мѣсто и въ другомъ, указываемомъ защитниками данной гипотезы, случаѣ. Въ Исх. 14, 19 читаемъ: „двинулся Ангелъ Божій (Maleach häelohim), шедшій предъ станомъ Израильтянъ, и пошелъ позади ихъ, двинулся и столпъ облачный отъ лица ихъ и сталъ позади ихъ“. О движеніи ангела здѣсь упоминается ранѣе, а затѣмъ уже и о движеніи столпа облачнаго, причемъ послѣдній не есть простое объясненіе выраженія о движеніи ангела [1]), что̀ было бы излишнею тавтологіею, а указаніе вещественнаго и постоянно видимаго всѣмъ Израильтянамъ (Исх. 40, 38) знака присутствія ангела, обычно остававшагося невидимымъ. Ангелъ былъ существеннымъ основаніемъ облака, а послѣднее—только его одеждою, его видимымъ образомъ [2]). Менѣе всего приложима данная гипотеза къ тѣмъ весьма многимъ библейскимъ мѣстамъ, въ которыхъ Ангелъ Іеговы обращается съ людьми безъ всякаго видимаго посредства, когда Онъ, напр., взываетъ съ неба къ Аврааму (Быт. 22, 11. 15) или Агари (21, 17). Особенно несостоятельность данной гипотезы видна

[1]) Trip. Theophanien, s. 207.

[2]) A Röhling üb. Iehovahengel, s. 89 cnf. Hirschfeld. Gesch. d. Volkes Israel. Bd. II, s. 335.

изъ того, что, по ней, Ангелъ Іеговы есть случайная, преходящая форма откровенія или явленія Іеговы въ мірѣ. Но, по библейскому представленію, Ангелу Іеговы принадлежитъ постоянно-пребывающее бытіе, какъ это видно, напр., изъ того, что Ангелъ Божій (Maleach häelohim), являвшійся (неоднократно) Іакову во снѣ въ Месопотаміи (Быт. 31, 11—13), называетъ себя Наёl-bet-el, Богомъ Веѳиля, и, такимъ образомъ, отождествляетъ себя съ Іеговою, явившимся Іакову при Веѳилѣ на пути его въ Месопотамію, 28, 13; особенно же изъ того, что самъ Іаковъ, призываетъ благословеніе на дѣтей Іосифа не только отъ Бога-пастыря его (haëlohim haroëh), но и отъ ангела—избавителя (hammaleach haggoël), Быт. 48, 15.

Но и въ той болѣе общей формѣ, по которой Ангелъ Іеговы есть абстрактное выраженіе для обозначенія явленія Іеговы, докетическая, внѣшняя безличная форма этого явленія,—разсматриваемое воззрѣніе не можетъ быть принято. Противъ отрицанія имъ личнаго самостоятельнаго существованія Ангела Іеговы говоритъ уже сейчасъ приведенное мѣсто Быт. 48, 14—16, гдѣ Ангелъ признается существомъ, въ чемъ-то отличнымъ отъ Бога, и Ему усвояется собственная функція дѣятельности въ отношеніи къ Іакову, хотя и сродная съ дѣятельностью Самого Бога. Вообще личное различіе Ангела Іеговы въ библейскомъ представленіи о Немъ есть фактъ несомнѣнный. Такое различіе (подмѣченное еще Тертулліаномъ) указывается уже въ самомъ имени Его: Maleach Iehovah. Отношеніе членовъ этого выраженія понимается различно: по однимъ[1]), Iehovah есть genitiv. въ сочетаніи Status

---

[1]). Hofm. Weissag. u. Erfüllung, s. 128, Schriftbeweis. I, 175, Trip. Theophanien s. 146.

constr., по другимъ [1]),оно скорѣе приложеніе къ Maleach. Но во всякомъ случаѣ Maleach означаетъ, по библейскому употребленію этого имени, не абстрактное понятіе посыланія, какъ утверждаютъ защитники разсматриваемой гипотезы, а конкретное,—посланника, совершителя дѣла, а не самое дѣло [2]). На ряду съ библейскими мѣстами, въ которыхъ Ангелъ Іеговы представляется однимъ существомъ съ Іеговою (Быт. 31, 11—13 сн. 28, 13), стоятъ не менѣе многочисленныя мѣста, въ которыхъ Онъ отличается отъ Іеговы, когда, напр., прямо говорится, что Іегова посылаетъ этого Ангела хранить Израиля на пути, Исх. 23, 20 и сл., или когда Ангелъ клянется не только собою (bi nischba'ti), но и Іеговою (ne'um Iehovah), Быт. 22, 16—ср. Нав. 5, 13, Суд. 6, 12, 13, 16, Зах. 1, 12. То обстоятельство, что Ангелъ Іеговы въ Библіи часто смѣшивается, отождествляется съ Самимъ Іеговою или Элогимомъ, несправедливо приводится защитниками [3]) данной гипотезы въ пользу ея, именно въ доказательство того, что Ангелъ Іеговы, не есть отдѣльная отъ Іеговы личность. Обстоятельство это находитъ себѣ удовлетворительное объясненіе въ томъ, что, по планамъ божественной премудрости, въ Ветх. Завѣтѣ должно было выдвигаться на первый планъ единство Посылающаго и посылаемаго, а не личное ихъ различіе, такъ какъ признаніе момента единства существа въ Божествѣ въ Ветх. Завѣтѣ имѣло несравнено большее значеніе, чѣмъ ясное представленіе о двойственности или множественности

[1]) Stier. op. c. s. 224; Schaffnit. op. cit. 16; Kurtz. Litter. Anzeiger 1846, Nr. 11, s. 83.

[2]) Gesenius, Handwörterbuch, (A. 9) s 462 Baumgarten, Theol. Comment. z. Pent. s. 195, Trip. op. cit. s. 203; Keil. Bibl. Comm. Bd. I, 138.

[3]) Напр De-Wette, Bibl. Dogmatik, § 108.

моментовъ внутренней жизни Божества, и самое различеніе Ангела Іеговы отъ Іеговы даетъ знать о различіи субъектовъ въ Богѣ только на основѣ единства существа [1]).

Если такъ слабы и шатки основанія въ пользу данной гипотезы, то прямо противъ нея говоритъ слѣдующее: самое предположеніе о безличномъ характерѣ богоявленій, извѣстныхъ подъ именемъ явленій Ангела Іеговы (составляющее общую и основную мысль всѣхъ формъ данной гипотезы) стоитъ въ рѣшительномъ противорѣчіи съ духомъ и характеромъ библейскихъ повѣствованій о богоявленіяхъ вообще. По древнѣйшимъ библейскимъ разсказамъ, внѣшніе знаки явленія Божія всегда представляются въ смыслѣ непосредственно личнаго присутствія Іеговы. Въ первобытной исторіи человѣчества разсказывается о непосредственномъ присутствіи Бога на землѣ въ саду Эдемскомъ (Быт. 2 и 3 гл.) и послѣ грѣхопаденія и изгнанія изъ него (4, 9—15 6, 13—21, 35, 7, 1—3), причемъ Богъ представляется бесѣдующимъ съ людьми, отвѣчающимъ на ихъ просьбы, повелѣвающимъ и заповѣдующимъ имъ. И явленія Ангела Іеговы, начало которыхъ совпадаетъ съ временемъ призванія Авраама и поставленія Богомъ завѣта съ нимъ, представляя только новый видъ богоявленій, характеризуются тѣмъ-же личнымъ, живымъ отношеніемъ Божества къ людямъ, непосредственнымъ участіемъ Іеговы и Его Ангела въ судьбахъ патріарховъ (Быт. 48, 15. 16. сн. 28, 12. сл.

[1]) Nitsch. Stud. u. Kritik, 1841. II, 315; Hengstenberg, Christologie. I, 236. Reinke, Beiträge zur Erklär. d. A. T., Bd. IV ss. 377, 369, Keil, Bibl. Comment. Bd. I. Genes u. Exod. (1866), s. 139.

18 — 19 гл). Сами патріархи рѣшительно всегда обращаются къ явившемуся, какъ къ личности, именно, какъ къ личности божественной, бесѣдуютъ съ Нимъ, покланяются Ему, обращаются съ просьбами, приносятъ благодарственныя жертвы и вообще воздаютъ религіозное почитаніе. Весьма странною, въ въ виду этого, представляется попытка крайнихъ представителей гипотезы—объяснить библейское представленіе объ Ангелѣ Іеговы изъ особенностей восточнаго и, частнѣе, семитическаго мышленія, стремящагося все олицетворять. Только при отрицаніи исторической достовѣрности библейскихъ сказаній о патріархахъ и сверхъ-естественнаго характера ихъ религіи, могло появиться стремленіе сводить всѣ явленія Ангела Іеговы къ субъективнымъ представленіямъ миѳическаго свойства. Но высокое религіозное значеніе и историческая достовѣрность явленій Ангела Іеговы доказывается общею исторіею откровеній Божіихъ въ мірѣ и утвержденія царства Божія на землѣ. Сводя всю видимую сторону явленій Ангела Іеговы къ вещественному знаку или къ чисто-субъективному представленію, данная гипотеза совершенно игнорируетъ многочисленные факты ангельскаго посредства при богоявленіяхъ. Если ангелы, по мнѣнію нѣкоторыхъ защитниковъ гипотезы (Фатке и др.),—абстракціи, только впослѣдствіи представлявшіяся личными, то это прямо противорѣчитъ историческому закону развитія мысли,—закону, по которому она отъ конкретныхъ представленій постепенно переходитъ къ абстракаціямъ, а не наоборотъ. Ничто не даетъ права думать, чтобы въ патріархальную эпоху могла имѣть мѣсто аллегорія, олицетвореніе понятія Промысла въ образѣ ангеловъ; напротивъ, явленія должны были быть понимаемы патріархами, какъ именно

живыя, личныя. Итакъ, гипотеза видимаго знака явленія Іеговы, какъ въ первой, данной Гердеромъ, формѣ ея, такъ и въ развитіи ея у крайнихъ новѣйшихъ представителей, должна быть отвергнута. Тѣмъ не менѣе общая всѣмъ ея защитникамъ мысль о томъ, что субъектомъ явленій, извѣстныхъ подъ именемъ Ангела Іеговы, былъ Самъ Богъ,—мысль вѣрная и согласная съ Библіею. Правда, непризнаніе личнаго характера за явленіями Ангела Іеговы ведетъ къ такому пониманію божественной дѣятельности въ мірѣ, а за тѣмъ и божественнаго Существа, которое аналогично съ извѣстнымъ въ исторіи церкви савелліанскимъ пониманіемъ троичности. Но если послѣднее пониманіе въ Новомъ Завѣтѣ есть ересь, извращеніе истины въ виду яснаго новозавѣтнаго библейскаго ученія, то, въ отношеніи къ нашему вопросу, оно имѣетъ въ извѣстной степени библейское, подлинно-историческое основаніе: ветхозавѣтное ученіе о троичности моментовъ внутренней жизни Божества могло развиваться только на основѣ и подъ условіемъ предварительнаго различенія *внѣшней дѣятельности Божества*— Бога *являющагося*, и Бога, *пребывающаго* въ премірной невидимой сферѣ. Высказываемыя же наиболѣе умѣренными защитниками его мысли о томъ, что въ ветхозавѣтномъ Ангелѣ Іеговы даны зародышъ новозавѣтной идеи Логоса и предвѣстіе новозавѣтной христологіи, имѣютъ высокую цѣну и обнаруживаютъ несравненно болѣе глубокое пониманіе логики ветхозавѣтнаго домостроительства, чѣмъ гипотеза тварно-служебнаго ангела.

Если разсмотрѣнная гипотеза совершенно игнорируетъ тотъ, многократно отмѣчаемый въ Библіи, фактъ, что явленія Ангела Іеговы стоятъ въ тѣсной связи съ явленіями ангеловъ вообще, а равно и то,

что и самое имя Ангелъ Іеговы указываетъ на нѣкоторое отношеніе существа, которому оно усвояется, къ ангеламъ въ собственномъ, техническомъ значеніи этого слова, то гипотеза тварно-служебнаго ангела прежде всего и главнымъ образомъ утверждаетъ, что всѣ ветхозавѣтныя богоявленія совершались при ангельскомъ посредствѣ и что въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ богоявленія, въ частности, и явленія Ангела Іеговы, Богъ Іегова дѣйствовалъ „не въ личинѣ ангела, но въ дѣйствительномъ тварномъ ангелѣ, какъ своемъ органѣ“ (Деличъ); какъ служебные духи, ангелы суть посредники всѣхъ вообще богоявленій въ историческихъ ветхозавѣтныхъ книгахъ [1]).

Разсмотримъ основанія, которыя приводятся въ защиту этого пониманія у новѣйшихъ представителей его „Уже самое имя Maleach Iehovah, говорятъ, заключаетъ въ себѣ понятіе тварности, зависимости, подчиненія, и потому было бы противорѣчіемъ ветхозавѣтной ангелологіи видѣть въ Ангелѣ Іеговы существо, имѣющее божественную природу“ [2]). „Что можетъ быть болѣе естественно, говоритъ Гофманъ [3]), какъ то, что maleach-hammelech — не самъ царь, Maleach Iehovah — не Самъ Іегова, но различенъ отъ Него; поэтому и не Богъ-Сынъ, какъ, по почину многихъ древнихъ богослововъ, утверждаетъ Генгстенбергъ, но тварное существо“? Такъ, имя maleach, употребляемое въ Библіи чаще всего какъ техническій терминъ для обозначенія конечныхъ духовныхъ су-

---

[1]) Trip. Theophanien, s. 203. Schofmann, Hriftbeweis, I, 333, Cnf. Migne Curs. Compl. s. s. V, p. 357. 479 etc.

[2]) Delitzsch. op. c. s. 250: Rohling's. 14; Riehm. Alttest. Theol. u. s. 160—162.

[3]) Weissag. und Erfull, 128.

ществъ и придаваемое равнымъ образомъ и Ангелу Іеговы, приводится, какъ доказательство тварности послѣдняго. Но имя maleach есть имя должности, дѣятельности существа или силы, а не имя природы [1]). Слѣдовательно, заключать отъ него къ природѣ существа, которому оно придается, нельзя. Если-же принять съ нѣкоторыми экзегетами, что maleach въ выраженіи Maleach Iehovah есть приложеніе къ имени Іегова, то можно сказать, что приложимость его къ личности божественной столь же мало представляетъ невозможнаго, сколько, напр., такія наименованія, употребляемыя въ отношеніи Іеговы Элогимъ: רֹעֶה, roëh, пастырь Быт, 48, 15, Пс. 79, 2, גֹּאֵל goel, избавитель, искупитель, Іов. 19, 26 ср. Быт. 48, 16, אִישׁ מִלְחָמָה isch-milchamah, мужъ брани, Исх. 15, 3 и под. Въ Новомъ Завѣтѣ Самъ Христосъ называется ὁ ἀπόστολος (Евр. 3, 1), что собственно есть переводъ ветхозавѣтнаго Maleach [2]), но заключать отсюда, что авторъ посланія къ Евреямъ считалъ І. Христа, по природѣ и достоинству, равнымъ съ собственно такъ называемыми апостолами, тѣмъ болѣе невозможно, что вся предшествующая рѣчь его (Евр. гл. 1—2) направлена къ тому, чтобы доказать божественное достоинство Христа и несравнимое превосходство Его предъ самы-

---

[1]) Этимъ объясняется, что именемъ maleach называются не только ангелы, собственно такъ называемые, но и вообще исполнители и вѣстники воли Божіей, какъ-то: священникъ, Еккл. 5, 5; Мал. 2, 7; пророкъ, Аг. 1, 13, весь народъ Израильскій, какъ служитель теократіи Ис, 42, 19. Во всѣхъ этихъ случаяхъ никто, конечно, не станетъ утверждать ангельской природы за существами, обозначаемыми именемъ Maleach.

[2]) Nägelsbach. Lange, Bibelwerk. Th. XIV. D. Prophet Iesaia s. 726.

ми ангелами. Поэтому, если въ наименованіи Maleach Iehovah заключается указаніе не нѣкоторое различіе существа, имъ обозначеннаго, отъ Іеговы, то это различіе во всякомъ случаѣ падаетъ въ область дѣятельности Божіей въ мірѣ или откровенной, являющейся стороны существа Божія.—Въ связи съ указаннымъ аргументомъ защитниковъ данной гипотезы, стоятъ другіе два аргумента подобнаго-же грамматическаго свойства, именно: а) что выраженіе Maleach Iehovah лишено всякой опредѣленности: означаетъ нѣкотораго ангела вообще, и б) что такое неопредѣленное значеніе этого термина подтверждается тѣмъ, что LXX (кромѣ, впрочемъ, Суд. 6, 14, 19) передаютъ названное выраженіе не имѣющимъ члена ἄγγελος Κυρίου, откуда видно, что LXX считали Ангела Іеговы тварнымъ ангеломъ; равнымъ образомъ и ново-завѣтные писатели употребляютъ то же выраженіе ἄγγελος Κυρίου [1]) объ ангелахъ несомнѣнно тварной природы. Насколько силенъ каждый изъ этихъ аргументовъ? Гофманъ говоритъ (l. c.): „совершенно ошибается Генгстенбергъ, когда онъ думаетъ, что Maleach Iehovah и maleach Elohim можетъ означать только: „опредѣленный Ангелъ Іеговы или Ангелъ Бога“, и что, слѣдовательно, уже поэтому всюду, гдѣ встрѣчается это имя, разумѣется одна и та же личность. Въ Агг. 1, 13 пророкъ называется Maleach Iehovah, и въ Мал. 2, 7 о всякомъ священникѣ говорится, что онъ, въ силу своего служенія, есть Maleach Iehovah Zebaoth. Должны-ли мы думать, что

[1]) Rohling, op. cit. s. 5; Kurtz. Gesch. d. A. B. 2 A., s. 151—2; Hofmann. Weissag. u. Erfüll. s. 128; Schriftbew. I, 2 A., s. 175. Delitsch. Genesis 239. Cremer. Bibl. theolog. Wörterbuch s. 20. Gesenius zu Ies. 63, 9.

Аггей есть опредѣленный ангелъ, посланникъ Бога, кромѣ котораго не существовало ни одного? Какъ стали-бы понимать названіе священника Maleach въ томъ смыслѣ, между тѣмъ какъ, кромѣ него, существуетъ еще, по крайней мѣрѣ, пророкъ, какъ также Maleach Iehovah?". Далѣе Гофманъ указываетъ рядъ примѣровъ, въ которыхъ грамматическое правило Генгстенберга оказывается несправедливымъ. Штейдель [1]) и Баумгартенъ [2]) признаютъ, что Maleach Iehovah можетъ обозначать только: (опредѣленный) ангелъ Іеговы, но отрицаютъ выводимое отсюда Генгстенбергомъ и другими слѣдствіе, что это выраженіе всегда должно обозначать одного и того же ангела, и утверждаютъ, что оно съ бо̀льшимъ правомъ должно обозначать ангела, во всякій данный разъ опредѣленнаго.—Безъ сомнѣнія Генгстенбергъ, Рейнке и Куртцъ (въ его первоначальныхъ воззрѣніяхъ) заходятъ слишкомъ далеко, когда утверждаютъ, что не только Maleach Iehovah, но и maleach häelohim и даже maleach elohim, могутъ быть переводимы только въ смыслѣ опредѣленнаго имени, опредѣленнаго существа—Ангела Іеговы. Ссылка Генгстенберга на то грамматическое правило [1]), что нарицательныя имена (въ данномъ случаѣ-elohim), перешедшія въ собственныя, даже и тогда, когда они теряютъ членъ, все таки имѣютъ въ языкѣ значеніе собственныхъ, — слѣдовательно, и maleach elohim должно быть собственнымъ именемъ Ангела Іеговы, библейскимъ словоупотребленіемъ не оправдывается. Выражаніе maleach elohim въ Ветхомъ Завѣтѣ встрѣчается два раза: Быт. 21, 17. и 1 Цар.

---

[1]) Steudel. Vorlesungen üb. Theolog. d. A. T., s. 259.
[2]) Baumgarten. Theolog. Comment. z. Pent., s. 195.
[3]) Ewald, Lehrb. grammatik p. 569.

29, 9; maleach häelohim—девять разъ: Быт. 31, 11; Исх. 14, 19; Суд. 6, 20; 13, 6–9; 2 Цар. 14, 17–20; 19, 28; 1 Пар. 21, 15. Но, по крайней мѣрѣ, въ 1 Цар. 29, 9 (tov-kemaleach elohim) подъ именемъ maleach elohim, 2 Цар. 14, 17; 19, 28 подъ maleach häelohim, нѣтъ никакого основанія и возможности разумѣть несотвореннаго Ангела Іеговы. Конечно, elohim съ членомъ обозначаетъ (не всегда и не всюду) того-же истиннаго Бога, что и Іегова. Имя Iehovah, какъ собственное и потому не принимающее члена, сообщаетъ опредѣленность первому члену отношенія stat. constr. Но есть-ли поэтому maleach Iehovah само по себѣ имя лица божественнаго? Нѣтъ; какъ ни часто Maleach Iehovah (всего въ Ветх. Завѣтѣ выраженіе это встрѣчается двадцать пять разъ) обозначаетъ лицо божественное, въ такой всеобщности правило, что имя maleach Iehovah само по себѣ означаетъ *только* опредѣленнаго Ангела Іеговы, какъ существо божественное, не можетъ быть принято. Ангела, явившагося пророку Иліи въ пустынѣ (3 Цар. 19. 5), нѣтъ основанія считать существомъ божественнымъ—уже потому, что онъ называется просто maleach, между тѣмъ въ ст. 7 той же главы тотъ-же, возвратившійся опять къ пророку, ангелъ названъ Maleach Iehovah.—Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что одно имя Ангела Іеговы (именно не только maleach elohim, maleach häelohim, но даже maleach Iehovah) не даетъ основанія ни за подлинную божественность его природы, ни за тварность ея; рѣшающее значеніе во всякомъ случаѣ долженъ имѣть контекстъ рѣчи, а затѣмъ параллелизмъ и аналогія разныхъ библейскихъ мѣстъ объ Ангелѣ Іеговы. Пусть Maleach Iehovah употребляется и для обозначенія тварно-служебныхъ ангеловъ, даже людей, служащихъ религіозной, теократической

идеѣ; но если извѣстное явленіе, обозначаемое именемъ Maleach Iehovah, въ текстѣ характеризуется, какъ явленіе существа божественнаго, именуется явленіемъ Самого Іеговы, или въ параллельномъ ему мѣстѣ несомнѣнно представляется такимъ, то никакое отрицаніе божественности явившагося не должно имѣть мѣста[1]) При условіи же частаго повторенія въ древнѣйшихъ библейскихъ книгахъ примѣровъ этого рода, имя Maleach Iehovah, всякій разъ какъ оно встрѣчается въ извѣстной обстановкѣ, не только можетъ, но именно должно обозначать *личность божественную*.—Своеобразное, исключительное положеніе, которое занимаетъ въ библейской исторіи Ангелъ Іеговы, настолько вообще принудительно—очевидно, что даже Гофманъ, потративъ немало усилій доказать, что грамматически Maleach Iehovah можетъ обозначать только нѣкотораго, а не опредѣленнаго ангела, въ концѣ концовъ высказывается[2]): „отъ первой книги Св. Писанія до послѣдней отношеніе Бога къ завѣтному человѣчеству было посредствуемо однимъ и тѣмъ же ангеломъ, который управляетъ религіозно-общественной жизнью и исторіею избраннаго народа“.—Потому-то, можетъ быть, древнѣйшія, какъ и болѣе позднія, библейскія книги знаютъ выраженіе maleach Iehovah—имя личности, по многимъ основаніямъ, божественной, и выраженіе maleach elehohim (ангелы Божіи). Бт. 23, 12; 32, 2, но не знаютъ о maleachei Iehovah (ангелы Іеговы, Господни). Въ этомъ

[1]) Пророкъ, священникъ и тварный ангелъ называются только Maleach Iehovah, но не вмѣстѣ Maleach Iehovah и Iehovah, какъ это очень часто имѣетъ мѣсто относительно Ангела Іеговы. Тварный ангелъ, какъ видно уже изъ 2 Цар. 19,57, обозначается прежде просто, какъ maleach, и уже затѣмъ—какъ maleach Iehovah (ср. Бт. 19, 1—15. 21).

[2]) Hofm. Weissagung u. Erfüllung. I, s. 131.

мы можемъ усматривать скрытое вліяніе присущаго древнѣйшимъ библейскимъ писателямъ воззрѣнія о Maleach Iehovah—κατ'... ἐξοχήν, какъ таинственномъ открывателѣ Бога Сокровеннаго (Исх. 45, 15) [1]),

Имѣя въ виду ту-же идею, что всюду въ Библіи, при повѣствованіи о богоявленіяхъ и явленіяхъ Ангела Іеговы, имѣетъ мѣсто посредство тварныхъ ангеловъ, защитники даннаго мнѣнія ссылаются [2]), затѣмъ, на авторитетъ перевода LXX, который всегда передаетъ maleach Iehovah не имѣющимъ члена ἄγγελος Κυρίου, равно и на то, что Новый Завѣтъ нигдѣ не говоритъ, что Ангелъ Іеговы явился въ лицѣ Іисуса Христа, но содержитъ многократныя указанія на явленіе или дѣйствіе нѣкотораго ἄγγελος Κυρίου (что однако есть простой переводъ maleach Iehovah, какъ ἄγγελος Θεοῦ—maleach elohim); причемъ подъ этими названіями можно разумѣть только тварнаго ангела, и однако то, что онъ совершаетъ, разсматривается, какъ дѣло самаго Господа (Дѣян. 12, 7; сн. 17 ст.). Почему, спрашиваетъ Деличъ [3]), ἄγγελος Κυρίου, возвѣщающій рожденіе Іоанна Крестителя, долженъ быть другого существа, чѣмъ возвѣщающій рож-

---

[1]) На этомъ основаніи намъ представляется шаткимъ и бездоказательнымъ такое утвержденіе Гофмана (Weissag. u. Erfull., s. 128. Trip. 210—211; Rohling, s. 21.72—73): такъ какъ въ Ветх. Завѣтѣ нигдѣ не содержится ученія о тріединствѣ Божества, а только довольно ясное ученіе о מַלְאַכֵי יְהוָה (*но во всемъ Ветх. Завѣтѣ, какъ мы замѣтили, выраженіе это не встрѣчается*), то положеніе, что именемъ maleach Iehovah обозначается конечный духъ, чрезъ котораго и въ которомъ проявляетъ Себя Вѣчный Богъ, только съ большимъ злоупотребленіемъ можетъ быть названо „гипотезою".

[2]) Hofmann. Schriftb. I, 174—5. Kurtz. op. cit. 152.

[3]) Delitzsch. Genes, s. 255.

деніе Сампсона? Почему ἄγγελος Κυρίου, поражающій Ирода Агриппу, иного существа, чѣмъ поражающій въ одну ночь войско Сеннахерима? Почему ἄγγελος Κυρίου, ободряющій Павла въ узахъ, другого существа, чѣмъ утѣшающій изгнанную Агарь?—„Предъ пастырями Виѳлеемскими, говоритъ Гофманъ [1]), предсталъ ἄγγελος Κυρίου (ἐπέστη αὐτοῖς) въ δόξα Κυρίου, и внезапно явилось σὺν τῷ ἀγγέλῳ πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου. Не выдѣляется-ли онъ здѣсь изъ множества небесныхъ воинствъ такъ же, какъ въ сновидѣніи Іакова“? И мы, говорятъ (Куртцъ, Ролингъ, Трипъ), неизбѣжно придемъ къ нелѣпостямъ, разъ захотимъ здѣсь, какъ и въ другихъ мѣстахъ, видѣть другаго какого-либо ангела, чѣмъ тварнаго. Ангелъ Господень, возвѣщающій Іосифу (Мѳ. 1, 20) о совершившемся зачатіи Іисуса во чревѣ Маріи, былъ-бы однако Логосомъ, вопреки церковному догмату о томъ, что воплощеніе Сына Божія послѣдовало въ моментъ зачатія, а не позднѣе. И Ангелъ, возвѣщающій Виѳлеемскимъ пастырямъ о рожденіи Спасителя (Лк. 2, 9—12), былъ-бы Логосомъ, явившимся возвѣстить Свое рожденіе, и т. п.

Что касается пониманія Maleach Iehovah у LXX, то указанная передача еврейскаго выраженія греческимъ не даетъ права категорически утверждать, что LXX видѣли въ Maleach Iehovah только тварнаго ангела. Между греческимъ ἄγγελος Κυρίου и еврейскимъ Maleach Iehovah нѣтъ полнаго и точнаго соотвѣтствія. Напротивъ, есть немаловажное различіе [2]). Ἄγ-

[1]) Hofm. Weissag. u. Erfüll. 128. cnf. Trip. 211.

[2]) Различіе это справедливо отмѣчено и опредѣлено Kahnis'омъ въ его „de Angelo Domini Diatribe“.

γελος Κυρίου у LXX и въ Новомъ Завѣтѣ никогда не есть *nomen proprium*, а всегда имѣетъ нарицательное значеніе, какъ это видно, между прочимъ, изъ того, что членъ при ἄγγελος Κυρίου въ Новомъ Завѣтѣ употребляется только о явившемся уже и упомянутомъ ангелѣ—въ дальнѣйшемъ разсказѣ о немъ (Мѳ. 1, 20; сн. 24; Лк. 2, 9, сн. 10, 13). Вообще, ἄγγελος Κυρίου, по греческому словоупотребленію, означаетъ какого-либо, неопредѣленнаго ангела; между тѣмъ Maleach Iehovah, по законамъ еврейскаго языка (Ewald. § 290), означаетъ опредѣленнаго ангела, какъ видно изъ выше приведеннаго мѣста (3 Цар. 19, 5. 7), гдѣ неопредѣленный тварный ангелъ сперва вводится подъ именемъ maleach, между тѣмъ какъ далѣе опредѣленность ему сообщается не прибавленіемъ члена, а прибавленіемъ имени Iehovah, которое, слѣдовательно, сообщаетъ первому члену (nomen regens) stat. constr. опредѣленность [1]). Если же такъ, то вопросъ, считали-ли LXX Maleach Iehovah тварнымъ или божественнымъ существомъ, остается, по меньшей мѣрѣ, открытымъ, а не прямо рѣшеннымъ въ первомъ смыслѣ. Что, напротивъ, LXX-ти была не чужда идея о божественномъ открывателѣ Бога, указаніе на это заключается въ томъ, что въ Ис. 9, 5 (6) еврейское פֶּלֶא יוֹעֵץ אֵל גִּבּוֹר, pele joëz el gibbor, LXX передаютъ выраженіемъ: μεγάλης βουλῆς ἄγγελος, вѣроятно, какъ основательно думаютъ Генгстенбергъ, Гезеніусъ [2]), по теологическимъ основаніямъ,—чтобы показать, что въ

---

[1]) Основаніе, почему LXX ветхоз. Maleach Iehovah передаютъ неопредѣленнымъ ἄγγελος Κυρίου, по Riehm'y (Alttestamentliche Theol. 1889, s. 163), заключается въ томъ, что позднѣйшее іудейство знало уже не одного, а нѣсколькихъ князей ангеловъ.

[2]) Christologie. I, 243. Commentar zu Ies. Bd. I, z. 9, 5.

Мессіи явился не высочайшій Богъ, но Его открыватель [1]), напр., нѣкто въ родѣ іудейскаго Метатрона.

Мнѣніе нѣкоторыхъ древнихъ экзегетовъ, что данный переводъ у LXX-ти произошелъ вслѣдствіе того, что они вмѣсто *el gibbor* читали *Gabriel*—имя одного изъ архангеловъ, котораго они и назвали „великаго совѣта ангеломъ“,—предполагаетъ, что LXX соединяли два слова אֵל גִּבּוֹר и притомъ читали ихъ съ перестановкою. Но это—чистое предположеніе, мало вѣроятное при той точности, съ какой слѣдуетъ оригинальному тексту переводъ LXX, обычно не позволяющій себѣ вставлять въ текстъ имена ангеловъ въ качествѣ глоссъ, что нерѣдко допускаютъ таргумы.

Относительно новозавѣтныхъ мѣстъ, говорящихъ о явленіи ангеловъ, конечно, слѣдуетъ согласиться съ защитниками данной гипотезы, что здѣсь всюду—рѣчь о тварномъ ангелѣ; ничѣмъ въ текстѣ не указывается, что это была личность божественная: мы не можемъ считать за такое указаніе то, что дѣйствія ангела разсматриваются, какъ дѣйствія Самого Господа (Дѣян. 12, 7, 17; [2]) Апок. 22, 7), такъ какъ это имѣетъ свое основаніе въ томъ, что послѣднею причиною дѣятельности ангела всегда остается Самъ Богъ [3]) (ср. Дѣян. 23, 11, 27, 23). Совершенно вѣрно и то, что особенно въ двухъ названныхъ случаяхъ—при благовѣстіи Іосифу и пастырямъ нѣтъ никакой

---

[1]) ср. Trip. 156. Rohling. s. 5.

[2]) Ст. 7—10. *Ангелъ Господень* предсталъ, пробудилъ ап. Петра и вывелъ изъ темницы; придя къ христіанамъ іерусалимской церкви Петръ разсказываетъ, какъ *Господь* вывелъ его изъ темницы.

[3]) Ibid. ст. 11. Петръ, пришедши въ себя, сказалъ: теперь я вижу воистину, что *Господь* послалъ Ангела Своего, и избавилъ меня.

надобности видѣть Логоса [1]). Тѣмъ не менѣе ссылка защитниковъ данной гипотезы на Новый Завѣтъ не имѣетъ доказательнаго значенія. Она выходитъ изъ признанія полнаго тождества новозавѣтнаго ἄγγελος Κυρίου и ветхозавѣтн. Maleach Iehovah. Но уже указанное грамматическое основаніе, по которому греческое LXX-ти, слѣдовательно, и новозавѣтное ἄγγελος Κυρίου не есть точный, адэкватный переводъ еврейскаго Maleach Iehovah, говоритъ противъ безусловнаго отождествленія во всѣхъ случаяхъ существъ, обозначаемыхъ обоими выраженіями. Еще труднѣе признать, что новозавѣтное представленіе объ откровеніяхъ изъ небеснаго міра есть простая копія ветхозавѣтнаго возрѣнія на Maleach Iehovah. Для доказательства этого совершенно недостаточно указываемой Делличемъ аналогичности миссіи Maleach Iehovah въ отдѣльныхъ случаяхъ съ миссіею ангела Господня въ Новомъ Завѣтѣ. Уже-ли, въ самомъ дѣлѣ, можно утверждать, что Iehovah, явившійся Аврааму у дуба Мамрійскаго (Быт. 18 гл.), долженъ быть тождественъ съ Архангеломъ Гавріиломъ, явившимся Захаріи, отцу Предтечи (Лк. 1, 11—19), только потому, что первый возвѣстилъ Саррѣ рожденіе отъ нея Исаака (Быт. 18, 10), а второй возвѣстилъ Захаріи рожденіе у него сына Іоанна Крестителя (Лк. 1, 13)? Справедливо замѣчаетъ Саккъ [2]): „мѣста пятокнижія, въ которыхъ говорится о Maleach Iehovah, въ новое время, повидимому, понимали аналогично тѣмъ, гдѣ Новый Завѣтъ сообщаетъ объ ἄγγελος τοῦ Θεοῦ и ἄγγελος τοῦ Κυρίου, между тѣмъ какъ именно въ обозначеніи формъ от-

[1]) Намъ представляется странною попытка P. Lange доказывать это, см. его Positive Dogmatik, s. 588.

[2]) Sack. Apologetik. Autl. 2, s. 170.

кровенія измѣненное значеніе было привнесено существомъ дѣла.“ Фактомъ, произведшимъ коренное измѣненіе въ библейскомъ воззрѣніи на явленія изъ міра духовнаго, было воплощеніе Сына Божія. Съ момента воплощенія Богъ уже перестаетъ время отъ времени открываться, какъ Ангелъ Іеговы, въ докетическомъ образѣ; Онъ навсегда реально соединился съ человѣкомъ въ одну личность. Отселѣ Κύριος не есть только названіе ветхозавѣтнаго Іеговы, но и воплотившагося Сына Божія (Лк. 2, 11: ἐτέχθη σωτήρ, ὅς ἐστι χριστὸς κύριος); потому ἄγγελος κυρίου на новозавѣтномъ языкѣ можетъ обозначать: не только ангелъ Божій, Господень, но и (Апок. 1, 1[1]; 22, 11) ангелъ Христовъ; причемъ, конечно, нѣтъ возможности видѣть въ немъ лицо божественное. Слѣдовательно, Ангелъ Іеговы, κατ' ἐξοχήν такъ называемый, исключительно принадлежитъ Ветхому Завѣту и не всему ему въ равной мѣрѣ, а болѣе всего древнѣйшему, историческому періоду откровенія.

Въ виду этого очевиднаго различія ветхозавѣтной и новозавѣтной точекъ зрѣнія на явленія ангеловъ, весьма страннымъ и экзегетически несостоятельнымъ представляется указанное отождествленіе Гофманомъ Ангела Господня, возвѣщающаго виѳлеемскимъ пастырямъ о рожденіи Спасителя, и многочисленнаго небеснаго воинства, послѣ явившагося, съ Іеговою и ангелами Божіими въ видѣніи Іакова [1]).

---

[1]) Іегова, являвшійся Іакову (28, 13—15), опредѣленно отличается отъ ангеловъ (maleachei elohim) по самому имени и положенію. Онъ прямо называетъ себя *Iehovah Elohim*, Богомъ, заключившимъ завѣтъ съ Авраамомъ и Исаакомъ, и повторяетъ теперь данныя имъ обѣтованія: „Я съ тобою. и сохраню тебя вездѣ, куда ты ни пойдешь; и возвращу тебя, доколѣ не исполню того,

Кромѣ указанія на то, что имя ἄγγελος Κυρίου въ Новомъ Завѣтѣ всегда означаетъ тварнаго ангела, указываютъ [1]) и положительныя свидѣтельства изъ Новаго Завѣта, что ветхозавѣтный Ангелъ Іеговы былъ простой тварный ангелъ. Такъ, архидіаконъ Стефанъ видитъ тварнаго духа-ангела въ томъ Ангелѣ Іеговы (Исх. 3, 2), который явился Моисею въ пламени горящаго куста (Дѣян. 7, 30. 35, 38), такъ какъ онъ называетъ его просто ἄγγελος [2]) а въ ст. 53 онъ говоритъ іудеямъ: ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων. И ап. Павелъ говоритъ, что законъ ветхозавѣтный въ отличіе отъ непосредственнаго откровенія Бога во Христѣ есть διαταγεὶς δι' ἀγγέλων (Гал. 3, 19) или δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος (Евр. 2, 2).

что я сказалъ тебѣ" (ст. 15). Весь текстъ рѣчи указываетъ на то, что говорящій такъ есть Самъ Богъ, Іегова. Между тѣмъ ἄγγελος Κυρίου у евангелиста, ни разу не названный именемъ θεός или κύριος, говоритъ просто: я возвѣщаю (εὐαγγελίζομαι) и т. д., т. е., исполняю служеніе *вѣстника*. Гофманъ указаніе на теофаническій характеръ явленія ангела виѳлеемскимъ пастырямъ видитъ въ выраженіи δόξα κυρίου, которое, по нему, обозначаетъ среду, въ которой явился ἄγγελος κυρίου. Но такое представленіе дѣла не соотвѣтствуетъ евангельскому тексту, въ которомъ говорится не такъ: ἄγγελος κυρίου ἐν δόξῃ κυριού ἐπέστη, а такъ: ἄγγελος κυρίου ἐπέστη αὐτοῖς (ποιμέσι). καὶ δόξα κυριου περιέλαμψεν αὐτούς (ποιμένας); слѣдовательно, текстъ не говоритъ того, чтобы слава принадлежала къ существу или природѣ ангела. Впрочемъ, если бы и было такъ, то о божественности ангела, по смыслу всего мѣста, не можетъ быть рѣчи.

[1]) Kurtz. Gesch. d. A. B. 2 A. s. 152. Delitzsch. Genes 253. 254. Trip. s. 210; Rohling. 73. Hofman. Schriftbeweis 175 u. 380. Riehm. Alttest-liche Theol. s. 163. Bleek zu Hebräerbrief. c. 13, 2. s. 983.

[2]) Слова κυρίου, ст. 30, по Лахману и Тишендорфу, нѣтъ въ лучшихъ и авторитетнѣйшихъ кодексахъ.

Что здѣсь разумѣются тварные ангелы, не можетъ подлежать сомнѣнію. Древность этого взгляда іудейской традиціи видна уже изъ Втор. 33, 2 по LXX, Пс. 67, 18, равно какъ изъ свидѣтельства Іосифа Флавія [1]) Наконецъ, говорятъ [2]), въ посланіи къ Евреямъ (13, 2) есть прямое свидѣтельство о тварности Ангела Іеговы самаго замѣчательнаго изъ ветхозавѣтныхъ богоявленій—явленія Іеговы Аврааму у дуба Мамрійскаго (Бт. 18). Авторъ посланія, увѣщевая христіанъ не забывать страннолюбія, въ качествѣ побужденія къ этому прибавляетъ: ибо чрезъ него ἔλαθόν τινες ξενίσαντες ἀγγέλους, *нѣкоторые, не зная, оказали гостепріимство ангеламъ*. Что здѣсь авторъ посланія разумѣетъ посѣщеніе Авраама тремя мужами при Мамре, это—общепринятое мнѣніе. Если бы онъ одного изъ нихъ признавалъ за Іегову, то онъ, конечно, не опустилъ бы особенно поставить на видъ, что истинное гостепріимство удостоилось принимать Самого Іегову.— Но архидіакону Стефану извѣстны не только ἄγγελοι (ст. 53), но и ἄγγελος (ст. 30, 35, 38), Ангелъ, явившійся Моисею въ горящемъ кустѣ (30), Ангелъ, чрезъ котораго (ἐν χειρὶ) Богъ послалъ Моисея начальникомъ и избавителемъ (35), Ангелъ, говорившій Моисею на горѣ Синаѣ и съ отцами нашими (38). Пусть онъ называется здѣсь (въ ст. 30, 35, 38) просто ἄγγελος (какъ утверждаютъ Гофманъ, Куртцъ, опираясь на критику текста Лахмана и Тишендорфа), но самое выдѣленіе его изъ ряда другихъ ангеловъ, какъ именно законодателя, позволяетъ думать, что Стефанъ имѣлъ представленіе объ особаго рода Ангелѣ

---

[1]) Antiquit. lib. XV, 5. 3.

[2]) Kurtz, Rohling, Trip., Heinrich.

теократіи, не тождественномъ съ тварными ангелами. Это подтверждается, по справедливому замѣчанію Бенгеля и Генгстенберга, тѣмъ, что въ ст. 31 голосъ явившагося обозначается, какъ φωνὴ κυρίου, и отъ лица ангела ведется (ст. 32—34) вся рѣчь Іеговы (Исх. 3) [1]).

Болѣе, повидимому, доказываютъ тварность Ангела Іеговы мѣста изъ посланій къ Галатамъ и Евреямъ. Въ Гал. 3,19 ап. Павелъ говоритъ, что законъ данъ до времени пришествія сѣмени, которое есть Христосъ (16), къ Которому относится данное Аврааму обѣтованіе,—и преподанъ чрезъ ангеловъ, рукою посредника (διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου). Бл. Іеронимъ [2]) находитъ здѣсь доказательство того, что вообще въ Ветхомъ Завѣтѣ являлись и проявляли дѣятельность въ отношеніи къ людямъ ангелы тварно-служебные, и что, если въ извѣстномъ случаѣ одинъ изъ такихъ ангеловъ выступаетъ съ предикатами и аттрибутами божественной личности, то дѣлаетъ это по праву представительства имъ Бога; слѣдовательно, непосредственнаго откровенія Божества въ Ветхомъ Завѣтѣ не было. Тоже выводятъ изъ даннаго мѣста и новѣйшіе защитники гипотезы тварнаго ангела. Но контекстъ рѣчи даннаго мѣста не вынуждаетъ къ такому заключенію. Основная мысль рѣчи

---

[1]) Если Rohling (Iehoväengel, 5, 75) возражаетъ, что Ангелъ Іегова—личность божественная—не могъ быть названъ просто ἄγγελος, ст. 35, 38, то нужно помнить, что и въ самомъ еврейскомъ ветхозавѣтномъ текстѣ, въ мѣстахъ, гдѣ по всѣмъ основаніямъ разумѣется несотворенный Ангелъ Іеговы, употребляется просто Maleach (таковы: Исх. 23, 20; Чис. 20, 16. Ос. 12, 4). Рѣшающее значеніе въ каждомъ случаѣ, какъ мы замѣтили выше, имѣетъ контекстъ рѣчи извѣстнаго мѣста.

[2]) Migne. Patrol. s. lat. t. XXVI col. 366.

апостола въ Гал. 3, 15–25—превосходство обѣтованія о Христѣ, даннаго Аврааму (Быт. 12, 7), предъ закономъ. Сила противоположенія (у апостола) обѣтованія и закона заключается въ томъ, что при послѣднемъ имѣло мѣсто человѣческое (Моусея) посредство (ст. 19), между тѣмъ какъ обѣтованія даваемы были безъ такого посредства; слѣдовательно, ап. Павелъ выражаетъ мысль аналогичную заключающейся въ Іоанн. 1, 17 *(законъ былъ данъ чрезъ Моусея, а благодать и истина произошли чрезъ І. Христа)*. Упоминаемое же служеніе ангеловъ (διαταγεὶς δὶ ἀγγέλων) при дарованіи закона у апостола отнюдь не стоитъ въ исключающей противоположности къ дѣтельности Бога или Ангела, какъ существа Божественнаго. Вполнѣ допустимо предположеніе, что служеніе ангеловъ имѣло мѣсто въ обоихъ указываемыхъ апостоломъ случаяхъ—совмѣстно съ дѣятельностью Ангела κατ' ἐξοχήν. Прямѣе и рѣзче отмѣчается участіе тварныхъ ангеловъ при синайскомъ законодательствѣ въ посланіи къ Евреямъ 2, 2–3. Продолжая начатую ранѣе рѣчь (1, 4–14) о несравнимомъ превосходствѣ Сына Божія предъ служебными ангелами, священный писатель выводитъ изъ этого превосходства бо́льшую важность и обязательность евангелія сравнительно съ закономъ: „если чрезъ ангеловъ возвѣщенное слово (εἰ δὶ ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος) было твердо, и всякое преступленіе и непослушаніе получало праведное воздаяніе, то какъ мы избѣжимъ, вознерадѣвъ о толикомъ спасеніи, которое, бывъ сначала проповѣдано Господомъ (ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου), въ васъ утвердилось слышавшими?“ Фактъ синайскаго законодательства здѣсь сопоставляется не съ обѣтованіями, данными Богомъ патріархамъ (какъ въ Гал. 3), а съ проповѣданнымъ Богочеловѣкомъ евангеліемъ. Въ обоихъ случаяхъ

сравненіе оказывается не въ пользу закона: законъ ниже обѣтованія и ниже евангелія. Но если обѣтованіе было сѣменемъ евангелія (Рим. 4 гл.), то виновникъ обѣтованій и евангелія одинъ и тотъ же—Ангелъ Іеговы, являвшійся патріархамъ и дававшій имъ обѣтованія, Который есть и κύριος, отъ Котораго вышло евангельское слово о спасеніи. Но и участіе въ законодательствѣ Моисеевомъ Божественнаго Ангела Іеговы священнымъ авторомъ посланія къ Евреямъ предполагается: въ 12 гл; 26 ст. онъ говоритъ, что гласъ Сына Божія на синайской горѣ потрясалъ землю (ср. 11, 26). Такимъ образомъ авторъ посланія къ Евреямъ лишь по стольку ставитъ законъ ниже вангелія, по скольку вообще Ветхій Завѣтъ былъ ниже Новаго, по скольку докетическое откровеніе Сына Божія въ Ветхомъ Завѣтѣ въ образѣ Ангела Іеговы уступаетъ реальному откровенію Его въ Іисусѣ Христѣ—въ Новомъ Завѣтѣ [1]). Наконецъ, и слова автора посланія къ Евреямъ, что нѣкоторые, не зная, оказывали гостепріимство ангеламъ, не доказываютъ прямо, что у Мамре Аврааму явились только три тварныхъ ангела, а не Іегова въ сопровожденіи двухъ тварныхъ ангеловъ. Слова: ἔλαθόν τινες ξενίσαντες ἀγγέλους, такъ общи и неопредѣленны, что ограничивать ихъ значеніе отношеніемъ къ мамрійскому богоявленію нѣтъ основанія [2]).

---

[1]) Reinke. Beiträge z. Erklärung d. T. Bd. IV, 376, Cnf. Cremer. Bibl. Wörterbuch. s. 22. Riehm. Alttest. Theologie. s. 161.

[2]) Не говоримъ о томъ, что они примѣнимы къ каждому изъ тѣхъ многочисленныхъ случаевъ явленій ангеловъ людямъ, отмѣченныхъ въ Библіи, когда ангелы при своихъ явленіяхъ сперва были принимаемы за обыкновенныхъ людей и, сообразно

Вопреки мнѣнію защитниковъ данной гипотезы, можно находить въ Новомъ Завѣтѣ мѣста, въ которыхъ предполагается тождество Сына Божія съ ветхозавѣтнымъ Ангеломъ Іеговы. Первое мѣсто между ними принадлежитъ изреченіямъ Самого Христа Спасителя. Такъ, въ Мѳ. 11, 27 Господь говоритъ: „все предано Мнѣ Отцемъ Моимъ, и никто не знаетъ Сына, кромѣ Отца; и *Отца не знаетъ никто, кромѣ Сына*, и *кому Сынъ хочетъ открыть* (ἀποκαλύψαι)". Этого откровенія нѣтъ основанія ограничивать тѣмъ, что́ Сынъ Божій сообщилъ людямъ объ Отцѣ Своемъ по воплощеніи (Іоанн. 17, 6), а можно понимать въ томъ общемъ смыслѣ, что Сынъ Божій отъ вѣчности открывалъ Бога Отца въ человѣчествѣ тѣмъ и тогда, кому и

съ этимъ, были угощаемы и питаемы, какъ люди (Бт. 16, 13, Суд. 6, 19; 13, 16; Тов. 12, 19); причемъ только по чудеснымъ знаменіямъ, сопровождавшимъ пребываніе на землѣ ангела, или обычнѣе—по чудесному исчезновенію его, люди узнавали, что вѣстникъ есть существо вышечеловѣческое, духовное. Даже и относя тѣ слова спеціально къ богоявленію, изображенному въ 18—19 гл. Быт., нельзя съ необходимостью дѣлать выводъ, что авторъ посланія къ Евреямъ считаетъ всѣхъ трехъ anaschim 18 гл. тварными ангелами. Возможно, что подъ нѣкоторыми, принимавшими и угощавшими ангеловъ, не зная ихъ, какъ такихъ, разумѣется именно Лотъ, а не Авраамъ, такъ какъ послѣдній въ самомъ началѣ бесѣды съ мужами обращается къ одному изъ нихъ съ божескимъ именемъ Adonai, אֲדֹנָי, и вообще, видимо, признаетъ въ одномъ изъ явившихся Бога, между тѣмъ Лотъ сперва признаетъ двухъ ангеловъ простыми людьми (19, 2). Поэтому вполнѣ естественно предположеніе Ode, Пфейфера, Генгстенберга, Лянге (Bibelwerk. I, 199) и др., что ангелы, о которыхъ говорится въ Евр. 13, 2, суть hammaleachim Быт. 19, 1 и сл., а не anaschim 18, 2. Возможно, что авторъ посл. къ Евр. намѣренно умалчиваетъ о посѣщеніи Божіемъ, чтобы представляемый имъ для подражанія примѣръ не показался слишкомъ высокимъ (М. М. Филаретъ. Записки на кн. Быт. ч. II, 193).

когда хотѣлъ [1]). При такомъ пониманіи даннаго мѣста, въ немъ нельзя не видѣть указанія на то, что Ангелъ Іеговы, открыватель Бога въ Ветхомъ Завѣтѣ, былъ не однимъ изъ тварныхъ ангеловъ, а тѣмъ же Сыномъ Божіимъ, Который во Христѣ явилъ Отца людямъ, Іоанн. 1, 18, слѣдовательно, Ангелъ Іеговы есть Второе Лицо Пресвятой Троицы. Въ Іоанн. 8, 56 Господь говоритъ іудеямъ: „Авраамъ, отецъ вашъ, радъ былъ (ἠγαλλιάσατο) увидѣть день Мой, и увидѣлъ и возрадовался... прежде, нежели былъ Авраамъ, Я есмь". Если нельзя съ древними экзегетами видѣніе Авраамомъ Христа пріурочивать къ какому—либо опредѣленному богоявленію, то однако можно видѣть здѣсь указаніе на такія событія въ жизни Авраама, какъ богоявленіе при установленіи обрѣзанія (Быт. 17, особ. ст. 17–21), у Мамре (18 гл.) и при жертвоприношеніи Исаака (гл. 22, 16–18). Слѣдовательно, мысль о тождествѣ Ангела Іеговы, являвшагося патріархамъ, съ вѣчнымъ Сыномъ Божіимъ, въ полнотѣ временъ воплотившимся, здѣсь заключается, хотя и не въ томъ смыслѣ, что реальному вочеловѣченію Его предшествовало реальное и постоянное существованіе Его въ видѣ ангела [2]).

---

[1]) Такъ понимаютъ это мѣсто св. Ириней Лионскій (Adv. haeres. lib. IV, c. 6, n. 4), а въ новое время О. Герлахъ (Das N. Test. v. Otto Gerlach. 1843 Bd. I, s. 81).

[2]) Эту мысль, какъ уже было упомянуто, проводитъ Barth (въ соч. Der Engel des Bundes). Основаніе для этой мысли Barth думаетъ находить, между прочимъ, въ слѣдующихъ словахъ Господа въ Его первосвященнической молитвѣ къ Богу Отцу: «и нынѣ прославь (δόξασον) Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою (τῇ δόξῃ), которую я имѣлъ у Тебя прежде бытія міра», Іоанн. 17, 5. Подъ славою Barth разумѣетъ славу, которую Сынъ Божій имѣлъ, *какъ Ангелъ Завѣта*, преимущественно предъ всѣми тво-

Нѣкоторыя указанія на дѣятельность Сына Божія, или Логоса въ Ветхомъ Завѣтѣ содержатся и у апостоловъ. Въ прологѣ евангелія Іоанна (1, 1–18) Логосъ представляется изначальнымъ посредникомъ ветхозавѣтныхъ отношеній Бога къ міру, а еврейскій народъ называется *своими*, въ отношеніи къ Нему, собственностью Его (εἰς τὰ ἴδια ἦλθε καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον ст. 11). Видѣніе пр. Исаіи (6, 1) Ев. Іоаннъ понимаетъ, какъ явленіе пророку славы Сына Божія (12, 38–41). Исаія, по мысли евангелиста, видѣлъ славу Его и говорилъ о Немъ, εἶδε τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐλάλησε περὶ αὐτοῦ, т. е., по мысли евангелиста, Царь Господь Саваоѳъ (Ис. 6, 5), Котораго Исаія видѣлъ сидящимъ на престолѣ и окруженнымъ ангелами, былъ Сынъ Божій, т. е., Ангелъ Іеговы, Которому подчиняются и служатъ многіе ангелы.

По ап. Павлу (1 Кор. 10, 4), Христосъ сопутствовалъ евреямъ, когда они шли изъ Египта въ обѣтованную землю, чудесно давалъ имъ пищу и питіе (ср. Исх. 17, 1–6 Чис. 20, 2–11), и нѣкоторыми изъ нихъ былъ искушаемъ (ст. 9). Но водительство народа Божія по пустынѣ въ книгѣ Исходъ приписы-

---

реніями.—Но, независимо отъ невѣроятности основной мысли гипотезы Барта, прямого отношенія даннаго мѣста (Іоанн. 17, 5) къ нашему предмету нельзя утверждать, въ виду новозавѣтныхъ параллелей о мессіанскомъ прославленіи Христа, Лк. 24, 26 (ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν, καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ) ср. Фил. 2, 9. Рѣчь во всѣхъ этихъ мѣстахъ—не о возвращеніи Христу того достоинства, которое Онъ имѣлъ до воплощенія (какъ Ангелъ Завѣта) и которое Онъ на время земной жизни утратилъ, а объ обоженіи и прославленіи Его человѣческой, воспринятой Сыномъ Божіимъ въ воплощеніи, природы. Но указаніе на бытіе и дѣятельность Сына Божія въ мірѣ и до воплощенія здѣсь можно находить (ср. ещё Іоанн. 6, 58–62).

вается Ангелу Іеговы (14, 19; 23, 20 32, 34; 33, 2); искушенія же со стороны народа относились къ Іеговѣ (Чис. 21, 56; Пс. 77, 18, 56; 94, 9; 105, 18); слѣдовательно, вождемъ народа и ближайшимъ распорядителемъ судебъ его былъ божественный Ангелъ Іеговы, впослѣдствіи воплотившійся Сынъ Божій.

Приведенныхъ нами новозавѣтныхъ свидѣтельствъ достаточно для опроверженія того мнѣнія защитниковъ разсматриваемой гипотезы, что различеніе въ Ветхомъ Завѣтѣ Бога сокровеннаго и откровеннаго или, что̀ тоже, признаніе дѣятельности въ откровеніяхъ Ветхаго Завѣта Ангела Іеговы, какъ личности божественной, есть только философская дедукція или спекуляція, совершенно чуждая библейскимъ писателямъ не только ветхозавѣтнымъ, но и новозавѣтнымъ [1]). Если, напротивъ, въ священномъ Писаніи Новаго Завѣта нѣтъ недостатка въ указаніяхъ на то, что Сынъ Божій и до воплощенія Своего былъ посредникомъ ветхозавѣтныхъ отношеній Бога къ міру, въ частности—ветхозавѣтныхъ богоявленій, то падаетъ доказательное значеніе слѣдующаго замѣчанія Куртца [2]): „Было бы противорѣчіемъ всѣмъ нашимъ прочно-обоснованнымъ понятіямъ о постепенномъ развитіи спасительно-исторической идеи въ свящ. Писаніи, если бы дѣйствительно уже при началѣ ветхозавѣтной исторіи существовало вполнѣ ясное сознаніе различія сокровеннаго и откровеннаго Бога, и это сознаніе въ Ветхомъ Завѣтѣ постоянно болѣе и болѣе потемнялось, пока въ Но-

---

[1]) Напр. Trip'a, op. cit. 200—201. Ср. Dillmann'a, Die Bucher Exodus u. Leviticus, 1880, 26. Schenkel'я, Bibel-lexicon. Bd. II, 110.

[2]) Geschichte des Alt. Bundes, 2 A., Bd. I, 151.

вомъ Завѣтѣ вполнѣ и всецѣло не исчезло, такъ что новозавѣтные свящ. авторы не имѣли уже ни малѣйшаго представленія о томъ, сколь важное положеніе и значеніе усвоялось ἀγγέλῳ κυρίου въ Ветхомъ Завѣтѣ". Показанными выше слѣдами въ Новомъ Завѣтѣ воззрѣнія о дѣятельности въ Ветхомъ Завѣтѣ Сына Божія, это соображеніе Куртца и другихъ опровергается.

Но для защитниковъ разсматриваемой гипотезы, какъ это отчасти видно ужъ изъ сейчасъ приведенныхъ словъ Куртца, представляется немотивированнымъ какъ выступленіе Ангела Іеговы въ тотъ историческій моментъ, который указываютъ для него защитники древне-церковнаго воззрѣнія,—время по заключеніи Богомъ Завѣта съ Авраамомъ (Быт. 15), такъ и послѣдующее потемнѣніе его образа въ позднѣйшей библейской исторіи и письменности [1]).

---

[1]) Баумгартенъ, по поводу изображаемаго въ Быт. 16, 7 и слѣд. явленія ангела Агари, замѣчаетъ (Theologischer Comment. zum Pentateuch v. M. Baumgarten. 1843, ср. Hirschfeld. Gesch. d. Volkes Isr. Bd. II, s 334): «Здѣсь въ первый разъ является выраженіе maleach Iehovah; тѣ, которые Ангела Іеговы считаютъ Логосомъ, конечно, не принимаютъ во вниманіе, что онъ впервые явился египетской дѣвушкѣ». Куртцъ (Gesch. d. A. B. 2 A., s. 156) говоритъ: „если бы Maleach Iehovah дѣйствительно былъ бы Логосомъ, будущимъ Богочеловѣкомъ и только изъ Завѣта Бога съ Авраамомъ вытекающею формою богоявленія, то должно было бы ожидать, что первое его явленіе должно бы имѣть мѣсто не для египетской дѣвушки, которая со своимъ сѣменемъ выдѣлена была изъ исторіи спасенія, а при такомъ обстоятельствѣ, которое непосредственно бы служило цѣлямъ Завѣта".— Какое-бы познаніе истинной религіи Агарь въ домѣ Авраама ни получила, говоритъ Тринъ (Theophanien. s. s. 208—209), развивая мысль Баумгартена и Куртца,—во всякомъ случаѣ слѣдуетъ признать, что ей была безусловно чужда всякая мысль о

Возраженію этому (противъ божественной природы ветхозавѣтнаго Ангела Іеговы) нельзя отказать въ глубинѣ пониманія исторіи откровенія; выдвигаемые имъ субъективный и объективный факторы откровенія основываются на самомъ существѣ дѣла и должны имѣть руководящее значеніе въ постановкѣ и рѣшеніи вопроса о природѣ и явленіяхъ Ангела Іеговы. Въ частности, значеніе личнаго нравственнаго достоинства, степени религіознаго развитія лицъ, которымъ являлся Ангелъ Іеговы, для рѣшенія вопроса, тварное или божественное существо являлось во всякомъ данномъ случаѣ,—было признано уже въ древней

Сынѣ Божіемъ. И не только она, но и позднѣйшія лица, которымъ являлся Ангелъ Іеговы, безъ сомнѣнія, были слишкомъ далеки отъ того, чтобы видѣть въ Немъ Ангела Іеговы—Сына Божія. Это, конечно, слѣдуетъ сказать о Валаамѣ (Чис. 22—24); объ Израильтянахъ въ Бохимѣ (Суд. 2, 1—4), о Гедеонѣ (Суд. 6, 11—24; ср. 8, 27), Маноѣ (Суд. 13, 2—23), Іисусѣ Навинѣ (5, 13—15). Всѣ они въ томъ, кто появлялся, видѣли просто божественнаго вѣстника, представителя Іеговы, а не Сына Божія. Поэтому откровеніе Сына Божія для такихъ лицъ было бы совершенно напраснымъ, а потому и безцѣльнымъ. Но ни въ царствѣ природы, ни въ царствѣ благодати ничто не пропадаетъ даромъ и не бываетъ безъ цѣли». Если Баумгартенъ, Куртцъ и Трипъ, такимъ образомъ, настаиваютъ на субъективной воспріимчивости библейскихъ лицъ къ откровеніямъ и, именно на основаніи недостаточнаго развитія ея у большинства ихъ, отрицаютъ возможность явленія имъ Сына Божія или Ангела Іеговы, какъ личности божественной, то Гофманъ приходитъ къ тому же выводу, ссылаясь на объективный ходъ исторіи спасенія. «Если, говоритъ Гофманъ (Schriftbeweis I, s. 179—180), Ангелъ Іеговы есть не что иное, какъ будущій Богочеловѣкъ, Логосъ въ предъизображеніи Его будущаго человѣчества, то не понятно, почему Онъ въ исторіи Авраама впервые открывается только по такому поводу, который съ исторіей спасенія стоитъ въ связи только посредственной; съ другой стороны совсѣмъ

церкви, напр., Евсевіемъ кесарійскимъ, бл. Іеронимомъ, І. Златоустомъ [1]). Такимъ образомъ, развиваемая Трипомъ и другими мысль, что, какъ всякая форма откровенія стоитъ въ соотвѣтствіи со степенью духовнаго развитія тѣхъ, которые воспринимаютъ откровеніе, такъ и явленія божественной личности или тварнаго ангела людямъ стояли въ зависимости отъ религіозно-нравственнаго развитія послѣднихъ,—мысль вѣрная; но не слѣдуетъ односторонне выдвигать значеніе этого субъективнаго фактора откровенія. Отсюда неизбѣжно происходитъ не совсѣмъ вѣрное представленіе дѣла. Религіозно-нравственная подготовлен-

---

нѣтъ столь существеннаго различія между такъ называемымъ заключеніемъ Завѣта (Быт. 15) и обѣтованіемъ Божіимъ (Быт. 12), чтобы первый по заключеніи Завѣта фактъ—бѣгство рабыни вызвалъ посредническое участіе Ангела Іеговы. Не слѣдовало-ли ожидать, что уже съ начала исторіи спасенія, а не отъ Авраама только, богоявленія, поскольку они служили предуготовленіемъ пришествія Христа, будутъ изображаться, какъ явленія Ангела Іеговы? И чѣмъ далѣе, по мѣрѣ приближенія откровенія Христа во плоти, тѣмъ болѣе,—естественно ожидать,—должно бы читать о явленіяхъ будущаго Богочеловѣка. Вмѣсто этого мы узнаемъ, что уже во время Моисея, Ангелъ Іеговы, Который однако (по Генгстенбергу) посредствуетъ всѣ отношенія Бога къ видимой теократіи, сдѣлался почти простымъ образомъ представленія въ отношеніи къ Іеговѣ, и что позднѣе эта идея въ своей древней формѣ почти совсѣмъ исчезла; Онъ болѣе уже не является; но о Немъ говорятъ еще только потому, что прежняя исторія, въ которой Онъ многократно являлся, имѣла для сознанія много утѣшительнаго (Геферникъ). Существенное откровеніе будущаго Богочеловѣка поблекло и потемнѣло до степени простого представленія!».

[1]) Первый говоритъ (Eclogae Propheticae, lib. I, cap. IV. Migne. Patrol. Curs. compl. ser. gr. t. XXII, col. 1037): «Въ началѣ сущее у Бога Слово, являясь изначала и надзирая и устрояя касающееся людей, лучшимъ и совершеннѣйшимъ мужамъ,

ность библейскихъ лицъ къ воспринятію откровеній, конечно, есть важное условіе послѣднихъ, но нельзя забывать, что въ объективномъ ходѣ раскрытія откровеній домостроительства, при сѣновномъ, приготовительномъ значеніи Ветхаго Завѣта въ отношеніи къ Новому (Евр. 10, 1, 8, 5; Кол. 2, 17, 1 Петр. 1, 12), многія откровенія могли не вполнѣ быть воспринимаемы по ихъ истинному существу и смыслу; тѣмъ не менѣе они и въ такомъ случаѣ, по мысли ап. Петра (1 Петр. 1, 12), не были безцѣльны: „не имъ самимъ (ветхозавѣтн. лицамъ, принимавшимъ откровенія), а

какими были Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ, чрезъ Себя Самого устрояло явленія (αὐτὸς δὶ ἑαυτοῦ παρείχετο τὰς ὀπτασίας). Для тѣхъ-же, которые только стремились къ добродѣтели, каковы были Лотъ, и въ книгѣ Судей—Гедеонъ и Маное, и всѣ подобные имъ, пользуясь подчиненными и служебными Ему божественными Ангелами, многообразно и многоразлично открывало чрезъ нихъ Свою волю. Такъ и Агари, какъ не могущей снести явленія (χωρεῖν ὀπτασίαν) Слова Божія, чрезъ Ангела предсказываетъ то, о чемъ написано. И даже Іакову Оно является чрезъ ангеловъ; но замѣть, что этимъ способомъ въ отношеніи къ нему Оно пользуется только въ началѣ, когда добродѣтель его была нетверда, напротивъ, когда онъ сталъ достигать совершенства, Оно удостоиваетъ его непосредственнаго и несокрытаго обращенія съ Самимъ Собою и ужъ не говоритъ чрезъ Ангеловъ». Бл. Іеронимъ, держась той же мысли, что Сынъ Божій могъ въ Ветх. Завѣтѣ являться только людямъ нравственно-совершеннымъ и религіозно-развитымъ, отрицаетъ мнѣніе нѣкоторыхъ, что явившійся тремъ отрокамъ въ пещи халдейской ангелъ (bar elohim, Дан. 3, 25) былъ Сыномъ Божіимъ: «не знаю, говоритъ Іеронимъ, какимъ образомъ нечестивый царь удостоивается видѣть Сына Божія». Migne. Curs. Compl. Patrol. ser. lat. tom. XXV, p. 511. Рус. пер. кн. 21, ч. V, стр. 36. Св. Злат. (Hom. XXXII in Genes. рус. пер. ч. II, (С.П.Б. 1852, 225): «Богъ сказалъ: Азъ видѣнія умножихъ (Ос. 12, 10), т. е. являлся такъ или иначе, *судя по достоинству каждаго*».

намъ служило то, что нынѣ проповѣдано Духомъ Святымъ". Допустимъ, поэтому, что Ангелъ Іеговы впервые явился египетской дѣвушкѣ (хотя предположеніе это отнюдь не необходимо; возможно, что явленіе Ангела Іеговы, о которомъ говорится въ Быт. 16, 7–13, не было первымъ Его явленіемъ). Во всякомъ случаѣ слѣдуетъ думать, что событіемъ, послужившимъ основаніемъ дѣятельности Ангела Іеговы, было заключеніе Завѣта между Іеговою и Авраамомъ (Быт. 15); и если Ангелъ Іеговы впервые выступаетъ дѣятелемъ въ исторіи Агари, то въ этомъ можно усматривать объясненіе истиннаго существа этого Завѣта, въ высшей степени знаменательное указаніе на универсальный, общечеловѣческій его характеръ (ст. Быт. 12, 2–3 и 15, 13–21). [1] Притомъ, Агарь стояла въ близкомъ отношеніи къ дому Авраама и въ первое бѣгство свое несла подъ

---

1) Это справедливо признаютъ и нѣкоторые изъ защитниковъ разсматриваемаго взгляда. Такъ Деличъ (Genesis s. 289, ср. Rohling, üb. Iehovahengel. s. 40) говоритъ: «Отсюда (изъ факта явленія Ангела Іеговы Агари) мы узнаемъ, что откровеніе Іеговы таково, что чрезъ него и язычники приходятъ къ вѣрѣ въ Іегову». Если при второмъ и послѣднемъ бѣгствѣ Агари (Б. 21) къ ней взываетъ съ неба maleach *elohim* и повторяетъ ранѣе (Быт. 16, 10) данное обѣщаніе произвести отъ сына Агари великій народъ, то это явленіе при выдѣленіи потомства Агари изъ исторіи спасенія говоритъ только о томъ, что Богъ, попустивъ на время всѣмъ языческимъ народамъ ходить своими путями, не перестаетъ свидѣтельствовать о Себѣ (Дѣян. 14, 16–17), хотя и не какъ *Іегова*, а какъ *Элоимъ* (ср. Быт. 21, 20,— въ смыслѣ общаго промышленія Его о человѣчествѣ. Различіе общей и спеціальной дѣятельности Божества въ мірѣ, по скольку оно открывается въ именахъ Elohim и Iehovah, выясняетъ Kurtz. Gesch. d. A. B. 2 A. s. 17; cnf. B. Welte, Nachmosaisches im Pentateuch 1841 s. 85, ff.

сердцемъ сѣмя этого „друга Божія“ (Ис. 41, 8; Іак. 2, 23) [1]), а съ другой стороны можно припомнить здѣсь, что и воскресшій Сынъ Божій впервые явился не апостоламъ, какъ можно бы ожидать, а женѣ-Маріи Магдалинѣ (Ін. 20).—Обращая вниманіе на объективное раскрытіе идеи спасенія въ Ветхомъ Завѣтѣ, Гофманъ (а за нимъ и Куртцъ) утверждаетъ, что заключеніе завѣта между Іеговою и Авраамомъ (Бт. 15) не могло имѣть столь рѣшающаго значенія, чтобы могло вызвать появленіе новой формы богоявленія; что „тенденція къ вочеловѣченію Бога“ выступаетъ въ исторіи спасенія не съ Авраама только, а сейчасъ послѣ грѣхопаденія, когда женѣ дается обѣтованіе о побѣдѣ надъ зміемъ, а потому Ангелъ Іеговы, какъ лицо божественное, долженъ бы выступить дѣятелемъ уже съ момента дарованія первоевангелія. Но въ этомъ возраженіи совершенно несправедливо умаляется значеніе событія призванія Авраама, и недостаточно ясно опредѣляется понятіе объ Ангелѣ Іеговы или Ангелѣ Завѣта и объ отношеніи Его дѣятельности къ дѣятельности Самого Іеговы. Призваніе Авраама было положеніемъ краеугольнаго камня для зданія теократіи; съ этого момента промыслительное отношеніе Бога къ міру идетъ въ двухъ различныхъ направленіяхъ—общемъ, простирающемся на все человѣчество безъ исключенія, и спеціальномъ, каково отношеніе Бога Іеговы къ избранной части человѣчества. Изъ такой важности событія заключенія Завѣта между Богомъ и Авраамомъ дѣлается вполнѣ понятнымъ выступленіе въ библейской исторіи новой формы богоявленія, извѣстной подъ именемъ Ангела Іеговы. Отъ явленій

[1]) Chrisostom. homil. XXXVIII in Genes. Cornel. a Lapide, ad Gen. 16, 7 (p. 166).

Бога Іеговы явленія Ангела Іеговы отличаются не по существу, а по формѣ—они суть болѣе приспособленный къ человѣческой способности воспріятія божественнаго видъ богоявленій. До потопа обращеніе Бога съ людьми представляется во всей конкретной непосредственности (Б. 2, 19. 22. 3, 8. 4, 6. 10; 5, 22; 6, 9. 11.): Богъ является людямъ такъ, что самое обитаніе Его мыслится на землѣ. Потопъ уничтожилъ слѣды рая—мѣста первичнаго откровенія на землѣ Бога,—сферою пребыванія Божія дѣлается небо, до времени явленія новой земли и неба (Ап. 21, 1–3); земля въ ея цѣломъ дѣлается мѣстомъ владѣнія и обитанія людей (Быт. 9,)[1]) Со времени Ноя богоявленія пріостанавливаются; люди должны были религіозно развиваться изученіемъ опытовъ прежнихъ богоявленій и откровеній. Но, вмѣсто этого, всеобщее развращеніе грозило погубить сѣмя истинной вѣры. Тогда Богъ Своимъ всемогуществомъ входитъ въ исторію и начинаетъ новыя теофаніи и откровенія, но уже не всему человѣчеству, а части его. Естественно, что способъ откровенія теперь уже—не первобытный; теперь всякое откровеніе есть явленіе изъ міра небеснаго, посольство отъ Бога съ *неба*. Только теперь выступаютъ *maleachim*, (ангелы), теперь только могъ выступить и *Maleach* κατ' ἐξοχήν. Между тѣмъ для первобытныхъ (допотопныхъ) библейскихъ временъ представленіе о Немъ не имѣло-бы основы, въ виду того господствующаго воззрѣнія, что Богъ лично присутствуетъ на землѣ. Теперь, на основѣ новаго воззрѣнія, что Іегова имѣетъ Свой вседержительскій престолъ на небѣ (особ. см. Быт. 19, 24; 24, 3. 7; 22, 11. 17), откровенная дѣятельность эта и въ дѣй-

[1]) Delitzsch. Genesis, s. 212; Hofmann, Weissag. u. Erfüll. s. 80, 88.

тельности происходитъ и *представляется* библейскими лицами такимъ образомъ, что дѣйствуетъ не Іегова только, но и Maleach Iehovah, и Послѣдній не только отожествляется съ Первымъ, но столь же часто и отличается отъ Него (Быт. 22, 16; 19, 24). Новая форма богоявленія отнюдь не исключаетъ и прежней—явленія Самого Іеговы (Быт. 12, 7, 26, 2—3, 24-25). Не только Малеахъ Іегова есть открыватель Іеговы, но и Самъ Іегова есть Богъ откровенія. Но фактъ различенія двойственности моментовъ божеской *дѣятельности* самъ собою говорилъ и о различіи моментовъ въ самомъ божескомъ существѣ и такимъ образомъ представлялъ зародышъ ученія о троичности. По содержанію и сущности, дѣятельность Малеаха Іеговы относится собственно и исключительно къ области исторіи спасенія и, слѣдовательно, въ высшей степени прилична божественному Логосу, будущему совершителю спасенія. Въ обоихъ отношеніяхъ—въ отношеніи къ развитію ученія о троичности и къ ветхозавѣтной христологіи, Ангелъ Іеговы патріархальнаго времени и ближайшихъ къ нему временъ представляетъ простѣйшую и первичную форму выраженія обоихъ ученій, форму, вполнѣ соотвѣтствующую первому, историческому періоду въ раскрытіи идеи спасенія или царства Божія на землѣ. И не можетъ представляться аномаліею то, что въ учительной и пророческой священной письменности Ангелъ Іеговы не выступаетъ столь часто, какъ въ древнѣйшей библейской исторіи и письменности [1]. Это вполнѣ удовлетворительно

[1]) Несправедливо, впрочемъ, Гофманъ, Римъ (Alttest. Theol. s. 162) и другіе утверждаютъ, что вообще послѣ временъ Моисея и особенно у пророковъ Ангелъ Іеговы есть простое представленіе, относящееся ко временамъ давнопрошедшимъ. Если Онъ не

объясняется тѣмъ, что историческій періодъ откровенія, къ которому прежде всего и главнымъ образомъ относится дѣятельность Ангела Іеговы, смѣнился періодами—сначала спекулятивнымъ, продуктомъ котораго была такъ называемая хокмическая литература, а затѣмъ пророческимъ, давшимъ народу Божію священную пророческую литературу. Въ эти періоды раскрытія идеи царства Божія, мессіанская идея и идея троичности, составляющія основные пункты библейскаго вѣроученія, раскрываются, съ одной стороны, въ ученіи о Словѣ и Премудрости Божіей, съ другой—въ пророческихъ вѣщаніяхъ о Мессіи-Богѣ. Понятія эти, очевидно, развитѣе, чѣмъ примитивное представленіе о божественномъ открывателѣ Божества Ангелѣ Іеговы. Но они не вытѣснили послѣдняго. Представленіе объ Ангелѣ Іеговы и притомъ во всей его опредѣленности находится у послѣдняго ветхозавѣтнаго пророка (Мал. 3, 1). Такъ, съ точки зрѣнія объективнаго хода исторіи спасенія и генезиса библейскаго богословія, нѣтъ необходимости отрицать возможность дѣятельности въ теофаніяхъ, о которыхъ говорятъ древнѣйшія библейскія книги, Ангела Іеговы—вмѣстѣ и на ряду съ дѣятельностью Самого Іеговы.

Другія возраженія защитниковъ гипотезы тварнаго Ангела и основанія въ пользу нея мы пока оставляемъ,

---

является внѣшнимъ образомъ, то выступаетъ въ пророческихъ видѣніяхъ. Это измѣненіе внѣшней, исторической дѣятельности въ визіонерную, конечно, не говоритъ еще противъ реальности дѣятельности Ангела Іеговы и существованія представленія о Немъ.

такъ какъ имѣемъ въ виду коснуться ихъ при анализѣ библейскихъ мѣстъ объ Ангелѣ Іеговы; здѣсь замѣтимъ лишь, что рѣшающаго значенія въ пользу данной гипотезы они не имѣютъ, подобно приведеннымъ. Теперь же въ заключеніе разсмотрѣнія этой гипотезы остановимся на общепринятой у ея защитниковъ мысли, что всѣ явленія Ангела Іеговы, какъ и всѣ богоявленія вообще (необозначаемыя, какъ явленія Ангела Іеговы) были явленіями тварнаго ангела или ангеловъ; приписываемыя же Ангелу въ библейскомъ текстѣ божескія имена, свойства, дѣйствія, полномочія и под., могутъ вполнѣ быть изъяснены изъ идеи представительства ангела въ отношеніи къ Богу. Съ точки зрѣнія этого представительства защитниками данной гипотезы объясняется все то, что защитниками божественной природы Ангела Іеговы приводится въ доказательство ея. Назовемъ мнѣнія послѣднихъ А, а первыхъ В, тогда сужденія тѣхъ и другихъ представятся въ слѣдующемъ видѣ:

А.	В.
1) Ангелъ Іеговы Самъ отождествляетъ Себя съ Іеговою, когда приписываетъ Себѣ божескіе атрибуты и усвояетъ Себѣ божескія дѣйствія.	1) Пророки довольно часто говорятъ и дѣйствуютъ отъ лица Божія. Вообще, какъ пророки, такъ и священники, князья, судьи, по скольку имѣется въ виду ихъ служебный характеръ, могутъ являться представителями Іеговы, почему судьи нерѣдко назы-

А.

2) Лица, которымъ является Ангелъ Іеговы, получаютъ впечатлѣніе явленія личности божественной, а потому поклоняются ему и обращаются къ Нему, какъ къ Самому Богу.

В.

ваются именемъ Elohim; тѣмъ болѣе—ангелъ, постоянно стоящій предъ лицемъ Господа и „quasi consors factus“ божественной природы, можетъ быть въ высшемъ смыслѣ представителемъ Бога [1]).

2) Восточные народы обычно въ лицѣ посла принимаютъ и чествуютъ самаго посылающаго [2]), и въ библіи есть примѣры этого рода [3]).

---

[1]) Ср. Иліада, 18, 170, гдѣ Ириса, вѣстница Юноны, говоритъ, какъ бы она сама была Юнона и др.

[2]) Томирисъ и Псаменитъ отвѣчаютъ посламъ Кира, какъ бы тѣ были сами цари (Herod 1, 212; 3, 14). Киръ обращается къ посламъ Кіаксара, какъ бы имѣлъ предъ собою послѣдняго (Delitzsch. Genes. 253)

[3]) Авигея отвѣчаетъ посламъ Давида, какъ бы самому Давиду (1 Цар. 25, 40—41); послы Соломона говорятъ Хираму такъ, какъ бы это говорилъ самъ Соломонъ (3 Цар. 5, 23—8).

А.	В.
3) Ангелъ Іеговы принимаетъ безъ всякаго протеста, какъ по праву принадлежащія ему, божеское поклоненіе, жертвы и под.	3) „Нѣтъ государственной измѣны въ томъ, когда чиновникъ царя принимаетъ присягу его подчиненныхъ на вѣрность *ему*, а не претендуетъ на честь и права царя“(Куртцъ, Гофманъ).
4) Библейскіе писатели часто называютъ его прямо Іеговою.	4) Если повѣствователь убѣжденъ, что въ этомъ вѣстникѣ Іеговы явился Самъ Іегова, что Іегова чрезъ него говоритъ и дѣйствуетъ, то, соотвѣтственно конкретному образу рѣчи своего времени и своего народа, онъ можетъ вмѣсто *формы* явленія выдвинуть и назвать *содержаніе*, сущность явленія.

Что идея представительства должна имѣть мѣсто при сужденіи о явленіяхъ ангеловъ вообще, это слѣдуетъ изъ самаго понятія объ ангелѣ, какъ посланникѣ, вѣстникѣ Божіемъ [1]). Все, что ангелы, являясь

[1]) «Важно въ сказаніяхъ объ ангелахъ не то,—справедливо говоритъ преосвящ. Хрисанѳъ (Религіи древн. міра т. III, 126),—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».

на землю, совершаютъ или производятъ, можетъ и должно быть разсматриваемо, какъ дѣйствіе Самого Бога,—*дѣятельность* въ ангелахъ выдвигается преимущественно предъ *личностью;* ангелы прежде всего органы, исполнители велѣній Божіихъ; личность ихъ какъ бы отступаетъ на задній планъ [1]). Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что говорить отъ лица Божія ангеламъ гораздо свойственнѣе, чѣмъ человѣческимъ исполнителямъ воли Божіей (пророкамъ, священникамъ), также иногда называемымъ именемъ meleachim [2]). Тѣмъ не менѣе, въ той общности и широтѣ, въ какой выставляется идея представительства у защитниковъ разсматриваемаго взгляда, она не можетъ быть принята. Не слѣдуетъ забывать, что ангелы суть личные, разумно—сознательные органы и исполнители воли Божіей, а не безличные медіумы (какъ склонны утверждать представители перваго, разсмотрѣннаго нами, воззрѣнія на Ангела Іеговы). Но, гдѣ является дѣйствующею личность, тамъ не можетъ быть совершеннаго заслоненія личнаго я другимъ я. Такого замѣщенія личности посланника личностью посылающаго нѣтъ во всѣхъ указанныхъ аналогіяхъ изъ области человѣческихъ отношеній; не должно его быть и въ сферѣ отношеній міра невидимаго уже потому, что такое смѣшеніе твари съ Творцомъ было-бы крайне опаснымъ для религіознаго міросозерцанія, сообщаемаго людямъ откровеніемъ,—могло бы вести къ обоготворенію твари (ангеловъ). Въ отношеніи человѣческихъ органовъ воли *Божіей*, иногда какъ бы отоже-

---

1) Ср. Wilhelm Lotz. Geschichte u. Offenbarung im A. T. (1892), s. 172—3.

2) Riehm. Alttest. Theologie. 161. Hirschfeld, Gesch. d Volkes Isr. Bd. II, 334.

ствляющихъ себя (по дѣйствіямъ) съ Богомъ, опасность обоготворенія была, конечно, ничтожною, сравнительно съ этого рода опасностью относительно существъ иного міра [1]). Если-же Ангелъ Іеговы въ явленіяхъ Своихъ постоянно отожествляетъ Себя съ Іеговою (хотя вмѣстѣ и различаетъ Себя отъ Него), то безъ признанія божественной природы Его нельзя объяснить этого, не прибѣгая къ крайне искусственнымъ соображеніямъ. Такимъ мы признаемъ, напр., слѣдующее утвержденіе защитниковъ разсматриваемаго взгляда: „Ангелъ Іеговы говоритъ о Богѣ въ третьемъ лицѣ, потому что онъ—рабъ и служитель Іеговы; въ первомъ—потому, что, въ отношеніи людей, онъ снабженъ божественными полномочіями. Онъ во всякомъ случаѣ различаетъ себя отъ Іеговы не по лицу только, но и по существу [2])". Въ дѣйствительности, по библейскому представленію, различіе Ангела Іеговы отъ Іеговы не есть различіе по существу, а падаетъ въ область внѣшнихъ отношеній Божества къ міру; это—различіе двухъ субъектовъ и, притомъ, такое, при которомъ постоянно выдвигается ихъ существенное единство. О послѣднемъ говоритъ то, что Ангелу Іеговы усвояются не только дѣйствія и атрибуты, которые могутъ быть усвояемы и тварнымъ ангеламъ, но и свойства, въ исключительномъ смыслѣ принадлежащія Божеству и не сообщимыя тварямъ.

1) Сандеръ замѣчаетъ (Sander. Commentar zu den Briefen Iohannis, 1851, § 41): не должны ли ангелы, если они суть низшія существа, столь-же смиренно, какъ въ Апокалипсисѣ (19, 10; 22, 8), отклонять отъ себя неподобающее имъ богопочтеніе, которое принадлежитъ одному только Богу? Что за путаница была бы въ словѣ Божіемъ, если бы тварь говорила во имя Творца и такимъ образомъ себя отожествляла бы съ Нимъ, не объявивъ напередъ: это говоритъ Господь, пославшій меня.

2) Rohling. op. cit. s. 83. Kurtz, Gesch. d. A. B. 2 A. s. 155.

Справедливо говоритъ Пфейфферъ: [1]) „должно различать между дѣлами Бога—а) κοινωνητὰ, mediata, которыя Богъ дѣлаетъ когда-либо διακονικῶς или чрезъ другихъ, и б) дѣла ἀκοινώνητα, immediata, которыя Богъ совершаетъ αὐτοκρατωρικῶς“. Если Ангелъ Іеговы усвояетъ Себѣ свойства существа Божія, если такимъ изображаютъ Его священные писатели, то идея представительства, вполнѣ приложимая къ дѣятельности Божества ad extra, посредствуемой различными органами, здѣсь уже не должна имѣть мѣста.—Отмѣченная нами неумѣстная широта приложенія этой идеи у представителей разсматриваемаго взгляда состоитъ, между прочимъ, въ томъ, что, по нимъ, ею руководились не только библейскія лица, принимавшія откровенія Ангела Іеговы (что въ извѣстной степени справедливо въ виду несовершенства религіознаго вѣдѣнія нѣкоторыхъ изъ нихъ), но и Самъ Ангелъ Іеговы и свящ. писатели. Но, что Ангелъ Іеговы не разсматриваетъ Себя, только какъ представителя Іеговы, менѣе всего, какъ тварнаго представителя, это очевидно изъ усвоенія Имъ Себѣ существенныхъ свойствъ Божіихъ. И если бы образъ дѣятельности Ангела Іеговы можно было изъяснить изъ древняго, въ частности, восточнаго образа мышленія, то слѣдовало-бы ожидать совершенно противнаго тому, что есть: тварное существо ни-разъ не приписало бы себѣ божескихъ свойствъ съ субъектомъ „я“. Что Ангелъ Іеговы обычнѣе всего называетъ себя существомъ божественнымъ, въ первомъ лицѣ, это свидѣтельствуетъ объ Его божеской природѣ. „Въ Богѣ нѣтъ ничего величественнѣе, говоритъ М. М. Филаретъ, [1]) какъ личность, и въ обы-

[1]) Aug. Pfeiffer. Dubia vexata s. s. Centuria I, loc. XLV, pag. 121.

[2]) Записки на кн. Бытія, ч. II, стр. 105.

чаяхъ древности говорить безъ я считалось нужнымъ предъ высшими благоприличіемъ, и потому я, по превосходству, приличествуетъ существу Божественному.“ Если же иногда Ангелъ Іеговы говоритъ о Іеговѣ въ третьемъ лицѣ (Суд. 13, 16 и др.), то отсюда слѣдуетъ только личное различіе Ангела Іеговы отъ Іеговы, различіе, предполагаемое уже самымъ именемъ *Maleach* Iehovah. Заключать отсюда о различіи существа обоихъ субъектовъ нѣтъ основанія, въ виду отмѣченнаго уже факта, что различеніе это происходитъ исключительно въ сферѣ внѣшней, откровенной дѣятельности Божества въ мірѣ. Различіе это, очевидно, не существенное, а условливается различнымъ положеніемъ божескихъ лицъ относительно домостроительства человѣческаго спасенія. Если Іегова посылаетъ Малеаха Іеговы, то подчиненіе Послѣдняго Первому столь же мало говоритъ о тварности Ангела Іеговы, сколько то обстоятельство, что Іегова и Духъ Его посылаетъ Мессію (Ис. 61, 1—4; Лк. 4, 18),—о тварной природѣ Послѣдняго.

Нельзя согласиться и съ тѣмъ утвержденіемъ защитниковъ даннаго взгляда, что библейскіе писатели, даже признавая тварность Ангела Іеговы, могли тѣмъ не менѣе называть Его Іеговою [1]). На основаніи значенія и употребленія этого имени Божія въ священной библейской письменности (ср. Исх. 3, 14) слѣдуетъ сказать, что ничто такъ не противорѣчитъ духу Ветхаго Завѣта, какъ усвоеніе имени Iehovah какому-либо тварному существу или поставленіе его въ какое-либо внутреннее отношеніе къ Богу [2]).

---

[1]) Hirschfeld. Gesch. des. Volkes Isr. Bd. II, s. 334.

[2]) Toluck's, Litterarischer Anzeiger 1846, Nr. 12, s. 94.

Предположить это у священныхъ библейскихъ писателей—не значитъ-ли бросить тѣнь на чистоту ихъ монотеизма, если несомнѣнно, что Maleach Iehovah выступаетъ существомъ, лично различнымъ отъ Іеговы? И сами библейскія лица, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторыхъ особенныхъ случаяхъ богоявленій, различали Ангела Іеговы, какъ существо божественное, отъ ангеловъ тварно-служебныхъ [1]). Слѣдовательно, идея представительства ангеловъ въ отношеніи къ Іеговѣ не исключала у библейскихъ лицъ различенія между тварными ангелами и несотвореннымъ Ангеломъ, или Іеговою въ Его явленіи. На ряду съ представленіемъ объ явленіяхъ ангеловъ въ патріархальное время постоянно живетъ вѣра въ являемость Самого Іеговы. Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторыхъ разсказахъ объ Ангелѣ Іеговы нужно видѣть явленія несомнѣнно божественной личности, какъ Бога откровенія и спасенія, будущаго Мессіи; но что въ другихъ—дѣятелями выступаютъ тварные ангелы; послѣдніе, подобно Ангелу Іеговы, являются органами спасительно-исторической дѣятельности Божіей и, по скольку примыкаютъ къ Нему, раздѣляютъ приписываемые Ему атрибуты, но, конечно, только относящіеся къ Его *дѣятельности*, а не свойства божественной природы Его. Отсюда и тварный ангелъ можетъ представляться говорящимъ, какъ Самъ Богъ, въ качествѣ представителя Іеговы или—ближе—Ангела Іеговы. Сообразно съ этимъ, всѣ библейскія мѣста объ Ангелѣ Іеговы могутъ быть

---

[1]) Авраамъ привѣтствуетъ Ангела Іеговы, явившагося ему съ двумя ангелами, божескимъ именемъ—Адонай, אֲדֹנָי (Быт. 18, 3), между тѣмъ Лотъ отдѣлившихся послѣ отъ Него двухъ ангеловъ привѣтствуетъ просто אֲדֹנָי (19, 2), государи мои.

раздѣлены на два класса: одни изъ нихъ говорятъ о непосредственныхъ явленіяхъ и дѣйствіяхъ Ангела Іеговы, другія—о дѣятельносии Его, посредствуемой тварнымъ ангеломъ, какъ органомъ Его воли. Такое пониманіе библейскаго ученія объ Ангелѣ Іеговы, очевидно, напоминающее ученіе іудейской синагоги о высшемъ, несотворенномъ и низшемъ—тварномъ Метатронахъ, по нашему мнѣнію, имѣетъ для себя твердое основаніе въ несомнѣнномъ различеніи въ кн. Исходъ Ангела Божественнаго существа (23, 20–21) и Ангела низшаго, слѣдовательно, тварнаго (32, 34; 33, 2); причемъ обоимъ усвояется предводительство народомъ Божіимъ, введеніе его въ обѣтованную землю и истребленіе, ради него, хананейскихъ народовъ (23, 23; 33, 2–3). Только при этомъ допущеніи, кромѣ Ангела Іеговы, дѣятельности подчиненнаго Ему ангела или ангеловъ можно избѣгнуть многочисленныхъ затрудненій, которыя представляются безъ этого при толкованіи библейскихъ мѣстъ, относящихся къ данному предмету, и примирить два, изъ древности ведущія свое начало, пониманія библейскаго ученія объ Ангелѣ Іеговы. Вмѣстѣ съ тѣмъ предлагаемое нами пониманіе этого ученія, думаемъ, броситъ немалый свѣтъ и на библейскую ангелологію или на ученіе объ ангелахъ, собственно такъ называемыхъ. Разсмотримъ прежде мѣста библейскія, которыя говорятъ о непосредственныхъ явленіяхъ и непосредственной дѣятельности Ангела Іеговы, причемъ будемъ держаться хронологическаго порядка библейско-историческихъ событій и появленія священныхъ библейскихъ книгъ.

Обозрѣніе библейскихъ мѣстъ объ Ангелѣ Іеговы.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Явленія Ангела Іеговы въ періодъ патріарховъ: Авраама—Іакова.

Объ Ангелѣ Іеговы, какъ личности Божественной, какъ Богѣ откровенія и Совершителѣ божественнаго домостроительства, свидѣтельствуетъ прежде всего разсказъ (Быт. 18, 2 и дал.) о явленіи Аврааму Іеговы въ видѣ трехъ мужей, anaschim (ст. 2). Присутствіе среди послѣднихъ личности божественной очевидно по всему характеру повѣствованія [1]). Но можно-ли

---

[1]) Многовѣковая экзегетическая традиція христіанской церкви можетъ указать слишкомъ немного представителей того взгляда, что Божество явилось Аврааму только представительно—въ тварныхъ ангелахъ. По свидѣтельству Абенъ Ездры и Тостата, нѣкоторые іудейскіе экзегеты видѣли въ трехъ мужахъ—пророковъ, но взглядъ этотъ едва-ли заслуживаетъ опроверженія, въ виду Быт. 18, 1; 19, 1—13.—Изъ отцевъ и учителей церкви Аѳанасій Великій и Амвросій усматривали въ образѣ трехъ странниковъ явленіе 3 лицъ Пресвятой Троицы; бл. Августинъ—явленіе трехъ ангеловъ, которые символически изображали Троицу, въ которыхъ познанъ былъ Богъ, какъ въ пророкахъ; мнѣніе это, еще прежде Августина высказанное Кирилломъ

признать въ явившемся Ангела Іеговы, а не просто Іегову? [1]). Въ цѣломъ разсказѣ явившійся называется Iehovah, но не Maleach Iehovah. Тѣмъ не менѣе на поставленный вопросъ слѣдуетъ отвѣтить утвердительно. Явившійся Іегова причисляется къ тѣмъ anaschim 18 гл., которые послѣ оставили Его бесѣдовать съ Авраамомъ (ст. 18), пошли въ Содомъ и въ 19, 1 прямо названы hammaleachim (въ ст. 10, 12, 16 они снова называются haanaschim). Слѣдовательно, по образу явленія, и называемый Бытописателемъ Iehovah былъ Maleach,—Maleach Iehovah. Такимъ образомъ, въ данномъ мѣстѣ Ангелъ Іеговы выступаетъ дѣйствующимъ вмѣстѣ съ ангелами, и это даетъ видѣть и божескую природу Перваго и отличіе Его отъ тварныхъ духовъ. Въ началѣ разсказа (ст. 1) Бытописатель высказываетъ свое личное пониманіе явленія Аврааму трехъ странниковъ—anaschim (ст. 2), замѣчая вообще, что (послѣ богоявленія, при которомъ было установлено обрѣзаніе, гл. 17) Аврааму явился Іегова [2]). Затѣмъ, изображается самое посѣ-

---

Александр. и Григоріемъ Нисскимъ, повторяютъ: Лира. Тостатъ, Cornelius a Lapide, Clericus, Grotius; изъ новыхъ Hofmann, Rohling, Trip., Kurtz. Большинство отцовъ и учителей церкви въ трехъ странникахъ усматривали двухъ ангеловъ и одного Господа. Такъ—Тертулліанъ, Иринеи Л., Евсевій, Иларій, Златоустъ. Въ новое время божественную личность одного изъ трехъ явившихся Аврааму ангеловъ признаютъ всѣ, выше названные, представители пониманія Ангела Іеговы въ смыслѣ Логоса.

[1]) Keil (Genes. u. Exodus. s. 136, 138) не относитъ данное богоявленіе къ явленіямъ Ангела Іеговы, такъ какъ послѣднее имя не упомянуто въ разсказѣ.

[2]) «Очевидно, писатель находитъ нужнымъ предварить читателя, что здѣсь повѣствуется о явленіи Самого Бога, поелику въ послѣдующемъ сказаніи представляются сперва три мужа (2),

щеніе. Поводъ къ такому, а не иному образу богоявленія подало то, что страннолюбивый Авраамъ, не смотря на зной дня, сидѣлъ у входа въ шатеръ, надѣясь видѣть странниковъ, которымъ онъ могъ бы оказать гостепріимство. И вотъ онъ видитъ трехъ мужей, привѣтствуетъ ихъ общимъ поклономъ до земли, но только къ одному изъ нихъ обращается съ божескимъ именемъ Адонай, [1]) Владыка, чѣмъ показываетъ, что въ одномъ изъ путниковъ онъ признаетъ Самого Іегову [2]). Возможно, что Авраамъ узналъ Іегову по опыту прежде бывшихъ ему откровеній и богоявленій (Б. 12, 1, сн. Дѣян. 7. 2; Быт. 12. 7; 13, 14 гл. 15, 17); возможно также, что явленіе именно Ангела Іеговы было уже ранѣе не только Агари (16, 7–13), но и Ав-

---

потомъ въ тѣхъ-же самихъ лицахъ Іегова (22) и два ангела (19, 1), и потому можно было сомнѣваться, кто посѣтилъ Авраама» (М. Филаретъ).

[1]) אדני *(съ камецъ)* есть исключительно божеское имя ср. ст. 27; Суд. 13, 8; I Ездр. 10, 3; Неем. 1, 11; и др., хотя и никогда не употребляемое Богомъ о Себѣ Самомъ. Gesenius, Handwörterbuch, s. 11. Thes. I, 328. Delitzsch, Genesis, s. 339. Hengstenberg (Christologie I, 220), Dereser и др. считаютъ нужнымъ вм. адонай (съ камецъ) читать adoni, но эта поправка текста не оправдывается древними переводами (Онкелосъ ставитъ здѣсь Iehovah) и противорѣчитъ общему тону разсказа, по которому Авраамъ знаетъ, что въ числѣ явившихся былъ Самъ Богъ, ср. 17 ст.

[2]) Такое значеніе обращенія Adonai признаетъ уже Евсевій кесарійскій, говоря, что въ обращеніи ст. 3 κύριε, εἰ εὗρον χάριν ἐναντίον σου—«κυριος»—προσηγορία τοῦ ἀνεκφωνήτου ἐν τῷ ἑβραϊκῷ τεταγμένου ὀνόματος, ὅπερ οὐδεπώποτε ἐπὶ ἀγγελικῆς δυνάμεως παρείληπται, и въ доказательство этого сравниваетъ съ обращеніемъ Авраама къ Іеговѣ обращеніе Лота (adonai съ патахъ) къ ангеламъ 19, 2, которое—по-

рааму [1]). Во всякомъ случаѣ указанное обращеніе Авраама позволяетъ заключать о своеобразномъ „нѣчто“, [2]) отличавшемъ одного изъ путниковъ отъ другихъ двухъ. Дальнѣйшее обращеніе Авраама ко всѣмъ путникамъ вмѣстѣ („омоютъ ноги *ваши*“ и *отдохните* подъ симъ деревомъ, а я принесу хлѣба, и *вы* подкрѣпите сердца *ваши*, потомъ пойдите, ст. 4, 5 а), равно какъ и то обстоятельство, что до ст. 9 включительно всѣ трое явившіеся одинаково принимаютъ участіе въ разговорѣ (וַיֹּאמְרוּ, vajomeru, ст. 9), не говоритъ о полномъ равенствѣ всѣхъ трехъ. Между тѣмъ со ст. 10 начинаетъ говорить одинъ изъ явившихся, далѣе постоянно (ст. 13, 17, 20, 26 ср. ст. 33) называемый Іеговою, или, видимо, отожествляемый съ Нимъ (ст. 19, ср. 10. 14). Онъ обѣщаетъ Аврааму чрезъ годъ рожденіе сына (ст. 10), повторяя въ этомъ случаѣ то, что ранѣе возвѣстилъ Аврааму El-schaddai, Elohim (17, 1. 15. 19, 21); говоритъ, что Онъ избралъ Авраама,

---

слѣднее, по Евсевію, у евреевъ употребляется, напр., рабами въ отношеніи къ господамъ. Напротивъ, нѣкоторые новые экзегеты: Гофманъ (Schriftbeweis. I, 380), Baumgarten (Theol. Comm. z. Pent. I. 211). Delitzsch, (Genesis, 332), Rohling (Üb. Iehovahengel, 27), Trip (Theophanien 204) несправедливо утверждаютъ, что обращеніе съ божескимъ именемъ говоритъ только о томъ, что, по мнѣнію Авраама, во всякомъ путникѣ можно встрѣчать Іегову.

[1]) «Не удивляйся, говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ (Бес. на кн. Быт. Рус. пер. С.П.Б. 1852, ч. II, 413. Ср. Hengstenberg. Christologie I, 220), что праведникъ, принимая трехъ странниковъ, говоритъ: «Господи», обращаясь какъ бы къ одному. Можетъ быть, одинъ изъ пришедшихъ казался важнѣе другихъ: къ нему поэтому и обращаетъ праведникъ свою просьбу». Ср. Rohling. s. 30.

[2]) Schröder, D. Erste Buch Mosis, Berl. 1846, 351.

чтобы исполнить надъ нимъ все, что сказалъ о немъ (ст. 18—19); что Онъ не можетъ утаить отъ Авраама того, что хочетъ дѣлать въ отношеніи къ Содому и Гоморрѣ (ст. 17—20); что для суда надъ ними Онъ сошелъ въ неба (ст. 21), но, ради ходатайства Авраама, готовъ отмѣнить судъ Свой надъ нечестивыми городами (ст. 23—32). Такимъ образомъ вся нить разсказа ведется такъ, что явившійся Іегова (ст. 1) представляется дѣйствующимъ лично, а не чрезъ посредство ангела. Во всѣхъ словахъ и дѣйствіяхъ Своихъ Онъ обнаруживаетъ божескую власть, силу, и достоинство, божескія свойства (сердцевѣдѣніе ст. 13, всемогущество ст. 14), хотя вмѣстѣ съ тѣмъ указываетъ на нѣкоторое отличіе Свое отъ Іеговы вообще, или внѣ богоявленія мыслимаго, когда говоритъ о Немъ въ 3-мъ лицѣ, напр.; „есть-ли что трудное для Господа (מֵיְהוָה, me-jehovah, ст. 14); исполнитъ Іегова надъ Авраамомъ, что сказалъ о немъ“ (ст. 19). Напротивъ, отъ двухъ другихъ спутниковъ Своихъ Ангелъ Іеговы опредѣленно различается. Начиная со ст. 10, гдѣ Іегова даетъ обѣтованіе о рожденіи Исаака, т. е., подтверждаетъ всѣ прежнія обѣтованія о благословенномъ сѣмени Авраама, спутники Его, видимо, отступаютъ на второй планъ. Можно, конечно, сказать, что они участвуютъ въ дарованіи обѣтованія, по крайней мѣрѣ, тѣмъ, что знаютъ о немъ [1]), но ни о какомъ представительствѣ говорящаго въ отношеніи къ двумъ другимъ, какъ-бы Онъ говорилъ во имя всѣхъ [2]), текстъ не даетъ основанія думать. Далѣе, они и внѣшнимъ образомъ отдѣляются отъ Ангела Іеговы, Который безъ ихъ участія бесѣдуетъ съ избраннымъ Бо-

---

1) Rohling s. 30.
2) Ibid.

гомъ патріархомъ, подтверждаетъ ему прежнія обѣтованія Божіи и, какъ первому избраннику спасенія, какъ отцу будущаго благословеннаго сѣмени, сообщаетъ тайну предстоящей гибели Содома и другихъ городовъ, которые не имѣютъ принять участія въ исторіи спасенія,—чтобы вразумляющимъ примѣромъ содомлянъ дать урокъ избранному народу Божію на всѣ вѣка [1]). Область дѣятельности Ангела Іеговы представляется сосредоточенною на избранномъ родѣ; велѣнія же Іеговы (19, 13) относительно міра языческаго исполняютъ два другіе anaschim (18, 22), въ 19, 1, названные прямо Ангелами. Когда путники въ сопровожденіи Авраама пошли къ Содому (18), то, немного спустя, обратились „мужи“ (haanaschim) оттуда и пошли въ Содомъ; Авраамъ же еще стоялъ предъ лицемъ Іеговы, ст. 22. Это движеніе ихъ не было самопроизвольнымъ, а послѣдовало въ исполненіе предыдущихъ словъ Ангела Іеговы: „сойду и посмотрю, точно ли они (жители Содома и другихъ городовъ долины Сиддимъ) поступаютъ такъ, каковъ вопль, восходящій ко Мнѣ, или нѣтъ; узнаю“ (21). Придя въ Содомъ (19, 1), переночевавъ у Лота, эти hammaleachim (ст. 1, 15) или haanaschim (ст. 10, 12 16) на утро побуждаютъ Лота съ домашними скорѣе оставить Содомъ, говоря: „ибо мы истребимъ сіе мѣсто, потому что великъ вопль на жителей его къ Господу (et-pnei-Iehovah), и Іегова послалъ насъ истребить его“ (ст. 13). Такимъ образомъ, какъ Ангелъ, называемый Бытописателемъ Іеговою, въ цѣломъ разсказѣ открываетъ Себя такимъ [2]), такъ спут-

[1]) Ср. Keil. Genesis u. Exodus, s. 169.

[2]) Злат. Бес. на Быт. бес. XLI, ч. II, стр. 420 и XLII, ч. III, 53—54.

ники Его священнымъ писателемъ называются hammaleachim [1]), и сами они не отожествляютъ себя съ Іеговою, какъ первый Ангелъ, а выразительно отличаютъ себя отъ Іеговы, называя себя только посланниками Его, для совершенія суда Его. Лота-же они спасаютъ *по милости* къ нему *Іеговы*, ст. 16. Авраамъ, уже при встрѣчѣ привѣтствовавшій явившагося божескимъ именемъ אֲדֹנָי, Adonai, по удаленіи ангеловъ остается стоять предъ лицемъ Іеговы (omed li-pnei lehovah ст. 22), и во всѣхъ словахъ и дѣйствіяхъ выражаетъ несомнѣнную увѣренность въ томъ, что онъ бесѣдуетъ съ Іеговою (ст. 23—33а), не разъ называетъ Его именемъ אֲדֹנָי ст. 27, 30, 31, 32), Судіею всей земли (חֹשֵׁפֵט כָּל-הָאָרֶץ, 25) и, какъ къ такому, обращается къ Нему съ ходатайствомъ о спасеніи городовъ, ради тѣхъ праведниковъ, которые могутъ оказаться тамъ вмѣстѣ съ нечестивыми [2]). Напротивъ, Лотъ привѣтствуетъ ангеловъ, какъ обыкновенныхъ людей, именемъ: אֲדֹנַי: государи мои 19, 2. Такимъ образомъ различіе Ангела Іеговы отъ ангеловъ, служебныхъ исполнителей воли Іеговы, утверждается ими самими, опредѣленно высказывается повѣствователемъ и признается самыми лицами—Авраамомъ и Лотомъ, которымъ они являлись [3]). При такомъ пониманіи

---

[1]) Злат. ibid. стр. 50. 19, 1 «теперь Писаніе не говоритъ уже о нихъ, какъ объ обыкновенныхъ людяхъ, но, поелику они хотѣли навести казнь на городъ, то прямо называютъ ихъ *ангелами*».

[2]) Euseb. Demonstr. Evang. lib. V, cap. IX: ἀγγέλοις δὴ φάσκοιν ταῦτα, ἤ τινί τῶν τοῦ θεοῦ λειτουργῶν, οὐχ ἡγοῦμαι, λέγεσθαι ἁρμόζειν, οὐδὲ γάρ τοῦ τυχόντος ἂν εἴη τὸ κρίνειν πᾶσαν τὴν γῆν. Migne ser. gr. t. XXII, col. 382—384.

[3]) Возраженіемъ противъ этого можетъ служить слѣдующее. Послѣ того, какъ два ангела вывели Лота и „поставили

явленія Іеговы, Быт. 18, совершенно понятнымъ становится и изображеніе въ 19, 24 Содомской катастрофы:

внѣ города“ (ст. 16), начинаетъ говорить одинъ, между тѣмъ какъ доселѣ дѣйствовали и говорили совмѣстно два ангела (ст. 10—16); и, какъ Лотъ, ранѣе различавшій ангеловъ, какъ исполнителей суда Божія, отъ Іеговы, какъ послѣдней причины суда (ст. 14), теперь обращается къ Нему, какъ къ личности божественной, такъ и самъ говорящій высказывается, какъ существо божественное. «Спасай душу свою—говоритъ Лоту этотъ спутникъ его—не оглядывайся назадъ, и нигдѣ не останавливайся въ окрестности сей; спасайся на гору, чтобы тебѣ не погибнуть» (ст. 17). Но Лотъ сказалъ *имъ* (אֲלֵיהֶם): «нѣтъ, Владыка (אֲדֹנָי-נָא)! Вотъ рабъ Твой обрѣлъ благоволеніе предъ очами Твоими, и велика милость Твоя, которую Ты содѣлалъ со мною, что спасъ жизнь мою, но .. ближе бѣжать въ сей городъ... побѣгу туда, и сохранится жизнь моя». И сказалъ ему: «вотъ, въ угодность тебѣ Я сдѣлаю это: не ниспровергну города, о которомъ ты говоришь. Поспѣшай, спасайся туда, ибо Я не могу сдѣлать дѣло, доколѣ не прійдешь туда» ст. 17—22. Здѣсь Ангелъ говоритъ о Себѣ, какъ о самостоятельномъ истребителѣ Содома и какъ Судіи, во власти Котораго спасти Сигоръ въ угодность Лоту. Данное мѣсто защитниками гипотезы тварнаго ангела (Гофманомъ, Деличемъ, Трипомъ, Куртцемъ, Ролингомъ, Баумгартеномъ, Штейделемъ и др.) разсматривается, какъ рѣшительное доказательство той мысли, что Ангелъ Іеговы есть тварно-служебный духъ, ангелъ, подобный всѣмъ другимъ, только посылаемый Іеговою для извѣстныхъ цѣлей и потому говорящій отъ Его лица; это, говорятъ, особенно видно изъ того, что здѣсь представляютъ Іегову два ангела. Изображеніе самой катастрофы, повидимому, подтверждаетъ это. «И пролилъ Іегова на Содомъ и Гоморру дождемъ сѣру и огонь отъ Іеговы съ неба (מֵאֵת יְהוָה מִן הַשָּׁמָיִם), meet Iehovah min haschamaim (ст. 24). «Такъ какъ, говоритъ напр., Деличъ (Genesis, s. 249—250, ср. Trip, Theophanien, s. s. 205—206. Kurtz. Gesch. d. A. B. 2 A. Bd. I, s. 155. Baumgarten. Theologischer Comment. z. Pent. I, 212), далѣе (т. е. со ст. 17) слѣдуетъ миссія собственно двухъ ангеловъ—истребить Содомъ и Гоморру, то Іегова, Который одож-

Іегова пролилъ дождемъ сѣру и огонь отъ Іеговы съ неба! Что здѣсь различается Іегова, какъ субъ-

---

дилъ жупелъ и сѣру отъ Іеговы на небѣ, очевидно, представляется здѣсь въ лицѣ двухъ ангеловъ-пословъ, присутствующихъ на землѣ, при чемъ однако-же Самъ Онъ и Его судейскій тронъ продолжаютъ пребывать на небѣ. Такимъ образомъ, Іегова на землѣ отличается отъ Іеговы на небѣ, по скольку Первый является присутствующимъ на землѣ въ лицѣ Своихъ пословъ, а Послѣдній, т. е. Самъ Іегова, остается пребывающимъ на Своемъ тронѣ».—Какъ ни правдоподобно такое объясненіе, оно не устраняетъ нѣкоторыхъ трудностей. Объясненіемъ этимъ предполагается, что въ ст. 17 говоритъ и дѣйствуетъ одинъ изъ тѣхъ двухъ ангеловъ, дѣятельность которыхъ въ Содомѣ изображена выше (ст. 1—16). Но представляется непонятною прежде всего самая замѣна двухъ субъектовъ дѣйствія однимъ, который отселѣ продолжаетъ говорить одинъ и отъ Своего лица. Почему *вообще* потребовалась эта замѣна, почему она произошла именно *здѣсь;* какой изъ двухъ, доселѣ безразлично равныхъ по положенію, ангеловъ выдвигается на счетъ другого и на какомъ основаніи,—все это едва-ли можно разрѣшить тѣмъ, напр., соображеніемъ Ролинга (Üb. Iehovahengel, s. 31), что обычное приличіе требуетъ, чтобы депутація излагала дѣло чрезъ одного,—между тѣмъ какъ доселѣ оба ангела говорили и дѣйствовали совмѣстно. Столько же или еще болѣе непонятнымъ и не мотивированнымъ является измѣненіе въ предикатахъ и вообще въ положеніи начинающаго говорить (ст. 17): вмѣсто прежняго: «Іегова послалъ насъ истребить мѣсто сіе» (ст. 13), какъ говорятъ тварные служители Іеговы,—теперь выступаетъ божески—властное: «вотъ, *Я* не ниспровергну города» (21). И замѣчаніе Бытописателя: «Іегова пролилъ огонь и сѣру отъ Іеговы съ неба» (24) не можетъ быть понимаемо такъ. что Іегова, представляемый двумя ангелами, пролилъ огонь отъ Іеговы Самого, потому что а) сами ангелы отличаютъ себя отъ Іеговы (18), объявляютъ себя только орудіями Его, и б) конкретное Іегова не можетъ быть понимаемо въ смыслѣ абстрактной первопричины дѣятельности ангеловъ. Въ виду этого рода трудностей, возникающихъ при указанномъ пониманіи даннаго мѣста, намъ представляется вѣ-

ектъ дѣйствія, отъ Іеговы, какъ субъекта, служащаго скрытою послѣднею причиною катастрофы, очевидно. Правда, многіе толкователи [1]) понимаютъ *me-et-Jehovah*, какъ *emphatica repetitio*, въ смыслѣ *a semet ipso*,—на

роятнымъ высказанное въ древности св. Іустиномъ мученикомъ и св. Златоустомъ (Iust. Dial. c. Triph. cap. 56. Chrisost. hom. in. Genes. XLIII, n. 4) и въ новое время раздѣляемое Рейнке, Элеромъ (Oehler, Theologie d. A. T. I, s. 203. Reinke. Beiträge, Bd. IV, s. s. 360. 374) и другими, предположеніе, что, начиная со ст. 17, говоритъ и дѣйствуетъ не одинъ изъ доселѣ дѣйствовавшихъ совмѣстно ангеловъ, а Ангелъ Іеговы или Іегова, Который представляется главнымъ дѣйствующимъ лицомъ въ явленіи Аврааму трехъ странниковъ, и теперь, по выходѣ ангеловъ съ семействомъ Лота за городъ (ст. 16), присоединился къ двумъ ангелáмъ. Миссія послѣднихъ оканчивается съ поставленіемъ Лота внѣ города. Теперь выступаетъ дѣйствующимъ лицомъ Ангелъ, называемый Іеговою, Который, по 18, 19—21, сошелъ на̀ землю, чтобы изслѣдовать преступность Содома, по 18, 32, обѣщалъ пощадить его ради 10 праведниковъ и, по 18, 33, *пошелъ* (וַיֵּלֶךְ), но не взошелъ (וַיַּעַל) на небо, переставъ говорить съ Авраамомъ. При этомъ предположеніи, всѣ названныя выше трудности исчезаютъ: измѣненіе субъекта и предикатовъ говорящаго, обращеніе къ нему Лота дѣлаются понятными. Все мѣсто 19, 17—28 тогда находитъ полную параллель и объясненіе въ 18, 10—21, гдѣ также, послѣ временнаго совмѣстнаго участія (ст. 5—9) въ разговорѣ всѣхъ трехъ путниковъ, выступаетъ дѣйствовать одинъ Ангелъ Іеговы. Если теперь говоритъ Онъ, то совершенно понятны и обращеніе къ Нему Лота съ именемъ Адонай и Его рѣчь отъ Своего лица (ст. 21—22), какъ судіи. Если по ст. 18 Лотъ говоритъ *имъ*, alehem (אֲלֵהֶם), а не *Ему*, то вѣдь и Авраамъ, съ самаго начала признавшій въ одномъ изъ путниковъ Іегову, нѣкоторое время обращается къ нимъ всѣмъ (ст. 2—5 18-й гл.), чѣмъ однако не исключается мысль, что изъ трехъ онъ выдѣляетъ Одного.

1) Абенъ Ездра, Тостатъ, Кальвинъ, Cornelius a Lapide, Трипъ, Клерикъ, Гофманъ, Гезеніусъ, Кейль (Genesis u. Exodus, s. 173).

томъ основаніи, что въ еврейскомъ языкѣ нерѣдко имя ставится тамъ, гдѣ слѣдовало бы ожидать мѣстоименія (Гезеніусъ).—Но если при этомъ видятъ въ повтореніи имени Іеговы указаніе на сверхъестественность катастрофы (т. е., что она произошла не отъ естественныхъ—теллурическихъ и атмосферныхъ причинъ, а по сверхъестественному дѣйствію Іеговы), то повтореніе это было-бы излишнимъ плеоназмомъ, такъ какъ сверхъестественный характеръ явленія показывается уже въ выраженіи: съ неба, מִן הַשָּׁמַיִם Противопоставленіе (Быт. 19, 24) Іеговы (на землѣ) и Іеговы (на небѣ) настолько вообще очевидно, что его не рѣшаются отрицать и защитники того взгляда, что никакого несотвореннаго Ангела Іеговы Ветхій Завѣтъ не знаетъ [1]). Но кто разумѣется подъ Іеговою, какъ субъектомъ дѣйствія? Контекстъ рѣчи менѣе всего позволяетъ видѣть Его въ двухъ ангелахъ, или въ одномъ изъ нихъ, какъ представителяхъ Его.— Напротивъ, все совершеніе суда, по ст. 13. 14. 16. 24, принадлежитъ Іеговѣ; ангелы—только посредствующія причины, о прямомъ участіи которыхъ въ самомъ совершеніи катастрофы даже не упомянуто. Единственно-возможное пониманіе Іеговы—субъекта то, что это—тотъ Ангелъ Іеговы, Который для того

---

[1]) Такъ, Деличъ (Genesis, 388) къ этому мѣсту замѣчаетъ: «различеніе въ такихъ мѣстахъ исторически открывающагося и сокрытаго Бога, несомнѣнно, заключается, а слѣдовательно, есть и извѣстное оправданіе изреченія собора сирмійскаго: plüit Dei Filius a Deo Patre». Въ этомъ смыслѣ понимали данное мѣсто: Игнатій Богоносецъ, Іоаннъ Златоустъ, Кириллъ Александр. и др. Въ новое время, кромѣ Генгстенберга и Рейнке, особенно защищаетъ такое пониманіе даннаго мѣста Schröder, 1-te Buch. Mos. (Berlin 1846), s. 371.

сошелъ съ неба, чтобы на мѣстѣ изслѣдовать преступность жителей Содома и другихъ городовъ (18, 21), въ бесѣдѣ съ Авраамомъ обѣщалъ ему пощадить города ради десяти только праведниковъ (ст. 32, но затѣмъ пощадилъ только одинъ Сигоръ (19, 21—22), а Содомъ и Гоморру погубилъ (ст. 24) [1]), конечно, потому, что тамъ не нашлось и десяти праведниковъ. Вообще нѣтъ надобности и возможности уравнивать каждаго изъ двухъ ангеловъ, спасавшихъ Лота, съ Ангеломъ Іеговы 18 гл., коль скоро они явно отличаютъ себя отъ пославшаго ихъ Іеговы, чего совсѣмъ не дѣлаетъ Ангелъ Іеговы 18 гл. Обращеніе къ нимъ Лота съ божескимъ именемъ можетъ быть объяснено изъ его состоянія душевнаго волненія, въ которомъ онъ обращается не къ посредникамъ суда Божія, а къ Самому Совершителю его (Генгстенбергъ). Рѣчь же ангела, какъ судіи, въ такомъ разѣ можетъ быть объясняема въ смыслѣ представительства отъ лица Божія [2]).—И такъ, анализъ разсказа кн. Бытія о явленіи трехъ ангеловъ Аврааму и двухъ—Лоту даетъ слѣдующіе выводы по отношенію къ нашему предмету: а) одинъ изъ Ангеловъ, именуемый Іегова (слѣдовательно—Ангелъ Іеговы), рѣшительно выдвигается предъ другими; б) Онъ отожествляется съ

---

[1]) Delitzsch и Kurtz (Gesch. d. A. B. I. 190), вслѣдъ за многими раввинами, тройственное число ангеловъ объясняютъ изъ троякой миссіи ангеловъ—дарованія обѣтованія, спасенія и кары. Но нельзя съ этими учеными заключать отсюда, что всѣ 3 одинаково представляли Іегову.

[2]) Затрудненіе въ этомъ случаѣ можетъ представляться только въ томъ, кто именно изъ ангеловъ, доселѣ равныхъ исполнителей воли Іеговы, беретъ на себя дѣло представительства Бога, и почему.

Іеговою по свойствамъ, достоинству власти, отношенію къ исторіи спасенія, но различается отъ Него, какъ особый субъектъ, какъ Іегова являющійся, какъ Богъ богоявленій или откровенія, въ отличіе отъ Іеговы Сокровеннаго, Премірнаго, Бога—Первопричины всего (ср. 19, 29);—какъ именно Богъ Завѣта и обѣтованій избранному народу, имѣющій въ виду прочее человѣчество, только по скольку оно соприкасается съ избранною его частью [1]).

Въ исторіи патріарха Исаака не разъ упоминается о явленіяхъ Іеговы (Быт. 26, 2—5. 24), но они не характеризуются, какъ явленія Ангела Іеговы, хотя существенное содержаніе даваемыхъ Іеговою Исааку обѣтованій—то же, что и обѣтованій, данныхъ Ангеломъ Іеговы Аврааму (ср. Быт. 18, 18—19 и 26, 4—5). Но богатая событіями и полная разнообразнаго содержанія жизнь Іакова представляетъ нѣсколько случаевъ явленія собственно Ангела Іеговы. Сюда прежде всего относится знаменательное видѣніе Іаковомъ чудесной лѣстницы, имѣвшее мѣсто во время бѣгства Іакова отъ гнѣва брата своего въ Харранъ. Совершивъ первое дневное путешествіе, Іаковъ въ утомленіи останавливается на одномъ мѣстѣ, засы-

---

[1]) Въ виду очевидно божескаго существа этого Ангела, представляется неумѣстною догадка Гофмана, что этотъ ангелъ былъ будущій князь Израиля—арханг. Михаилъ. (Schriftbeweis I, s. 381). Мнѣніе Гофмана близко стоитъ къ древнеіудейскому пониманію (Targ. Ionath. ad Genes. 18, 2) мамрійскаго богоявленія въ смыслѣ явленія трехъ архангеловъ: Михаила, оставшагося съ Авраамомъ, Гавріила и Рафаила, отправившихся въ Содомъ. Cnf. Migne. Cursus Complet. s. s. tom. V, p. 435. Winer. Bibl. Real-Wörterbuch. Bd. I, s. 327.

паетъ и видитъ во снѣ: „вотъ лѣстница стоитъ на землѣ, и верхъ ея касается неба, и вотъ ангелы Божіи, מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים, maleachei elohim, восходятъ и нисходятъ по ней, и вотъ Іегова стоитъ на ней и говоритъ: Я Богъ Авраама, отца твоего, и Богъ Исаака. Землю, на которой ты лежишь, Я дамъ тебѣ и потомству твоему, и будетъ потомство твое, какъ песокъ земный... Я съ тобою, и сохраню тебя вездѣ, куда ты ни пойдешь, и возвращу тебя въ землю сію: ибо Я не оставлю тебя, доколѣ не исполню, что сказалъ тебѣ. Быт. 28, 12—15. Іаковъ, подъ впечатлѣніемъ этого видѣнія, выражаетъ сознаніе, что Іегова присутствуетъ Своею благодатною помощью ему на мѣстѣ видѣнія, выражаетъ благоговѣйный ужасъ предъ мѣстомъ присутствія Божія, въ знакъ этого называетъ это мѣсто בֵּית אֱלֹהִים, bet Elohim, ст. 16—17, или בית אל, bet-el, ст. 19, домомъ Божіимъ, и ставитъ на немъ памятникъ съ возліяніемъ елея, давая обѣтъ—на возвратномъ пути изъ Месопотаміи принести здѣсь десятую часть имѣнія въ жертву Богу (ст. 18—22). Такимъ образомъ, какъ Бытописатель, такъ и самъ Іаковъ ясно сознаютъ, что стоящій на верху лѣстницы есть личность божественная, непосредственная близость которой страшитъ смертнаго. Совершенно неумѣстна попытка нѣкоторыхъ экзегетовъ утверждать, что подъ именемъ Іеговы въ данномъ случаѣ разумѣется одинъ изъ ангеловъ высшаго чина, только представлявшій лице Іеговы между прочими ангелами [1]). Уже сопоставленіе Іеговы съ ангелами Божіими, подобное тому, которое имѣетъ мѣсто въ мамрій-

[1]) Grotius: Insignior angelorum, qui Dei personam referebat, Annotationes, p. 37; Clericus (Genesis, p. 937) повторяетъ мнѣніе Гроція. Ср. Rohling. üb. lehovahengel, 35.

скомъ богоявленіи, свидѣтельствуетъ, что Іегова здѣсь понимается въ смыслѣ не общемъ, а спеціальномъ,—какъ Ангелъ Іеговы. Дѣйствительно, въ Быт. 31, 11—13 находимъ указаніе, что явившійся былъ и Богомъ и Ангеломъ вмѣстѣ, т. е., Ангеломъ Іеговы. Здѣсь Іаковъ разсказываетъ Ліи и Рахили, что явившійся ему (въ Месопотаміи) מלאך האלהים, maleach-haëlohim, сказалъ ему: „Я Богъ (явившійся тебѣ) въ Веѳилѣ (אנכי האל בית-אל, anochi ha-el bet-el), гдѣ ты возлилъ елей на памятникъ и гдѣ ты далъ мнѣ обѣтъ“,—и далъ Іакову то же повелѣніе—возвратиться въ землю отцовъ его, какое по, 31, 3, далъ ему Самъ Іегова. Ангелъ не только называетъ Себя Богомъ, Которому Іаковъ далъ обѣтъ, но и отожествляетъ Себя съ Іеговою, стоявшимъ на верху лѣстницы, Который явился Іакову при Веѳилѣ и, какъ Богъ Завѣта съ праотцами, отличался отъ ангеловъ Божіихъ, восходившихъ и нисходившихъ по лѣстницѣ [1]). Въ отношеніи къ ангеламъ Божіимъ, maleachei elohim 28, 12, Ангелъ Іеговы (ст. 13) является безусловновозвышеннымъ надъ ними. Лѣстница, однимъ концомъ касающаяся неба и Іеговы, другимъ—земли и Іакова, есть символъ непрерывнаго общенія: неба съ землею, Іеговы съ Своими избранными. Ангелы восходящіе и нисходящіе возносятъ къ Богу потребности и молитвы людей и приносятъ имъ помощь отъ Бога.

[1]) Бл. Ѳеодоритъ къ послѣднему мѣсту замѣчаетъ: «Явившагося назвавъ выше ангеломъ, теперь показываетъ, что Онъ—и Богъ... Видѣлъ же онъ (Іаковъ) ангеловъ, восходящихъ и нисходящихъ по лѣстницѣ, и Господа, утверждавшагося верху ея. Его-то наименовалъ здѣсь и Ангеломъ и Богомъ,—Богомъ по естеству, Ангеломъ-же, да знаемъ, что явившійся—не Отецъ, но Единородный Сынъ». Толков. на кн. Быт. отв. на вопр. 90, стр. 83.

Іегова-же, стоящій на верху лѣстницы и возвышенный надъ ангелами, видимо, служитъ производящею причиною этого благодатнаго взаимообщенія между небомъ и землею. Своими словами, въ частности обѣщаніемъ постоянной защиты и сохраненія Іакова (ст. 15), Онъ поясняетъ смыслъ и значеніе видимаго Іаковомъ: лѣстницы и движенія ангеловъ: послѣдніе суть орудія воли Іеговы—Промыслителя. Но дѣятельность ангеловъ Божіихъ не всецѣло совпадаетъ съ дѣятельностью Ангела Іеговы. Maleachei elohim служатъ орудіями общепромыслительнаго отношенія Бога Іеговы къ землѣ и людямъ. Ангелъ Іеговы есть прежде всего и главнымъ образомъ Богъ *Завѣта съ патріархами,* избравшій ихъ со всѣмъ потомствомъ для высокой цѣли—дарованія благословенія міру; назначившій имъ опредѣленную землю въ обладаніе, какъ поприще будущаго историческаго развитія (ст. 14 ср. Быт. 13, 15—15), и чрезъ нихъ имѣющій преподать спасеніе всему человѣчеству (ст. 14, ср. 18, 18—19, 12. 2—3 и др.). Такимъ образомъ, и въ видѣніяхъ Іакова Ангелъ Іеговы столь-же возвышенъ надъ ангелами, какъ и въ богоявленіи Аврааму. Противъ этого очевиднаго превосходства Ангела Іеговы (Быт. 28, 13) предъ ангелами Божіими (ст. 12) не говоритъ то, что въ гл. 35 Бытописатель, сообщая о томъ, что Іаковъ, по возвращеніи изъ Месопотаміи, устроилъ жертвенникъ на мѣстѣ, гдѣ было ему видѣніе во время бѣгства, и назвалъ это мѣсто אֵל-בֵּית-אֵל, el-bet-el, такъ обозначаетъ причину этого; „ибо тутъ явились ему боги, נִגְלוּ אֵלָיו הָאֱלֹהִים, niglu elaiv haëlohim, т. е., какъ бы одни ангелы (maleachei elohim 28, 12). Но въ 1 ст. той-же главы говорится, что при Веѳилѣ Іакову явился Самъ Богъ (אֵל, El), слѣдовательно, haêlohim ст. 7 есть общее обозначеніе небеснаго яв-

ленія, въ которомъ вмѣстѣ съ Богомъ были и ангелы [1]).

Далѣе, Ангелъ Іеговы въ исторіи того же патріарха Іакова выступаетъ при возвращеніи его изъ Месопотаміи. Быт. 32 гл. Въ виду предстоящей Іакову страшной для него встрѣчи съ братомъ Исавомъ, Богъ сначала посылаетъ ему увѣрительное знаменіе Своей защиты въ видѣніи двойного ополченія Ангеловъ Божіихъ, maleachei elohim, встрѣтившихъ его при мѣстѣ, названномъ Іаковомъ въ память этого Маханаимъ („два ополченія"). Но извѣстіе, что Исавъ идетъ на встрѣчу ему съ четырьмя стами человѣкъ (32, 6), повергаетъ Іакова въ сильный испугъ и смущеніе. Для отвращенія гнѣва брата своего, онъ частію предпринимаетъ человѣческія средства предосторожности (раздѣляетъ на отряды свой караванъ, посылаетъ брату богатые подарки ст. 7—8; 13—23). Но не надѣясь на силу ихъ однихъ, Іаковъ обращается съ пламенною молитвою о спасеніи къ Богу отцовъ его: „Боже отца моего Авраама и Боже отца моего

---

[1]) Наилучшимъ комментаріемъ на мѣсто Быт. 28, 12—13 служатъ слова Спасителя при призваніи Наѳанаила, видимо, имѣющія основаніемъ видѣніе Іакова (Іоанн. 1, 56): Отнынѣ будете видѣть небо отверстымъ и ангеловъ Божіихъ (τοὺς ἀγγέλους τοῦ Θεοῦ), восходящихъ и нисходящихъ къ Сыну человѣческому (ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου). Явившійся на землѣ во плоти Сынъ Божій здѣсь представляется центромъ, около котораго сосредоточиваются всѣ духовныя благодатныя силы, исходящія отъ Бога съ неба, проводниками которыхъ служатъ ангелы Божіи. Нѣтъ ничего естественнѣе, какъ заключить отсюда, что и центромъ и источникомъ ангельскаго служенія человѣчеству и божественнаго покровительства Іакову и другимъ праотцамъ былъ тотъ-же Сынъ Божій, въ Его ветхозавѣтной дѣятельности для спасенія человѣчества.

Исаака, сказавшій мнѣ: возвратись въ землю твою, на родину твою, и Я буду благотворить тебѣ... Избавь меня отъ руки брата моего, отъ руки Исава... Ты сказалъ: Я буду благотворить тебѣ и сдѣлаю потомство твое, какъ песокъ морскій", ст. 9. 11, 12. Іаковъ молитъ о спасеніи во имя данныхъ отцамъ его и ему обѣтованій и при этомъ совершенно опредѣленно указываетъ на явленія ему Ангела Іеговы (28, 13)—на пути въ Месопотамію (ср. 32, 12 и 28, 13–15) и въ Месопотаміи, съ повелѣніемъ возвратиться на родину (31, 5, 11–13). Фактическимъ отвѣтомъ на эту молитву было слѣдующее событіе. Ночью, когда Іаковъ остался одинъ, переправивъ весь свой станъ чрезъ Іавокъ, *боролся нѣкто* съ нимъ до появленія зари. И увидѣвъ, что не одолѣваетъ его, коснулся состава бедра у Іакова, когда онъ боролся съ нимъ (ст. 24, 25; евр. 25—26). Іаковъ, не знавшій, кто борется съ нимъ, хотя, можетъ быть, и чувствовавшій въ немъ существо неземное, послѣ поврежденія неизвѣстнымъ бедра его, видимо, признаетъ въ немъ существо божественное: когда неизвѣстный проситъ отпустить его, въ виду того, что взошла заря, Іаковъ требуетъ отъ него ручательства того, что борьба не имѣла враждебныхъ цѣлей со стороны неизвѣстнаго,—проситъ благословенія его: „не отпущу тебя, пока не благословишь меня". Удовлетворяя этой просьбѣ Іакова, неизвѣстный перемѣняетъ природное имя патріарха на благодатное, завѣтное: „отнынѣ имя тебѣ будетъ не Іаковъ. а Израиль, יִשְׂרָאֵל, Israêl, ибо ты боролся съ Богомъ, כִּי שָׂרִיתָ עִם אֱלֹהִים, ki sarita im elohim, и человѣковъ одолѣвать будешь (ст. 27. 28)". Такъ какъ въ самомъ фактѣ боренія и особенно въ послѣднемъ поясненіи Іакову должно было сдѣлаться яснымъ, кто—таинственный его единоборецъ, то,

на вопросъ Іакова о его имени [1]), Онъ отвѣчаетъ ему, что знать болѣе открытаго Іакову не необходимо [2]), и только внѣшнимъ знакомъ подтверждаетъ благословеніе, уже данное въ перемѣнѣ его имени. Іаковъ мѣсто явленія называетъ „лице Божіе“, פְּנִיאֵל, Peniel, ибо, говорилъ онъ, я видѣлъ Бога (אֱלֹהִים, Elohim) лицемъ къ лицу (panim el panim), и сохранилась душа моя (ст. 30).

Уже то обстоятельство, что представленное здѣсь бореніе явилось отвѣтомъ Бога Завѣта, Іеговы, на молитву Іакова о помощи и защитѣ отъ угрожающей опасности со стороны брата, можетъ говорить, что таинственный борецъ былъ тѣмъ божественнымъ существомъ—Ангеломъ Іеговы, Который напутствовалъ Іакова благословеніями и обѣщаніями защиты, во время бѣгства его въ Месопотамію (28, 12–15), и впослѣдствіи повелѣлъ ему возвратиться оттуда, съ новымъ обѣщаніемъ помощи и защиты, 31, 11, 13. Подобное обѣщаніе („и человѣковъ одолѣвать будешь“), пріуроченное ближайшимъ образомъ къ предстоящему свиданію Іакова съ Исавомъ, но имѣющее и общій, болѣе обширный смыслъ, и не только въ отношеніи лично къ Іакову, но и къ потомству его, дается теперь. Сила обѣщанія, ручательство его исполненія, заключается въ томъ, что, по словамъ неизвѣстнаго борца, Іаковъ боролся съ Богомъ (Elohim), откуда

---

[1]) По I. Флавію (Ant. I, 20, 2), Іаковъ, узнавъ уже, съ кѣмъ имѣетъ дѣло, проситъ теперь открыть, что опредѣлила о немъ судьба.

[2]) Преосвященный Филаретъ (Записки на кн. Быт. ч. III, 108) слѣдующимъ образомъ комментируетъ слова таинственнаго борца: «на что ты спрашиваешь о имени моемъ? ты не можешь благословить Меня новымъ именемъ, какъ Я тебя».

(на основаніи заключенія—a majore ad minus) слѣдуетъ, что тѣмъ болѣе успѣшною будетъ всякая борьба его съ людьми. Какъ Самъ борецъ объявляетъ Себя существомъ божественнымъ, такъ за такое существо признаетъ Его и Іаковъ, когда прямо выражается, что видѣлъ Бога лицемъ къ лицу; высказываетъ радость, что страхъ смерти, имѣвшій мѣсто въ душѣ его предъ существомъ божественнымъ, оказался напраснымъ, и, наконецъ, съ своей стороны увѣковѣчиваетъ память о событіи, какъ именно о явленіи Бога, наименованіемъ мѣста явленія Peniel или Penuel (LXX: εἶδος τοῦ Θεοῦ), какъ прежде него таинственный борецъ увѣковѣчиваетъ это событіе въ нареченіи Іакову имени Israël [1]). Равнымъ образомъ въ разсказѣ о явленіи въ Лузѣ (Быт. 35, 9—13), когда Іаковъ снова получаетъ благословеніе и когда за нимъ утверждается имя Израиля (ст. 9—10), явившійся, совершающій это подтвержденіе, прямо называется Самимъ Богомъ (אֱלֹהִים, ст. 2, 10) и именуетъ Себя (ст. 11) именемъ אֵל-שַׁדַּי, El-schadai, (ср. 17, 1. 49, 3), Богомъ всемогущимъ, Богомъ Завѣта съ Авраамомъ и Исаакомъ. Но былъ-ли Борецъ-Богъ Ангеломъ Іеговы? Несомнѣнное тожество Его съ Послѣднимъ, открывающееся уже изъ упомянутаго внутренняго сродства даннаго явленія съ прежними явленіями Ангела Іеговы Іакову (гл. 28 и 31), со всею очевидностью слѣдуетъ изъ свидѣтельства о фактѣ борьбы Іакова у пророка Осіи, гл. 12, 3—5. Обличая ложь и самонадѣянность ефремлянъ, а въ лицѣ ихъ—всѣхъ израильтянъ, пророкъ обращается къ начальной ис-

---

1) יִשְׂרָאֵל—богоборецъ, какъ объясняется это имя Самимъ дающимъ его, ст. 29, сн. Ос. 12, 4. Gesenius. Handwörterbuch. s. 856.

торіи этого народа и къ исторіи патріарха Іакова-Израиля, и сначала говоритъ объ общемъ характерѣ жизни этого патріарха, которая вся въ цѣломъ была борьбою; а затѣмъ переходитъ именно къ моменту борьбы Іакова съ Неизвѣстнымъ, съ котораго (момента) онъ сталъ называться Израилемъ, и здѣсь, съ одной стороны, находитъ корень названныхъ пороковъ—въ свойствахъ плотского праотца народа, Іакова, съ другой стороны,—средство противъ нихъ или образецъ для избѣжанія ихъ—въ дѣйствіяхъ патріарха Израиля, какъ такого. „Еще во чревѣ матери запиналъ онъ (Іаковъ) брата своего (по свидѣтельству Быт. 25, 26, Іаковъ вышелъ изъ утробы матери, держась за пяту первороднаго Исава, откуда имя יַעֲקֹב[1]), т. е. еще въ безсознательномъ состояніи выражалъ наклонность—путемъ неправды завладѣть первородствомъ,—а возмужавъ, боролся съ Богомъ“, ст. 3. Опредѣляя ближе, кто именно былъ борецъ въ одномъ опредѣленномъ случаѣ, и какой характеръ носила борьба, пророкъ продолжаетъ: „Онъ боролся съ Ангеломъ (אֶת-מַלְאָךְ, et-maleach), *и превозмогъ, плакалъ и умолялъ его* (видимое поясненіе просьбы Іакова о благословеніи), ст. 4“,—выдвигая, такимъ образомъ, духовную сторону борьбы, которую велъ уже не Іаковъ, а Израиль,—борьбу искренней и усердной молитвы (ср. ἀγωνίζεσθάι πρὸς τὸν Θεόν. Рим. 15, 30; Колос. 4, 12) и смиренія, какъ образецъ подражанія въ Іаковѣ для его потомковъ— израильтянъ. יְהוָה אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת Сущій—имя Его, ст. 6. Такимъ образомъ, по пророку Осіи, таинственный Борецъ кн. Бытія былъ

---

[1]) יַעֲקֹב отъ עָקַב быть искривленнымъ, полагать препятствія. Быт. 27, 36 держаться за пяту, подставлять ногу, коварно дѣлать засаду ср. 9, 3. Gesenius. Handwörterbuch s. s. 413. 644.

Богомъ, Elohim (ст. 3), Ангеломъ, maleach, (ст. 4), и Господомъ Богомъ воинствъ (Iehovah Elohei hazzebaoth, ст. 6),—другими словами: Ангеломъ Іеговы, Богомъ Завѣта и откровеній, Божественнымъ главою ангеловъ [1]). Но какъ понимать борьбу Ангела Іеговы, существа божественнаго, съ Іаковомъ? Кажущаяся трудность буквальнаго пониманія этой борьбы, происходящая болѣе всего изъ безпримѣрности факта [2]) борь-

[1]) Таково было почти общее воззрѣніе древнихъ отцовъ и учителей церкви: Іустина (dial. c. Tryph. cap. 52), Климента Александрійскаго (Paedag. 1, 7), Тертулліана (adv. Prax. c. 16), Евсевія Кесар. (Eclogae prophet. lib. I, cap. III), Аѳанасія Вел. (orat. contr. arianos), Иларія (de trinit. l. IV—V), Златоуста (Бес. на кн. Быт. рус. пер. часть III, бес. 38, стр. 304—308 и бес. 60, стр. 332—3): бл. Ѳеодорита (in Genes. Quaest. XCIII, рус. пер. стр. 84—85). Бл. Августинъ (de civ. Dei. lib. XVI, cap. 39) видитъ въ Борцѣ Быт. 32. Ос. 12 тварнаго ангела, какъ во всѣхъ вообще богоявленіяхъ ветхозавѣтныхъ. Ему слѣдуютъ поименованные выше новые защитники гипотезы тварнаго ангела.—Нѣкоторые раввины считаютъ Борца Саммаеломъ—мнѣніе, не смотря на очевидную нелѣпость его, раздѣляемое въ новое время, напр., Hirschfeld'омъ (Gesch. des. Volk. Isr. Bd. II, s. 280, 334). Ярхи—ангеломъ, хранителемъ Исава, Оригенъ (περὶ ἀρχῶν lib. III), а за нимъ Іеронимъ (in Ephes VI)—Ангеломъ, который помогалъ Іакову въ борьбѣ противъ злого духа; иные—Уріиломъ, боровшимся съ ангеломъ Израилемъ, вошедшимъ въ Іакова, и под., см. Pfeiffer, Dub. vex. s. s. cent. I, loc. LX, p. 157; Cornel. a Lapide ad h. l.

[2]) Различныя другія соображенія, побуждающія нѣкоторыхъ экзегетовъ отрицать дѣйствительность борьбы, суммируетъ Clericus (comm. t. I, 248): 1) считаютъ невѣроятнымъ, чтобы Іаковъ, будучи одинъ, ночью, рѣшился вступить въ борьбу съ Неизвѣстнымъ безъ всякаго оружія; 2) Іаковъ, какъ старикъ уже лѣтъ ста, не могъ бороться; однако выходитъ побѣдителемъ; 3) Моусей не показываетъ, къ чему бы служила борьба; 4) борьба человѣка съ ангеломъ представляется странною въ виду того, что ангелы должны были охранять Іакова, а не нападать на него.

бы ангеловъ съ людьми, побуждаетъ многихъ экзегетовъ новаго времени считать борьбу Іакова за видѣніе, за сонъ, вообще за фактъ внутренней жизни Іакова [1]). Напротивъ, другіе изслѣдователи справедливо защищаютъ объективное значеніе борьбы [2]). Дѣйствительность борьбы, и именно тѣлесной, съ необходимостью требуется текстомъ Быт. 32, 24—30. Прежде всего, самое выраженіе יַאֲבֵק jeabek (LXX: ἐπάλαιεν, Vulg. luctabatur) означаетъ тѣлесную борьбу во всемъ реальномъ значеніи этого понятія [3]). Если, далѣе, говорится, что неизвѣстный, не будучи въ состояніи одолѣть, *коснулся* бедра его, то этотъ обычный пріемъ въ борьбѣ атлетовъ [4]) въ свою очередь говоритъ о томъ, что въ данномъ случаѣ происходила дѣйствительная борьба по образцу и обычаю восточныхъ народовъ. „Это былъ [5]) обычный пріемъ при встрѣчѣ въ пути двухъ незнакомыхъ лицъ, ко-

---

[1]) Такъ понимаютъ разсказъ Быт. 32, 24—30: Hengstenberg. Geschichte des Bileams. s. 51. Umbreit. Büsskampf Iakob's, Stud. u. Kritik. 1848, s 1137. Schröder. Das Erste Buch Mosés, 1846, s. 515, 519—521. I. P. Lange, Bibelwerk. Bd. I. Genesis, s. 358.

[2]) Hofmann. Schriftbew., Bd. I, s. 381—382. Baumgarten, Theol. comm f. Pentat. I, 285. Auberlen in Herzogs Real-Encycl., Bd. VI, 376; Kurtz, Gesch. d. Alten Bundes I, s. 258—261; Delitzsch. Genesis, s. 423; Roos. Einleit. in d. Bibl. Gesch. II, 97. A. Köhler, Lehrbuch d. Bibl. Gesch. (1875) s. 44. Oehler, Theologie d. A. T. 3 A. Bd. I, s. 24, s. 100—101. Keil. Genesis u. Exodus. s. s. 227—9.

[3]) Нѣкоторые (Clericus) считаютъ гл. אָבַק сроднымъ съ существит. אָבָק, пыль, порошокъ,—и видятъ указанія на тотъ обычай древности, по которому арена борьбы, какъ и тѣла борцовъ, посыпалась пескомъ.

[4]) Rosenmüller. Scholia in Vet. Test. P. I, t. I, p. 505—506.

[5]) Еп. Хрисанѳъ. Религіи древняго міра, т. III, стр. 282, прим. ср. М. Филаретъ «Записки» ч. III, 105.

торыя прежде всего начинали мѣряться своими силами. Обычай этотъ не исчезъ вполнѣ и донынѣ на востокѣ". Особенно же о дѣйствительности тѣлесной *борьбы* говорятъ ея послѣдствія: боровшійся повредилъ у Іакова составъ бедра, и онъ послѣ того хромалъ. Возраженіемъ противъ пониманія борьбы въ смыслѣ тѣлесной служитъ, по-видимому, то обстоятельство, что въ приведенныхъ словахъ пр. Осіи борьба характеризуется словами: „плакалъ и умолялъ", слѣдовательно, представляется духовною борьбою, подвигомъ молитвы. На этомъ основаніи многіе [1]) совсѣмъ отрицаютъ дѣйствительность или, по крайней мѣрѣ, самостоятельное значеніе физическаго боренія и весь фактъ борьбы понимаютъ, какъ символическое выраженіе неотступной молитвы. Не будучи, затѣмъ, въ состояніи отрицать тѣлеснаго поврежденія у Іакова, какъ вещественнаго, осязательнаго результата борьбы, думаютъ (Лянге) объяснить его по аналогіи съ такъ называемою стигматизаціею, а также указываютъ въ объясненіе его, и на Геѳсиманскій подвигъ Спасителя (Мѳ. 26, 37–41; Мр. 14, 34; Лук. 22, 42–45; Евр. 5, 47). Въ этомъ смыслѣ разсуждаетъ и преосвященный Филаретъ [2]). Не отрицая той, утверждаемой здѣсь, истины, что подъемъ и возбужденіе духа, напр., особенно въ молитвѣ, можетъ производить соотвѣтствующія измѣненія и въ тѣлѣ человѣка, мы думаемъ однако, что съ библейскимъ текстомъ сооб-

---

[1]) Hengstenberg, Delitzsch, Lange и др.

[2]) «Борьба Божія, говоритъ онъ, повидимому, долженствовала происходить въ духѣ; но борьба Іакова, сопровождавшаяся хроманіемъ, кажется дѣйствіемъ тѣлеснымъ; дабы взаимно согласить эти понятія, должно признать начало дѣйствія въ духѣ, а въ тѣлѣ—слѣдствія».

разнѣе другое (защищаемое напр., Куртцемъ, Элеромъ, Оберленомъ) пониманіе разсматриваемаго факта, по которому. въ борьбѣ Іакова слѣдуетъ различать два момента—борьбы тѣлесной, физической и борьбы духовной—молитвы. Дѣйствительно, и пророкъ Осія отнюдь не исключаетъ мысли о физическомъ бореніи Іакова съ Неизвѣстнымъ. Патріарха Іакова, по цѣли своей рѣчи, какъ и по самому существу дѣла, пророкъ разсматриваетъ съ двухъ точекъ зрѣнія: какъ человѣка съ природными свойствами хитрости и самонадѣянности, и какъ *Израиля*, человѣка преображеннаго или перерожденнаго дѣйствіемъ благодати. Въ первомъ отношеніи пророку представляется характеристичною для личности Іакова сначала безсознательная, а потомъ сознательная борьба его съ братомъ—борьба, веденная средствами нравственно-небезукоризненными и во всякомъ случаѣ человѣческими, а затѣмъ и борьба съ Богомъ, которая, по крайней мѣрѣ, по началу ея, должна быть ведена также человѣческими средствами, т. е., физическою силою. На это прямо указываетъ выраженіе: beon'o, въ мужеской силѣ его (Ос. 12, 3 ср. Быт. 49, 3). Уже далѣе пророкъ, ближе опредѣляя характеръ борьбы, во 1-хъ, болѣе опредѣленно называетъ Борца maleach, а затѣмъ указываетъ, что физическимъ напряженіемъ силъ Іакова борьба не исчерпывалась, а имѣло мѣсто и моленіе—борьба духовная, и такимъ образомъ толкуетъ указанную въ кн. Бытія просьбу Іакова: „не отпущу, если ты неблагословишь меня“.— Что же касается повѣствованія Моусея о борьбѣ Іакова, то оно уже положительно требуетъ признанія физической борьбы, предшествовавшей борьбѣ духовной и подготовившей эту послѣднюю. Происхожденіе тѣлеснаго поврежденія Іакова изъ одного духовнаго боре-

нія не можетъ быть понято [1]); напротивъ, оно могло быть произведено только физически - осязательнымъ бореніемъ, и, на основаніи указанныхъ выше данныхъ текста, послѣднее необходимо должно быть предположено. Богъ, или собственно Ангелъ Іеговы, въ данномъ случаѣ примѣнялся къ понятіямъ, въ кругѣ которыхъ вращался Іаковъ, и самымъ дѣломъ показалъ ему сущность его дѣятельности, прежней и будущей. Вся предшествующая жизнь Іакова была борьбою съ разнаго рода препятствіями, которыя люди и обстоятельства полагали ему на пути его жизни. Борьба въ большей своей части была ведена Іаковомъ недозволенными въ нравственномъ отношеніи средствами, хитростью и обманомъ (отношенія Іакова къ Исаву и Лавану). Но уже поэтому, а также потому, что въ борьбѣ этой выражалась самонадѣянность Іакова, она была вмѣстѣ и борьбою съ Богомъ, борьбою недозволительною и безплодною. Богъ, конечно, допустилъ незаконное пріобрѣтеніе Іаковомъ первенства вмѣсто Исава (Быт. 27) [2]); Божественныя цѣли достигаются, не смотря на человѣческія препятствія, и даже человѣческіе грѣхи (какъ обманъ Іакова) должны служить ихъ осуществленію. Но это не значитъ, что грѣхи именно потому должны оставаться безнаказанными; не значитъ и того, что человѣческая неправда можетъ сама себѣ приписывать то, что единственно зависитъ отъ милости Божіей. Іаковъ путемъ жизненнаго опыта, пришелъ уже къ сознанію той существенно - важной въ дѣлѣ благодатнаго из-

[1]) Приводимыя аналогіи не объясняютъ этого: капли кроваваго пота, падавшія съ лица молящагося Спасителя,—не поврежденіе бедра у Іакова.

[2]) ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένῃ, Рим. 9, 11.

бранія истины, что не собственныя усилія человѣка, а туне подаваемая милость Іеговы—источникъ всякаго блага для него [1]).—Чтобы сильнѣе внѣдрить эту мысль въ душу Іакова, чтобы показать непригодность для спасенія человѣческихъ, плотскихъ средствъ и только относительное значеніе ихъ для борьбы съ людьми за временное благосостояніе, явившійся Іакову Ангелъ Іеговы употребляетъ дѣйствія—борьбу вмѣсто словеснаго наученія, примѣняясь къ общему обычаю Востока и, въ частности, библейскихъ лицъ—конкретно, въ символическихъ дѣйствіяхъ, выражать свои идеи [2]). Въ началѣ эта борьба со стороны Іакова могла быть и была только напряженіемъ физической силы [3]). Пока Іаковъ не знаетъ таинственнаго Борца и борется съ нимъ исключительно физически, борьба эта имѣетъ значеніе точнаго типа доселѣ веденной имъ жизни по плоти—борьбы съ людьми и Богомъ, веденной ложью, хитростью, самонадѣянностію и под. Но вотъ настаетъ моментъ, когда онъ узнаетъ, что́ за существо борется съ нимъ; моментомъ этимъ естественнѣе всего считать фактъ поврежденія бедра его. Въ послѣднемъ фактѣ съ очевидностью про-

---

1) Въ молитвѣ къ Богу объ избавленіи отъ Исава Іаковъ говоритъ: «недостоинъ я всѣхъ милостей, которыя Ты сотворилъ рабу Твоему; ибо я съ посохомъ моимъ перешелъ этотъ Іорданъ, а теперь у меня два стана (Быт. 32, 10)».

2) Лжепророкъ Седекія (3 Цар. 22, 11) дѣлаетъ себѣ и носитъ рога, для выраженія той мысли, что Ахавъ одержитъ побѣду надъ Сирійцами; пр. Елисей (4 Цар. 13, 17) для выраженія подобной же мысли повелѣваетъ Іоасу пустить стрѣлу въ окно (ср. Іерем. 27, 2. 7; Іез. гл. 4—5).

3) По смыслу библейскаго разсказа, Іаковъ сначала не зналъ, съ кѣмъ имѣетъ дѣло, какъ это слѣдуетъ изъ неопредѣленнаго выраженія Бытописателя: нѣкто (אִישׁ) боролся съ нимъ.

явилась слабость естественныхъ силъ человѣка (средоточіемъ или сѣдалищемъ физической силы служитъ бедро) предъ препобѣждающею силою Всемогущаго. Побѣда остается за Іаковомъ, въ увѣреніе того, что тѣмъ болѣе онъ будетъ побѣждать людей; но она—не дѣло его физической силы, а уступлена, дарована ему по волѣ Борца. Поврежденное бедро должно быть всегдашнимъ знакомъ этого. Что Іаковъ послѣ этого признаетъ въ своемъ противникѣ существо вышеземное и даже божественное, это видно уже изъ просьбы его къ Неизвѣстному благословить его. Просьба эта, по разъясненію пророка, была воплемъ сердечной, сокрушенной молитвы [1]). Это уже новый, существенно-иной, моментъ борьбы—борьба молитвеннаго духа, оканчивающаяся только съ полученіемъ прошенія (Рим. 15, 30 сн. Лук. 18, 1—7). Первый моментъ былъ борьбою плоти, потому что въ противникѣ Іаковъ видѣлъ только плотское существо, человѣка; второй моментъ соотвѣтствуетъ новому представленію, которое Іаковъ получилъ о своемъ противникѣ,—представленію о Немъ, какъ о Существѣ Божественномъ. Представленіе это возведено было на степень несомнѣнной увѣренности нарече-

---

[1]) Крайне страннымъ представляется такое пониманіе просьбы Іакова у Hirschfeld'a (Gesch. d. Volk. Bd. II, s. 280), раздѣляющаго (ibid. 335) воззрѣніе нѣкоторыхъ раввиновъ, что боровшійся съ Іаковомъ неизвѣстный былъ демонъ, въ родѣ извѣстныхъ подъ именемъ seirim, schedim: «желаніе Іакова получить благословеніе, по-видимому, связано съ тѣмъ же представленіемъ, которое лежитъ и въ основѣ разсказа о Валаамѣ,—что благословеніе имѣетъ силу даже и тогда, когда его произноситъ злое существо, или врагъ».—Можно-ли навязывать Іакову столь дикую мысль, не имѣющую никакой точки опоры въ цѣлой Библіи?

ніемъ Іакову со стороны чудеснаго Борца новаго имени [1]), а затѣмъ, отказомъ Его назвать собственное имя. Со всею опредѣленностью мысль о божественномъ достоинствѣ Боровшагося Іаковъ выражаетъ въ нареченіи мѣста явленія Пеніэлъ или Пенуэлъ. И, какъ при явленіи ему Ангела Іеговы въ видѣніи на пути въ Месопотамію Іаковъ выразилъ чувство страха (Быт. 28, 17), такъ и теперь, находясь подъ живымъ впечатлѣніемъ близости Существа Божественнаго, онъ выражаетъ это чувство въ словахъ: „я видѣлъ Бога (Elohim, не Iehovah, потому что нужно было выразить противоположность Существа Божественнаго тварнымъ [2]) лицемъ къ лицу и сохранилась душа моя".

Разсмотрѣнное мѣсто, несомнѣнно изображающее явленіе Ангела Іеговы, представляетъ въ высшей степени достопримѣчательное и въ своемъ родѣ единственное мѣсто [3]). Высшая степень божественнаго снисхожденія къ человѣческимъ носителямъ избранія соотвѣтствовала важному значенію факта. Если Аврааму и Саррѣ Ангелъ Іеговы подтверждаетъ дан-

---

[1]) «Видишь, говоритъ св. Златоустъ (Бес. на кн. Бытія, ч. III, 28), какъ чрезъ приложеніе ему новаго имени, Онъ научаетъ его, кого онъ видѣлъ предъ собою и удостоился осязать».

[2]) Keil. Genesis u. Exodus, s. 228.

[3]) Своеобразность его подала поводъ Кнобелю замѣтить, что «никакой другой повѣствователь Пятокнижія не низводитъ Бога въ область человѣческаго такимъ образомъ, какъ это имѣетъ мѣсто здѣсь». Оставляя въ сторонѣ произвольную мысль о разныхъ авторахъ Пятокнижія, не можемъ не согласиться что приспособленіе къ человѣческой воспріемлемости, составляющее общее свойство всѣхъ богоявленій, извѣстныхъ подъ именемъ явленія Ангела Іеговы, въ данномъ случаѣ достигаетъ своей высшей степени.

ное ранѣе обѣтованіе о рожденіи Исаака, слѣдовательно, объ исполненіи завѣтныхъ благословеній съ плотской ихъ стороны; если Іакову, при бѣгствѣ его въ Месопотамію обѣщается внѣшняя защита и покровительство, а равно и снова—размноженіе плотского потомства, то въ таинственномъ борѣніи Ангела Іеговы указанъ самый духъ, сущность завѣтныхъ отношеній между Богомъ и человѣчествомъ. Въ духовномъ борѣніи молитвы, смиренія и самопреданности волѣ Божіей показанъ былъ истинный смыслъ бытія и дѣятельности не только патріарха Іакова, но и всего его будущаго потомства [1]). Глубокая суть явленія можетъ быть выражена такъ: не въ плотскихъ человѣческихъ средствахъ защиты—сила Израиля, а въ общеніи съ руководителемъ и основателемъ теократіи—Ангеломъ Іеговы.

Такъ, дѣятельность Ангела Іеговы въ послѣднемъ случаѣ не ограничивается объективнымъ сообщеніемъ откровеній и обѣтованій. Кромѣ этого, она разсчитана здѣсь на субъективную сторону завѣта, на развитіе въ членахъ завѣта, внутренняго сознанія истинной сущности теократіи.

---

[1]) Въ виду чрезвычайно важнаго значенія факта борѣнія Ангела Іеговы для духовной жизни Израиля, теряютъ силу недоумѣнія и возраженія древнихъ экзегетовъ (у Pfeiffer'a, op. cit., p. 158): достойно-ли Сына Божія это борѣніе? Упостасная премудрость (въ кн. Притч. 8, 31) сама свидѣтельствуетъ о себѣ, что она веселилась на земномъ кругу Божіемъ, и радость ея была съ сынами человѣческими. Тѣмъ менѣе можно возражать противъ возможности факта для Ангела Іеговы, этой первичной, конкретно-исторической формы идеи Логоса въ Ветхомъ Завѣтѣ. Нечего говорить, что не имѣетъ никакого значенія и обнаруживаетъ крайне поверхностное воззрѣніе на библейскій разсказъ миѳическое его пониманіе у Туха, Болена, Кнобеля, Ленгерке.

Сколь глубоко утвердилось въ сознаніи Іакова мысль объ Ангелѣ Іеговы, какъ виновникѣ и посредникѣ благодѣяній Божіихъ, явленныхъ отцамъ его и ему самому, свидѣтельствуютъ слова благословенія, которыя преподалъ сынамъ Іосифа умирающій и обозрѣвающій всю прошлую жизнь свою патріархъ. Онъ говоритъ: „Богъ (הָאֱלֹהִים, haëlohim,) предъ которымъ ходили отцы мои, Авраамъ и Исаакъ, пасущій меня съ тѣхъ поръ, какъ я существую, до сего дня, Ангелъ (הַמַּלְאָךְ, hammaleach), избавляющій (הַגֹּאֵל, haggoël), меня отъ всякаго зла, да благословитъ отроковъ сихъ“. (Быт. 48, 15—16). О божественномъ достоинствѣ упоминаемаго здѣсь Ангела говоритъ прежде всего сопоставленіе Его, какъ существа равночестнаго, съ Богомъ. Въ цѣломъ Ветхомъ Завѣтѣ нѣтъ ни одного примѣра, чтобы на ряду съ Іеговою призывалось какое-либо тварное существо (ср. Чис. 6, 24—27). По этому должны быть отвергнуты всѣ попытки видѣть здѣсь тварнаго ангела, изъ чего бы попытки эти ни проистекали [1]). Кромѣ призыванія Ангела наравнѣ съ Богомъ, о божественномъ достоинствѣ Перваго

---

[1]) Grotius, Annotationes, p. 49: post Deum *Angelum* nominat, ut *Dei ministrum*. Cornel. a Lap. p. 310: *angelus custos meus*... benedicat. Католическіе экзегеты и богословы вообще приводятъ разсматриваемое нами мѣсто въ доказательство существованія въ Ветх. Завѣтѣ религіознаго почитанія ангеловъ; такъ—Bellarmin, de sanct. beat. lib. I, cap. 19, ср. Migne. Encyclopädie theologique, tom. XXXIII, p. 231.—Clericus (tom. I, p. 338) противъ пониманія hammaleach haggoël въ смыслѣ Ангела Іеговы, какъ Сына Божія, выставляетъ такое соображеніе: Sane durissimum est ante ipsam ἐνσάρκωσιν tingere ad tutandum unum hominem mitti ὑπὸ τῆς πρώτης ὑποστάσεως τὴν δευτέραν, quae propterea tantum induat personam legati, ср. Hofman. Weissagung und Erfüllung, s. 130. Trip, Theophanien, s. 206.

говоритъ усвояемая Ему дѣятельность. Онъ называется הַגֹּאֵל, избавляющій отъ всѣхъ золъ, Искупитель. Но избавленіе Іакова отъ золъ ранѣе было приписываемо Самому Іеговѣ, или Ангелу Іеговы (28, 15. 31, 3; 32, 11. 24 и дал.), и вообще имя goël есть обычный эпитетъ Іеговы (Ис. 43, 14; 47, 4), а затѣмъ будущаго Мессіи (Ис. 59, 20; сн. Рим. 11, 26). Имя goël, заключающее въ себѣ идею родственной близости[1]), само собою указываетъ на завѣтное отношеніе Іеговы къ избранному человѣчеству, а вмѣстѣ съ тѣмъ и на Ангела Іеговы, какъ непосредственнаго дѣятеля въ учрежденіи теократіи. Указаніе на то, что спасеніе Богомъ Іакова, т. е. опредѣленіе жизненныхъ путей его (ср. псс. 22, 1; 79, 2), и избавленіе Ангеломъ совершались именно на основаніи Завѣта, заключается, кромѣ того, въ самомъ началѣ рѣчи: Богъ, предъ которымъ, לִפָנָיו, ходили (LXX: ᾧ εὐηρέστησαν, т. е. которому благоугождали отцы мои). Выраженіе *lepanaiv* означаетъ именно то ближайшее отношеніе Іеговы къ избранному народу, которое было дано въ *maleach panaiv* (Ис. 63, 19, ср. Исх. 33, 14). Наконецъ, божественная природа существа, называемаго hammaleach, видна изъ того, что благословеніе (יְבָרֵךְ ед. ч.) испрашивается и отъ Бога и отъ Ангела, какъ бы отъ одного существа, чѣмъ показывается, что, при различіи личномъ и по дѣйствіямъ, Ангелъ имѣетъ одну природу съ Богомъ. Слово „да благословитъ“, относящееся вмѣстѣ и къ Богу и къ Ангелу, не толь-

1) Именемъ goël обозначается кровомститель, ближайшій родственникъ убитаго, считающій себя обязаннымъ мстить за кровь своихъ (Чис. 35, 12, 19, 21, 24), а также родственникъ, по закону ужичества наслѣдующій жену умершаго бездѣтнымъ (Втор. 25, 15; Рѳ. 4, 3).

даетъ этому Ангелу равное съ Богомъ право, но и совершенное съ Нимъ единство (М. Филаретъ). Чрезъ единственное число iebarech, троякое обозначеніе Бога разрѣшается въ единствѣ божественнаго существа и власти (Кейль, Лянге). Но единство природы не ведетъ къ отрицанію личнаго различія Ангела отъ Бога [1]). Самое названіе hammaleach, стоящее въ параллель слову haëlohim, указываетъ на различіе лица, хотя и при единствѣ природы. Слѣдовательно, Іаковъ признаетъ не только божественность природы Ангела Іеговы, но и его личное различіе отъ Бога Іеговы. Если же онъ призываетъ благословеніе отъ Ангела Іеговы внукамъ своимъ и ихъ потомкамъ, желаетъ, чтобы послѣдніе стояли въ томъ же отношеніи къ Ангелу Іеговы, въ какомъ стоялъ къ Нему онъ самъ, то не можетъ подлежать сомнѣнію, что, по вѣрованію патріарха, Ангелъ Іеговы имѣетъ постоянное, пребывающее бытіе (а не есть только преходящая форма явленія Іеговы). Какъ постоянно, вѣчно существуетъ haëlohim haroëh, Богъ пастырь (ст. 15, ср. пс. 79, 2; 76, 21), столь же постоянно существуетъ и дѣйствуетъ и hammaleach haggoel.—Въ виду сказаннаго, мысль разсматриваемаго текста не можетъ быть выражена лучше, какъ слѣдующими словами св. Аѳанасія Великаго [2]): „къ сотворившему ихъ Богу, замѣчаетъ этотъ св. отецъ въ объясненіе даннаго мѣста, присовокупилъ Іаковъ не одного изъ сотворенныхъ и по естеству сущихъ ангеловъ, и не у Ангела просилъ онъ благословенія,

---

[1]) Какъ склонны думать напр., Гофманъ и Штейдель. Hofmann. Weissag. u. Erfüll. s. 130. Schriftbew. I, s. 92. Steudel. Vorlesungen üb. Theologie s. 260.

[2]) Orat. contr. arianos. III, 12. Migne. s. gr. tom. XXVI, op. t. II, col. 341—345.

но сказавъ: ὁ ῥυόμενός με ἐκ πάντων τῶν κακῶν, показалъ тѣмъ, что это есть не сотворенный какой Ангелъ, но Божіе слово, Которому молился онъ совокупно съ Отцемъ и чрезъ Котораго Богъ избавляетъ, кого хощетъ. Зная, что онъ именуется и Ангеломъ Великаго совѣта Отчаго, Его, а не другого кого нарекъ благословляющимъ и избавляющимъ отъ золъ".

Итакъ, мѣсто Быт, 48, 15-16, на которое по справедливости можно смотрѣть, какъ на послѣднее, заключительное слово исторіи и вѣроученія патріарховъ, даетъ слѣдующіе результаты по вопросу объ Ангелѣ Іеговы. Ангелъ Іеговы, несомнѣнно, имѣетъ личное и пребывающее бытіе. По природѣ и достоинству, Онъ есть едино съ Богомъ Завѣта, Іеговою. Все, что совершаетъ Богъ, принадлежитъ и Ему, и наоборотъ. Тѣмъ не менѣе личное различіе Его отъ Іеговы выражается и во внѣшней его дѣятельности— относительно избраннаго въ человѣчествѣ рода: Ангелъ Іеговы есть ближайшій, сравнительно съ Самимъ Іеговою, защитникъ, покровитель, избавитель патріархальной семьи, а затѣмъ и будущаго народа, который созерцаетъ пророческій взоръ умирающаго патріарха.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Библейское ученіе объ Ангелѣ Іеговы въ вѣкъ Моусея и послѣ него.

Новый періодъ въ раскрытіи ученія объ Ангелѣ Іеговы открывается съ момента призванія Моусея. Моусей, по избранію Божію, имѣлъ быть человѣческимъ устроителемъ теократіи (Числ. 12, 7—8), но высшимъ учредителемъ ея могъ быть только тотъ-же Ангелъ Іеговы, Который открывался и дѣйствовалъ въ исторіи патріарховъ, воспитывая въ нихъ истинное богопознаніе, вѣру въ Бога, покорность и преданность Его волѣ и водительству. Какъ исторія патріарховъ была основаніемъ и образцомъ для исторіи происшедшаго отъ нихъ народа, такъ и дѣятельность Ангела Іеговы въ періодъ учрежденія теократіи при Моусеѣ, является продолженіемъ и дальнѣйшимъ развитіемъ дѣятельности Его въ вѣкъ патріарховъ. Существенное содержаніе и характеръ дѣятельности Ангела Іеговы открывается уже въ фактѣ призванія Моусея [1]).

---

[1]) Призваніе это совершается тогда, когда, съ одной стороны, народъ Израильскій, подъ тяжестью египетскаго ига, въ чувствѣ собственной безпомощности, возопилъ къ Богу отцевъ и завѣта (Исх. 2, 23—25), съ другой стороны, и Моисей,

На Хоривѣ, горѣ Божіей (har-haĕlohim, т. е., впослѣдствіи получившей это названіе, вслѣдствіе бывшихъ здѣсь богоявленій при призваніи Моисея и при законодательствѣ), Моисею явился Ангелъ Іеговы въ пламени огня изъ среды терноваго куста, горящаго, но не сгорающаго (Исх. 3, 1 и сл.). Это чудесное явленіе Моисей называетъ *великимъ явленіемъ* [1]) (ham-

---

прежде по собственному почину пытавшійся начать дѣло освобожденія своего народа (Исх. 2, 11—14 сн. Дѣян. 7, 23—27), бѣдственнымъ опытомъ жизни былъ приведенъ къ глубокому сознанію своего безсилія осуществить это дѣло (Исх. 3, 11. 4, 13). Это именно было благопріятною почвою для открытія божественной дѣятельности въ этомъ направленіи. Изведеніе избраннаго народа изъ земли египетской, какъ дѣйствіе Божественнаго всемогущества и благоволенія къ нему, было обѣтовано Іеговою Аврааму при первомъ же заключеніи Завѣта съ нимъ (Быт. 15, 13—16). Теперь, благодаря указаннымъ условіямъ, оно могло совершиться именно такъ, чтобы на всѣ времена сдѣлаться для народа памятникомъ всемогущества Іеговы и вѣрности Его Своимъ обѣтованіямъ. Соотвѣтственно этому, новый, реально-историческій смыслъ должно было получить и самое имя Іеговы, Исх. 6, 3. (Kurtz. Gesch. des A. B. 2 A. I, 345 ff.), выражающее не только абсолютную свободу Бога (Hofmann, Schriftbew. I, s. 86), но и абсолютную непреложность Его обѣтованій (Oehler, Teologie d. A. T. § 32, s. 147), которая фактически имѣла осуществиться въ событіи изведенія народа Божія изъ Египта. Таковы обстоятельства исторіи спасенія, при которыхъ возобновляется дѣятельность Ангела Іеговы (Исх. 3, 2 сн. ст. 4—17).

[1]) Оно образно представляло (Keil, Genesis u. Exodus, s. 337. Hofm. Schriftbew. I, 382—3. I. P. Lange. Bibelwerk, Bd. II, 7—8) пребываніе и постоянное дѣйствіе Іеговы, наказующаго и просвѣщающаго (Вт. 4, 24. Дан. 7, 9. Іез. 1, 13, 27), среди ничтожнаго, по человѣческому суду, израильскаго народа (ср. значеніе терна, Суд. 9, 15) и въ самой печи Египетской (Вт. 4, 20) не губящаго Израиля, а только очищающаго его испытаніями (пс. 117, 18).

mar'eh haggadol), по величію Явившагося. Послѣдняго онъ сначала называетъ Maleach lehovah; дальнѣйшее же изображеніе явленія не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что въ явившемся Моусей призналъ существо Божественное, и сознаніе это настолько было живо у Моусея въ теченіи всей остальной жизни, что онъ предъ смертью, изрекая благословенія сынамъ Израилевымъ, о потомствѣ Іосифа высказалъ: „благословеніе явившагося (или обитающаго, Schocheni) въ терновомъ кустѣ, да пріидетъ на главу Іосифа"... (Втор. 33, 16). Слова эти, подобно словамъ благословенія Іакова (Быт. 48, 15), относятся къ колѣнамъ Ефремову и Манассіину и представляютъ какъ бы повтореніе словъ Іакова. Сходство между ними—не случайное: какъ основаніемъ благословенія Іакова служитъ его жизненный опытъ,—опытъ многоразличнаго воздѣйствія на его жизнь со стороны Ангела-Избавителя, такъ и благословеніе Моусея приводитъ на память первое бывшее ему явленіе Ангела Іеговы, имѣвшее неизмѣримо-важное значеніе не для судьбы только самого Моусея, но и для исторіи всего народа Божія.—Въ самомъ текстѣ разсказа о хоривскомъ богоявленіи въ терновомъ кустѣ слѣдующія данныя указываютъ на божественную природу Ангела Іеговы и ближе опредѣляютъ Его отношеніе къ избранному Богомъ человѣчеству.

Священный писатель прямо называетъ явившагося именемъ Іеговы и Элогимъ (Іегова увидѣлъ, что Моусей идетъ смотрѣть, и воззвалъ къ нему Элогимъ изъ среды куста: Моисей! Моисей! ст. 4). Самъ Ангелъ Іеговы свидѣтельствуетъ о Себѣ, какъ о существѣ Божественномъ, когда говоритъ объ абсолютной святости Своей, дѣлающей Его недоступнымъ для смертнаго (ст. 5: не подходи сюда; сними обувь съ

ногъ твоихъ, ср. Исх. 19, 21; Вт. 4, 24; 18, 16 и др.). Моисей закрылъ лицо руками потому, что боялся воззрѣть на Бога (אֶל הָאֱלֹהִים, el-haêlohim,) согласно тому общему ветхозавѣтному воззрѣнію, что непосредственная близость существа божественнаго грозитъ человѣку смертію (Быт. 16, 13. 32, 31; Суд. 6, 22; 13, 22). Далѣе, Ангелъ Іеговы Самъ усвояетъ Себѣ имена Iehovah, 3, 14. 4, 11; haêlohim, 3, 12; Iehovah elohim 3, 6, 15; Elohei haibrim, 3, 18. Отношеніе Завѣта, въ какомъ явившійся Ангелъ Іеговы стоитъ къ народу Израильскому, очевидное уже изъ этихъ Его наименованій, со всею полнотою раскрывается въ дѣйствіяхъ, которыя Онъ приписываетъ Себѣ: „Я увидѣлъ страданіе народа Моего въ Египтѣ и услышалъ вопль его отъ приставниковъ его. Иду избавить отъ руки Египтянъ и вывести его изъ земли сей въ землю хорошую и пространную.—Я пошлю тебя къ Фараону, и выведи изъ Египта народъ Мой. Я буду съ тобою, и вотъ тебѣ знаменіе, что Я послалъ тебя: когда ты выведешь народъ изъ Египта, вы совершите служеніе Богу на этой горѣ“ (ст. 7—12). Всѣ эти данныя говорятъ о томъ, что явившійся Ангелъ Іеговы есть божественная личность; объясненія его въ смыслѣ тварнаго ангела являются ничтожными [1]).

---

[1]) Даже Grotius, подобно Клерику и др., утверждающій, что Богъ здѣсь говоритъ organo Angeli, сознаетъ, по крайней мѣрѣ, что, вся рѣчь Ангела Іеговы есть рѣчь личности божественной, Annotationes, t. I, p. 56. Cornel. a Lap. (I, 357. 7), по обыкновенію всѣхъ защитниковъ гипотезы тварнаго ангела, утверждаетъ: licet obsequiis esset angelus, inspiratione tamen, repraesentatione et autoritate erat Deus; sustinebat enim et repraesentabat personam Dei, a quo missus erat, quique ei inspirabat ea, quae dicebat, et per eum loquebatur;—но, какъ бы невольно сознавая неумѣстность отношенія всего, что приписывается явивше-

Возможно, конечно, что Моисей сначала не призналъ явившагося Богомъ; но что затѣмъ онъ, несомнѣнно, убѣдился въ этомъ, это очевидно какъ изъ всего разсказа его, такъ особенно изъ упомянутаго факта благословенія имъ потомства Іосифа именемъ Явившагося въ терновомъ кустѣ (Вт. 33, 16).

Явившійся Моисею при призваніи его Ангелъ Іеговы говоритъ о Себѣ, что Онъ услышалъ вопль страданія Израильтянъ и сошелъ (3, 8) избавить ихъ отъ руки египтянъ, вывести ихъ изъ Египта.

Въ изображеніи (кн. Исх. 4, 21—13, 21) самой исторіи изведенія народа Ангелъ Іеговы не упоминается; дѣятелемъ здѣсь всюду является Самъ Іегова [1]) (напр. 6, 5—13, 27—29; 7, 4, 14; 9, 12; 12, 12. 23. 51. 13, 21). Но что Моисей и евреи вѣрили, что ближайшимъ дѣятелемъ и виновникомъ ихъ освобожденія былъ Ангелъ Іеговы, это опредѣленно выражается въ разсказѣ о томъ посольствѣ, которое въ концѣ сороковаго года странствованія по пустынѣ евреи отправили къ едомитя-

---

муся въ данномъ разсказѣ, къ простому тварному Ангелу, Corn. высказываетъ предположеніе, что это былъ Михаилъ, впослѣдствіи стражъ іудейской синагоги, а потомъ христіанской церкви. Представленіе о Михаилѣ, какъ въ іудейской традиціи, такъ и у христіанскихъ ученыхъ экзегетовъ (напр. у Генгстенберга, Гофмана, Куртца) недостаточно опредѣленно разграничивается отъ библейскаго представленія объ Ангелѣ Іеговы; одно съ другимъ нерѣдко отождествляется, хотя на самомъ дѣлѣ они различны, какъ тварный ангелъ и Божество. ср. Hofmann. Schriftew. I, 383.

[1]) Въ разсказѣ (Исх. 4, 24—26) о бывшемъ Моисею на пути въ Египетъ грозномъ явленіи по поводу несоблюденія обрѣзанія надъ однимъ изъ сыновей LXX передаютъ Iehovah чрезъ Ἄγγελος κυρίου (Vulg. Dominus). Конкретность изображаемаго явленія, дѣйствительно, позволяетъ видѣть здѣсь явленіе Ангела Іеговы, а не вообще Іеговы.

намъ съ просьбою о позволеніи пройти ихъ землею (Чис. 20, 15—16). „Мы жили много временн въ Египтѣ, говорятъ евреи чрезъ пословъ къ царю Едомскому, и худо поступали Египтяне съ нами и съ отцами нашими, и воззвали мы къ Іеговѣ, и услышалъ Онъ голосъ нашъ и послалъ Ангела (מַלְאָךְ, maleach), и вывелъ насъ изъ Египта". Отсюда видно, что, по воззрѣнію Израильтянъ, все дѣло изведенія ихъ изъ Египта совершаемо и совершено было не только Іеговою, но и Ангеломъ Іеговы. То обстоятельство, что maleach здѣсь употреблено въ общемъ, неопредѣленномъ смыслѣ (не имѣетъ при себѣ ни приложенія Iehovah, Haĕlohim или Elohim, ни мѣстоименн. суффикса 3-го лица), не можетъ считаться доказательствомъ тварной природы Ангела, о которомъ здѣсь рѣчь. Неопредѣленное обозначеніе его требуется необходимостью логически отмѣтить мысль *о посольствѣ* [1]) его Іеговою, какъ результатѣ молитвеннаго вопля Израильтянъ; ближайшее же опредѣленіе небеснаго вождя евреевъ для язычниковъ (едомитянъ), къ которымъ обращена здѣсь рѣчь евреевъ, въ данномъ случаѣ было бы излишне и безцѣльно. Опредѣленія подлиннаго существа Ангела, какъ освободителя и вождя избраннаго народа, должно искать въ историческомъ повѣствованіи Моисея о путешествіи и странствованіи евреевъ подъ водительствомъ не Моисея только, но и высшаго Вождя, Ангела Іеговы.

Начиная изображать путешествіе Израиля отъ Сокхоѳа, Моисей дѣлаетъ общее замѣчаніе, съ цѣлью показать чудесный характеръ путешествія: „Іегова шелъ предъ ними днемъ въ столпѣ облачномъ, по-

[1]) Riehm, Alttestamentliche Theologie, s. 161.

казывая имъ путь, а ночью въ столпѣ огненномъ, свѣтя имъ, дабы идти имъ днемъ и ночью. Не отлучался столпъ облачный днемъ, и столпъ огненный—ночью отъ лица народа“ (Исх. 13, 21—22). Но сказавъ затѣмъ о послѣдовавшей погонѣ Египтянъ за евреями и происшедшемъ отсюда смущеніи послѣднихъ (14, 4—12), священный писатель теперь Іеговѣ усвояетъ только высшее устроеніе спасенія евреевъ—въ смыслѣ послѣдней причины этого спасенія; самое же осуществленіе спасенія евреевъ отъ египтянъ представляется дѣломъ Ангела Іеговы. „И двинулся Ангелъ Элогимъ (מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים, maleach haëlohim), шедшій предъ станомъ Израильтянъ, и пошелъ позади ихъ; двинулся и столпъ облачный отъ лица ихъ и сталъ позади ихъ; и былъ облакомъ и мракомъ *для однихъ* и освѣщалъ ночь *для другихъ*“. (14, 19—20). Что Ангелъ Элогимъ здѣсь есть личность Божественная, это видно не только изъ того, что ему приписывается тоже дѣйствіе, которое выше (13, 21) разсматривалось, какъ дѣйствіе Іеговы, но и изъ замѣчанія писателя въ ст. 24, что въ столпѣ былъ Самъ Іегова, который „воззрѣлъ на столпъ Египтянъ изъ столпа огненнаго и облачнаго и привелъ въ замѣшательство станъ Египтянъ“ т. е. произвелъ какое-либо поразительное для Египтянъ явленіе, напр., ослѣпительное сіяніе огня или молніи [1]). Творческая сила Ангела здѣсь очевидна. Не называется же онъ Maleach *Jehovah* потому, что рѣчь—объ отношеніи его не къ евреямъ только, а къ язычникамъ-Египтянамъ.

Объ участіи Ангела Іеговы въ дарованіи закона на Синаѣ въ кн. Исходъ (19, 18. 20. 24. 20, 1), равно

---

1) Keil. Genes. u. Exod. 418; Lange, Bibelw. Bd. II, 83. Rosenmüller. Schol. p. I, v. 2, 280; Ioseph. Antiquit. lib. II, 16, 3.

какъ въ кн. Второзаконія (5, 2 и слѣд.) [1]) прямо не упоминается. Но упоминаніе въ первой заповѣди десятословія объ изведеніи Израильтянъ изъ Египта (Исх. 20, 2. Вт. 5, 6), которое было совершено не только Іеговою, но и Ангеломъ Іеговы, даетъ возможность разумѣть подъ изрекающимъ законъ Elohim и Ангела Іеговы, [2]) Который у пророка Малахіи именуется Ангеломъ Завѣта (Мал. 3, 1); тѣмъ болѣе, что іудейское преданіе о законодательствѣ на Синаѣ, засвидѣтельствованное въ Новомъ Завѣтѣ, знаетъ не только о служебномъ участіи тварныхъ ангеловъ въ дарованіи закона (Дѣян. 7, 53, Евр. 2, 2; Гал. 3, 19), но и объ Ангелѣ, съ Которымъ говорилъ Моисей на Синаѣ и отъ Котораго принялъ живыя слова, чтобы передать евреямъ (Дѣян. 7, 38).

Указанныя доселѣ явленія Ангела Іеговы, о которыхъ говоритъ кн. Исходъ, свидѣтельствуя о божественномъ достоинствѣ этого Ангела, въ сущности, не отличаются отъ явленія Ангела Іеговы въ патріархальный періодъ. Но нельзя не отмѣтить *формальнаго* различія между первыми и послѣдними,—различія, касающагося образа и, такъ сказать, обстановки явленія. Явленія Ангела Іеговы или богоявленія вообще, имѣвшія мѣсто въ патріархальный періодъ, по формѣ своей, были выраженіемъ того отношенія близости, даже дружества (Авраамъ—другъ Божій), которое соединяло крѣпкихъ вѣрою и благочестіемъ

---

[1]) Кн. Второзаконія, будучи по содержанію повтореніемъ законовъ трехъ среднихъ книгъ, исторіи евреевъ во время странствованія почти не касается. Не удивительно, что и объ Ангелѣ Іеговы она совсѣмъ не упоминаетъ.

[2]) Ср., напротивъ, Grotius. Annot. t. I, p. 67, 69 in Exod. XX, I, и Clericus. t. I, p. 97.

патріарховъ, съ Богомъ и Его Ангеломъ (Быт. 48, 15—16), хотя, конечно, за этою формальною стороною, имѣвшею временное значеніе для даннаго только періода, стояло вѣчное, неизмѣнное содержаніе, имѣющее предметомъ своимъ спасеніе человѣчества. Сущность спасительно-историческаго процесса остается тою же и въ вѣкъ Моисея, въ вѣкъ учрежденія и устроенія теократіи. Но теперь Богъ вступаетъ въ отношенія завѣта не съ избранными единицами, а съ цѣлою массою членовъ народа, въ большинствѣ своемъ невоспитаннаго, жестоковыйнаго. Отсюда отношенія Бога къ людямъ, откровенія Его имъ, имѣя цѣлью по-прежнему спасеніе ихъ, являются въ то же время съ чертами чрезвычайной возвышенности надъ условіями человѣческой жизни. Теперь въ богоявленіяхъ съ особенною силою выступаетъ моментъ божественной святости (въ противоположность человѣческой нечистотѣ и грѣховности), какъ это видно уже изъ исторіи призванія Моисея (Исх. 3, 5—6; 33, 20). Для грѣховнаго, религіозно невоспитаннаго, человѣка и цѣлаго народа Богъ есть огнь поядающій (Вт. 4, 24). Потому-то къ принятію синайскаго богоявленія народъ долженъ былъ продолжительно и разносторонне приготовиться (Исх. 19, 10—15), и самое богоявленіе, совершавшееся при потрясающихъ для человѣка стихійныхъ явленіяхъ (ст. 16—19), воспринимать въ строгомъ, совершенномъ отдаленіи (ст. 21 ср. Вт. 5, 24); между тѣмъ ни объ одномъ богоявленіи въ исторіи патріарховъ неизвѣстно ничего подобнаго [1]).

---

[1]) Указанное различіе въ характерѣ богоявленій патріархальнаго и Моисеева времени выясняетъ, напр., Евсевій Кес. Eclogae prophet. lib. I, cap: IX—X. (Migne. Ser. gr. tom. XXII, p. 1053—1058).

—Въ виду указанной сейчасъ особенности новаго періода библейской исторіи, понятна явившаяся необходимость спеціальнаго откровенія о природѣ Ангела Іеговы, какъ существа Божественнаго, Которое, вслѣдствіе Своей святости, не можетъ сносить грѣховной нечистоты народа. Въ Исх. 23, 20—24 Іегова говоритъ народу (послѣ объявленія законовъ): „Вотъ я посылаю (שֹׁלֵחַ, scholeach, particip.—дѣйствіе продолжающееся) Ангела предъ лицемъ твоимъ хранить тебя на пути и ввести тебя въ то мѣсто, которое Я приготовилъ. *Блюди себя предъ лицемъ Его и слушай гласа Его, не упорствуй противъ Него, потому что Онъ не проститъ грѣха вашего; ибо имя Мое въ Немъ.* Если ты будешь слушать гласа Его и исполнять все, что Я сказалъ, то врагомъ буду враговъ твоихъ... Когда пойдетъ предъ тобою Ангелъ Мой (מַלְאָכִי), и поведетъ тебя къ Аморреямъ, Хеттеямъ, и истреблю ихъ; то не покланяйся богамъ ихъ... но сокруши ихъ и разрушь столбы ихъ“.—Сила и основная мысль всей этой рѣчи заключается въ указаніи на божественную природу и достоинство посылаемаго Богомъ Вождя и Хранителя избраннаго народа, на пути къ достиженію поставленной ему Богомъ цѣли. Такое достоинство, а вмѣстѣ и природа Его видны уже изъ самаго увѣщанія народа къ строгому самовниманію и безусловному послушанію его въ отношеніи къ этому Ангелу, какого Іегова требуетъ отъ народа относительно Себя Самого при заключеніи завѣта (Исх. 19, 5). О томъ же свидѣтельствуетъ, предполагаемая отвращеніемъ Ангела Іеговы ко грѣху, святость его, а также и власть Его прощать или не прощать грѣхи—власть, по ученію св. писанія, принадлежащая одному Богу (Исх. 20, 5—6. 34, 7, ср. Мѳ. 9, 2—5. Мр. 2, 7). Но болѣе всего говоритъ о божественной природѣ Ан-

гела то, служащее основаніемъ доселѣ указанныхъ свойствъ Его, обстоятельство, что *имя Іеговы* въ Немъ. Имя (שֵׁם, schem) въ приложеніи къ Богу въ Библіи употребляется различно. Иногда оно означаетъ совокупность всего того, что Израиль узналъ о существѣ Іеговы, и, такъ какъ Іегова проявляетъ Себя въ *исторіи* Израиля, то имя Его служитъ компактнымъ выраженіемъ для совокупности всѣхъ откровеній и дѣлъ, явленныхъ Іеговою въ исторіи (пс. 101, 22. 137, 2). Часто оно употребляется для обозначенія проявленія славы Іеговы, Его личнаго присутствія въ смыслѣ Schechina (Ис. 30, 27), или славы, по крайней мѣрѣ, всегда способной проявить себя. Обычнѣе же всего schem означаетъ характеръ Божественнаго существа и дѣйствія и самое существо Божіе, хотя болѣе со стороны его откровенія въ мірѣ и исторіи (Пс. 19, 6. 22, 3. 30, 4. 108, 21. 24, 11. 78, 9. 142, 11. 68, 32. 118, 132. 60, 5. 35, 11. 82, 17. 32, 21. Притч. 18, 10. Іер. 10, 6. Мих. 6, 7. Соф. 3, 2 и др.), и, какъ самое имя Іегова есть имя проявляющагося въ мірѣ и входящаго въ исторію Бога [1]), то schem (обычно—съ членомъ) употребляется и вмѣсто имени Іегова (Лев. 24, 11. 16. Вт. 28, 58; 19, 2) [2]). Что же означаетъ пребываніе имени Іеговы въ Ангелѣ Іеговы? Менѣе всего это можетъ выражать лишь то, что Ангелъ имѣетъ божественное полномочіе говорить во имя Бога [3]), какъ объясняютъ нѣкоторые экзегеты.

---

[1]) Keil. Genesis und Exodus, s. 40—42.

[2]) Nomen Dei est Deus ipse, говоритъ Rosenmüller (Scholia I, p 2, vol. 402), имѣя въ виду сейчасъ указанныя библейскія мѣста, а равно и разсматриваемое мѣсто Исх. 23, 21).

[3]) Ср. Tholucks, Litterarischer Anzeiger 1846. N. 14, s. 109.— Grotius. Annotationes I, 102: *nomen meum in illo*, sc. habebit in se non

(Выраженіе בְּקִרְבּ, bekereb, можетъ означать только внутреннее обитаніе чего-либо въ чемъ-нибудь, ср. пс. 35, 2, Вт. 12, 5. 14, 23. 3 Цар. 8, 16). Нельзя также отожествлять или уравнивать пребываніе имени Іеговы въ Ангелѣ съ пребываніемъ этого имени въ храмѣ или въ городѣ (Іерусалимѣ) [1]); обитаніе имени Іеговы въ существѣ личномъ, какимъ несомнѣнно и всюду является Ангелъ Іеговы, должно быть инымъ, чѣмъ пребываніе его въ храмѣ (Вт. 11, 5. 11, 21) или Іерусалимѣ (3 цар. 11. 19). Сопоставленіе это имѣетъ смыслъ лишь въ той мѣрѣ, по скольку отмѣчаетъ не идеально-символическое только значеніе пребыванія имени Іеговы въ Ангелѣ Іеговы, а реальное присутствіе и проявленіе Перваго въ Послѣднемъ. Наконецъ, намъ представляется невѣрнымъ и то утвержденіе нѣкоторыхъ экзегетовъ [2]), что объ обитаніи имени Іеговы въ отношеніи Ангела Іеговы говорится въ томъ же смыслѣ, какъ объ обитаніи имени въ священникахъ, судіяхъ, пророкахъ,—по скольку имѣется въ виду ихъ служебный характеръ. Если судьи, напр., называются именемъ Elohim (Исх. 21, 6. 22, 28), то слѣдуетъ различать между этимъ именемъ Божіимъ, имѣющимъ весьма широкое и притомъ абстрактное значеніе, и конкретнымъ именемъ Iehovah, принадлежащимъ исключительно Богу и никому другому. „Я *Іегова*, говоритъ Богъ чрезъ пророка (Ис. 42, 8); это имя Мое, и славы Моей иному не дамъ“.

---

longe petendam vindictae potestatem. A. Dillmann. Exodus u. Levitic. (1880), s. 114. Clericus, p. 134: *nomen meum in eo est*, hoc est, aget apud vos nomine meo, seu potestate et mandatis a me acceptis; loquetur nomine Iehovah. Cornel. a Lap. (T. I, 498).

[1]) Riehm, Alttestamentliche Theologie, s. 161, ср. Oehler. Theologie des A. T. s. 208.

[2]) Какъ утверждаетъ, напр., Rohlig, üb. lehovahengel, s. 24.

Утверждаемая этими словами несообщимость имени Іеговы никакому существу небожеской природы, здѣсь, конечно, не ограничивается истуканами [1]), которые, правда, имѣются въ виду въ этихъ словахъ прежде всего, но простирается и на всѣ тварныя существа, не исключая и конечныхъ духовъ-ангеловъ. Вообще духу всего Ветхаго Завѣта нѣтъ ничего болѣе противорѣчащаго, какъ усвоеніе имени Іегова существу тварному. Если же въ данномъ мѣстѣ (Исх. 23, 21) высокое достоинство Ангела обосновывается и доказывается тѣмъ, что *Schem Iehovah bekirbo*, и именно потому заповѣдуется благоговѣть предъ этимъ Ангеломъ, бояться Его [2]), то, очевидно, что Ангелъ, посылаемый Богомъ,—единаго существа съ Нимъ. Опредѣленіе Ангела—schem Iehovah bekirbo, такимъ образомъ, выражаетъ ту же мысль, что—и изреченіе ап. Павла о существѣ и природѣ воплотившагося Сына Божія: ἐν αὐτῷ, κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, Кол. 2, 9; ἐν αὐτῷ εὐδόκησε (θεὸς ἄόρατος) πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι, 1, 19 [3]). Что, съ другой стороны, Ангелъ этотъ, при единствѣ или тожествѣ существа съ Іеговою, и отличенъ отъ Него по лицу, есть самостоятельная божественная личность, это видно изъ того, что Богъ посылаетъ Его, что предъ лицемъ Его евреи должны благоговѣть, что Онъ, какъ Существо святое, не проститъ грѣха упорства и идолослуженія, что, наконецъ, Онъ совершитъ изгнаніе хана-

---

[1]) Такъ полагаетъ Rohling. s. 12.

[2]) Ср. Мих. 6, 7. Соф. 3, 12—о благоговѣніи предъ именемъ Іеговы; пс. 68, 37. 118, 132 о любви къ нему.

[3]) Calvin ad Exod. 23, 21: in ipso residebit gloria ac majestas mea.

неянъ предъ израильтянами, подъ условіемъ послушанія ихъ Его гласу.

Разсмотрѣнное мѣсто можетъ считаться классическимъ для опредѣленія библейскаго ученія объ Ангелѣ Іеговы. Изъ него видны и божественная природа Ангела Іеговы и личное различіе Его отъ Іеговы. Тѣмъ самымъ опредѣляется вмѣстѣ и отношеніе Его къ тварнымъ ангеламъ, существамъ, не только лично, но и по природѣ различнымъ отъ Бога Іеговы. Послѣдній пунктъ — превосходство Ангела Іеговы предъ тварными ангелами, не разъ отмѣченное въ исторіи патріархальныхъ богоявленій, въ тѣхъ именно случаяхъ, когда Ангелъ Іеговы выступаетъ совмѣстно съ ангелами тварными (Быт. 18,—19 гл; 28, 12 и дал.),—съ особенною силою выставляется въ разсказѣ кн. Исходъ (32, 9—33, 15) о послѣдствіяхъ допущеннаго народомъ при Синаѣ служенія Іеговѣ подъ образомъ золотого тельца (Исх. 32, 1—6). Такое служеніе было развращеніемъ народа, уклоненіемъ его отъ пути, заповѣданнаго Іеговою (ст. 7—8), великимъ грѣхомъ (ст. 21), тѣмъ именно грѣхомъ невѣрности Іеговѣ, упорства и жестоковыйности (ст. 9), котораго, по Исх. 23, 21, не могъ простить народу посланный ему Богомъ божественный вождь Ангелъ Іеговы. Этотъ-то Вождь Израиля, или Самъ Іегова, сначала рѣшаетъ истребить согрѣшившій народъ (ст. 10), затѣмъ, по молитвѣ Моисея, отмѣняетъ это опредѣленіе суда Своего (ст. 14). Однако, даже послѣ акта возмездія за народное преступленіе (ст. 26—28), Онъ высказываетъ неблаговоленіе къ преступному народу, несмотря на вторичное ходатайство Моисея (ст. 30—33). Фактическимъ выраженіемъ этого неблаговоленія, пораженія Іеговою народа за служеніе тельцу, является слѣдующее. Если въ прежней рѣчи о Вождѣ народа

(Исх. 23, 20—21) Онъ отожествляется, по существу съ Самимъ Іеговою, присутствіе Его представляется вмѣстѣ и присутствіемъ Послѣдняго, а потому и водительство Перваго выставляется, какъ выраженіе величайшаго благоволенія Іеговы къ народу, то теперь Іегова или Ангелъ Іеговы говоритъ Моисею съ видимымъ выраженіемъ неблаговоленія къ народу: иди, веди народъ сей, куда Я сказалъ тебѣ. Вотъ Ангелъ Мой (מַלְאָכִי, maleachi) пойдетъ предъ тобою, и въ день посѣщенія Моего Я посѣщу ихъ за грѣхъ ихъ... И пошлю предъ лицемъ твоимъ Ангела и прогоню Хананеевъ, Аморреевъ, Хеттеевъ... (и введетъ онъ васъ) [1]) въ землю, гдѣ течетъ молоко и медъ; ибо Самъ не пойду среди васъ, чтобы не погубить Мнѣ васъ на пути, потому что вы народъ жестоковыйный 32, 34; 33, 2—3. Услышавъ это грозное слово, народъ предался печали и наложилъ на себя трауръ, словомъ, пришелъ въ состояніе смятенія и покаяннаго плача (ст. 4—6) въ сознаніи того лишенія, которое онъ имѣетъ понести съ перемѣною вождя. Моисей же, съ цѣлію утвердить народъ въ этомъ покаянномъ настроеніи и сознаніи виновности, а затѣмъ въ надеждѣ достигнуть окончательнаго прощенія отъ Іеговы, выноситъ свою палатку, которая была мѣстомъ явленія чудеснаго столпа, видимаго знака присутствія Ангела Іеговы (14, 19) среди Израиля,—за станъ (ст. 7). Обѣ цѣли достигаются: народъ проявляетъ благоговѣйное отношеніе къ этому явленію присутствія Ангела (ст. 8—10), а Іегова удостоиваетъ Моисея говорить съ нимъ ли-

---

[1]) Въ подлинномъ текстѣ этихъ словъ нѣтъ; LXX послѣдующее относятъ не къ Ангелу, а къ Самому говорящему—Іеговѣ: καὶ ἐπάξω σε...

цемъ къ лицу, какъ бы говорилъ кто съ другомъ своимъ (ст. 11), и свидѣтельствуетъ ему: „Я знаю тебя по имени (т. е., поставилъ тебя въ спеціально-личное, только тебѣ принадлежащее, отношеніе ко Мнѣ [1]), и ты пріобрѣлъ благоволеніе въ очахъ Моихъ“ (ст. 12). Это божественное слово исполняетъ Моисея того дерзновенія вѣры, которое молитвенно борется съ Богомъ, пока Онъ не благословитъ (Быт. 32, 27; Ос. 12, 4), и онъ рѣшается высказать просьбу, въ которой ясно выражаетъ сознаніе того, что обѣщаніе Іеговы послать Ангела (ст. 2) не равносильно пребыванію среди народа Самого Іеговы, что, слѣд., этотъ ангелъ не тотъ, въ которомъ schem Iehovah bekirbo: „Вотъ ты говоришь мнѣ: веди народъ сей, *а не открылъ мнѣ, кого пошлешь* (слѣд., ангелъ ст. 2, ср. 32, 34 не есть существо столь опредѣленное и извѣстное, какъ Ангелъ Іеговы, а *одинъ*—изъ ангеловъ) со мною. Если я пріобрѣлъ благоволеніе въ очахъ Твоихъ, то молю, открой Мнѣ путь Твой. Если не пойдешь Ты Самъ съ нами, то и не выводи насъ отсюда. Ибо почему узнать, что я и народъ Твой обрѣли благоволеніе въ очахъ Твоихъ? Не потому-ли, когда Ты пойдешь съ нами“? (ст. 12, 13, 15, 16). На это моленіе Моисея о томъ, чтобы благоволеніе Іеговы выразилось личнымъ присутствіемъ среди Израиля Іеговы, Онъ, въ знакъ примиренія съ народомъ, на молитву Моисея отвѣчаетъ: Самъ Я пойду (פָּנַי יֵלֵכוּ, panai ilechu; LXX: αὐτὸς προπορεύσομαί σοῦ) и введу тебя въ покой (ст. 14).— Изъ приведеннаго мѣста кн. Исходъ открывается съ очевидностью, что въ немъ дѣлается различіе между личнымъ присутствіемъ Іеговы среди

[1]) Oehler. Herzog's Real-Encyclop. t. X. s. 195.

Израиля и присутствіемъ ангела-предводителя, и первое представляется выраженіемъ благоволенія Іеговы къ народу, второе—знакомъ оставленности его Іеговою, между тѣмъ какъ въ Исх. 23, 20—25 то и другое отожествляются. Отсюда съ логическою необходимостью слѣдуетъ, что Ангелъ, о Которомъ рѣчь въ Исх. 23,—Ангелъ, въ Которомъ schem Iehovah bekirbo, т. е., Ангелъ единаго существа съ Іеговою,- -отличенъ отъ ангела Исх. 32, 34; 33, 2, который такъ не характеризуется. Необходимость такого различенія, очевидно, требуется всѣмъ смысломъ даннаго мѣста: безъ этого нельзя понять ни печали народа, ни послѣдующаго за нею ходатайства Моисея, ни, наконецъ, двойственности въ рѣчи Іеговы о водительствѣ народа: съ одной стороны пойдетъ ангелъ (32, 34), посылаемый Іеговою, (33, 2), и явно не равный Ему,— съ другой—пойдетъ Лицо Іеговы (ст. 14), какъ нѣчто несравненно высшее. Сила необходимости упомянутаго различенія сознается и многими защитниками гипотезы тварнаго ангела и вынуждаетъ ихъ признать, что Ангелъ Исх. 23 гл. есть ангелъ высшій, сравнительно съ ангеломъ 32, 34. 33, 2 [1]). Самое различіе между тѣмъ и другимъ этими экзегетами съ точки зрѣнія своей гипотезы опредѣляется такъ, что доселѣ путеводилъ Израиля тварный ангелъ высшей степени, напр., Архангелъ, или, во всякомъ случаѣ, ангелъ представлявшій лице Самого Бога, а теперь, послѣ грѣха народа противъ Іеговы, имѣетъ сопут-

---

[1]) Такъ, Clericus ad Exod. 32, 34 (I, 185) замѣчаетъ: cum ante hac Angelus, qui Creatoris ipsius partes ferebat, loquutus sit, inferioris ordinis aut potestatis Angelum significari hic necesse est. Cnf. Cornel. a Lap. I, 586, ad. Exod. 33, 2: angelus hic *non Dei, utihactenus fecit, sed suam personam repraesentat.*

ствовать ему ангелъ низшаго чина и представляющій только свою личность, а потому лишенный возможности совершать тѣ чудеса божественнаго промышленія о народѣ, которыя доселѣ совершалъ первый Ангелъ, по силѣ представительства имъ Лица Іеговы. Но такое объясненіе факта различенія въ кн. Исходъ Ангела и ангела, искусственное само по себѣ (Богъ прежде посылаетъ Ангела, *представляющаго* Его Лицо, а затѣмъ *не представляющаго* Его), противорѣчитъ тексту разсматриваемаго библейскаго мѣста и тѣмъ самымъ свидѣтельствуетъ, къ какимъ неразрѣшимымъ трудностямъ приводитъ послѣдовательное отрицаніе дѣятельности въ явленіяхъ Ангела Іеговы существа несотвореннаго—Логоса или Сына Божія. Текстъ кн, Исходъ (ср. 32, 34, 33, 2—3. съ одной стороны и 33, 14—15 съ другой) различаетъ не водительство твари и твари, низшей и высшей, но водительство ангела неопредѣленнаго (33, 2; сн. ст. 12) и предводительство существа божественнаго, съ спасительно-историческими цѣлями вступающаго въ сферу тварнаго бытія, въ сферу отношеній человѣческихъ таково общее значеніе *penei Jehovah.* (33, 14, ср. Вт. 4, 37). Съ другой стороны не оправдывается текстомъ и то, что новый ангелъ былъ бы отличенъ отъ перваго своею *дѣятельностью.* Сравненіе Исх. 33, 2 и 23, 23 показываетъ, что обоимъ ангеламъ равно приписывается будущее введеніе Израиля въ обѣтованную землю и изгнаніе изъ нея Хананейскихъ племенъ. Слѣдовательно, различіе обоихъ ангеловъ не можетъ ограничиваться степеннымъ различіемъ между ними, а состоитъ исключительно въ существѣ обоихъ ангеловъ. Первый былъ Іегова, послѣдній есть обыкновенный

ангелъ [1]). Лицо Іеговы (ст. 14), которое пойдетъ съ Израилемъ по ходатайству Моисея, есть понятіе, тожественное съ Ангеломъ, въ Которомъ schem Iehovah bekirbo. Это тожество очевидно уже изъ общаго смысла разсказа. Въ словахъ 33, 14: Я Самъ пойду.., [2]) Іегова возвращаетъ народу то благоволеніе, выраженіемъ котораго ранѣе въ Исх. 23, 20 и дал. представлялось посольство Ангела, въ Которомъ имя Іеговы. Послѣднее опредѣленіе Ангела прямо говоритъ о тожествѣ существа Ангела (Исх. 23, 20) и Іеговы, Который обѣщаетъ идти (Исх. 33, 14). Выраженіе פָּנַי יְהוָה, penei Iehovah, означаетъ собственную личность Бога,

---

[1]) Напрасно нѣкоторые защитники гипотезы тварнаго ангела (Kurtz. Gesch. d. A. B. 2 A. I, s. 154—5. Hofmann. Schriftb. 171. Rohling. üb. Iehovahengel, s. 43) утверждаютъ, что въ текстѣ Исх. 32, 34 и дал. нѣтъ рѣчи о двухъ ангелахъ, что какъ до ходатайства Моисея, такъ и послѣ него имѣетъ евреямъ сопутствовать одинъ и тотъ-же ангелъ. Между тѣмъ какъ, въ случаѣ справедливости этого утвержденія, многое, какъ замѣчено выше, въ разсказѣ было бы непонятнымъ, при различеніи Ангела несотвореннаго и тварнаго, весь разсказъ получаетъ вполнѣ естественное объясненіе. Допустимъ, что въ разсказѣ этомъ нѣтъ прямого противопоставленія и сопоставленія Ангела Іеговы, какъ лица божественнаго, и ангела тварнаго, хотя предположеніе Генгстенберга (Christologie d. A. S. I. s. 223, ср. Heinrich. Dogmatische Theologie. Bd. V, 518. Anm.), что въ Исх. 32, 34, 33, 2 говоритъ (о томъ, что пойдетъ иной ангелъ) не Самъ Іегова, а Ангелъ Іеговы, доселѣ бывшій вождь Израиля, Который, такимъ образомъ, прямо отличаетъ Себя отъ посылаемаго Имъ тварнаго ангела,—предположеніе, въ сущности, совсѣмъ не «произвольное» (по Куртцу и Ролингу) и не «невѣроятное» (по Гофману). Независимо отъ этого предположенія, различіе Ангела Іеговы и ангела въ текстѣ несомнѣнно. Несомнѣнно, какъ мы видѣли, различеніе и противоположеніе въ текстѣ сопутствованія ангела и Самого Іеговы, или Лица Его (ст. 3, ср. 14).

[2]) Chald: majestas mea praecedet te.

такъ что penei jelechu (ст. 14) можетъ быть переводимо: Я Самъ пойду (LXX: αὐτὸς προπορεύσομαι) [1]), но также, и обычнѣе всего, выраженіе это означаетъ откровенную сторону дѣятельности Бога, чрезъ которую Богъ дѣлается какъ бы видимымъ, особенно (такъ какъ лицо есть обнаруженіе внутренняго настроенія души)—дѣятельность Его въ исторіи спасенія (Вт. 4, 37); причемъ обращеніе Лица Іеговы можетъ имѣть значеніе милости Его къ людямъ (пс. 30, 21) или гнѣва на нихъ (пс. 33, 17). Но представленіе о Богѣ, какъ проявляющемъ присутствіе и дѣятельность въ мірѣ, заключается и въ понятіи מַלְאָךְ, maleach, ангелъ (Іеговы), а также и въ понятіи שֵׁם schem, имя (Іеговы), и Ангелъ, въ Которомъ имя Іеговы, есть, какъ мы видѣли, открыватель существа Іеговы въ мірѣ или собственно въ исторіи спасенія. По этому нѣтъ ничего естественнѣе, какъ отожествленіе понятій penei Iehovah (Исх. 33, 14) и Maleach schem Iehovah bekirbo (23, 21) [2]). Оба понятія, дѣйствительно, соединяются у пр. Исаи (63, 9), дающаго наилучшій комментарій къ Исх. 23, 20; 33, 14 [3]). Воспоминая о милостяхъ, явленныхъ Іеговою Своему народу, особенно при исходѣ его изъ

---

[1]) Ср. 2 Ц. 17, 11 объ Авессаломѣ: uphaneicha holechim — ты самъ пойдешь. Этимъ только и ограничиваетъ значеніе penei Iehovah Hirschfeld, Gesch. des Volkes, Isr. Bd. II, 335, но несправедливо.

[2]) Bähr. Symbolik. d. mos. Cult. I. s. 428. Hofmann, Weissagung u. Erfüllung I, s. 131. Rohling. üb. Iehovahengel; ss. 22—23 cp. George Ladd. The doctrine of sacred scripture (1883). p. 431.—

[3]) R. Bechai. ad Exod. 33, 14: Deus respondit Mosi: facies meae ibunt, intelligit autem hac voce angelum, eum, de quo scriptum est Ies. 63, 9. Angelus facierum ipsius juvit ipsos, h. e. angelus, qui est ipsa facies Dei!

Египта и вообще въ вѣкъ Моисея, пророкъ говоритъ: во всякой скорби Онъ не оставлялъ ихъ, и *Ангелъ лица Его* спасалъ ихъ, וַיּוֹשִׁיעֵם פָּנָיו מַלְאַךְ, umaleach panaiv hoschi'am; (LXX: οὐ πρέσβυς, οὐδὲ ἄγγελος, ἀλλ'αὐτὸς κύριος ἔσωσεν αὐτούς). Выраженіе пророка Maleach panaiv многіе іудейскіе и христіанскіе экзегеты [1]) передаютъ: ангелъ, предстоящій лицу Божію (по аналогіи съ Лук. 1, 19 ἐγώ εἰμι Γαβριήλ, ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, ср. Мѳ. 18, 10; Тов. 12, 15). Но такое толкованіе, независимо отъ лежащаго въ его основѣ ложнаго раввинскаго раздѣленія ангеловъ на ангеловъ, предстоящихъ престолу Божію, и ангеловъ служенія [2]), не вѣрно и грамматически [3]). Поэтому со многими другими экзегетами слѣдуетъ понимать это выраженіе въ смыслѣ открывателя Бога и видѣть здѣсь прямое отношеніе къ Исх. 23, 20 и 33, 14. Чис. 20, 16 [4]). Ангелъ Лица Іеговы есть Божественный Дѣятель исторіи спа-

---

[1]) R. Elias о Метатронѣ говоритъ: Vocatur *princeps facierum*, quod Deo semper praesens sit. Buxtorf. Lexic. chaldaic. col. 1193. Clericus (t. III, p. 289): *maleach panaiv*, h. e., angelus, qui faciem ejus videt; Cnf. Cornel. a Lap.—I, p. 588. Grotius, Fritzsche, Meyer ad Matth. 18, 10. Döllinger. Paganisme et Iudaisme, t. IV, p. 230, etc.

[2]) F. Weber. Die Lehren des Talmud (Leipz. 1880), s. 165.

[3]) Panaiv не genetiv objectiv (ангелъ, который видитъ лицо Его), а explicativ (ангелъ, который есть лицо Его; въ которомъ лицо Его даетъ видѣть себя). Bähr (Symbolik. d. Mos. Cult. I, s. 428) сравниваетъ выраженіе maleach panaiv съ названіемъ *хлѣбы предложенія или лица*, lechem happanim.

[4]) Уже Абенъ-Езра признаетъ такую связь между этими мѣстами Пятокнижія и Ис. 63, 9; Rosenmüller (Scholia, P. I, V. 2, 508): *angelus faciei Dei* vocatur, quia ejus quasi apparitor fuit ad jussa sua exsequenda. ср. Delitzsch. Bibl. Comm. zu Ies. s. 607, Nägelsbach. Langes. Bibelwerk, Th. XIV, s. 726—727. Hofmann. Weiss. u. Erfull. I, 130. Riehm. Alttestam. Theolog. 161 и др.

сенія, въ Которомъ открываетъ или проявляетъ Себя Самъ Іегова.

Такимъ образомъ, результатъ сравнительнаго разсмотрѣнія Исх. 23 и 33 гл. можетъ быть сведенъ къ слѣдующему: Ангелъ, Который предводилъ Израиля (Исх. 14, 19) до совершенія имъ грѣха при Синаѣ, отличается отъ другого ангела, котораго Іегова хотѣлъ послать послѣ этого событія (34, 32. 33. 2), тѣмъ, что а) имя, т. е., существо, Бога въ Немъ (23, 21), б) Онъ есть Самъ Іегова (не прощающій грѣха упорства и идолослуженія 23, 20—21) и потому не могущій идти съ Израилемъ по совершеніи этого грѣха (33, 3. 5 ср. 15); в) Онъ есть Лице Іеговы (33, 14—15 ср. Исх. 63, 9). Всѣ эти предикаты Ангела Іеговы, въ сущности, тожественны, взаимно поясняютъ другъ друга и всѣ равно свидѣтельствуютъ, что Ангелъ Іеговы есть существо Божественное, различное отъ Іеговы, только лично, какъ субъектъ, а не по природѣ. Напротивъ, ангелъ, который имѣлъ быть посланъ по Исх. 32, 34. 33, 2, не имѣетъ ни одного изъ этихъ предикатовъ. Слѣдовательно, онъ есть ангелъ тварный. Если пойдетъ съ народомъ первый Ангелъ, то всякое оскорбленіе, причиняемое ему народомъ въ видѣ упорства и идолослуженія, грозитъ народу совершеннымъ истребленіемъ (23, 21 и 33, 3), ибо въ Немъ—имя Іеговы, а потому всякое оскорбленіе Его есть непосредственное оскорбленіе существа и величія Самого Іеговы. Если же пойдетъ другой ангелъ, тогда народу не будетъ грозить такой опасности, потому что оскорбленіе этого ангела касается ближайшимъ образомъ тварнаго существа, не самаго Божественнаго величія, но только одного изъ подчиненныхъ служителей, служебныхъ духовъ Божіихъ.

Признавъ за несомнѣнное, что въ кн. Исходъ въ общемъ представленіи объ Ангелѣ Іеговы различаются, частнѣе, Ангелъ Іеговы, какъ личность Божественная, и ангелъ, также служащій цѣлямъ теократіи, но имѣющій низшую тварную природу, мы теперь легче можемъ уяснить тѣ мѣста библейскія, въ которыхъ Maleach Iehovah является нѣсколько иначе, чѣмъ въ доселѣ разсмотрѣнныхъ мѣстахъ. Въ этихъ мѣстахъ рельефнѣе выступаетъ служебное значеніе Maleach Iehovah и различіе его отъ Іеговы. Поэтому здѣсь имѣетъ свое полное приложеніе идея представительства Бога ангеломъ, т. е., ангелъ здѣсь говоритъ и дѣйствуетъ во имя или отъ лица Іеговы, и божескія имена, предикаты и под. принадлежатъ собственно Посылающему Іеговѣ, а не посылаемому Maleach [1]). Напротивъ, то *communicatio idiomatum* Ангела Іеговы и Іеговы, какое имѣетъ мѣсто въ разсмотрѣнныхъ мѣстахъ о явленіяхъ Ангела Іеговы, какъ Божественной Личности, оказывается неприложимымъ въ тѣхъ мѣстахъ, въ которыхъ Ангелъ Іеговы, представляется тварнымъ ангеломъ, ангеломъ въ общемъ, неопредѣленномъ смыслѣ [2]).

На основаніи добытаго изъ разсмотрѣнія ученія объ Ангелѣ Іеговы результата, мы можемъ уяснить теперь нѣкоторыя богоявленія временъ патріарховъ, ранѣе нами обойденныя; а затѣмъ продолжить исто-

[1]) Clericus I, 141: Nomen Iehovah, si proprie loquamur, non tribuitur angelis, sed Deo, in eis apparenti.

[2]) Замѣтимъ при этомъ, что вопросъ, одинъ и тотъ же ли ангелъ (тварный) посылается Іеговою во всѣхъ этихъ случаяхъ, или же всякій разъ посылается особый ангелъ, не можетъ быть рѣшенъ категорически на основаніи библейскихъ свидѣтельствъ, да и едва-ли можетъ считаться важнымъ.

рическое обозрѣніе засвидѣтельствованныхъ въ Библіи фактовъ дѣятельности въ исторіи Израиля Ангела Іеговы.

Къ явленіямъ Ангела Іеговы второй категоріи относится прежде всего двукратное явленіе Агари Малеаха Іеговы (Быт. 16, 7–13) и Малеаха Элогима (21, 17–19) въ пустынѣ. При первомъ явленіи Агари, въ первый разъ въ Библіи упоминается имя Maleach Iehovah, впервые Maleach Iehovah является дѣйствующимъ въ исторіи лицомъ. Когда Агарь, по причинѣ ревности и притѣсненія госпожи своей Сарры, убѣжала изъ дома Авраама, то Малеахъ Іегова нашелъ ее у источника воды въ пустынѣ на дорогѣ къ Суру 16, 7 [1]) и, повелѣвая возвратиться къ госпожѣ Своей, говоритъ, что умножая умножитъ потомство ея (стат. 9—10). Хотя потомство Агари впослѣдствіи имѣло быть выдѣлено изъ исторіи спасенія, но въ данный моментъ, когда она была беременна (ст. 11) сѣменемъ Авраама (необѣтованнымъ, впрочемъ), она принадлежитъ еще къ избранной Богомъ семьѣ и, именно какъ такая, удостоивается посѣщенія и милости Божіей. Слѣдовательно, дѣятельность Малеаха Іеговы здѣсь имѣетъ отношеніе къ начинающейся исторіи спасенія, и въ то же время можетъ указывать на универсальный характеръ Завѣта Божія съ Авраамомъ. Очевидно, по смыслу, характеру и значенію дѣятельности своей, Малеахъ Іеговы даннаго мѣста не отличенъ отъ Малеаха Іеговы тѣхъ библейскихъ мѣстъ, гдѣ дѣйствуетъ, несомнѣнно, Божественная личность. Обѣщаніе, которое первый даетъ Агари, по своему предмету и основанію, есть болѣе

[1]) Пелузію (Ios. Antiquit. lib. VI, 7. 3.), куда Агарь-египтянка направилась.

частное опредѣленіе благословенія, которое даетъ Аврааму Самъ Іегова, Элъ-Шаддай (Быт. 17, 5), и Ангелъ Іеговы (18, 18). Тѣмъ не менѣе довольно ясно выступаетъ и различіе Малеаха Іеговы даннаго мѣста отъ Ангела Іеговы, какъ Личности Божественной. Послѣдній никогда не оправдываетъ Своего явленія указаніемъ на волю и дѣйствіе Іеговы, не говоритъ, что Его явленіе или дѣйствіе было обусловлено внѣшнимъ для Него рѣшеніемъ Іеговы. Между тѣмъ Малеахъ Іеговы даннаго мѣста въ словахъ (ст. 11): „ибо услышалъ Іегова страданіе твое“ упоминаетъ о Іеговѣ не просто въ третьемъ лицѣ (какъ дѣлаетъ и божественный Ангелъ Іеговы), а какъ о первой причинѣ его явленія, какъ верховномъ Богѣ Завѣта (Iehovah), сильномъ осуществлять Свои планы (El), и тѣмъ самымъ даетъ знать, что и обѣщаніе это принадлежитъ этому Господу Богу (Iehovah-El), и только на основаніи посольства своего Имъ, онъ говоритъ отъ лица Его [1]).

---

[1]) Возраженіемъ противъ пониманія Малеаха даннаго мѣста въ смыслѣ тварнаго можетъ служить только то, что Агарь, повидимому, признаетъ въ явившемся Лицо Божественное. И нарекла (Агарь), говоритъ Бытописатель, Господа, который говорилъ къ ней, именемъ: ты Богъ, видящій меня (אַתָּה אֵל-רֳאִי, atta el-roi), ибо сказала она: точно я видѣла здѣсь вслѣдъ видящаго меня, почему и источникъ, при которомъ явился малеахъ, сталъ называться Беэръ-лахай рой (בְּאֵר-לַחַי רֹאִי beer-lachai-roi) — источникъ Живаго, видящаго меня (ст. 13—14). Всѣ толкованія даннаго мѣста (именно, словъ roi и chai) могутъ быть сведены къ двумъ главнымъ группамъ. По одному пониманію, слова Агари относятся непосредственно къ явившемуся, какъ къ личности божественной (такое пониманіе проводится у LXX, которые, считая roi за partic̈ip. отъ רָאָה, видѣть, въ соединеніи съ суфф. мѣстоимен. 1-го лица, передаютъ его выраженіемъ: ἐπιδὼν ὁμε;

Въ тѣсной и внутренней связи съ первымъ явленіемъ Ангѣла Агари стоитъ второе его явленіе ей, имѣвшее

такъ и Vulg.: qui vidisti me). Изъ новыхъ экзегетовъ въ словахъ Агари видятъ обращеніе къ Ангелу, какъ къ божественной личности, напр., Hengstenberg (Christol. I, 220—221), Keil, (Bibl. Comment. Genes. u. Exod, s. 161—162); во второй же половинѣ стиха они видятъ выраженіе удивленія Агари тому, что она осталась живою (chai), вопреки общему ветхозавѣтному убѣжденію о неизбѣжности въ этомъ случаѣ смерти (ср. Быт. 32, 31. Исх. 20, 19 Вт. 18, 16. Исх. 33, 20—23. Ис. 6, 5. Суд. 6, 22—23. 13, 22). По другому, болѣе распространенному, толкованію, слово רֳאִי понимается, какъ имя существительное: зрѣніе, и считается опредѣленіемъ אֵל, Бога, какъ вообще въ евр. нерѣдко опредѣленіемъ бываетъ имя существи-тельное вм. прилагательнаго (напр. пс. 28, 2 אֵל-הַכָּבוֹד, el-hakavod,—Богъ славы). Соотвѣтственно этому, Сирск. передаетъ: tu es Deus visionis (cnf. Pfeiffer. Dubia vex. s. s. Cent. 1-ma, loc. XLII, pag. 111—113. Euseb. Eclogae prophet. lib. 1 cap. IV. Migne ser. gr. t. XXII, 1036—1037. Rosenmüller. Scholia, P. 1. t. I, p. 309—311, Clericus, I, p. 142. Hofmann. Schriftbew. I, s. 379. Baumgarten. Theolog. Comm. z. Pentat. I, s. 197. Delitzsch. Genesis, s. 378. Oehler. Theologie d. A. T. I, § 42, s. 150—154. A.Dillmann. Genesis, 118. Kurtz. Gesch. d. A. B. I, s. 182). Агарь обращается не къ изчезнувшему уже ангелу, а къ Богу, какъ всевидящему Промыслителю, призрѣвшему на ея несчастіе, даже въ пустынѣ, удаленной отъ дома ея господина, Авраама. Послѣднее пониманіе имѣетъ очевидное преимущество предъ первымъ.— רֹאִי, roi, (substantiv, а не particip) означаетъ: зрѣніе, и, служа приложеніемъ къ אֵל, характеризуетъ Бога, какъ всевидящаго, (Gesenius. Handwörterbuch, ss. 754 u. 756), а равно и какъ всевѣдущаго. Видѣніе же Бога есть дѣйствіе Его промышленія, по Быт. 22 8; 1 Цар. 16, 1 и др.; поэтому именемъ Бога видѣнія по преимуществу было прилично называть Іегову. Съ другой стороны Агарь называетъ Его именемъ Живаго, chai, и это имя, прямо вытекающее изъ понятія имени Іегова (Oehler. Theologie I, s. 154—5), болѣе всего подходило къ выраженію мысли о Богѣ откровенія (возраженіе Кейля, Genes. u. Exod, s. 162, что въ цѣломъ Пятокнижіи не встрѣчается названіе Бога живымъ, упускаетъ изъ

мѣсто послѣ изгнанія ея съ сыномъ изъ дома Авраама (Быт. 21). Агарь заблудилась въ пустынѣ, недостатокъ воды приводитъ сына ея къ крайнему изнеможенію. „И услышалъ Богъ (Elohim, Промыслитель о судьбахъ всего человѣчества безраздѣльно) голосъ отрока и Ангелъ Божій (Maleach Elohim) съ неба возвалъ къ Агари и сказалъ ей: что съ тобою, Агарь? не бойся; Богъ (Elohim) услышалъ голосъ отрока оттуда, гдѣ онъ находится. Встань, подними отрока, и возьми его за руку; ибо Я произведу отъ него вели-

---

виду мѣста Чис. 14, 21—28. Вт. 32, 40. ср. Нав. 3, 10),—въ данномъ случаѣ ради избранника Своего Авраама, призрѣвшемъ Своимъ милосердіемъ на рабу его, ср. 21, 13) (Злат. Бес. на кн. Быт. рус. пер. ч. II, С.П.Б. 1852, бес. 38, стр. 361). При данномъ пониманіи можетъ не исключаться мысль объ ужасѣ Агари предъ бывшимъ ей явленіемъ; указаніе на то, что Агарь признаетъ невозможность зрѣть Бога лицемъ къ лицу заключается въ словахъ: raiti acharei roi. (Cornel. a Lap. I, p. 167: Angelus, Deum repraesentans, Agar non faciem, sed tergum tantum ostendit in corpore a sese assumpto, etc.), ср. Исх. 33, 23. Что страхъ этого рода Агарь могла испытать и предъ тварнымъ ангеломъ, это подтверждается многими ангельскими явленіями (напр. Арх. Гавріила Даніилу, Дан. 8, 17, 18 ср. Лк. 2, 9), и тѣмъ болѣе страхъ этотъ могъ имѣть мѣсто у Агари, которая никогда ранѣе не испытывала столь явно чудеснаго попеченія Божія о ней, въ видѣ посланія ей ангела. Такъ, по исчезновеніи Малеаха, «Агарь взываетъ уже не къ Ангелу, но къ Іеговѣ, потому что въ посланникѣ видитъ пославшаго, и въ орудіи дѣйствующаго.. желая восхвалить Бога за столь нечаянное и столь торжественное откровеніе , она восклицаетъ: *Ты Богъ видѣнія!* Ты все видишь, и всегда видишь! Ты—весь видѣніе, ибо я думала, что благодать откровеній обитаетъ только въ домѣ Авраама; нѣтъ, даже и здѣсь не только Ты меня видишь, но и я видѣла Тебя вслѣдъ; я не узнала откровенія Твоего въ началѣ, но увидѣла славу Твою, при окончаніи видѣнія». (М. М. Филаретъ. Зап. на кн. Быт. ч. II, стр. 157).

кій народъ (ст. 17—18)". Уже аналогія этого явленія съ первымъ говоритъ, что и ангелъ долженъ быть подобнымъ первому, т. е. тварнымъ. Тамъ, онъ называется Maleach *Jehovah*, такъ какъ возвращаетъ Агарь въ избранную Іеговою семью; здѣсь,—maleach *elohim*, потому что выступаетъ въ моментъ выдѣленія Агари съ ея потомствомъ изъ исторіи спасенія въ сферу общепромыслительнаго дѣйствія Элогима [1]). И какъ тамъ вѣстникъ отличается отъ пославшаго его Іеговы, такъ и здѣсь Малеахъ-Элогимъ ясно отличается отъ Элогима, Который, какъ промышляющій о судьбахъ человѣчества, слышитъ голосъ отрока и вслѣдствіе этого посылаетъ Своего Малеаха, который, впрочемъ, не принимаетъ на себя видимаго образа, какъ при первомъ явленіи Ангела Агари, а говоритъ къ ней съ неба, оставаясь невидимымъ. Если, заявивъ о своемъ служебномъ только значеніи, Ангелъ далѣе тѣмъ не менѣе выражается: „Я произведу отъ него великій народъ" (ст. 18), то (ср. 16, 10) говоритъ только отъ лица пославшаго его Бога, потому что выше (ст. 13) эти самыя слова влагаются въ уста Самого Бога, и далѣе рѣчь о Самомъ Богѣ—Промыслителѣ. *Богъ* открылъ глаза Агари (ст. 19) найти колодезь и такимъ образомъ спасти умирающаго сына; *Богъ* былъ съ отрокомъ, когда онъ возросталъ и, во исполненіе пророчества ангела (16, 12), отдался дикому и воинственному образу жизни.

Въ смыслѣ представительства Іеговы или божественнаго Ангела Іеговы ангеломъ тварнымъ можетъ быть понимаемо и упомянутое уже мѣсто Быт. 19, 17—21 [2]). Здѣсь одинъ изъ двухъ ангеловъ, несомнѣнно

[1]) Ср. Tholucks, Litterarischer Anzeiger, 1846, Nr. 13; s. 101.

[2]) Предложенное выше (ср. примѣч. на стр. 87—90) другое объясненіе Быт. 19 17—21 имѣетъ, какъ мы видѣли, характеръ лишь предположенія.

тварныхъ, Лотомъ разсматривается, по-видимому, какъ Лице Божественное, и самъ говоритъ, какъ такое. Но первое должно быть объясняемо по аналогіи съ обращеніемъ Агари при первомъ явленіи ей ангела,— какъ обращеніе Лота къ Верховному Судіи и Совершителю суда (надъ Содомомъ), помимо посредника совершенія. Рѣчь же Ангела (вотъ, въ угодность тебѣ Я не ниспровергну города...) дѣлается понятною въ виду того, что выше (ст. 13) оба ангела ясно засвидѣтельствовали о себѣ, какъ о посланникахъ Іеговы („мы истребимъ мѣсто сіе, ибо великъ вопль на жителей его къ Іеговѣ, и Іегова послалъ насъ истребить его"), Верховнаго Промыслителя и Судіи земли: Ангелъ, какъ посредникъ совершенія суда Іеговы, какъ посланникъ Его, говоритъ отъ лица Его.

Подобнымъ же характеромъ отличается и явленіе Малеаха Іеговы при жертвоприношеніи Исаака (22, 1—18). Въ началѣ разсказа (ст. 1—2) Бытописатель говоритъ, что Богъ (הָאֱלֹהִים, haëlohim) искушалъ Авраама и повелѣлъ ему принести въ жертву единственнаго сына Исаака [1]). При этомъ Авраамъ ясно сознаетъ, что повелѣніе вышло отъ Самого Іеговы (ст. 8—9). Но когда Авраамъ, исполняя волю Божію, простеръ руку свою и взялъ ножъ, чтобы заколоть сына своего (ст. 10), Ангелъ Господень воззвалъ къ нему съ неба (מַלְאַךְ יְהוָה מִן־הַשָּׁמַיִם, maleach Iehovah min

---

[1]) Clericus I, p. 172 раздѣляетъ мнѣніе нѣкоторыхъ древнихъ толкователей, что Авраама искушалъ Ангелъ (хотѣвшій узнать, такъ-ли Авраамъ любитъ Іегову, какъ язычники своихъ боговъ, принося имъ человѣческія жертвы). Но весь тонъ разсказа (ср. особ. ст. 1, 16—18) таковъ, что ближайшимъ дѣятелемъ представляется Самъ Богъ Іегова. Этого могла требовать самая важность событія, какъ найвысшаго и послѣдняго испытанія вѣры Авраама, ср. Grotius, Annotationes, t. I, p. 32.

haschamaim), останавливая совершеніе имъ своего намѣренія, ибо, говорилъ онъ, теперь Я знаю, что ты боишься Бога (אֱלֹהִים, Elohim.). Различіе между Богомъ (Elohim), требовавшимъ жертвоприношенія, и Ангеломъ, останавливающимъ, конечно, по волѣ Божіей, совершеніе жертвоприношенія, здѣсь очевидно; не по лицу только, но и по существу ангелъ отличаетъ себя отъ Бога. Тоже различеніе является и при вторичномъ воззваніи Ангела (ст. 15—16): „Мною клянусь, говоритъ Іегова, что такъ какъ ты сдѣлалъ сіе дѣло и не пожалѣлъ сына твоего единственнаго, то Я благословляя благословлю тебя за то, что ты послушался гласа Моего“ (ст. 18). Если здѣсь жертву Авраама (т. е. намѣреніе принести ее) Богъ относитъ непосредственно къ Себѣ, то и слова ангела (ст. 12): „ты не пожалѣлъ сына твоего единственнаго для Меня“, должны быть относимы къ лицу Іеговы, во имя Котораго говоритъ ангелъ. И самъ Авраамъ, который, при явленіи ему Ангела Іеговы въ видѣ трехъ странниковъ, съ перваго же момента признаетъ въ одномъ изъ нихъ лицо божественное и привѣтствуетъ его именемъ Adonai (18, 3), а еще ранѣе, при первомъ явленіи ему Іеговы въ Ханаанѣ (12, 7) создаетъ на мѣстѣ явленія жертвенникъ, теперь не выражаетъ внѣшнимъ образомъ особеннаго благоволенія, а только, подобно Агари, обращаетъ свой мысленный взоръ къ Іеговѣ, Его исповѣдуетъ виновникомъ спасенія жизни Исаака, и въ память этого событія называетъ мѣсто жертво-приношенія Іегова-ире (יְהוָה יִרְאֶה, откуда מֹרִיָּה Моріа, ср. 2 Пар. 3, 1) [1]—Господь усмотритъ, т. е. нужную Ему жертву (ст. 14 ср. 8).

---

[1]) Gesenius . Handwörterbuch. s. 496.

Вѣру свою въ то, что Іегова для исполненія Своихъ велѣній употребляетъ ангела, слѣд., существо, различное отъ Него, Авраамъ выразилъ при отправленіи раба своего въ Харранъ для избранія невѣсты Исааку. „Господь Богъ неба (говоритъ Авраамъ рабу), Который взялъ меня изъ дома отца моего и изъ земли рожденія моего... Онъ пошлетъ Ангела Своего (מַלְאָכוֹ, maleach'o) предъ Тобою, и Ты возьмешь жену сыну моему Исааку оттуда“ (24, 7, сн. ст. 40). Въ этихъ словахъ Авраамъ, молитвенно обращаясь къ Господу Богу небесному, Который вмѣстѣ есть и Богъ Завѣта, выражаетъ надежду, что Онъ пошлетъ рабу его Ангела (maleach'o maleach Iehovah), который будетъ содѣйствовать ему въ осуществленіи дѣла, поручаемаго ему Аврамомъ, съ цѣлію избѣжать опасности для чистоты вѣры Исаака въ томъ случаѣ, если бы ему пришлось взять жену изъ хананейскихъ женщинъ (ст. 38). Дѣятельность ангела, по вѣрованію Авраама, направляется на благоустроеніе жизни избранниковъ Божіихъ, преимущественно на сохраненіе ихъ чистоты вѣры и нравственности [1]), но о божественномъ достоинствѣ этого Малеаха ничто въ текстѣ не даетъ основанія заключать.

Наконецъ, къ данному роду явленій Ангела Іеговы слѣдуетъ отнести то явленіе, о которомъ разсказываетъ книга Числъ въ исторіи Валаама, 22, 22—35. Когда этотъ пророкъ, по приглашенію моавитскаго царя Валака, шелъ проклинать народъ израильскій

---

[1]) Clericus, I, 181. Haec fuit recepta apud orientales opinio, omnia Deum efficere angelorum ministerio. Neque iis utitur in rebus corporeis dumtaxat, sed etiam cum animi certo quodam afficiendi sunt, ut in hoc loco, ubi de animis consanguineorum Abraham ei conciliandis, ut uxorem ejus filio collocarent Rebeccam, agitur.

(ст. 6—21), остановившійся на равнинахъ Моава (ст. 1), то на дорогѣ встрѣчаетъ пророка Малеахъ Іеговы, чтобы воспрепятствовать ему (ст. 22), такъ какъ Богу (Elohim) неугодно было, чтобы благословенный народъ былъ проклинаемъ (ст. 12). Богъ, правда, позволилъ Валааму идти къ Валаку, но съ тѣмъ, чтобы онъ говорилъ и дѣлалъ только то, что скажетъ ему Богъ (ст. 20). Ангела видитъ сперва не пророкъ, а его ослица (ст. 25) и отъ ужаса предъ Ангеломъ съ обнаженнымъ мечемъ прекращаетъ путь. Когда Валаамъ начинаетъ бить ее, то Іегова сначала чудесно отверзаетъ уста ослицы, и она человѣческимъ голосомъ вразумляетъ пророка (28. 30), а затѣмъ Іегова также чудомъ открываетъ глаза Валааму (31), и онъ видитъ Ангела. Ангелъ говоритъ Валааму. „Я вышелъ воспрепятствовать тебѣ, потому что путь твой не правъ предо Мною“ (32), но на готовность Валаама возвратиться, отвѣчаетъ: „пойди съ мужами этими, но говори то, что я буду говорить тебѣ“, (ст. 35). Изъ этого разсказа видно, что Ангелъ посланъ Іеговою исполнить волю Его, чтобы Валаамъ не проклиналъ Израиля. Ангелъ этотъ опредѣленно отличается отъ Іеговы: не онъ, а Іегова первый изрекаетъ это опредѣленіе (ст. 12), не онъ, а Іегова совершаетъ два чуда для вразумленія ослѣпленнаго пророка (ст. 28, 31). Онъ только повторяетъ опредѣленіе Божіе (Elohim'a, ст. 12, 20), когда говоритъ: пойди съ людьми сими, только говори то, что я буду говорить тебѣ (35). Если же онъ говоритъ, что путь Валаама не правъ *предъ Нимъ*, то очевидно, говоритъ такъ, въ силу представительства своего въ отношеніи къ Богу. Самъ Валаамъ, придя къ Валаку, объявляетъ, что будетъ говорить только то, что вложитъ Богъ въ уста его. (ст. 38). И по свидѣтельству священнаго писателя (23, 3, 4, 12, 16, 22, 22, 26), устами пророка, дѣйствительно, говоритъ Самъ Іегова. Сло-

вомъ, во всемъ разсказѣ дѣятелемъ является Самъ Іегова; ангелъ же есть только посредникъ, орудіе божественнаго вразумленія пророку; указанія на божественное его достоинство нѣтъ, вообще личность его рѣшительно отступаетъ на второй планъ предъ исполняемымъ имъ служеніемъ воли Божіей.

Таковъ общій характеръ явленій Ангела Іеговы, посредствуемыхъ ангелами низшей, тварной природы. Очевидно, что какъ непосредственныя явленія Ангела Іеговы имѣютъ существенную важность для ветхозавѣтной христологіи и ученія о троичности, такъ явленія второй категоріи проливаютъ свѣтъ на ветхозавѣтную ангелологію: въ этомъ—догматическое различіе этихъ двухъ группъ библейскихъ богоявленій. Но, съ точки зрѣнія исторической,—именно, отношенія тѣхъ и другихъ къ извѣстнымъ моментамъ библейской исторіи, явленія эти подпадаютъ подъ одну категорію—сверхъ-естественной спасительно-исторической дѣятельности Божіей. Поэтому, отмѣтивъ фактъ взаимнаго участія въ ветхозавѣтныхъ богоявленіяхъ Ангела Іеговы Логоса и ангеловъ низшей природы, продолжимъ послѣдовательное обозрѣніе дѣятельности Ангела Іеговы въ исторіи народа Божія, въ исторіи теократіи.

Послѣ того какъ народъ израильскій окончилъ странствованіе по пустынѣ и вступилъ въ обитаемую землю, о чудесномъ огненно-облачномъ столпѣ, какъ символѣ присутствія при израильскомъ станѣ Ангела Іеговы, не упоминается, символъ этотъ имѣлъ временное значеніе, а потому, по миованіи въ немъ нужды, онъ исчезаетъ. Но не могла прекратиться дѣятельность Ангела Іеговы, Который, по обѣтованію Божію, имѣлъ содѣйствовать Израильтянамъ въ завоеваніи Ханаана. Дѣятельность Его въ этомъ отношеніи открывается и видимымъ

образомъ, при первомъ же, предстоявшемъ Израилю, завоеваніи,—завоеваніи Іерихона. Чѣмъ для исхода Евреевъ изъ Египта и послѣдующаго странствованія было явленіе Ангела Іеговы на Хоривѣ, тѣмъ для исторіи завоеванія Ханаана должно было быть явленіе этого Ангела І. Навину. И, какъ во время странствованія Евреевъ по пустынѣ образъ явленія ангела, огненно-облачный столпъ, опредѣлялся современною потребностью путеводить странствующій народъ, такъ теперь, сообразно съ военнымъ временемъ, и притомъ вождю Израильтянъ, Ангелъ Іеговы является въ образѣ человѣка въ воинскомъ вооруженіи [1]) (Нав. 5, 13—15). Іисусъ (Навинъ), находясь близъ Іерихона взглянулъ и видитъ: вотъ (ср. Быт. 18, 2) стоитъ предъ нимъ человѣкъ (אִישׁ), и въ рукѣ его обнаженный мечъ (ср. Чис. 22, 23. Быт. 3, 24). Іисусъ подошелъ къ нему и сказалъ: нашъ ли ты или изъ непріятелей нашихъ? Вопросъ этотъ показываетъ, что І. Навинъ принялъ явившагося за *простого человѣка* [2]). Явившійся отрицаетъ смыслъ вопроса, показывая тѣмъ, что онъ-существо иного міра; „нѣтъ (לֹא), Я—вождь воинства Іеговы (שַׂר צְבָא-יְהוָה sar zeba-Iehovah), теперь пришелъ“. Іисусъ палъ лицемъ своимъ на землю и поклонился

---

[1]) По поводу этой приспособленности формы явленія ангела Іеговы къ обстоятельствамъ даннаго именно времени, умѣстно припомнить, что и явленія Воскресшаго изъ мертвыхъ Сына Божія сообразовались съ обстоятельствами и положеніями лицъ, которымъ Онъ являлся: когда женѣ Онъ явился въ образѣ садовника, ученикамъ-путникамъ, какъ путникъ, Стефану, стоящему предъ судомъ толпы, Стоящимъ одесную Бога.

[2]) Нѣкоторые экзегеты, по почину Оригена, предполагаютъ, что Навинъ съ самаго начала узналъ небесное существо въ явившемся, и спрашиваетъ только о томъ, чей онъ покровитель,—израильтянъ или хананеянъ. Cornel. a Lap. t. II. pag. 26.

и сказалъ ему: что господинъ мой (אֲדֹנִי adoni) скажетъ рабу своему? Sar zeba-Iehova сказалъ Іисусу: сними обувь съ ногъ твоихъ, ибо мѣсто, на которомъ ты стоишь, свято. Іисусъ такъ и сдѣлалъ. Тогда явившійся, называемый писателемъ уже Іеговою, говоритъ, какъ Іегова: вотъ Я предаю въ руки твои Іерихонъ и царя его, и людей сильныхъ (Gibborei hechail), 6, 2. Явившійся называетъ себя именемъ князя воинства Іеговы. Именемъ Zebaot Iehovah въ Пятокнижіи не разъ называются ополченія Израильскія; такъ въ Исх. 7, 4. Іегова называетъ все общество Израильтянъ, выводимыхъ Имъ изъ Египта, именемъ Zebaoti („Мои ополченія"), а въ Исх. 12. 14 объ исходѣ Евреевъ сказано, что вышли kol-zebaot Iehovah (всѣ ополченія Іеговы), ср. Исх. 6, 26. 12, 17. 51. Чис. 1, 3. Въ отношеніи къ израильскимъ ополченіямъ въ Пятокнижіи упоминается о sarei-zebaot, военныхъ начальникахъ, Вт. 20, 9. Поэтому подъ zeba-Iehovah въ данномъ мѣстѣ можно бы разумѣть начинающій завоевательную войну народъ Израильскій [1]). Явившійся и именующій себя вождемъ его, конечно,—не земной вождь, такъ какъ изъ всего разсказа открывается его сверхчеловѣческое достоинство, и такъ какъ, притомъ, видимымъ вождемъ Израиля въ данную пору былъ самъ І. Навинъ,—а небесный Предводитель его, какимъ доселѣ былъ Ангелъ Іеговы, подъ символомъ огненно-облачнаго столпа путеводившій евреевъ въ ихъ странствованіи по пустынѣ. Но значеніе zeba Iehovah не есть собственно названіе ополченій Израильскихъ; послѣднія, какъ видно изъ приведенныхъ примѣровъ, обычно называ-

[1]) Такое только значеніе и усвояетъ словамъ sar zeba-Iehovah Hofmann. Schriftbeweis I, s. 335.

ются zebaot (plural.) а не zeba (singul), такъ что отношеніе къ ополченіямъ Израильскимъ въ данномъ выраженіи можетъ заключаться только непрямое, посредственное. Въ послѣдующей священной библейскоїи письменности именемъ zeba Iehovah обычнѣе всего называются небесные сонмы ангеловъ (напр. 3 Цар. 22, 19. пс. 102, 21). Естественно и въ данномъ случаѣ видѣть въ zeba Iehovah имя сонма ангеловъ [1]). Правда, такое значеніе zeba Iehovah въ данномъ мѣстѣ имѣло бы впервые. Но основаніе для такого понятія объ ангелахъ дано уже въ Пятокнижіи. Если и не считать такимъ основаніемъ неясный намекъ на небесный міръ духовъ въ Быт. 2, 1, то вполнѣ опредѣленное указаніе на воинство ангеловъ содержится въ Быт. 32, 1—2, гдѣ говорится о видѣнномъ Іаковомъ ополченіи ангеловъ Божихъ. machaneh elohim, maleachei elohim Такимъ образомъ явившійся *могъ* назвать себя вождемъ воинства небеснаго, не рискуя быть непонятымъ со стороны I. Навина. Но вмѣстѣ съ тѣмъ названіемъ этимъ не исключается и отношеніе его къ полчищамъ Израильскимъ; такое отношеніе предполагается его словами: теперь я прришелъ, т. е. съ цѣлію помогать начинающимъ войну израильтянамъ [2]). Прибытіе Вождя небесныхъ воинствъ для вождя Израиль-

---

[1]) Cölln. Bibl. Theologie I, s. 188. Hengstenberg. Christologie d. A. T. I, s. 141.

[2]) Schmidt перифразируетъ слова עַתָּה בָאתִי такъ: jam veni *cum exercitu meo coelesti* bellum cum cananaeis aggresurus et te populumque tuum adjuturus.— Knobel основательно полагаетъ, что явившійся далъ Навину извѣстныя указанія касательно предстоящей войны, равно и увѣщанія и ободренія. Если текстъ библейскій не сообщаетъ о нихъ, то это не значитъ еще, что Вождь явился Навину безъ всякихъ поведѣній, какъ думаетъ Clericus.

тянъ было само по себѣ залогомъ побѣды надъ хананеями. Тѣмъ не менѣе одно „теперь я пришелъ“ не говоритъ еще о божескомъ достоинствѣ явившагося. Поведеніе I. Навина относительно послѣдняго также не даетъ рѣшительнаго указанія въ этомъ смыслѣ: поклоненіе до земли—обычное на востокѣ привѣтствіе царей (2 Цар. 9, 6; 14, 33 и др.), людей высокопоставленныхъ (Быт. 42, 6) и даже простыхъ странниковъ (Быт. 19, 1); а обращеніе,— אֲדֹנִי, adoni, [1]) какъ мы уже видѣли, употребляется только о людяхъ, напр., рабами. (Быт. 44, 16). Гораздо важнѣе, конечно, слова Самого Явившагося, а затѣмъ и взглядъ на него священнаго писателя. Первый назвалъ себя вождемъ воинства Іеговы; далѣе, на смиренный вопросъ I. Навина о томъ, что повелитъ Онъ ему, прежде всего повелѣваетъ ему снять обувь съ ногъ и тѣмъ засвидѣтельствовать благоговѣніе къ мѣсту Его явленія. Это повелѣніе, очевидно, совершенно тожественно съ тѣмъ, что Ангелъ Іеговы, явившійся Моисею, повелѣлъ сдѣлать послѣднему прежде всѣхъ другихъ повелѣній ему. И какъ Ангелъ, явившійся Моисею, писателемъ непосредственно называется Іеговою (Исх. 3, 2. 4), такъ и sar zeba Iehovah священнымъ писателемъ кн. Навина 6, 2 называется Iehovah. На основаніи столь существенной аналогіи этихъ двухъ явленій, какъ въ древности, такъ и въ новое время, дѣятелемъ въ обоихъ случаяхъ признавали

---

1) Ios. P. Lange (Bibelwerk. Th. IV Iosua, s. 52) полагаетъ, что здѣсь слѣдуетъ читать adonai (съ камецъ), какъ въ Быт. 18, 3), но эта поправка не оправдывается текстомъ LXX; между тѣмъ какъ въ Быт. 18, 3 обращеніе Авраама (adonai) LXX передаютъ: κύριε (обычный переводъ Божескаго имени אֲדֹנָי), въ данномъ мѣстѣ adoni- у LXX δέσποτα.

одного и того же Ангела Іеговы [1]). Ангелъ Іеговы, доселѣ вождь странствующаго народа, теперь имѣетъ быть небеснымъ споборникомъ Израиля противъ Ханаанеянъ. Чудесное паденіе Іерихона предъ безоружными евреями (Нав. 6, 19) было фактическимъ свидѣтельствомъ этой невидимой дѣятельности Ангела Іеговы. Такимъ образомъ отношеніе Ангела Іеговы къ Израилю, по данному мѣсту, является въ нѣсколько измѣненной, сравнительно съ прежнимъ, формѣ; хотя сущность дѣятельности Ангела,—содѣйствіе осуществленію спасительно-историческихъ плановъ Божіихъ,—остается неизмѣнно-тожественною.

Но новая черта вносится въ ученіе объ отношеніи Ангела Іеговы къ ангеламъ: послѣдніе образуютъ небесное צְבָא, zaba, и Ангелъ Іеговы есть его שַׂר, sar. Если въ Пятокнижіи говорилось о томъ, что Ангелъ Іеговы для Своихъ цѣлей употребляетъ ангеловъ, то теперь впервые узнаемъ, что ангелы и внѣ порядка домостроительства, въ своей премірной жизни, образуютъ стройное органическое цѣлое, глава котораго-Ангелъ Іеговы. Но мысль эта является здѣсь, несомнѣнно, въ зачаточной формѣ и непосредственно примыкаетъ къ представленію о zebaoth Iehovah —израильскихъ ополченіяхъ, называемыхъ такъ во весь періодъ отъ исхода изъ Египта (Исх. 7, 4) до конца странствованія. (Чис. 1, 3). При условіи только этого посредствующаго звена, могли быть соединены неодинаковыя идеи: Ангелъ Іеговы, миссія Котораго существенно-теократическая, и zeba-haschamaim, принадлежащее области

[1]) См. напр. Euseb. Pamphyl. Histor. Eccles. (ed. Alb. Schwegler. 1852), lib. I, cap. 2, pag. 7—8. Hofmann. Schriftbew. I, s. 385 и мн. др.

премірной. Дальнѣйшее развитіе библейскаго воззрѣнія о воинствѣ небесномъ идетъ, поэтому, внѣ связи съ представленіемъ объ Ангелѣ Іеговы [1]), а въ связи съ общею идеею о Богѣ и выражается въ понятіи Iehovah zebaoth.

Представленіе о Богѣ и мірѣ духовъ, выразившееся въ имени Iehovah Elohim Zebaoth, въ нѣкоторомъ смыслѣ смѣнившее собою библейское представленіе объ Ангелѣ Іеговы, по происхожденію своему, совпадаетъ съ учрежденіемъ у Израиля царской власти. Естественно, поэтому, разсматривать длинный періодъ времени между временемъ Iисуса Навина и началомъ періода царей,—періодъ судей, какъ завершеніе исторической дѣятельности Ангела Іеговы. И священный памятникъ библейской письменности, изображающій исторію періода судей (кн. Судей), дѣйствительно, представляетъ три случая внѣшняго явленія Ангела Іеговы и, кромѣ того, неопредѣленное, правда, указаніе на участіе его—въ судьбахъ Израиля—въ поэтической пѣсни Девворы (Суд. 5, 23). Ангелъ Іеговы, согласно обѣтованію Іеговы (Исх. 23, 20–23), имѣлъ не только ввести Израиля въ обѣтованную землю, но и содѣйствовать занятію ея имъ и для того изгнать изъ Ханаана хананеянъ, общеніе и сожительство съ которыми было-бы пагубно для народа Божія во всѣхъ отношеніяхъ и, что важнѣе всего, въ дѣлѣ чистоты религіи и нравственности. Отсюда из-

[1]) Hirschfeld замѣчаетъ: Ангелъ Іеговы (Исх. 23, 20) совсѣмъ не принадлежитъ къ небесному воинству (Gesch. des Volk. Isr. Bd. II, c. 276). Въ дѣйствительности не Ангелъ Іеговы, какъ личность божественная, не имѣетъ отношенія къ сонму ангеловъ, а библейское ученіе о Немъ имѣетъ лишь весьма слабую, ограничивающуюся едва-ли не Нав. 5, 14, связь съ библейскимъ воззрѣніемъ о zeba Iehovah.

гнаніе ихъ было дѣломъ первой необходимости, а потому и многократно было заповѣдано евреямъ въ книгахъ Моисея (Исх. 23, 32. 34, 12–16 и др.). Но такое изгнаніе хананеянъ Ангелъ Іеговы могъ и имѣлъ совершить, только подъ условіемъ собственнаго нерасположенія евреевъ къ идолослуженію хананеянъ и къ нимъ самимъ (Исх. 23, 24; Чис. 33, 52. Вт. 7, 2). Но время послѣ смерти I Навина показало, что евреи склонны входить въ мирныя отношенія съ хананеями; отдѣльныя колѣна не думали изгонять хананеянъ изъ своихъ предѣловъ и довольствовались наложеніемъ на нихъ дани, совершенно забывая о той опасности для чистоты ихъ религіи, какая грозитъ имъ со стороны хананеянъ (Суд. I). Тогда слѣдуетъ грозное обличеніе безпечнымъ со стороны Ангела Іеговы. „И пришелъ, говоритъ священный писатель кн. Судей (2, 1–3), Ангелъ Іеговы изъ Галгала въ Бохимъ и сказалъ: Я вывелъ васъ изъ Египта и ввелъ васъ въ землю, о которой клялся отцамъ вашимъ, и сказалъ Я: не нарушу завѣта Моего съ вами во вѣкъ. И вы не вступайте въ союзъ съ жителями земли сей, жертвенники ихъ разрушьте, но вы не послушали гласа Моего. Что это вы сдѣлали? И потому (לָכֵן) говорю я, не изгоню ихъ отъ васъ, и будутъ они для васъ петлею, и боги ихъ будутъ для васъ сѣтью“. Нѣкоторые древніе и новые экзегеты понимаютъ данный разсказъ въ смыслѣ откровенія Іеговы чрезъ первосвященника (Финееса, упоминаемаго въ Суд. 20, 28) или чрезъ пророка [1]). Но названіе Maleach Iehovah для человѣка въ историческомъ по-

[1]) Такъ полагали нѣкоторые раввины. Cornel. a Lap. II, p. 98; Іос. Флавій Antiquit. lib. V, II, 7. Изъ новыхъ экзегетовъ особенно Rosenmüller. Bertreau и J. P. Lange считаютъ

вѣствованіи было бы совершенно безпримѣрнымъ въ Библіи; въ Агг. 1, 12 этимъ именемъ названъ пророкъ (Аггей), а въ Мал., 2, 7—священникъ (ср. еще Еккл. 5, 5), но значеніе этого имени въ данныхъ мѣстахъ, по контексту рѣчи, чисто нарицательное (по скольку имѣется въ виду идея ихъ служенія). Вообще же пророки называются именемъ אִישׁ אֱלֹהִים, Isch elohim, „мужъ Божій“ (Вт. 33, 1; 1 Цар. 2, 27; 9, 6; 3 Цар. 13, 1. Неем. 12, 24, 36), человѣкъ Божій, но не Maleach Iehovah. Образъ рѣчи явившагося, если сравнить эту рѣчь съ рѣчью пророка, о которомъ говорится въ книгѣ же Судей (6, 8), рѣшительно говоритъ, что Первый есть существо высшаго міра, именно существо Божественное. Если пророкъ (не названный по имени), Суд. 6, 8, говоритъ сынамъ Израилевымъ: „такъ говоритъ Іегова: Я вывелъ васъ изъ Египта“..., то Maleach Iehovah (гл. 2) все дѣло освобожденія и водительства Израиля приписываетъ непосредственно Себѣ, и народъ приноситъ на мѣстѣ Его явленія жертву (ст. 5) [1]). Итакъ, въ данномъ мѣстѣ мы имѣемъ явленіе Ангела, и именно Ангела Іеговы. Онъ нѣкогда клялся отцамъ, т. е. патріархамъ, дать ихъ потомству землю ханаанскую (ср. обѣтованія Ангела

Малеаха даннаго мѣста пророкомъ (Берто) или первосвященникомъ (Лянге). I. P. Lange. Bibelwerk Th. V. Richter u. Ruth, s. 21. ср. Hofman, Schriftbeweis I, s. 387. Rosenmüller. Scholia in V. T. P. IV, v. 1, p. 808.

[1]) Если говорятъ, что ангелъ обычно не говоритъ цѣлому обществу, а лишь избраннымъ лицамъ, то забываютъ, что, по крайней мѣрѣ, десятословіе съ Синая было произнесено въ слухъ всего народа (Исх. 20, 1. Вт. 5, 22), и только боязнь народа непосредственно слушать слова закона побудила Бога или Ангела Іеговы говорить къ одному Моисею. Притомъ возможно,

Іеговы Аврааму Быт. 18, 19 и Іакову 28, 13 и повтореніе ихъ Моисею Исх. 3, 8 и др). Во исполненіе этихъ обѣтованій, Онъ вывелъ евреевъ изъ Египта, Чис. 20, 16; Исх. 20, 1, и ввелъ въ обѣтованную землю, т. е. водилъ ихъ во время странствованія, Исх, 14, 19. 23, 20 и дал. 33, 14, и содѣйствовалъ имъ въ завоеваніи Ханаана, І. Нав. 5, 13; 6, 1—4 и др. Такимъ образомъ Ангелъ Іеговы ввелъ Израиля въ обѣтованный имъ покой (Исх. 33, 14). Но покой имѣлъ быть, по цѣлямъ Ангела Іеговы, только средствомъ, благопріятствующимъ религіозному развитію Израиля. Препятствія со стороны хананеянъ въ этомъ отношеніи должны были быть устранены изгнаніемъ ихъ, и Ангелъ Іеговы имѣлъ содѣйствовать Израилю въ достиженіи этого, существенно необходимаго для него, условія вѣрности Іеговѣ. Но Израильтяне оказались не на высотѣ своего теократическаго призванія,—мирную, безпечную, можетъ быть, и роскошную [1]) жизнь совмѣстно съ хананеями они предпочли трудной борьбѣ съ ними и вступили съ ними въ союзъ. Поэтому Ангелъ Іеговы рѣшаетъ предоставить евреевъ, по крайней мѣрѣ, на время ихъ собственнымъ силамъ, чтобы опытомъ дознали они всю гибельность преслушанія Его воли.— Очевидно, слова Ангела Іеговы проливаютъ обильный свѣтъ на всю предшествующую Его дѣятельность въ

что въ данномъ случаѣ Ангелъ говорилъ къ народу въ лицѣ его представителей—старѣйшинъ. (Ср. Нав 24, 2). Равно и переходъ (עֲלָה) Ангела отъ Галгала въ Бохимъ, на что также указываютъ (Lange) сторонники указаннаго мнѣнія, столь же мало говоритъ противъ того, что Явившійся есть Ангелъ, сколько переходъ двухъ Ангеловъ въ Быт. 18—19 отъ Хеврона до Содома можетъ доказывать, что они—только anaschim, а не вмѣстѣ и maleachim.

[1]) І. Флавій. Antiquit. lib. V, II, 7.

исторіи спасенія. Не Іегова только, но и Ангелъ Іеговы есть Верховный Основатель и Устроитель теократіи, постоянный дѣятель исторіи избранной части человѣчества, Богъ или Ангелъ Завѣта, во имя самой идеи Завѣта, требующій отъ Израиля вѣрнаго соблюденія своихъ повелѣній.

Рядъ порабощеній, испытанныхъ Израилемъ послѣ этого явленія Ангела Іеговы, доказалъ силу грознаго слова Его. Но оставить избранный народъ на произволъ судьбы Онъ не могъ. Девора, воспѣвая побѣду, дарованную Богомъ Вараку, надъ Іавиномъ Асорскимъ (Суд. 4), говоритъ, Суд. 5, 23, что Maleach Iehovah изрекаетъ [1]) проклятіе на тѣхъ изъ евреевъ, которые не пришли на помощь Іеговѣ (т. е., можетъ быть, Ангелу Іеговы, невидимо сражающемуся за Израиля).

Если, такимъ образомъ, въ освобожденіи Израильтянъ отъ хананейскаго порабощенія *предполагается* участіе Ангела Іеговы, то при двухъ дальнѣйшихъ освобожденіяхъ, священная исторія періода судей прямо разсказываетъ о такомъ участіи, сообщая о явленіяхъ Ангела Гедеону, Суд. 6, 11—24 и слѣд., и Маною и его женѣ 13, 3—23. Когда, послѣ тяжелаго семилѣтняго порабощенія отъ мадіанитянъ, 6, 2—3, сыны Израилевы возопили къ Іеговѣ, ст. 7, то сначала Іе-

---

[1]) Здѣсь опять подъ Maleach Iehovah многіе экзегеты видятъ человѣка: Варака (халд. тарг.), первосвященника или саму Девору (Cajetan, Lange), но гораздо естественнѣе видѣть здѣсь того Ангела Іеговы, князя воинства Іеговы, который содѣйствовалъ Израилю при завоеваніи перваго города въ землѣ хананской (Нав. 5, 13 слѣд.) и, можетъ быть, являлся и Деворѣ, какъ I. Навину. Ср. Cornel. a Lap. II, p. 120; Clericus II, p. 91; Lange, B. Richter, s. 58.

гова посылаетъ къ народу обличителя въ лицѣ пророка, повторяющаго обличенія Ангела Іеговы (2, 1–3), а затѣмъ уже не съ обличеніемъ, а съ ободряющимъ повелѣніемъ, съ обѣщаніемъ невидимаго соприсутствія, является Гедеону Ангелъ Іеговы (ст. 12). По наружному виду явившагося и обращенію, „Іегова съ тобою, сильный герой“, Гедеонъ принимаетъ его за человѣка и потому обращается къ нему съ человѣческимъ именемъ adoni, государь мой. Тогда явившійся, называемый писателемъ теперь Іеговою (ст. 14), говоритъ Гедеону: иди съ этою силою твоею и спаси Израиля отъ руки мадіанитянъ: *Я посылаю* тебя. Властное „Я посылаю“ производитъ въ Гедеонѣ предчувствіе, что онъ говоритъ съ Божественнымъ дѣятелемъ исторіи избраннаго народа, и вмѣсто прежняго adoni (каковое названіе употребляется въ обращеніи къ людямъ) онъ обращается теперь къ Нему, какъ къ божественному дѣятелю исторіи спасенія избраннаго народа, съ божественнымъ именемъ (bi) [1]) Adonai [2]). На новое увѣреніе (Ангела) Іеговы: „Я буду съ тобою, и ты поразишь мадіанитянъ, какъ одного человѣка (16), Гедеонъ проситъ подтвердительнаго знаменія (того, что онъ есть именно тотъ, за кого Гедеонъ призналъ

---

[1]) Частица נָא означаетъ прошеніе, особенно о позволеніи, Быт. 43, 20. 44, 18; Исх. 4, 10, 13; Чис. 12, 11; Нав. 7, 8; Суд. 6, 1, 15; 13, 8; 1 Цар. 1, 26; 3 Цар. 3, 17. 26.

[2]) Clericus II. p. 95 измѣненіе патаха въ камецъ въ ст. 15 объясняетъ просто тѣмъ, что далѣе слѣдуетъ пауза. Но LXX, на авторитетъ которыхъ онъ ссылается въ доказательство того, что здѣсь нѣтъ обращенія къ лицу божественному, имѣютъ не только κύριε μοῦ (господинъ мой), но въ другихъ рукописяхъ ἐν μοί, κύριε (въ слав: во мнѣ, Господи). Слѣд., LXX могли читать adonai, какъ стоитъ и въ евр. мазоретскомъ текстѣ.

его), въ принятіи отъ него дара, minchah, ст. 18. [1]) (LXX—οἴσω θυσίαν καὶ θύσω σοῖ). Чудесное истребленіе принесеннаго Гедеономъ дара огнемъ, произведеннымъ жезломъ Ангела изъ камня, а затѣмъ мгновенное исчезновеніе Ангела окончательно убѣждаютъ Гедеона въ божественности явившагося ему, и эта мысль наполняетъ его душу ужасомъ смерти (ст. 22), подобно тому, какъ чувство облегченнаго страха смерти выражалъ Іаковъ послѣ борьбы съ Ангеломъ Іеговы (Быт. 32, 31; ср. 16, 13). Ангелъ Іеговы, уже невидимый для Гедеона, даетъ ему успокоительный отвѣтъ: „миръ тебѣ (schalom lach), ты не умрешь“ ст. 23. Такъ, Ангелъ Іеговы, „воздвигая потребнаго во время свое“ (Сир. 10, 4), совершаетъ призваніе его для спасенія Израиля, обѣщаетъ ему Свое соприсутствіе, совершаетъ, въ удостовѣреніе этого, чудо и, засвидѣтельствовавъ Свое божественное достоинство, обѣщаетъ избранному, а въ лицѣ его и всему народу, миръ, т. е. примиреніе съ Іеговою и милость отъ Него. Гедеонъ создаетъ жертвенникъ на мѣстѣ бывшаго ему богоявленія (Ст. 24). Фактическое оправданіе обѣтованія Своего содѣйствія Ангелъ Іеговы даетъ въ чудесной побѣдѣ Гедеона надъ врагами (8, 19–25).

Весьма родственно съ разсмотрѣннымъ сейчасъ мѣстомъ изъ кн. Судей—другое, гл. 13, ст. 2–23, также разсказывающее о явленіи Ангела Іеговы, съ тѣмъ различіемъ отъ предыдущаго, что теперь явленіе это

---

[1]) Cornel. a Lap; Winer, Clericus, отчасти и Lange подъ Minchah разумѣютъ простой обѣдъ, которымъ Гедеонъ хочетъ угостить Явившагося. Но словомъ этимъ обозначается и жертва Богу, напр. жертвоприношеніе Каина и Авеля, Быт. 4, 3; равно, и хлѣбное приношеніе по Моисееву узаконенію, Лев. 2, 3; отсюда выраженіе псалма 39, 7: zebach uminchah.

имѣетъ мѣсто еще до рожденія новаго избранника Ангела Іеговы, Самсона, но сначала одной матери его, какъ болѣе развитой религіозно, а затѣмъ какъ ей, такъ и мужу ея Маною. При первомъ Своемъ явленіи—одной женѣ Маноя, Maleach Iehovah предсказываетъ ей, что, не смотря на свое неплодство, она зачнетъ и родитъ сына, который имѣетъ быть nazir elohim, назорей Божій (ср. Чис. 6, 4), и начнетъ спасать Израильтянъ отъ руки филистимлянъ. Жена Маноя, хотя не узнаетъ явившагося, но тонко развитымъ религіознымъ чувствомъ угадываетъ въ немъ существо вышечеловѣческое. Разсказывая о явленіи мужу, она называетъ явившагося „мужъ Божій“ (isch haĕlohim), видъ котораго, какъ видъ maleach haĕlohim, nora mèod. Маной, узнавъ о случившемся, молитъ Іегову, чтобы isch haĕlohim, котораго Онъ посылалъ, снова пришелъ и научилъ его и жену его, какъ должны они воспитывать имѣющее родиться у нихъ дитя [1]). Въ отвѣтъ на эту молитву Maleach Iehovah является во второй разъ, и снова сперва женѣ, какъ достойнѣйшей. Объявивъ пришедшему затѣмъ Маною, что онъ есть тотъ самый, который уже являлся женѣ его, Ангелъ, на вопросъ его о дитяти, считаетъ достаточнымъ повторить ранѣе сказанное имъ женѣ при первомъ явленіи. Хотя сверхъестественность явленія была очевидна уже изъ того, что во второй разъ оно произошло по молитвѣ къ Іеговѣ, Маной все еще считаетъ явившагося человѣкомъ (ст. 16), а потому предлагаетъ ему принести угощеніе, но Онъ отказывается

[1]) Ложно объясненіе смысла этой молитвы, даваемое I. Флавіемъ, Antiquit. lib. V, c. 8, 3, будто ревнивый Маной желалъ провѣрить слова жены, ревнуя къ тому человѣку божественнаго, величественнаго вида.

отъ этого, показывая тѣмъ свое вышечеловѣческое достоинство, и говоритъ: „Если хочешь вознести всесожженіе Іеговѣ, то вознеси его“ (ст. 16) [1]). На вопросъ Маноя объ имени явившагося, Онъ отвѣчаетъ, подобно Ангелу Іеговы, боровшемуся съ Іаковомъ: „что ты спрашиваешь объ имени“?—но съ прибавленіемъ: оно чудно (פֶּלְאִי, peli), какъ-бы желая сказать, что имя или существо Его открывается лишь въ самой дѣятельности относительно людей и не можетъ быть теоретически познано послѣдними [2]). Объявивъ Себя обладающимъ божески-чудотворною силою, а вмѣстѣ, конечно, и имѣющимъ божеское существо, Ангелъ доказываетъ эту силу: „и сдѣлалъ Онъ чудо“, ст. 19, т. е.— какъ при явленіи Гедеону (6, 21), низводитъ огонь на приношеніе [3]) и такимъ образомъ совершаетъ жертвоприношеніе, какого, по закону, не могъ принести Маной. Дальнѣйшее чудо Ангела—исчезно-

---

[1]) Этимъ Онъ, хотя и отличаетъ Себя отъ Іеговы, но только по лицу, а не по существу т. е. приведенныя сейчасъ слова (вопреки мнѣнію Cornel. a Lap., Studer'a, и др.) не содержатъ противоположенія: не мнѣ, а Іеговѣ; такъ какъ дальнѣйшія слова Ангела и вообще весь контекстъ рѣчи даннаго мѣста показываютъ, что явившійся отожествляетъ Себя, по существу, съ Іеговою.

[2]) Сн. Cornel. a Lap. II, p. 160—161 B. Richter, s. 124. שֵׁם פִּלְאִי—не имя сокрытое (occultum) (Clericus II, 128), но (ср. ст 19) имя существа чудотворнаго, чудотворца. Такимъ именемъ въ Ветхомъ Завѣтѣ прежде всего называется Самъ Богъ Іегова, (עֹשֵׂה פֶּלֶא), Творецъ чудесъ (Исх. 15, 11 пс. 39, 6. 46, 12—5), а затѣмъ у пророка—Отрокъ Іеговы (פֶּלֶא, Ис. 9, 5).

[3]) I. Флав. Antiquit. V, 8, 3: ἅπτεται τῇ ῥάβδῳ, ἣ εἶχε, τῶ. χρεῶν'τὰ δέ, λάμφαντος πυρός, ἅμα τοῖς ἄρτοις, ἐκαίετο. Ср. Hengstenberg. Christologie. I, s. 226, Anm. 1. По Генстенбергу, авторъ кн. Судей только кратко говоритъ о чудесномъ жертвоприношеніи, предполагая у читателя знакомство съ исторіею Гедеона.

веніе Его въ жертвенномъ пламени—окончательно убѣждаетъ жену Маноя и самого его, что чудотворецъ—существо Божественное (20—21). Но Маной видитъ въ Немъ только существо, абсолютно возвышенное надъ условіями человѣческаго бытія (elohim) [1]) ст. 22, видѣніе котораго возможно лишь для отрѣшившагося отъ тѣла духа, а потому для живущаго на землѣ человѣка неизбѣжно сопровождается смертію. Напротивъ, жена, избранная Богомъ послужить спасенію Израиля и, видимо, превосходящая мужа религіознымъ познаніемъ, глубоко понимаетъ Божественное и творящее чудеса существо. Она знаетъ, что близость Его не съ физическою необходимостью умерщвляетъ человѣка, и что чудеса Его имѣютъ нравственно-религіозный смыслъ. Если бы, говоритъ она мужу, Іегова (не Элогимъ, существо внушающее страхъ, а Богъ Завѣта, Богъ человѣколюбія, милосердія, ср. Исх. 34, 5), хотѣлъ умертвить насъ, то не принялъ бы отъ рукъ нашихъ всесожженія и хлѣбнаго приношенія и не показалъ бы намъ всего того, и теперь не открылъ бы намъ сего (ст. 22). Данное явленіе Ангела Іеговы, подобно предшествующему, вноситъ новую черту въ библейское представленіе объ Ангелѣ Іеговы,—идею о Немъ, какъ о Чудотворцѣ, черту, которая, впрочемъ, implicite заключается и въ прежнихъ Его явленіяхъ. Но чудеса Ангела, какъ и Его пророчество и вообще вся Его дѣятельность, имѣютъ спасительно-историческіе цѣль и смыслъ. Въ частности, сообразно съ общимъ характеромъ періода судей, какъ періода многократныхъ и многоразличныхъ уклоненій отъ закона Моисеева и началъ теократіи вообще, Ангелъ Іеговы возбуж-

[1]) Ср. Gesenius. Handwörterbuch, s. s. 44—45.

даетъ въ людяхъ чувство законности и истиннаго богопочтенія [1]).

Явленіе Ангела Іеговы Маною есть послѣднее—изъ засвидѣтельствованныхъ въ священной исторіи допророческаго періода.

Въ періодъ священной ветхозавѣтной исторіи, открывшійся учрежденіемъ царской власти, дѣятельность Ангела Іеговы,—по скольку, разумѣется, имѣть въ виду явленія Его людямъ, а не невидимое промышленіе, конечно, никогда не прекращавшееся въ Израилѣ и даже въ цѣломъ человѣчествѣ (Іоанн. 1, 4—10),—какъ бы пріостанавливается. Долгое время въ памятникахъ библейской письменности мы не встрѣчаемъ упоминанія объ Ангелѣ Іеговы. Что касается учительныхъ священныхъ книгъ Ветхаго Завѣта, то о дѣятельности Ангела Іеговы онѣ не говорятъ даже и тогда, когда обращаются къ воспоминаніямъ священной древности, когда, напримѣръ, излагаютъ исторію патріарховъ, изведеніе евреевъ изъ Египта, путешествіе ихъ по пустынѣ (пс. 77. 104. 105). Причина этого заключается въ томъ, что, согласно съ общимъ характеромъ этихъ книгъ, посредническую роль въ ветхозавѣтной теократіи въ этихъ книгахъ замѣняетъ Премудрость Божія (Іов. 28. Притч. 8, 22—36, и др.), а также Слово Божіе, изображаемое олицетворенно (пс. 147, 4—7; 32, 6; 118, 89. 105); причемъ этому Слову усвояется то, что, по древнѣйшимъ библейскимъ книгамъ, было совершаемо Ангеломъ

[1]) Подтвержденіемъ необходимости соблюденія узаконенныхъ обѣтовъ назорейства (ср. Суд. 13, 3—5. 14 съ Чис. 6, 4—5), съ выразительнымъ прибавленіемъ о неяденіи ничего нечистаго, въ виду несоблюденія въ періодъ судей Моисеевыхъ законовъ о чистыхъ родахъ пищи (Лев. гл. 11; Вт. 14).

Іеговы (Срав. пс. 106, 20. Ис. 63, 9; Премудр. 18, 15—16 и дал. Исх. 12, 13—23 [1]).

И въ историческихъ повѣствованіяхъ священныхъ книгъ, содержаніе которыхъ относится къ періоду царей, Maleach Iehovah упоминается дѣйствующимъ едва-ли не три только раза: въ исторіи пророка Иліи—при бѣгствѣ его отъ преслѣдованія Іезавели (3 Цар. 19, 5—7) и по поводу посольства Израильскаго царя Охозіи въ Аккаронъ, къ оракулу Веельзевула (4 Цар. 1, 3—15), и въ исторіи іудейскаго царя Езекіи, когда, при нашествіи на Іудею Сеннахирима, Богъ, по молитвѣ Езекіи, послалъ Ангела, умертвившаго сто восемьдесятъ пять тысячъ воиновъ этого

---

[1]) Указываютъ, правда, мѣста изъ учительныхъ книгъ, въ которыхъ будто бы содержится ученіе объ Ангелѣ Іеговы. Такимъ напримѣръ, нѣкоторые (Stier, Delitzsch, Schlottmann) считаютъ изреченіе Эліуя въ кн. Іова (33, 23) о מַלְאָךְ מְלִיץ, maleach meliz, Ангелѣ-посредникѣ. Но самое обозначеніе его здѣсь «одинъ изъ тысячи» достаточно говоритъ противъ того, чтобы считать его Божественнымъ Ангеломъ Іеговы, Логосомъ (Ср. I. P. Lange. Bibelwerk. Th. X. B. Hiob. (1872) s. 257). Можно развѣ съ нѣкоторыми экзегетами видѣть (Hengst. üb. die Psalmen. 2-ter Bd. (1843) ss. 232, 239. Delitsch. Psalter. s. 288. ср. Hofmann, Schriftbeweis s. 329 ср. Trip. Treophanien, s 150) неопредѣленное указаніе на Ангела Іеговы въ словахъ псалмопѣвца «ополчается Ангелъ Господень вокругъ (חֹנֶה מַלְאַךְ יְהוָה סָבִיב) боящихся Его и избавитъ ихъ», пс. 33, 8 ср. 34, 5—6, гдѣ, повидимому, дается мысль о вождѣ небеснаго ополченія (choneh, видимо, намекаетъ на maleach-elohim, Быт. 32, 2 ср. 4 Цар. 6, 17; sabib даетъ мысль о вождѣ небеснаго воинства Нав. 5, 14 Ср. 3 Цар. 22, 19). Но контекстъ рѣчи даннаго псалма не содержитъ указаній на божественное существо этого Ангела, напротивъ, въ приведенныхъ словахъ о немъ говорится не иное что, какъ то, что, по пс. 90, 11—12, Іегова заповѣдуетъ совершать всѣмъ ангеламъ вообще.

царя (4 Цар. 19, 35. 2 Пар, 32, 21. Ис. 37, 36. Сир. 48, 24 1 Мак. 7,41. 2 Мак. 15, 22). Но въ первомъ случаѣ Ангелъ былъ, очевидно, тварный: при первомъ упоминаніи о немъ (ст. 5) онъ называется просто maleach, и только далѣе, какъ упомянутый уже,—maleach Iehovah (ст. 7). Во второмъ случаѣ maleach Iehovah, повелѣвающій пророку Иліи идти и обличить царя Охозію за измѣну его Іеговѣ (выразившуюся въ обращеніи его съ вопрошеніемъ къ оракулу Веельзевула), является хранителемъ началъ теократіи и исполняетъ, такимъ образомъ, дѣло Ангела Іеговы древнѣйшихъ библейскихъ книгъ. Можно, конечно, видѣть въ немъ Самого Божественнаго Логоса [1]), но еще съ большимъ правомъ можно считать его служителемъ Іеговы и божественнаго Ангела Іеговы. Наконецъ. упоминаніе объ Ангелѣ или Ангелѣ Іеговы, какъ причинѣ пораженія войска царя Ассирійскаго, не говоритъ *собственно о явленіи* Ангела, а только производитъ отъ него, какъ отъ причины, происшедшее въ ассирійскомъ станѣ пораженіе язвою (по аналогіи, вѣроятно, съ тѣмъ ангеломъ-губителемъ, который видимъ былъ Давидомъ при моровой язвѣ въ его время—2 Цар. 24, 16. 1 Пар. 21, 15) [2]); о личности этого Ангела текстъ не даетъ знать ничего.

Но въ пророческой письменности мы снова встрѣчаемъ ясныя указанія на личность и дѣятельность Божественнаго Ангела Іеговы. Прежде всего пророческія свидѣтельства этого рода относятся къ прежнимъ временамъ теократической исторіи. Пр. Осія

---

[1]) Keil. Bibl. Comment. z. 2. König., s. 213.

[2]) Ioseph. Antiquit. lib. X. § 4—5, cp. Gesenius. Philologisch-kritischer und historischer Commentar üb. Iesaia, Bd. II (1821) s. s. 969—975.

свидѣтельствуетъ (12, 4—6) о томъ, что таинственный борецъ, боровшійся съ патріархомъ Іаковомъ, былъ Ангеломъ Іеговы. Пророкъ Исаія въ упомянутомъ мѣстѣ 63, 9 (Ангелъ лица Іеговы спасалъ ихъ...) говоритъ о дѣятельности Ангела Іеговы въ вѣкъ Моисея, когда учреждалась и всесторонне организовалась ветхозавѣтная теократія. Но затѣмъ въ видѣніяхъ пророческихъ раскрывается частію современная, частію будущая дѣятельность Ангела Іеговы. Сюда прежде всего относится видѣніе пророка Исаіи, бывшее ему при его призваніи къ пророческому служенію. Исаія видитъ Господа (אֲדֹנָי), сидящаго на престолѣ высокомъ и превознесенномъ, и края (подолъ) ризы Его наполняли весь храмъ (Ис. 6, 1). Вокругъ Него стоятъ серафимы и прославляютъ Его премірную святость [1]) (Kadosch, kadosch, kadosch Iehovah zebaoth) и проявляющуюся въ мірѣ славу, откровенную сторону существа и дѣятельности (melo kol, haarez kevodo). Самъ пророкъ говоритъ, что явившійся ему въ видѣніи есть Царь Господь воинствъ, hammelech Iehovah zebaoth (5 ст.). Этотъ Господь воинствъ небесныхъ посылаетъ пророка къ современнымъ ему Іудеямъ съ предупрежденіемъ, что они будутъ глухи къ пророческому слову (ст. 9—10). По свидѣтельству евангелиста Іоанна (12, 41), пророкъ Исаія въ этомъ видѣніи видѣлъ славу Сына Божія и говорилъ о Немъ; равно и Самъ Христосъ слова явившагося объ ослѣпленіи современниковъ Исаіи (ст. 9—10) примѣняетъ къ слушателямъ Его евангелія (Мѳ. 13, 14). Дѣйстви-

---

[1]) О двоякомъ значеніи понятія святости Божіей—самой въ себѣ и въ ея проявленіи въ мірѣ, см. Gesenii. Handwörterbuch, s. 725. Riehm, Alttestamentl. Theologie, s. 65. Delitzsch. Bibl. Comment. üb. Proph. s. 114.

тельно, антропоморфизмъ изображенія явившагося ст. 1, равно и то, что, по свидѣтельству самаго Исаіи, Онъ видѣлъ *Царя*, Господа воинствъ, т. е, не Бога лицемъ къ лицу, а Его откровенный образъ, Его открывателя, приводятъ къ заключенію, что Онъ есть тотъ Maleach Panaiv, Ангелъ лица Іеговы, который, по словамъ пророка, 63, 9, дѣйствовалъ нераздѣльно, и постоянно съ Іеговою въ прежней исторіи Израиля.

Неоднократно выступаетъ Ангелъ Іеговы въ видѣніяхъ пророка Даніила. Такъ, въ первомъ ночномъ видѣніи (Дан. гл. 7), послѣ четырехъ животныхъ, символически представлявшихъ четыре міровыхъ монархіи (ср. Дан. 2, 14—43), пророкъ видитъ: „вотъ съ облаками небесными шелъ какъ бы Сынъ человѣческій (kebar ênosch), дошелъ до Ветхаго днями и подведенъ былъ къ Нему, и Ему дана власть, слава и царство, чтобы всѣ народы, племена и языки служили Ему: владычество Его—владычество вѣчное, и царство Его не разрушится“ (ст. 13—14). Здѣсь разумѣется Мессія, богочеловѣческій Основатель пятаго, универсальнаго и вѣчнаго царства, которое есть и царство небесное [1]). Но если, по существу Своему,

---

[1]) Ср. Oehler in Herzog's, Real-Encyclopädie, Bd. IX, s. 417. Keil. Bibl. Comm. üb. Prophet Daniel. s. s. 197—229. Lange Bibelwerk. Th. XVII, Der Prophet. Daniel. s. 142. Оберленъ. Пророкъ Даніилъ и Апокалипсисъ. Перев. прот. Романова (1882), стр. 67—69. Trip. Theophanien, s. 161. Напротивъ, пониманіе Сына человѣческаго въ смыслѣ народа Израильскаго, которое проводятъ другіе экзегеты (Aben-Esra, Grotius, Paulus, Wegscheider, Iahn, Baumgarten-Crusius, Hitzig, Hofmann, Weiss, Volkmar, Herzfeld) опровергается данными самаго текста. Сынъ человѣческій является здѣсь въ небесномъ величіи, вообще, какъ существо высшее,—таковъ смыслъ словъ «идущій на облакахъ

Сынъ человѣческій есть личность божественная, то, по служенію Своему, Онъ есть Ангелъ, какимъ и выступаетъ Онъ въ послѣднемъ видѣніи пророка Даніила (гл. 10—12), гдѣ Онъ возвѣщаетъ ему ближайшія и отдаленнѣйшія судьбы царства Божія и міровыхъ монархій, а въ концѣ видѣнія (12, 7) клятвенно удостовѣряетъ истину Своихъ предсказаній [1]). На этомъ основаніи Его слѣдуетъ признать Ангеломъ Іеговы. Но, очевидно, съ развитіемъ пророческаго кругозора, образъ Ангела Іеговы обогащается новою, существенно важною чертою: Ангелъ Іеговы не есть только устроитель ветхозавѣтной теократіи; Онъ есть и будущій осуществитель обѣтованій и чаяній связанныхъ съ послѣднею; Онъ есть Мессія на пути къ Его воплощенію.

Въ такомъ же видѣ представляются воззрѣнія на Ангела Іеговы пророковъ Захаріи и Малахіи. Представленія книги пророка Захаріи объ Ангелѣ Іеговы стоятъ въ неразрывной и очевидной связи съ ея ангелологіею. Въ первомъ видѣніи пророка Захаріи (1, 8—17) выступаетъ Ангелъ Іеговы вмѣстѣ съ другими ангелами, главою и повелителемъ которыхъ Онъ является. Предъ пророкомъ въ ночномъ видѣ-

---

небесныхъ». Затѣмъ, «Святые Вышняго» (подъ которыми разумѣется избранная часть народа Божія, вообще Израиль) въ ст. 21 являются самостоятельно и, слѣд., должны быть отличаемы отъ Сына человѣческаго.

[1]) Что дѣйствующій въ послѣднемъ видѣніи Даніила (гл. 10—12) Ангелъ есть одно лицо съ Сыномъ человѣческимъ (7, 13—14), видно изъ сравненія съ послѣднимъ мѣстомъ ст. 16 и 18 гл. 10; а тожество того и другого Ангела съ Сыномъ Божіимъ открывается изъ снесенія Дан. 10, 5—6 съ Апок. 3, 13—15, гдѣ изображается явившійся тайнозрителю Сынъ Божій дословно сходными чертами съ изображеннымъ въ Дан. 10, 5—6.

ніи выступаетъ рядъ всадниковъ; изъ всѣхъ этихъ всадниковъ выдѣляется одинъ—„мужъ, стоящій (т. е.; сидя на конѣ) между миртами, въ глубинѣ долины“.

Далѣе (ст. 11) мужъ этотъ отожествляется съ Ангеломъ Іеговы [1]), и возвратившіеся послѣ осмотра земли даютъ ему отчетъ, говоря: „обошли мы землю, и вотъ вся земля населена и спокойна“. Вслѣдствіе этого сообщенія о состояніи языческаго міра, Ангелъ Іеговы обращается съ ходатайствомъ къ Іеговѣ: „Іегова Цебаотъ! доколѣ Ты не умилосердишься надъ Іерусалимомъ и надъ городами Іудеи, на которые Ты гнѣваешься вотъ уже семьдесятъ лѣтъ?“ (ст. 12). Въ отвѣтъ на это ходатайство, Іегова изрекаетъ слова благія и утѣшительныя (ст. 13) для Израиля—обѣщаніе возвращенія Іудеевъ на родину, возстановленіе Іерусалима съ одной стороны, посѣщеніе гнѣвомъ Божіимъ народовъ-угнетателей Израиля съ другой (ст. 14—21).—Дѣйствующими лицами въ этомъ видѣніи, кромѣ Ангела Іеговы, являются всадники, очевидно духи, посылаемые Богомъ осмотрѣть землю (ср. 6, 5: выходятъ четыре духа небесныхъ, которые предстоятъ предъ Господомъ (al Adon) всей земли),—и angelus interpres. Послѣдняго пророкъ называетъ именемъ adoni, государь мой, слѣдовательно, не считаетъ лицемъ Божественнымъ. Тоже слѣдуетъ ска-

---

[1]) Тожество обоихъ лицъ опредѣленно указывается въ текстѣ, сн. ст. 8. 10—11; его признаютъ Umbreit, Rosenmüller, I. P. Lange и др.; напротивъ, Hofmann, Baumgarten, Köhler, Keil и др. считаютъ ихъ различными. Но основаніе различенія одного отъ другого, представляемое, напр., Кейлемъ (Bibl. Comment. üb. zwölf Kleinen Propheten 1866, s. 525),—то именно, что, по ст. 8, всадники стоятъ *позади* мужа на рыжемъ конѣ, а по ст. 11 отдаютъ отчетъ Ангелу Іеговы и, слѣдовательно, стоятъ *предъ* Нимъ,—основаніе не сильное.

зать и о духахъ, обходящихъ землю, по повелѣнію Божію; они отдаютъ отчетъ Ангелу Іеговы или мужу, стоящему между миртами въ глубинѣ долины, слѣдовательно, подчинены ему, какъ своему повелителю [1]). Стояніе Его въ глубинѣ долины между миртами ближе характеризуетъ Его отношеніе къ Израилю [2]). Долина съ миртами есть точный образъ теократіи, въ данное время пришедшей въ состояніе глубокаго униженія, а также въ частности—Іудеи и Іерусалима, лежащихъ въ развалинахъ. Ангелъ Іеговы является стоящимъ въ глубинѣ долины, и такимъ образомъ символически представляется присутствующимъ среди избраннаго, хотя въ данное время униженнаго и подавленнаго бѣдствіями народа Божія. Образъ Его явленія напоминаетъ, очевидно, явленіе Его Моисею предъ избавленіемъ страждущаго въ Египтѣ Израиля (Исх. 3), служа въ обоихъ случаяхъ символомъ неизмѣнности избранія народа Божія при всѣхъ его злоключеніяхъ.

Снова выступаетъ Ангелъ Іеговы во второмъ (Зах. 1, 18—21) и третьемъ (2, 1—13) видѣніяхъ пророка

[1]) Напротивъ, о подчиненіи и тѣмъ болѣе о тварности Ангела Іеговы менѣе всего можетъ говорить (вопреки мнѣнію, напр., Куртца и Ролинга—Kurtz. Gesch. d. A. B. I, s. 154. Rohling, üb. Iehovahengel, s. 69) то, что онъ обращается съ молитвеннымъ ходатайствомъ къ Іеговѣ: не доказываетъ же тварности Христа и неравночестности Его съ Отцемъ Его первосвященническая молитва къ Богу Отцу (Іоанн. 17 гл.)

[2]) Mezullah, глубина (Іон. 2, 4; Мих. 7, 19; Пс 68, 3; Зах. 10, 11), нерѣдко употребляется, какъ символъ несчастія; пс. 28. 4; 83, 8 (Gesenius, Handwörterbuch, s. 488 Ewald и Hitzig переводятъ mezullach словомъ палатка, и разумѣютъ скинію, но едвали это слово имѣетъ такое значеніе. Миртъ же (hadas), по ветхозавѣтному словоупотребленію, означаетъ благословенія Іеговы, и особенно относящіяся къ мессіанскимъ пророчествамъ (Ис. 41, 19; 55, 19).

Захаріи. Отсюда узнаемъ, что Онъ, по волѣ Іеговы, сопровождалъ Израиля въ плѣнъ (ст. 8), къ „грабившимъ“ Израиля народамъ, которыхъ отнынѣ Онъ имѣетъ поражать. Божественное достоинство Его видно уже изъ того, что Онъ даетъ повелѣніе одному изъ другихъ ангеловъ (2, 4), а особенно изъ того, что, хотя Онъ и отличается отъ Іеговы, какъ посолъ отъ посылающаго, но рѣчь Его незамѣтно переходитъ въ рѣчь Самого Іеговы (2, 9; ср. 10—13).

Особенно характерно для состоянія теократіи въ послѣплѣнное время выступленіе Ангела Іеговы въ четвертомъ видѣніи пророка Захаріи (гл. 3). Здѣсь первосвященникъ Іисусъ стоитъ предъ Ангеломъ Іеговы (lipnei Maleach Iehovah), а по правую руку его стоитъ сатана, чтобы противодѣйствовать ему, т. е. (такъ какъ о фактическомъ противодѣйствіи въ текстѣ нѣтъ рѣчи), обвинять его предъ Ангеломъ. Ангелъ Іеговы, далѣе (ст. 2) называемый Іеговою, во имя избранія Іерусалима и народа израильскаго вообще, запрещаетъ сатанѣ обвинять представителя народа предъ Богомъ. Виновному первосвященику Онъ прощаетъ вину его (ст. 4), а предстоящимъ (haomedim), т. е., служебнымъ ангеламъ, повелѣваетъ снять съ первосвященника запятнанныя одежды (символъ дѣйствительной грѣховности, ср. Ис. 64, 6) и облечь въ одежды торжественныя, одежды, принадлежащія ему по сану и положенію, какъ представителю теократіи. Здѣсь Ангелъ Іеговы является несомнѣнно божественною личностью, имѣющею власть, подобно Богу, прощать грѣхи [1]). Но вмѣстѣ съ тѣмъ

[1]) Hengstenberg справедливо сопоставляетъ эту власть Ангела Іеговы (о которой говорится еще въ Исх. 23, 21) съ властію Христа прощать грѣхи, Мѳ. 9, 2—6.

Онъ представляется и отличнымъ отъ Него,—ближайшимъ и непосредственнымъ дѣятелемъ по устроенію и развитію ветхозавѣтной теократіи; для цѣлей послѣдней Онъ употребляетъ подчиненныхъ Ему служебныхъ духовъ--ангеловъ.

Излагая пророчество о будущемъ спасеніи дома Давидова, а въ лицѣ его—всего Израиля, пророкъ въ гл. 12. ст. 8 говоритъ: „въ тотъ день защищать будетъ Іегова жителей Іерусалима, и самый слабый между ними будетъ, какъ Давидъ, а домъ Давида, какъ Богъ (ke-elohim), какъ Ангелъ Іеговы (ke-maleach Iehovah) предъ ними“. Защита Израиля отъ Бога здѣсь конкретно опредѣляется словами: maleach Iehovah lipneihem. Слѣдовательно, „Ангелъ Іеговы“, выражаетъ всю совокупность попеченій Божіихъ объ избранномъ народѣ. По природѣ Своей, Онъ есть существо божественное, какъ видно изъ параллелизма: ke-elohim и ke-maleach Iehovah. Но, въ отличіе отъ Бога-Элогимъ, Онъ есть ближайшій руководитель Израиля во всей его исторіи[1]).

Послѣднее ветхозавѣтное библейское свидѣтельство объ Ангелѣ Іеговы находимъ у пророка Малахіи. 3, 1. Отвѣчая тѣмъ изъ своихъ современниковъ, которые говорили, что всякій, дѣлающій зло, хорошъ предъ очами Іеговы, или сомнѣвались въ божественной правдѣ (Мал. 2, 17), пр. Малахія отъ имени Самого Іеговы говоритъ: „Вотъ Я посылаю Ангела Моего (maleachi), и онъ приготовитъ путь предо Мною и внезапно прійдетъ въ храмъ Свой Господь (Ha-adon), Котораго вы ищете, и Ангелъ завѣта (umaleach hab-berith), Котораго вы желаете; вотъ Онъ идетъ, гово-

---

[1]) Выраженіе lipneihem можетъ, частнѣе, указывать на водительство Ангеломъ Іеговы странствующаго по пустынѣ Израиля. Ср. Исх. 23, 20: hinneh anochi scholeach maleach *lipneicha*.

ритъ Іегова Цебаотъ". Далѣе (ст. 2—3) изображается судъ, который имѣетъ произвести въ *избранномъ народѣ* этотъ Ha-adon. Самъ Христосъ изъяснилъ это пророчество (Мѳ. 11, 10; Лк. 7, 27; ср. Мр. 1, 2) въ томъ смыслѣ, что подъ первымъ ангеломъ разумѣется Предтеча Мессіи, и тѣмъ самымъ показалъ, что Господь, предъ лицемъ Котораго былъ посланъ І. Предтеча, былъ Самъ Онъ, Христосъ. Естественно поэтому, что экзегеты самыхъ различныхъ направленій находятъ здѣсь мессіанскій смыслъ. Дѣйствительно, божественность лица, которое имѣетъ придти въ храмъ свой (ср. Ис. 6, 1), очевидна сама собою. Но несправедливо нѣкоторые экзегеты (Розенмюллеръ, Келлеръ, Гофманъ) подъ именемъ ha-adon разумѣетъ Самого Іегову, о Которомъ была рѣчь во 2 гл. 17 ст. и Который въ 3, 1 представляется посылающимъ Своего Ангела. Напротивъ, ha-adon и maleach habberith суть названія одного и того же лица, какъ требуетъ этого параллелизмъ рѣчи. Если указываютъ (напр. Гофманъ) на то, что приходъ въ храмъ Свой усвояется только Господу (ha-adon), а не усвояется Ангелу Завѣта, то приходъ Послѣдняго, безъ сомнѣнія, подразумѣвается.— Что касается перваго ангела (maleachi), то уже изъ приведеннаго объясненія Христа Спасителя видно, что это—не ангелъ въ собственномъ смыслѣ (мнѣніе Кимхи, Раши) и не идеальная личность въ смыслѣ цѣлаго ряда пророковъ, какъ божественныхъ вѣстниковъ, подготовлявшихъ людей къ принятію спасенія (Генгстенбергъ, Трипъ), а конкретная личность—І. Предтеча, посланный къ народу Божію непосредственно предъ пришествіемъ Господа (ср. Ис. 40, 3). Вообще мессіанское значеніе даннаго мѣста не подлежитъ сомнѣнію: maleach habberith есть Мессія, имѣющій воплотиться Сынъ Божій. Но есть ли maleach habberith

вмѣстѣ и Maleach Iehovah древнѣйшихъ библейскихъ книгъ? Куртцъ, Ролингъ [1]) и др. безусловно отрицаютъ ихъ тожество. „Если бы, говоритъ первый, Малахія разумѣлъ подъ Ангеломъ Завѣта Ангела Іеговы, то онъ, конечно, и назвалъ бы его такъ. Если вообще Maleach Iehovah означаетъ Логоса, то центръ тяжести выраженія не въ maleach, но въ Iehovah; ибо только послѣднее даетъ Малеаху его своеобразную и единственную опредѣленность. Но именно это рѣшающее Iehovah отсутствуетъ въ выраженіи пророка, и вмѣсто него стоитъ другое слово, дающее Малеаху опредѣленіе, которое ставитъ его на одну линію съ Моисеемъ (Моисей былъ ангеломъ—посредникомъ—завѣта)“. То, конечно, вѣрно, что въ понятіи о Maleach Iehovah, какъ личности божественной, логическое удареніе стоитъ не на первомъ, а на второмъ словѣ, почему, какъ мы видѣли, нѣкоторые считаютъ Maleach простымъ приложеніемъ къ Iehovah; тѣмъ не менѣе въ имени Maleach Iehovah—конечно, не грамматически, а логически,—implicite заключается и представленіе о maleach habberith. Изъ всего библейскаго ученія объ Ангелѣ Іеговы видно, что дѣятельность Ангела Іеговы съ самаго ея начала и во всѣ времена существенно обусловливается Завѣтомъ между Іеговою и избранною частью человѣчества. Можно сказать поэтому, что maleach habberith можетъ быть всюду подставляемо вмѣсто maleach Iehovah. Не былъ ли Ангеломъ Завѣта Ангелъ Іеговы, являвшійся Аврааму (Быт. 18), Іакову (28 гл.), охранявшій всю жизнь Іакова (48, 16)? Не во имя-ли Завѣта съ патріархами, а затѣмъ—Завѣта Синайскаго,

---

[1]) Kurtz. Gesch. d.A. B. I, s. 154. Rohling. Üb. Iehovahengel s. 71.

Ангелъ Іеговы путеводилъ Израиля по пустынѣ, ввелъ въ обѣтованную землю, содѣйствовалъ ея завоеванію и, наконецъ, освободилъ Израиля отъ руки враговъ (Ср. особ. Суд. 2, 1—3)? Ясно, что maleach Iehovah и maleach habberith суть два названія одного и того же существа, только съ двухъ различныхъ сторонъ. Если въ данномъ случаѣ употреблено только второе имя, то—потому, что смысломъ рѣчи пророка требуется обозначить обѣ, дѣйствующія въ теократіи, стороны, — божественную и человѣческую. Ангелъ этотъ составляетъ предметъ желаній ср. Агг. 2, 8, исканій члена народа Божія; къ нимъ, какъ именно состоящимъ въ Завѣтѣ (berith) съ Богомъ, придетъ Онъ въ храмъ Свой, надъ ними произведетъ судъ! Такъ тожество Ангела Завѣта съ Ангеломъ Іеговы несомнѣнно. Разсмотрѣнное мѣсто служитъ наилучшимъ завершеніемъ ветхозавѣтнаго библейскаго ученія объ Ангелѣ Іеговы, бросая обильный свѣтъ на всю Его дѣятельность въ исторіи теократіи. Ангелъ Іеговы или будущій Мессія, называется здѣсь Ангеломъ Завѣта, т. е., Ангеломъ, Который „посредствовалъ всякій союзъ, всякое общеніе между Богомъ и людьми„ (по Штиру), или—частнѣе (по Генгстебенргу)—„въ будущемъ имѣлъ посредствовать Завѣтъ новый“, почему, по явленіи Своемъ, и называется διαθήκης καινῆς, διαθήκης νέας μεσίτης, Евр. 9, 15, 12, 24.

Заключая рѣчь объ Ангелѣ Іеговы, мы можемъ, подобно Гофману, [1]) сказать, что отъ первой до послѣдней книги Ветхаго Завѣта отношеніе Бога Завѣта къ міру посредствуется однимъ и тѣмъ же Ангеломъ; но, совершенно вопреки мнѣнію этого ученаго,

---

[1]) Hofm. Weissag. u. Erfüll. I, s. 131.

должны утверждать, что этотъ Ангелъ, этотъ непосредственный дѣятель теократіи или ветхозавѣтнаго царства Божія на землѣ, есть личность Божественная, Божественный Ангелъ Завѣта, Божественный Логосъ или Сынъ Божій. Тѣмъ не менѣе, какъ Ангелъ въ чрезвычайномъ (спеціально-ветхозавѣтномъ) смыслѣ этого имени, Онъ стоитъ въ тѣсномъ отношеніи къ ангеламъ, собственно такъ называемымъ. Отношеніе это, какъ видно изъ представленнаго изложенія библейскаго ученія объ Ангелѣ Іеговы, состоитъ прежде всего и главнымъ образомъ въ томъ, что Онъ, какъ Богъ откровенія, употребляетъ ангеловъ тварныхъ для цѣлей откровенія. Но затѣмъ мы встрѣчали уже и еще встрѣтимъ указанія и на подчиненіе ангеловъ Ангелу Іеговы въ премірной сферѣ отношеній міра духовъ. Каково же библейское ученіе объ ангелахъ въ собственномъ смыслѣ? Къ изложенію его мы и переходимъ теперь, замѣтивъ предварительно, что, какъ ученіе объ Ангелѣ Іеговы въ Ветхомъ Завѣтѣ раскрывается иначе въ патріархальный періодъ, иначе—въ вѣкъ Моисея и въ дальнѣйшей исторіи Израиля, такъ и библейская ангелологія имѣетъ свои стадіи развитія, какихъ мы различаемъ три: а) ангелологія допророческаго періода, б) ангелологія въ періодъ царей и пророковъ до времени плѣна и в) ангелологія времени плѣна и періода послѣ плѣна.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Ветхозавѣтное библейское ученіе объ ангелахъ (מַלְאָכִים, maleachim) въ собственномъ и тѣсномъ смыслѣ.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Ветхозавѣтная ангелологія допророческаго періода.

Происхожденіе ангеловъ отъ Бога путемъ творенія.

При изложеніи ученія объ Ангелѣ Іеговы, мы нашли, что библейское воззрѣніе различаетъ несотвореннаго, божественнаго Ангела Іеговы и ангеловъ низшей, конечной природы. Тварность ангеловъ вообще предполагается всѣмъ смысломъ библейскаго ученія о нихъ [1]), какъ служебныхъ духахъ, зависимыхъ отъ Бога. Они посылаются Богомъ на служеніе спасенію человѣчества; наравнѣ съ тварями и во главѣ послѣднихъ представляются славословящими Бога, призываются къ славословію Его и прямо изображаются служителями Бога въ небесномъ храмѣ Его, — все это съ необходимостью требуетъ признанія сотворенности ихъ Богомъ.

Но, въ виду того, что ученіе объ ангелахъ Библія излагаетъ прежде всего и главнымъ образомъ

---

[1]) ср. Riehm. Alttestamentliche Theologie (1889), s. 158. Schultz. Alttestamentliche Theologie (1869), I, s. 334.

со стороны *отношеній* міра ангельскаго къ человѣчеству, совершенно понятно, почему прямого, спеціальнаго сообщенія о твореніи ангеловъ Библія не даетъ. Ни древнѣйшіе, ни болѣе поздніе библейскіе писатели не имѣли повода съ опредѣленностью распространять понятіе творенія и на міръ духовъ [1]). Но совсѣмъ нельзя заключать отсюда, что мысль о тварности ангеловъ чужда Библіи, какъ утверждаютъ нѣкоторые экзегеты [2]). Независимо отъ того, что точка зрѣнія, съ которой Библія преимущественно разсматриваетъ ангеловъ, какъ именно служителей Бога, исполнителей Его воли,—съ необходимостью предполагаетъ ихъ сотворенность, — можно усматривать указаніе на твореніе ангеловъ въ самой исторіи мірозданія.

Правда, прямого упоминанія о твореніи ангеловъ здѣсь не находится. Бытописатель съ подробностью перечисляетъ разные виды творенія, но при этомъ останавливается преимущественно на землѣ, какъ мѣстопребываніи человѣка, касаясь міра свѣтилъ небесныхъ лишь настолько, насколько онъ имѣетъ отношеніе къ землѣ (Быт. 1, 14—18). Цѣль повѣствованія—

---

[1]) Schultz. Alttest. Theolog. I, 334.

[2]) Ewald. Lehre d. Bibel. v. Gott. III Bd. 2 Hälfte, § 244, ss. 54—55. A. Dillman. Exodus u. Leviticus (1880), 120 ср. Schenkel. Bibel-lexicon, Bd. II, s. 110. Мнѣніе о томъ, что, по сказанію Моисея, Богъ есть творецъ (или собственно *устроитель*) матеріи, а не творецъ духовъ, высказывалъ, по свидѣтельству св. Кирилла Александрійскаго, еще Юліанъ Отступникъ. По Юліану, Моисей не упоминаетъ о происхожденіи *ангеловъ* или ихъ твореніи, ни о томъ, какимъ образомъ они были призваны къ бытію, но (говоритъ) только о происхожденіи тѣлъ небесныхъ и земныхъ, такъ что Богъ, по Моисею, есть творецъ—устроитель готовой матеріи, но не Творецъ чего-л. безтѣлеснаго.

показать, что Богъ есть Творецъ, и педагогія требовала изобразить только міръ видимый Его твореніемъ.[1]) Но іудейская и христіанская экзегетическая традиція[2]) всегда видѣла непрямое указаніе на твореніе міра духовъ въ начальныхъ словахъ повѣствованія кн. Бытія о мірозданіи: „Въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю“. (Быт. 1, 1). Такое пониманіе подтверждается слѣдующими данными. Приведенныя слова нельзя понимать, какъ *надписаніе* къ содержанію всей главы, какъ введеніе въ исторію шестидневнаго творенія, кратко и сжато сообщающее то, о чемъ подробно разсказывается въ слѣдующихъ стихахъ. Противъ пониманія приведенныхъ словъ кн. Бытія въ смыслѣ *надписанія* рѣшительно говоритъ то, что союзъ и (ו), которымъ второй стихъ Быт. 1 соединяется съ первымъ, показываетъ, что второй стихъ и всѣ послѣдующіе составляютъ продолженіе разсказа, начатаго въ 1-мъ стихѣ, и что сотвореніе неба и земли, упоминаемое въ этомъ стихѣ, нужно понимать, какъ

---

[1]) Ничего, говоритъ Св. Златоустъ о Бытописателѣ, не сообщаетъ онъ о силахъ невидимыхъ и не говоритъ: въ началѣ Богъ создалъ ангеловъ и архангеловъ. Не безъ причины и не безцѣльно предложилъ онъ намъ такой путь ученія. Но такъ какъ онъ говоритъ іудеямъ, привязаннымъ къ видимому и немогущимъ представить мысленнаго, то отъ чувственнаго возводитъ къ Творцу всяческихъ. Chrysostom. hom. II in. Genes.

[2]) Сводъ свято-отеческихъ изреченій, утверждающихъ сотвореніе ангеловъ и именно прежде міра видимаго, см. у Д. Петавія, Theologica Dogmat. (1865), t. III, p. 690—699, также у Свицера, Thesaurus Ecclesiasticus, p. 31—34. Взглядъ іудейской экзегетической традиціи на происхожденіе ангеловъ путемъ творенія выразился, напр., въ ветхозавѣтномъ апокрифѣ «Малое Бытіе», Das Buch d. Iubiläen (2 Jahrbuch der Wissenschaft biblischen, v. H. Ewald, 1049, cap. 2 s. 234.) Cnf. F. Weber. D. Lehren des Talmud (1880), ss. 161—163.

предшествовавшее шестидневному творенію. [1]) Подъ землею, упомянутою въ 1 ст., бытописатель разумѣетъ, очевидно, ту безвидную и пустую, неупорядоченную и неустроенную (tohu-va-bohu, LXX: ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος), первозданную массу, изъ которой, по дальнѣйшему его разсказу, произошли, вслѣдствіе творческаго воздѣйствія Божія, какъ земля со всѣми своими существами, такъ и всѣ прочія міровыя тѣла, образовавшія твердь (rakija), названную бытописателемъ именемъ неба (ст. 6, 7, 8), съ утвержденными на немъ свѣтилами (ст. 15). Что же означаетъ то небо (haschamaim), о созданіи котораго бытописатель сказалъ въ 1 ст.? Оно, видимо, противополагается землѣ—неустроенной, неупорядоченной, слѣд.,—само въ себѣ оно было вполнѣ упорядочено и устроено. Оно, съ другой стороны, прямо отличается отъ астрономическаго, произшедшаго послѣ него и независимо отъ того творческаго акта, въ силу котораго произошло первое небо. Поэтому небо 1 ст. должно имѣть не космическое, а другое, именно,—символическое значеніе. Такое значеніе евр. слову schamaim, несомнѣнно, принадлежитъ въ библейскомъ его употребленіи. Въ этомъ значеніи оно заключаетъ въ себѣ понятіе о мірѣ духовномъ, и его жизни таинственной, въ противоположность землѣ, которая есть среда жизни чувственной (ср. Еккл. 5, 1). [2])

---

[1]) Kurtz. Bibel und Astronomie (4 Aufl), ss. 85—86. Keil. Bibl. Comment. Genes. u. Exod. (1886), s. 18.

[2]) Еп. Хрисанѳъ. Религіи древняго міра, т. III, стр. 118. Такое (символическое, а не космическое) значеніе неба на библейскомъ языкѣ выражается особенно въ названіи Бога Богомъ небеснымъ, Господомъ неба (Elohei haschamaim, Быт. 24, 3. 7. 2 Пар. 2, 6; 36, 23; Ездр. 1, 2. Неем. 1, 4. 5; 2, 4. 20. 9, 6.

Если же небо въ Быт. 1, 1 можетъ имѣть только символическое значеніе, то подъ сотвореніемъ его нѣтъ ничего естественнѣе разумѣть созданіе міра духовъ, непричастныхъ матеріи, а принадлежащихъ въ особенномъ смыслѣ,—именно въ силу особаго образа творенія,—къ области жизни божественной. Авторитетъ св. ап. Павла (Кол. 1, 16), въ своемъ міровоззрѣніи опиравшагося, конечно, на ветхозавѣтное библейское ученіе, окончательно убѣждаетъ насъ въ томъ, что созданіе Богомъ міра духовъ на ряду съ видимымъ міромъ или прежде него есть фактъ, утверждаемый свящ. бытописаніемъ, и что онъ прикровенно переданъ бытописателемъ только по опасенію, какъ бы не подать повода современнымъ ему евреямъ къ обоготвоpенію ангеловъ [1]).

Другое, хотя также не вполнѣ ясное, указаніе на созданіе ангеловъ, можно находить въ заключительныхъ словахъ бытописателя о мірозданіи: „такъ

Пс. 35, 26 Іон. 1, 9. Вт. 10, 14). Названіе это не значитъ, что Бога слѣдуетъ представлять обитающимъ въ опредѣленномъ мѣстѣ (какъ, повидимому, высказывается въ пс. 2, 4), что прямо отрицается въ Ветхомъ Завѣтѣ (3 Цар. 8, 27), а выражаетъ понятіе о божественной премірности, безконечной возвышенности существа и жизни Божіей надъ жизнію міра. Это символическое значеніе библейскаго понятія неба вообще и, въ частности, въ приложеніи къ Богу выразилъ, напримѣръ, патріархъ Іаковъ, когда мѣсто бывшаго ему (ночного) богоявленія назвалъ вратами небесными (schaar—haschamaim, Быт. 28, 17), высказавъ тѣмъ мысль, что премірный Богъ, являясь на землѣ, дѣлаетъ послѣднюю небомъ. Gesenius. Handworterbuch, s. 850.

[1]) Этого рода педагогическое побужденіе у Бытописателя—не говорить о сотвореніи ангеловъ прямо—раскрываютъ особенно св. Златоустъ (бес. на кн. Быт. 2, рус. пер. СПБ. 1851, стр. 20—25) и бл. Ѳедоритъ (на Бытіе, отв. на вопр. 1 и 2 рус. пер. Христ. чтен. 1843. Ш, стр. 320).

сотворены небо и земля и все воинство ихъ (ve-kol-zeba'am)", Быт. 2 1, [1]) Выраженіе—zeba-haschamaim нерѣдко обозначаетъ небесныя свѣтила (Вт. 4, 19; 17, 3 Суд. 5, 20; 4 Цар. 17, 6; 21, 3. 5. 23, 4. Ис. 34, 4. 40, 26 Іер. 5, 2. 19, 13. 33, 22. Іов. 25, 2. 5. Соф. 1, 5. Дан. 8, 10. 2 Пар. 33, 5), которыя и въ данномъ случаѣ тѣмъ естественнѣе могуть быть разумѣемы подъ словомъ zeba'am, что о созданіи и значеніи ихъ подробно говорилось въ I-й главѣ (ст. 14—18). Но съ другой стороны именемъ воинства небеснаго въ Ветхомъ Завѣтѣ не менѣе часто называются и ангелы, при чемъ, конечно, выражается та мысль, что міръ ангельскій представляетъ, по своему устройству, совершеннѣйшій организмъ [2]) (Нав. 5, 14; 3 Цар. 22, 19. Ис. 24, 21. 45, 12 2 Пар. 18, 18. Пс. 102, 21. 148, 2—3, 4 Цар. 6, 17. Суд. 5, 20. Іов. 15, 15. 38, 7. ср. Лк. 2, 13. Апок. 19, 14), и пониманіе zaba въ Быт. 2, объ ангелахъ имѣетъ то преимущество предъ первымъ, что избѣгаетъ плеоназма, которой долженъ получиться при первомъ пониманіи [3]). Лучшій комментарій къ данному мѣсту представляетъ мѣсто изъ кн. Нееміи, 9, 6, гдѣ молящійся Ездра вмѣстѣ съ упоминаніемъ о созданіи не-

---

[1]) Слово: воинство (zaba, LXX: ὁ κόσμος украшеніе) здѣсь равно относится и къ небу и къ землѣ, и LXX (Πὰς ὁ κόσμος αὐτῶν) выраженіе: kol-zebaam, можетъ быть, понимали, какъ обозначеніе всего, наполняющаго небо и землю (ср. св. Злат. Бес. на кн. Быт. 10-я ч. 1 стр. 158. Keil. Genesis u. Exodus, s. 35). Но сочетаніе zaba съ erez, земля, въ данномъ мѣстѣ, безъ сомнѣнія, есть единственный случай въ Библіи; обычно же первое слово встрѣчается въ соединеніи съ словомъ schamaim, небо.

[2]) См. «Записки на книгу Бытія» М. М. Филарета, ч. I, стр. 43. Cnf. Cornel. a Lap. tom. I, p. 62.

[3]) Keerl. Die Fixsterne u. die Engel. D. Beweis des Glaubens. 1896, s. 254.

ба и небесъ говоритъ, что Іегова все это оживляетъ, и небесныя воинства поклоняются Ему [1]). Здѣсь, очевидно разумѣются живыя, разумныя существа, а не міръ бездушныхъ свѣтилъ. Тѣ и другія обозначаются однимъ выраженіемъ zeba haschamaim, въ силу указаннаго двойственнаго значенія въ Библіи слова schamaim, космическаго и символическаго; первое значеніе данное выраженіе имѣетъ въ отношеніи къ звѣздамъ, вообще къ свѣтиламъ, второе—къ области бытія духовъ, ангеловъ. Изъ недостаточнаго различенія этого двоякого значенія schamaim и zeba haschamaim вышло то, совершенно ошибочное, утвержденіе многихъ ученыхъ, будто Ветхій Завѣтъ признаетъ свѣтила одушевленными и отожествляетъ ихъ съ ангелами, или же населяетъ первыя послѣдними [2]). Дѣйствительное библейское міровоззрѣніе несравненно глубже, чѣмъ какое предполагается этимъ мнимымъ отожествленіемъ столь различныхъ предметовъ, отожествленіемъ, которое имѣло мѣсто у языческихъ народовъ древности (см. особ. Втор. 4, 19 17, 3), но совершенно несправедливо навязывается богооткровенной религіи Израиля. Язычникъ боготворилъ небо видимое, звѣздное; для еврея небо было также предметомъ благоговѣнія, но не само по себѣ, а потому и за то, на что оно собою указывало

---

[1]) Rosenmüller Scholia in vet. testam. P. 1, t. 1, p. 88.

[2]) D. Fr. Strauss, Die Christl. Glaubenslehre (1840), ss. 661. 671. Gesenius. Thesaurus, t. III, p. 1146. Baudissin. Studien zur semitischen Religionsgeschichte (1876), H. 1, s. s. 120—121. Hirschfeld. Geschichte des Volkes Israel. Bd. II, s. 277. Dillman Genesis (1875), s. 13. Особенно настойчиво проводитъ мысль о связи ангеловъ и свѣтилъ по ветхозавѣтному воззрѣнію Keerl въ упомянутой статьѣ: Fixsterne u. die Engel.

(такое различное отношеніе къ небу и его свѣтиламъ язычниковъ и Израиля опредѣленно выражено въ сейчасъ отмѣченныхъ мѣстахъ Второзаконія). Необозримое пространство небесъ издавна сдѣлалось образомъ безпредѣльности міра (на это могла указывать уже множественная форма schamaim) и напоминало о томъ, что находится за предѣлами міра, доступнаго зрѣнію человѣка; отсюда „Богъ небесный"—Богъ премірный, а не тотъ богъ природы, котораго почитали язычники. Такъ и видимое воинство небесное—свѣтила было только символомъ небеснаго воинства, невидимаго, духовнаго, которымъ водительствуетъ Самъ Іегова, [1]) въ болѣе позднее время получившій имя Іегова Элогей Цебаотъ. Итакъ, въ повѣствованіи кн. Бытія о мірозданіи можно усматривать указаніе на то, что отъ Бога, чрезъ творческое дѣйствіе Его всемогущества, произошелъ не только видимый чувственный міръ, но и міръ невидимый, міръ духовъ, [2]) для котораго видимое небо съ его свѣтилами служитъ символомъ. Небо (haschamaim) и воин-

---

[1]) Не имѣетъ поэтому значенія слѣдующее соображеніе Baudissina (op. cit. s. 121): «Вѣроятно, именно потому, что звѣзды для еврейскаго воззрѣнія представлялись одушевленными, сотвореніе ихъ помѣщено въ началѣ второй половины творенія, которая говоритъ только о свободно-движущихся существахъ и потому, можетъ быть, назначеніе ихъ «lememschelet» (1, 16) надо понимать не какъ простое олицетвореніе».

[2]) Вопросъ о времени созданія ангеловъ, по замѣчанію бл. Августина, такъ глубокъ, что можетъ вызывать различныя рѣшенія. Разнообразіе въ рѣшеніи этого вопроса уже въ святоотеческой литературѣ подтверждаетъ это. Обзоръ святоотеческихъ мнѣній по этому вопросу см. у Петавія, Theolog. Dogmat. t. III, de angelis, lib. 1 cap. XV, p. 690—698. Ср. Casmanni, Angelographia (1605), pars I, cap. V, p. 99—110. Господствующее

ство небесное (zeba haschamaim) сотворены Богомъ; но какъ небо сотворено, такъ сказать, въ двухъ видахъ: небо космическое, астрономическое и небо міра духовъ; такъ и „воинство небесное“ есть не только терминъ для обозначенія атрибутовъ перваго неба, но и имя тѣхъ духовныхъ существъ, которыя въ своей совокупности образуютъ небо въ смыслѣ области бытія, противоположнаго видимому міру. Какъ имя „небо“ выражаетъ вообще премірность сотворенныхъ Богомъ духовныхъ существъ, такъ названіе „воинство небесное“ можетъ означать идеальное устройство міра этихъ существъ, образующихъ стройный организмъ. Здѣсь нѣтъ еще прямого указанія на природу этихъ существъ. Но то уже, что они мыслятся по противоположности съ видимыми твореніями Божіими, даетъ видѣть ихъ особенную близость къ Богу, Существу по преимуществу премірному („Богу небесному“). Эта идея объ особенномъ родствѣ природы ангеловъ съ природою Бога, родствѣ, обусловленномъ именно происхожденіемъ ангеловъ отъ Бога путемъ особеннаго акта творенія, несомнѣнно, принадлежитъ библейскому воззрѣнію на ангеловъ и проводится въ Библіи, начиная съ первой же ея книги.

О наименованіяхъ ангеловъ: elohim и bene elohim. Выраженіемъ этой идеи служатъ наименованія ангеловъ: elohim („боги“) и bene elohim („сыны Божіи“) [1]).

убѣжденіе Церкви, что твореніе ангеловъ предшествовало твореню міра видимаго, подтверждаетъ предложенное выше толкованіе стиха 1 Быт. 1.

1) По вопросу о томъ, называются ли ангелы въ Ветхомъ Завѣтѣ именемъ elohim, есть спеціальный трактатъ Reinke (Beiträge zur Erklärung d. A. Bd. V, s. 365—385); отдѣльныя замѣчанія—у Gesenius'a Thesaur. t. I, p. 95—96; Hengstenberg'a

Мы опускаемъ мѣсто Быт. 1, 26 („сотворимъ человѣка по образу нашему и по подобію"), въ которомъ Элогимъ говоритъ о Себѣ во множественномъ числѣ и въ которомъ многіе древніе (псевдо-Іонаѳанъ, Филонъ) и новые (Габлеръ, Рихерсъ, Деличъ, Гофманъ) экзегеты видѣли указаніе на ангеловъ [1]). Отношеніе этого мѣста къ ангеламъ вообще сомнительно, и можетъ быть понимаемо лишь въ томъ общемъ смыслѣ, что премірный Богъ мыслится здѣсь не безъ множества подчиненныхъ Ему духовъ [2]).

Названіе elohim въ приложеніи къ ангеламъ впервые встрѣчается въ исторіи искушенія первозданной жены. Здѣсь (Быт. 3, 5) искуситель, существо, безъ сомнѣнія, вышеземное и само принадлежавшее нѣкогда къ ангеламъ, говоритъ женѣ: „въ день, въ который вы вкусите (плодовъ дерева познанія), откроются глаза ваши (т. е. вы чудесно возвыситесь надъ условіями обыкновеннаго человѣческаго бытія и знанія, ср. Быт, 21, 19. Чис. 22, 31)— и вы будете, какъ боги, знающіе добро и зло". Нѣтъ возможности понимать „ке-элогимъ" о Богѣ (въ смыслѣ т. наз. pluralis majestatis). Множественность субъекта, обозначаемаго именемъ „elohim", показывается множественнымъ числомъ предиката—„*знающіе добро и зло*", и подтверждается словами Бога (3, 22): „вотъ Адамъ сталъ, какъ одинъ *изъ Насъ, зная*

(Psalmen, 1842, Bd. II, s. 176—177), Keil'я (Psalter s. 738), Delitzsch'a (Psalter, zu ps. 8, 6), Baumgarten'a (Theol. Comm. z. Pentateuch. I, s. 5).

1) Литература по этому вопросу указана у Reinke (Beiträge. Bd. V. Beitr. III, s. s. 65—69), ср. Hofm. Schriftbew. I. s. 91.

2) Ср. Böhmer in Herzog's, Real-Encyclopädie, Bd. IV, s. 18 ff. Hofm. Schriftbew. I, 91.

„добро и зло“. Поэтому, какъ въ послѣднемъ, такъ и въ первомъ случаѣ могутъ быть разумѣемы только богоподобныя существа, въ силу родства своей природы съ божественною, обладающія вышечеловѣческимъ вѣдѣніемъ. Первозданная человѣческая чета, не смотря на все совершенство своей природы, съ какимъ она вышла изъ рукъ Творца, не владѣла совершеннымъ вѣдѣніемъ. Относительно послѣдняго, по сравненію съ вышечеловѣческими твореніями Божіими, она находилась какъ бы въ младенческомъ состояніи [1]). Но существами, въ силу самаго образа созданія ихъ Богомъ, превосходящими человѣка, могутъ быть только ангелы, образующіе небо духовное или воинство небесное [2]).

По позднѣйшему еврейскому народному воззрѣнію, ангелы представлялись именно превосходящими человѣка вѣдѣніемъ и мудростію. Женщина изъ Θекои (2 Цар. 14, 17. 20) говоритъ Давиду: „господинъ мой царь, какъ ангелъ Божій (ke-maleach haëlohim), и можетъ выслушать и доброе, и худое... мудръ, какъ ангелъ Божій, чтобы знать все, что на землѣ“ (chokam kechokmat maleach haëlohim, ср. 2 Цар. 19, 28; 1 Цар. 29, 9). Болѣе чѣмъ вѣроятно, что народное воззрѣніе, выражающееся въ этихъ словахъ, происходитъ изъ Быт. 3, 5, съ каковымъ мѣстомъ оно имѣетъ сходство не по мысли только, но и по буквѣ. Насколько глубоко въ народномъ еврейскомъ сознаніи укоренена была мысль объ особенной близости

---

[1]) Таковъ смыслъ выраженія: «не знать добра и зла» (т. е.: не различать одно отъ другого), по библейскому употребленію выраженія, ср. Вт. 1, 39. Ис. 7, 15.

[2]) Ср. Rosenmüller. Scholia in V. T. P. I, v. I, pag. 162. Clericus t. I, p. 35.

природы ангеловъ къ Богу, показываетъ и извѣстное приточное изреченіе Іоѳама, сына Гедеонова (Суд. 9, 9. 13), что тукъ маслины чествуетъ боговъ и людей, и сокъ виноградной лозы веселитъ боговъ и человѣковъ (elohim ve-anaschim).

Но не въ народномъ только сознаніи ангелы противополагаются людямъ, какъ θεῖον γένος, и, какъ такіе, мыслятся въ единствѣ съ Богомъ, Творцемъ и Отцемъ духовъ (Евр. 12, 9). Сами священные писатели не разъ называютъ ангеловъ именемъ elohim. Такъ Бытописатель о видѣніи ангеловъ Іеговы, бывшемъ Іакову во время бѣгства его въ Харранъ (Быт. 28, 12, 13, ср. 32, 2), выражается, что *тутъ явились ему боги* (haëlohim, 35, 7, сн. Исх. 15, 11). Въ такомъ же смыслѣ могутъ быть понимаемы слова Авраама (Быт. 20, 13) Авимелеху, что „Элогимъ повели его странствовать изъ дома отца его“ [1]). „Духъ сего выраженія, говоритъ М. М. Филаретъ [2]), тотъ, что имъ обозначается дѣйствіе единаго Бога вкупѣ съ посредствующими силами, у Него служебными, но для человѣка высшими и божественными“.

Правда, нѣкоторые экзегеты [3]) отвергаютъ мысль о томъ, что именемъ elohim въ Ветхомъ Завѣтѣ иногда называются и ангелы. Но основанія, приво-

---

[1]) Lange. Bibelwerk. Genesis, s. 257 и Keil. Genesis u. Exodus, s. 177 полагаютъ, что Авраамъ говоритъ о богахъ съ точки зрѣнія Авимелеха, въ смыслѣ политеистическомъ; но Авимелехъ былъ чтителемъ истиннаго Бога, и въ предполагаемой здѣсь аккомодаціи въ отношеніи къ нему со стороны Авраама не было нужды.

[2]) Записки на кн. Быт. ч. II, 140.

[3]) Cornel. a Lap., Hengstenberg, Lange, особенно Reinké въ упомянутомъ трактатѣ: «Beantwortung der Frage, ob der Gottesname elohim im A. T. auch Engel bedeute». Beiträge. Bd. V, 365—385.

димыя въ пользу этого, нерѣшительны и не вынуждаютъ отступать отъ указаннаго смысла сейчасъ приведенныхъ библейскихъ мѣстъ. Употребленію elohim объ ангелахъ, говорятъ, противорѣчитъ уже значеніе этого имени Божія: всесильный; если же ангелы, какъ и все, существующее внѣ Бога, Имъ приведены въ бытіе и сотворены, то они не могутъ называться всесильными. Съ другой стороны будто-бы самое имя ангеловъ исключаетъ возможность пониманія elohim въ приложеніи къ нимъ: maleach выражаетъ идею вѣстничества, посольства, служебнаго исполненія (воли Бога) и, слѣдовательно, указываетъ на различіе maleachim отъ elohim. Но предполагаемое здѣсь производство имени elohim (singul. eloag) отъ глаг. אוּל, быть сильнымъ (отъ котораго происходитъ и имя Божіе El [1]),—не единственно возможное. По другому мнѣнію, El и Eloag этимологически различны, и послѣднее происходитъ отъ другого семитическаго корня אָלַהּ [2]), изумляться предъ чѣмъ, приходить въ трепетъ, затѣмъ—почитать, поклоняться (соотвѣтствующій арабскій глаголъ имѣетъ значеніе: stupuit, percussus fuit). Послѣднее мнѣніе имѣетъ твердое основаніе въ тѣхъ библейскихъ мѣстахъ, гдѣ elohim прямо сопоставляется съ pachad, страхъ (Быт. 31, 42. 58), и

---

1) Производство это принимаютъ: Tuch. Comment. üb. Genes. s. XXXIX. Lange. Bibelwerk. Genes. s. 16. Reinke l. c. s. 369. Dillmann. Genesis. 1875. s. 18. Hävernick. Vorles. üb. d. Theolog. des. A. T. s. 38. Steudel, Vorles. üb. die Theol. d. A. T. s. 139. Riehm, Alttest. Theologie (1889) § 9, 2 Anm.

2) Эту вторую этимологію предпочитаютъ первой Gesenius, Handwörterbuch. s. s. 45—46. Delitzsch. Genesis, s. 30. Hofman. Schriftbeweis, I, 76—77. Hengstenberg, Beiträge z. Einleitung in A. T. II, s. 25. Clericus. III, p. 409.

mora, страхъ, благоговѣніе (Ис. 8, 12, 13. Пс. 75, 12). Eloag, elohim, поэтому должно быть понимаемо въ смыслѣ греческаго σέβας, σέβασμα—предметъ страха, почтенія, благоговѣнія, въ силу производимаго имъ въ человѣкѣ чувства страха [1]). Бл. Іеронимъ объясняетъ такое значеніе имени elohim замѣчаніемъ: quod cum colentibus sit timor. Выражая, такимъ образомъ, только вообще заключающуюся въ божественномъ существѣ полноту высшихъ силъ, производящую въ человѣкѣ чувство страха, благоговѣйнаго ужаса, имя elohim потому именно носитъ нѣкоторую неопредѣленность и (подобно греческому θεότης, лат. numen) означаетъ божество въ самомъ обширномъ смыслѣ слова (ср. Зах. 12, 8) [2]), указываетъ на силу, признаваемую за божество, безъ различія свойствъ Бога и сверхъестественнаго существа вообще, божества истиннаго и мнимаго. Отсюда вполнѣ естественно, что имя elohim прилагается въ Библіи и къ ангеламъ, какъ и къ разнаго рода богопоставленнымъ или высокопоставленнымъ лицамъ: судьямъ (Исх. 21, 6. 22, 7. 8. 28. Вт. 19, 17. Пс. 81, 1), къ богамъ языческимъ (Исх. 12, 12. Числ. 33, 4. Вт. 29, 18. 32, 13. Суд. 11, 24.

---

1) Ср. 2 Θессал. 2, 5: ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα.

2) Gesenii Thesaur. I, p. 96. Trip. Theophanien. s. 170. Hengstenberg. Psalmen. Bd. II, s. 176. Oehler. Theologie d. A. T. I, s. 134—135. Элеръ удачно разрѣшаетъ возникающее въ виду второй этимологіи недоумѣніе касательно субъективнаго лишь значенія имени elohim при ней: «Если эпикуреизмъ выставляетъ положеніе: timor fecit deos, то чрезъ это имя (elohim) дѣло измѣняется такъ: рефлексъ, который идея Бога производитъ на человѣческое сознаніе, есть именно рефлексъ страха, ужаса, и это характеристично для первоначальнаго состоянія религіи у грѣховнаго человѣка».

4 Цар. 1, 2. Пс. 96, 9) и вообще къ сверхъестественнымъ явленіямъ, возбуждающимъ страхъ (аэндорская волшебница называетъ тѣнь Самуила богомъ, elohim, выходящимъ изъ земли, 1 Цар. 28, 13).

Еще менѣе силы во второмъ изъ приведенныхъ основаній отрицанія возможности пониманія въ нѣкоторыхъ библейскихъ мѣстахъ elohim въ смыслѣ ангеловъ. Имя maleach есть имя служенія, должности, и о природѣ лица, которому оно усвояется, непосредственно не говоритъ ничего, и потому прилагается къ людямъ (Быт. 32, 4. Числ. 20, 14. Вт. 2, 26. Нав. 7, 26. Суд. 11, 12. Ис. 18, 2. 30, 4, 37, 9. 1 Цар. 11, 4), къ ангеламъ въ собственномъ смыслѣ и къ Сыну Божію. Все библейское ученіе объ Ангелѣ Іеговы имѣетъ своею основою различеніе понятій: природы (у Ангела Іеговы — божественной) и служенія: по скольку Λόγος—Ангелъ Іеговы посылается Богомъ Невидимымъ и исполняетъ Его волю, Онъ принадлежитъ къ maleachim[1]). Различеніе это даетъ возможность установить положеніе, что и ангелы, maleachim, называемые такъ въ отношеніи къ ихъ служенію, могутъ носить и носятъ также имя elohim, обозначающее ихъ близкое отношеніе къ Богу со стороны ихъ нрироды [2]). То обстоятельство, что LXX въ нѣкоторыхъ мѣстахъ чрезъ ἄγγελος передаютъ elohim (пс. 8, 6; 96, 7; 137, 1; ср. Евр. 1, 6; 2, 7), равно какъ и el (Іов. 20, 15; 40, 14), еще болѣе подтверждаетъ ту мысль, что въ нѣкоторыхъ библейскихъ мѣстахъ именемъ elohim означаются ангелы, причемъ, конечно, рѣшающее значеніе долженъ имѣть контекстъ рѣчи. Во всякомъ слу-

---

1) Ср. Smith. A. Dictionnary of the Bible. vol. I (1863) p. 68.

2) Ladd. The Doctrine of sacred scripture (1883), vol. II, p. 442.

чаѣ elohim обозначаетъ своеобразную природу ангеловъ. Но, какъ мы видѣли, въ приложеніи къ Богу имя это выражаетъ не столько объективное понятіе о безконечной силѣ и могуществѣ существа Его (таково значеніе родственнаго имени El), сколько субъективное сознаніе этой полноты силъ и могущества человѣкомъ, сознаніе, производящее въ немъ чувство страха и благоговѣнія. То же должно сказать о значеніи имени elohim и въ приложеніи къ ангеламъ: онъ выражаетъ библейское воззрѣніе на природу ангеловъ по сравненію съ природою человѣка и, такъ сказать, воззрѣніе ad hominem. Для человѣка они—существа премірныя, противоположныя всему видимому, чувственному, и въ этомъ смыслѣ божественныя. Они божественны, затѣмъ, и сами въ себѣ, по скольку произошли отъ Бога путемъ творческаго акта, отличнаго отъ того, вслѣдствіе котораго получилъ бытіе человѣкъ (Быт. 2, 7; 1, 27). Въ такомъ разѣ elohim, прилагаемое одинаково къ Богу и ангеламъ, очевидно, синонимично понятію *ruach* (духъ) въ его противоположности словамъ: basar (плоть) и adam (человѣкъ), ср. Ис. 31, 3; Іер. 17, 5; Дан. 2, 11; Пс. 55, 5[1]). И такимъ образомъ ангелы, какъ elohim, суть существа, не подлежащія условіямъ матеріальнаго бытія, безсмертныя

---

[1]) Такое значеніе: названія «elohim» въ противоположность adam въ смыслѣ противоположности *ruach* и *basar* очевидно предполагается въ слѣдующихъ словахъ пр. Исаіи 31, 3: египтяне—люди, а не Богъ (adam velo el), и кони ихъ—плоть, а не духъ (basar velo ruach), т. е., какъ замѣчаетъ Grotius (Annotationes II, 60), non sunt substantiae immortales cnf. Gesenius, Über Ies. Bd. II, s. 882; Rosenmüller, scholia. Pars. III, v. II, p. 245: lo elohim, non Deus, h. e., in quo nihil minus est, quam divini aliquid (snf. P. III, v. 1, 407). Clericus, tom. III, p. 130. Gesenius, Handwörterbuch, s. s. 766—767; 12—13.

и исполненныя жизненныхъ духовныхъ силъ, по соучастію въ жизни Божества. Приписываемыя имъ высшее вѣдѣніе, мудрость, благость (ср. 1 Цар. 29, 9), очевидно, суть признаки, implicite содержащіеся въ обширномъ значеніи слова elohim [1]). Но въ раскрытіе ученія о природѣ и свойствахъ ангеловъ не входятъ ни древнѣйшія, ни болѣе позднія ветхозавѣтныя библейскія книги.

Если названіе ангеловъ именемъ elohim вообще означаетъ ихъ принадлежность къ міру невидимому, нематеріальному, причемъ для субъективнаго человѣческаго воззрѣнія они какъ бы смѣшиваются съ Богомъ,—то та же идея опредѣленнѣе выражается въ другомъ, болѣе употребительномъ библейскомъ названіи ангеловъ: בְּנֵי אֱלֹהִים, benei elohim, сыны Божіи [2]). Логическая связь этого названія съ

---

[1]) На основаніи такого содержанія наименованія ангеловъ elohim (какъ и близкаго къ послѣднему имени benei elohim), слѣдуетъ признать глубокую вѣрность того воззрѣнія нѣкоторыхъ св. отцевъ и схоластиковъ, что ангелы сотворены по образу Божію. Ср. Casmani Angelographia, P. I, p. 156 sqq. Мысль, что ангелы сотворены по образу Божію, встрѣчается и въ богослужебныхъ книгахъ Православной Христіанской церкви, напр. въ слѣд. словахъ: «Ты разумныя по существу, нетлѣнныя благодатію Твоею, Христе, поставилъ еси пѣвцы Твоему величествію, Ангелы Твоя *по образу содѣлавъ*, Непостижиме» (служба безплотнымъ силамъ, 8 ноября, канона пѣснь 5-я, тропарь 2-й).

[2]) По примѣру Акилы, нѣкоторые (Längin. Bibl. Vorstell. v. Teufel, s. 9, и др.) переводятъ benei elohim: сыны боговъ и полагаютъ, что въ библейскомъ представленіи объ ангелахъ заключается остатокъ языческихъ теогоній (Strauss. Glaubenslehre, I, 666; Längin a. a. O.-De Wette, Bibl. Dogmat. s. 81). Но, независимо отъ ложности послѣдняго предположенія, упомянутый переводъ несостоятеленъ и потому, что въ выраженіи «сыны Божіи» elohim нерѣдко имѣетъ членъ (Быт. 6, 2, Іов. 1, 6; 2, 1) и означаетъ Бога истиннаго; съ другой стороны, имя benei elo-

предыдущимъ очевидна. Подобно имени elohim, наименованіе benei elohim характеризуетъ ангеловъ со стороны ихъ природы, богосозданной и богоподобной; какъ сыны Божіи, ангелы суть причастники θείας φύσεως, природы божественной, суть φύσις πνευματική, природа духовная, въ противоположность міру тѣлесному [1]). Но вмѣстѣ съ тѣмъ имя сыновъ Божіихъ ближе опредѣляетъ ангеловъ, ихъ отношеніе къ Богу и отличіе отъ Него. Имя *сыновъ* указываетъ на происхожденіе ангеловъ отъ Бога путемъ творенія и вмѣстѣ заключаетъ идею особеннаго сродства, близости ихъ къ Богу. Какъ происхожденіе это, конечно, нельзя понимать въ смыслѣ физическаго рожденія, а только въ смыслѣ творенія ангеловъ Богомъ, такъ и сыновство ихъ въ отношеніи къ Богу—не физическое. Тѣмъ не менѣе оно прямо вытекаетъ изъ особеннаго образа ихъ созданія Богомъ, на немъ основывается и составляетъ самую природу ангеловъ. Ни нравственнаго, ни тѣмъ болѣе теократическаго значенія сыновство это непосредственно не имѣетъ [2]). Что именно на созданіи ангеловъ Богомъ, предшествовавшемъ творенію міра видимаго и, конечно, отличномъ отъ него (насколько духъ отличенъ отъ матеріи), основывается названіе и достоинство ангеловъ,

---

him, если послѣднее слово принимать въ значеніи языческихъ боговъ, по библейскому употребленію, можетъ означать только людей, служащихъ имъ, идолослужителей (ср. особ. Числ. 21, 29), а не существа премірныя. Ср. Kübel in Herzog's R.-E. Bd. IV (2 A.), s. 223. Oehler. Theologie d. A. T. I. s. 214. Anm. 2. Baudissin. Studien. I, s. 125.

[1]) Gesenius. Handwörterbuch, s. 45.

[2]) Schultz. Alttestamentliche Theologie, I, s. 332. Riehm. Alttestamentliche Theol. s. 156. 363. Delitzsch in Riehms Handwörterbuch. Bd. I, s. 379. Hofmann. Schriftbeweis I, s. 124.

какъ сыновъ Божіихъ, это съ очевидностью открывается изъ рѣчи Іеговы въ кн. Іова 38, 7, гдѣ при изображеніи творенія міра Онъ говоритъ, что, когда Онъ полагалъ краеугольный камень земли, при общемъ ликованіи звѣздъ всѣ сыны Божіи (כָּל-בְּנֵי אֱלֹהִים, kol benei Elohim, LXX: πάντες ἄγγελοί μου) восклицали отъ радости.

Такимъ образомъ, названіе сыновъ Божіихъ указываетъ и на богоподобность природы ангеловъ и на ея тварность. Вмѣстѣ съ тѣмъ и вслѣдствіе того названіе это точнѣе, чѣмъ всѣ предыдущія, указываетъ на внутренній организмъ ангельскаго міра, характеризуя ангеловъ, какъ царство богосродныхъ духовъ, какъ небесное πατριὰ (Ефес. 3, 15), въ которомъ Богъ—Отецъ, по природѣ, Единороднаго Сына Божія (ibid. ст. 14)—есть и Отецъ духовъ Евр. 12, 9, сыновъ Божіихъ, по благодати творенія [1]). Отсюда видно, что не въ области откровенной только—относительно исторической дѣятельности—ангелы тварные примыкаютъ къ Ангелу несотворенному (какъ видѣли мы при обозрѣніи ветхозавѣтнаго ученія объ Ангелѣ Іеговы), но и въ премірной области божественной жизни, въ сферѣ міра духовнаго самого въ себѣ, ангелы—сыны Божіи суть тварные отобразы Сына Божія, Главы и Владыки ихъ, какъ по творенію, такъ и по домостроительству (ср. Кол. 1,16. Евр. 1, 4—8, 13—14; 2, 2—5. Еф. 1, 10; 3, 10. Апок. 5, 6). Но какъ о Сынѣ Божіемъ Ветхозавѣтная Библія гово-

---

[1]) У раввиновъ обычно для ангеловъ названіе «вышнее семейство». M. Maimonides «More Nebochim». lib. II, c. IV: «Богъ ничего не дѣлаетъ, не обсудивъ (того) въ высшемъ семействѣ», говорятъ раввины. Cnf. Böhmer. Herzog R.-E. Bd. IV. s. 18.—Petav. Theol. Dogm. III. de angelis, lib. I, Cap. I, p. 606.

ритъ прежде всего и главнымъ образомъ, какъ о Дѣятелѣ исторіи спасенія, какъ объ Ангелѣ Іеговы, и только уже въ болѣе позднія времена изображаетъ Его Ипостасною Премудростью и Отрокомъ Іеговы, Пастыремъ, вообще Мессіею—Богомъ; такъ и о сынахъ Божіихъ—ангелахъ Ветхій Завѣтъ говоритъ главнымъ образомъ, какъ о служителяхъ Промысла Божія, отчасти общаго—въ отношеніи къ цѣлому міру, а главнымъ образомъ спеціальнаго—въ исторіи спасенія, т. е., ангелы являются, по Ветхому Завѣту, дѣйствующими въ той же области исторіи, гдѣ дѣйствуетъ и Ангелъ Іеговы. Только въ учительныхъ и пророческихъ книгахъ боговдохновенная мысль библейскихъ писателей приподнимаетъ завѣсу и на премірную дѣятельность ангеловъ, какъ сыновъ Божіихъ, воинства небеснаго, совѣта Божія, служителей въ небесномъ храмѣ Божіемъ, и под. Но и здѣсь свящ. писатели касаются этихъ предметовъ только по связи ихъ съ исторіей спасенія или съ видимымъ строемъ теократіи.

Тѣмъ не менѣе уже изъ сказаннаго о названіяхъ ангеловъ: elohim и benei elohim слѣдуетъ, что, въ силу особеннаго родства природы ангеловъ Богу, дѣятельность ихъ implicite заключается въ дѣятельности Самого Бога въ видимомъ мірѣ и внѣ его. Указанія этого рода на ангеловъ, какъ на существа, принимающія участіе въ божественныхъ дѣйствіяхъ, многіе новые экзегеты [1]) видятъ въ тѣхъ мѣстахъ кн. Бытія 1, 26; 3, 22; 11, 7, въ которыхъ древніе учители церкви усматривали указаніе на троичность или, по крайней мѣрѣ, на множествен-

[1]) Rosenmüller, Baumgarten, Tiele, Gabler, Richers, Delitsch, Hofmann (Weissag. u. Erfüll. H. I, 79. Schriftbew. s. s. 91. 354).

ность лицъ въ Божествѣ. Что касается перваго мѣста, то, какъ уже замѣчено было, идущее отъ іудеевъ [1]) мнѣніе о томъ, что Богъ обращается при твореніи человѣка къ ангеламъ, несостоятельно [2]). Правда, ангелы, по ученію книгъ пророческаго періода, составляютъ небесный совѣтъ Бога (пс. 88, 6–8. 3 Цар. 22, 19 и дал. Дан. 7, 10), окружающій престолъ Его и исполняющій Его велѣнія; но объ участіи ангеловъ въ твореніи міра и человѣка нигдѣ въ Библіи не говорится, и такое участіе прямо отрицается тѣми библейскими мѣстами, гдѣ твореніе человѣка приписывается исключительно одному Богу (Быт. 2, 7. Ис. 40, 13. 14 сн. Рим. 11, 34, Ис. 44, 24); обращеніе къ ангеламъ было бы, недостойной Бога, безсодержательною фразою, такъ какъ ангелы призывались бы только къ творенію, но къ участію въ немъ не были допущены. Съ другой стороны выраженіе „сотворимъ человѣка по образу нашему и по подобію“ съ даннымъ пониманіемъ также не мирится, такъ какъ человѣкъ былъ сотворенъ по образу Божію (Быт. 1, 27. 5, 1), а не по образу ангеловъ; равно какъ о сотвореніи человѣка по образу ангеловъ, не даютъ права заключать и мѣста Евр. 2, 7. Лк. 20, 36. [3]).

---

[1]) Διαλέγεται ὁ τῶν ὅλων πατὴρ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσι, говоритъ Филонъ о Быт. 1, 26.

[2]) Рѣшительное опроверженіе этого мнѣнія находится у св. Златоуста, Бес. на кн. Быт. рус. пер. v. I, 119. Theodoreth. Quaest. XIX in Genesin, ср. Reinke. Beiträge, Bd. V, s. s. 71—75. Lange, Genesis, s. 39.

[3]) Несравненно вѣроятнѣе отнесеніе словъ: сотворимъ... къ Сыну Божію, или, общѣе, къ совѣту въ пресв. Троицѣ (св. Іустинъ мученикъ, Иринеи, Ефремъ Сиринъ, Григорій Нисскій, бл. Ѳеодоритъ и др.).

Напротивъ, слова Іеговы-Элогимъ по грѣхопаденіи человѣка: „Адамъ сталъ, какъ одинъ изъ насъ, зная добро и зло“ (3, 22), повидимому, съ большимъ правомъ могутъ быть относимы не только къ лицамъ пресвятой Троицы, но и къ ангеламъ. На это уполномочиваетъ прибавленіе, что Адамъ захотѣлъ уподобиться Богу въ отношеніи къ знанію добра и зла; а это прямо указываетъ на слова искусителя объ elohim, знающихъ добро и зло (ст. 5), подъ которыми, какъ мы видѣли, естественнѣе всего разумѣть не Бога только, но и ангеловъ. На послѣднихъ указываютъ и дальнѣйшія слова Бога: „и теперь какъ бы (Адамъ) не вкусилъ отъ дерева жизни и не сталъ жить вѣчно“: понятіе безсмертія непосредственно заключается въ имени elohim, которымъ ангелы названы въ ст. 5.

То же должно сказать о совѣтѣ Іеговы предъ смѣшеніемъ языковъ: „сойдемъ и смѣшаемъ тамъ языки ихъ“ (Быт. 11, 7). Здѣсь идетъ рѣчь уже о дѣятельности Бога (Іеговы) въ мірѣ, хотя она и остается невидимою для людей. Еще нѣкоторые іудейскіе экзегеты, а равно и бл. Августинъ предполагали, что здѣсь присутствіе Божіе на землѣ представляется ангелами [1]). Дѣйствительно, такое пониманіе ничѣмъ не затрудняется, а напротивъ оправдывается всѣмъ дальнѣйшимъ ученіемъ объ ангелахъ Пятокнижія и другихъ библейскихъ книгъ.

Утверждая, что библейское воззрѣніе объ ангелахъ, насколько оно выражается въ усвояемыхъ имъ именахъ elohim и benei elohim, заключаетъ мысль о сопринадлежности ангеловъ къ той же премірной обла-

---

[1]) Clericus I, p. 105. Ср. Hofman. Schriftbew I, s. 354. Oehler. Theologie d. A. T. I, s. 158.

сти и дѣятельности, въ которой живетъ и дѣйствуетъ и Тріединый Богъ, и на этомъ основаніи признавая, что въ нѣкоторыхъ библейскихъ мѣстахъ слѣдуетъ видѣть совмѣстное обозначеніе Бога (Тріединаго) и ангеловъ, мы должны оговориться, что отнюдь не можемъ принять, дѣлаемыхъ отсюда нѣкоторыми новѣйшими изслѣдователями, выводовъ. Подъ вліяніемъ пантеизма, эманатизма и раціоналистическаго теизма, изслѣдователи этого рода видятъ въ названіяхъ: elohim или benei elohim обозначенія многообразныхъ истеченій изъ единства Божескаго существа, въ смыслѣ іудейскаго и языческаго гносиса, или простые образы различныхъ дѣйствій Бога во внѣшнемъ мірѣ („то, что въ язычествѣ производилось отъ множества боговъ, въ Библіи возводится къ своему единому источнику"), или что-то въ родѣ платоническихъ идей и первообразовъ человѣческихъ душъ [1]).

Ангелы или сыны Божіи, какъ существа личныя. Всѣмъ этого рода воззрѣніямъ рѣшительно противостоятъ—отмѣченная выше идея творенія ангеловъ Богомъ, необходимо заключающаяся въ библейскомъ представленіи о сынахъ Божіихъ, и съ другой стороны столь же необходимо присущая Библіи идея личнаго бытія сыновъ Божіихъ и элогимовъ, бытія ихъ отдѣльнаго и (относительно) самостоятельнаго,

---

[1]) Таковы сужденія многихъ защитниковъ третьяго воззрѣнія на Ангела Іеговы (Гердера, Розенмюллера, Толюка, Газе, Пусткухена и др.); но съ особенной послѣдовательностью развиты они Böhmer'омъ (Herzogs Redal. Enc. IV, s. 18—32), Schelling'омъ (Vorles. üb. Philios. d. Offen.); отчасти Lotz'омъ (Geschichte u. Offenbarung, 1892, 171—180), Martensen'омъ (D. Christliche Dogmatik 1886. §§ 68—69. s.s. 120—121) и друг.

какъ отъ Бога, такъ и отъ людей. Вѣрнымъ въ указанныхъ воззрѣніяхъ можно признать лишь то, что ангелы суть органы осуществленія божественныхъ идей. Но эти идеи представляются въ ангелахъ не абстракціями, а живыми, полными жизни, силы и дѣйствія, личными существами, и притомъ—необходимый характерическій признакъ ангеловъ— служащими преимущественно цѣлямъ царства Божія на землѣ.

Что библейскіе „сыны Божіи", т. е. ангелы со стороны ихъ природы, суть существа личныя, это доказывается уже первымъ, засвидѣтельствованымъ въ Библіи, фактомъ выступленія ангеловъ въ исторіи человѣчества, „И изгналъ (Іегова), говоритъ кн. Бытія (3, 24), Адама и поставилъ на востокѣ у сада Едемскаго херувимовъ (אֶת-הַכְּרֻבִים) и пламенный мечъ обращающійся, чтобы охранять путь къ древу жизни". Личное различіе этихъ существъ отъ Іеговы, какъ и отъ людей, изъ даннаго мѣста открывается съ несомнѣнностью. Іегова поставляетъ ихъ и возлагаетъ на нихъ порученіе. Конечно, они должны были сознавать сущность этого порученія и обладать силою, достаточною для его выполненія, т. е. силою вышечеловѣческою, какая требовалась въ томъ случаѣ, если бы люди захотѣли силою возвратить себѣ доступъ къ древу жизни. Что херувимы приставляются хранить древо жизни, слѣдовательно, препятствовать человѣку въ достиженіи безсмертія, это можетъ указывать на то, что сами херувимы суть носители истинной вѣчной жизни [1]),—черта, заключающаяся въ понятіи объ элогимахъ. [2]) Очевидно, херувимы могутъ быть

[1]) Ср; напр, I. Knabenbauer. Comm. in Proph. Ezechiel (1890) p. 37.

[2]) Образъ Божій въ ангелахъ, о которомъ даетъ знать ихъ elohim (равно какъ и benei elohim), состоитъ главнымъ образомъ

признаны сынами Божіими (въ техническомъ значеніи этого названія), и личное бытіе ихъ, а слѣдовательно, и вообще сыновъ Божіихъ, benei elohim, не можетъ подлежать сомнѣнію. [1])

въ ихъ разумности и безсмертіи «Imago angelorum, qua Deum referunt, praecipue spectatur in immortalitate et ratione». O. Casm. Angelogr. P. I, p. 159.

[1]) Еще болѣе могъ бы говорить противъ всякой попытки къ обезличенію ангеловъ самихъ въ себѣ (elohim или beneielohim) разсказъ кн. Бытія (6, 1 - 4) о сынахъ Божіихъ (בְּנֵי-הָאֱלֹהִים, benei haëlohim, LXX; οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ), прельстившихся красотою дочерей человѣческихъ (benoth haadam) и бравшихъ себѣ изъ всѣхъ нихъ въ супружество, какую кто избралъ. — Богатая литература вопроса о томъ, кого слѣдуетъ разумѣть подъ сынами Божіими въ данномъ мѣстѣ, указана, напр. у Reinke. Beiträge zur Erkl. d. A. T. Beitr. V, s.s. 91—186; у Kurtz'a въ спеціальномъ сочиненіи «Die Ehen der Söhne Gottes mit den Tochtern der Menschen (1857, s.s. 1—100) (ср. его Geschichte des A. B. 2 A. 1 Bd. ss. 76—77); у Lange, Genesis, ss. 130—131 ff; ср. Keil. Genesis u. Exodus, s. 86 ff., и др.—Іудейская и христіанская древность выставила три толкованія benei haëlohim даннаго мѣста. По одному, (которое проводятъ самарянское пятокнижіе, арабск. переводы Саадіи и Ерпенія, таргумы Онкелоса и Іонаѳана, Симмахъ, Абенъ-Ездра), это—filii magnatum, puellas plebeias rapientes; взглядъ этотъ въ новое время можно считать почти забытымъ. По второму пониманію, встрѣчающемуся въ нѣкоторыхъ кодексахъ перевода LXX, въ кн. Эноха, въ кн. Малое Бытіе (D. Buch. Henoch übers. v. Dillmann 1853, cap. 6—10. D. Buch Iubiläen, v. Dillm. in Iahrbücher der Bibl. Wissenschaft, zweite Iahrb. 1850, s. 242), у Филона (de gig. § 2), Іосифа Флавія (Antiquit. I, 3. 1), у многихъ іудейскихъ экзегетовъ, напр. Раши (ср. Eisemenger, Entdecktes Iudenthum. Bd. I, s. 380. Langen, Iudenthum in Palästina (1866), s. 316 ff) и у многихъ учителей и отцовъ Церкви: Іустина мученика (Apol. II-§ 5 cnf. Ap. I, 5), Иринея (Adv. haer., IV, n. 16), Климента Александрійскаго (Paedag. III, 2 Strom, V, § 10), Тертулліана (de idololatr. c. IX, de cult. femin. c. 10), Кипріана (de discipl. et. hab. mulier. c. 11), Амвросія Медіоланскаго (lib. de Noë et de arca, c.

Дѣятельность ангеловъ въ первоначальной исторіи спасенія людей *(до синайскаго законодательства)*.

Центръ тяжести ангелологіи допрорческаго періода лежитъ не въ изображеніи недовѣдомаго человѣку бытія ангеловъ самихъ въ себѣ, а въ повѣствованіяхъ о ихъ явленіяхъ, объ ихъ участіи въ обще-

---

4. De virg. lib. 1), Лактанція (de orig. erroris c 14 Instit. div II, 15) Меѳодія (de surrect. ap. Epiphan), Евсевія, lib V. de praep. Evang. c. IV, Анатолія Лаодикійскаго (Hist. eccl. Euseb. VII, 32, § 8); Минуція Феликса, Сульпиція Севера, Ѳеогноста (у Фотія),—сыны Божіи даннаго мѣста суть ангелы, самопроизвольно оставившіе небо и поселившіеся среди людей вмѣсто того, чтобы быть только вѣстниками Бога, въ качествѣ которыхъ они были посланы Богомъ на землю. Третье воззрѣніе (впервые встрѣчающееся въ Recognitiones псевдо—Климента, затѣмъ у Юлія Африкана, Оригена, Кирилла Александрійскаго, contra Iulian. lib. IX, Златоуста, XXII homil. in Genes., Кесарія, Dial. I, interog, XLIII, Ѳеодорита, Quaest. in Genes. 47, Августина, de civit Dei, lib. XV, c. 23; Гиларія, Кассіана, Ефрема Сирина; изъ іудейскихъ экзегетовъ у Абарбенеля) считаетъ сыновъ Божіихъ потомками Сиоа, названными такъ за свое благочестіе (приводились, впрочемъ, и др. основанія наименованія сиѳитовъ benei haĕlohim) Новое время знаетъ только два послѣднія толкованія. Наиболѣе ревностными и авторитетнѣйшими защитниками толкованія benei haĕlohim въ смыслѣ ангеловъ являются: Gesenius. Thesaur. I, 217, ср. его Handwörterbuch (A. 9), s. 45; Kurtz (въ названныхъ и др. своихъ сочиненіяхъ), Hofmann (Weiss. u. Erfüll. I s. 86. Schriftbew. I, s. 424), Köhler (Lehrbuch. d. bibl. Geschichte I, Bd. 1845 s. 16) Delitzch (Genesis I, s. 190), Meyer (Krit.-exeget Handbuch üb. Brief d. Petrus, u. Iudas. 1859, ss. 214) Schott, (D. 2-te Brief d. Petr. u. Br. Iuda, 1863, s. 87 ff. 227 ff), Baumharten (Comm. z. Pentat.), Dillmann, (D. B. Henoch. ubers. u. erklärt. 1853 ss. XXXIV, XLII. cf. Die Genesis 5-te Autl. Leipz. 1866 ss. 117—125), K. Marti (Gesch. d. Israëlit. Religion, 1897, ss. 247, ff.), Drechsler (Einheit. der Genesis. s 91). A. Knobel (D. Genesis, erklärt 1 A. 1852 и 2 A. 1862), Ewald (Jahrbücher d. bibl. Wissensch., Bd. VII, s. 20), Tuch

промыслительной дѣятельности Божіей и особенно въ дѣятельности Іеговы въ исторіи спасенія. Факты явленій ангеловъ людямъ (обычно въ человѣческомъ образѣ) сами по себѣ говорятъ о томъ, что ангелы, по библейскому представленію древнѣйшихъ временъ, суть существа личныя, являющіяся разумно-созна-

---

(Comm. üb. Genes. s. 154), Hupfeld, (Quellen der Genesis, ss. 96, 130, 220), Nitzsch (System d. christl. Lehre, 5 A. 1844, s. 235), Twesten (Dogmatik, Bd. II, 1-ter Th. s. 332) F. Lenormant, Les origines de l'histoire 1880, t. 1-me p. 291—381) Schrader, (Studien zur Kritik und Erklär. d. bibl. Urgeschichte 1863, ss. 61—113), Bredenkamp (zur Urgeschichte, Stud. u. Kritik. 1889, H. 3, ss. 545—547) Stier (Brief Iuda s. 42 ff) Wiesinger (D. Zweite Brief d. Ap. Petr. u. d. Br. des Iudas, 1862, s. 101 ff. 198 ff.) Spitta (Der 2 Brief des Petrus u. d. Brief d. Iudä 1885, s. 327) Huther (Comm. z. d. Briefen Petri u. Iuda, ss. 264ff. 341) Kübel (Herzog's R.-E. (2 A.) Bd. IV. 222) Riehm, Alttestamentl. Teologie s. 363. Schultz. (Alttest. Theol. I, s 332) R. Stier (Words of the angels, 1886. Introduct. p. XVIII) G. Ladd. (The Doctrine of sacred scripture, v. II s. 442). Cremer (Wörterbuch, Neuetestamentlichen Gracität, s. 23) и др. Въ русской богословской литературѣ мнѣніе это проводится въ замѣткѣ неизвѣстнаго автора въ Чтен. Общ. люб. дух. просвѣщ. 1884 г. январь, стр. 108 и слѣд. Вообще, по заявленію Гофмана (Schriftbew. s 324), правильность толкованія benei haelohim въ смыслѣ ангеловъ теперь можетъ считаться общепризнанною. Тѣмъ не менѣе не мало и противниковъ этого толкованія и защитниковъ третьяго: едва ли не всѣ католическіе богословы и экзегеты (напр. I. Danko, Histor. revelat. div. Vet. Test. 1862, p. 23, Reinke цитир. тр., Haneberg, Geschichte d. bibl. Offenbarung. 1852, s.s. 31—32), но также изъ протестантовъ— Hengstenberg, Lange, Keil, Hävernick, Philippi, Ebrard, Oehler и др. рѣшительно отвергаютъ первое толкованіе, какъ гностическое, талмудическое, каббалистическое и т. п. Противоположеніе здѣсь (benei) elohim и (benot) haadam, обычно имѣющее мѣсто въ тѣхъ случаяхъ, когда сопоставляются духовныя существа и люди, какъ существа не духовныя только, но и плотскія (Ис 31, 3 Іер.

тельными исполнителями велѣній Божіихъ. И какъ дѣятельность Ангела Іеговы открывается въ исторіи со времени заключенія Завѣта Бога съ Авраамомъ, такъ и дѣятельность ангеловъ въ собственномъ смыслѣ, по кн. Бытія, представляется начинающеюся тогда же; первое, засвидѣтельствованное въ Библіи,

---

17, 5. Дан. 2, 11), техническое значеніе выраженія benei-elohim въ Ветхомъ Завѣтѣ только въ приложеніи къ ангеламъ, болѣе чѣмъ вѣроятное отношеніе къ данному мѣсту упоминаній въ 2 Петр. 2, 4. Іуд. 6 о паденіи ангеловъ и его образѣ, и другія основанія побуждаютъ весьма многихъ экзегетовъ видѣть въ сынахъ Божіихъ Быт. 6, 2 ангеловъ, такъ или иначе (прежде даннаго факта или только теперь) уклонившихся отъ идеи своего бытія и снизошедшихъ до плотскаго общенія съ женщинами. Фактъ этотъ во всякомъ случаѣ былъ-бы исключительнымъ моментомъ паденія или оземленѣнія тварной духовной природы— нѣкоторой части ангеловъ. Моральной возможности этого, повидимому, отрицать нельзя. По крайней мѣрѣ, въ книгѣ Товитъ Товія высказываетъ ангелу, очевидно, народное вѣрованіе, когда говоритъ: Сарру *любитъ* демонъ (Асмодей), который не вредитъ никому, кромѣ приближающихся къ ней. Тов. 6, 15. Но народная вѣра могла находить себѣ опору въ своеобразномъ пониманіи Быт. 6, 1—4. Въ такомъ случаѣ мы имѣли бы данныя считать ангеловъ существами родственными не только Духу абсолютному, но и духу, соединенному съ плотью,—человѣку, существами раздѣляющими чувства и вожделѣнія (не животныя конечно). послѣдняго. Но такъ называемыя analogia scripturae и analogia fidei не представляютъ никакихъ данныхъ (такимъ нельзя считать свидѣтельство неканонической книги Товита 6, 15) въ смыслѣ разъясненія принимаемой, на основаніи нашего мѣста человѣкоподобности ангеловъ. Напротивъ, съ духомъ всей библейской (ветхозавѣтной и новозавѣтной) ангелологіи она не мирится. Въ системѣ ветхозавѣтнаго библейскаго ученія объ ангелахъ Быт. 6 1—4 не имѣетъ значенія уже потому, что здѣсь идетъ рѣчь о фактѣ, не только не содѣйствовавшемъ развитію царства Божія на землѣ (въ чемъ состоитъ главная сущность всего библей-

явленіе ангела, именно, какъ тварнаго представителя Ангела Іеговы, имѣло мѣсто при первомъ бѣгствѣ Агари (Быт. 16, 7—13). Вѣра въ ангеловъ, какъ личныхъ органовъ исполненія воли Божіей, со всею опредѣленностью высказывается уже патріархами: Авраамъ (24, 7, 40) при посольствѣ раба въ Харранъ выражаетъ увѣренную надежду, что „Господь пошлетъ предъ (или: съ) нимъ ангела своего и (чрезъ него) благоустроитъ путь его". [1]) Основаніемъ этой вѣры могли быть не только личные опыты явленій ангеловъ въ жизни Авраама, но и то, конечно, жившее въ преданіи патріархальнаго періода, воспоминаніе о райскихъ херувимахъ, которое навсегда соединилось у первыхъ людей и ихъ потомковъ съ сознаніемъ утраченной невинности и блаженства. Какъ живо и постоянно у нихъ было послѣднее сознаніе, такъ постоянно и глубоко должно было быть воспоминаніе и представленіе объ ангелахъ, явившихся въ первый разъ вѣстниками утраченнаго блаженства. [2]) Та же вѣра въ ангеловъ, какъ въ существа личныя, какъ въ разумно-сознательныхъ исполнителей воли и велѣній Божіихъ, глубоко одушевляла и патріарха Іакова:

скаго ученія объ ангелахъ), но, напротивъ, извратившемъ богоустановленные законы бытія и жизни настолько, что Іегова, по словамъ Бытописателя, раскаялся, что создалъ человѣка на землѣ, Быт. 6, 6—7. Если въ Быт. 6, 2- 4 и разумѣются ангелы, то ихъ выступленіе не стоитъ ни въ какой связи, не имѣетъ ничего общаго съ дѣятельностью Ангела Іеговы. Между тѣмъ эта связь дѣятельности ангеловъ съ дѣятельностью Ангела Іеговы есть самый выдающійся признакъ ветхозавѣтной библейской ангелологіи, который даетъ ей то важное мѣсто въ библейскомъ богословіи Ветхаго Завѣта, какое оно занимаетъ здѣсь.

1) cf. Clericus I, p. 181.

2) I. P. Lange. Die Christliche Dogmatik. Bd. II. s. 577.

только на основѣ такой вѣры могли имѣть мѣсто—чудесный сонъ Іакова, въ которомъ онъ видѣлъ ангеловъ Божіихъ вмѣстѣ съ Ангеломъ Іеговы (28, 12—13), подобныя же явленія Ангела-Элогимъ въ сновидѣніяхъ въ Месопотаміи (31, 11—13), а равно и чудесное явленіе ополченія ангеловъ Божіихъ, при возвращеніи его изъ Харрана (32, 1—2). Въ названныхъ сейчасъ случаяхъ ясно выражаются субъективная человѣческая вѣра въ бытіе ангеловъ, вмѣстѣ съ вѣрою въ Единаго Бога, и объективное дѣйствіе ангеловъ подлѣ всеобъемлющаго дѣйствія Божія и наряду съ нимъ. Въ томъ и другомъ случаѣ, по библейскому представленію, два рода явленій не исключаютъ одинъ другого, а совмѣщаются одинъ съ другимъ, не представляютъ круговъ эксцентрическихъ, а круги концентрическіе. Въ строгомъ смыслѣ дѣятелемъ откровенія и исторіи спасенія является Самъ Богъ, и одинъ Онъ; но отъ Его, *непосредственныхъ* дѣйствій библейскія лица и особенно библейскіе писатели опредѣленно различаютъ дѣйствія Его, *посредствуемыя ангелами*, личными органами исполненія ихъ. Сознаніе различія собственно божескаго дѣйствія отъ ангельскихъ дѣйствій было присуще библейскимъ лицамъ съ древнѣйшихъ временъ: сознаніе этого рода мы видѣли въ фактѣ различенія въ Пятокнижіи двухъ Ангеловъ Іеговы, Божественнаго и тварнаго, изъ которыхъ послѣдній служитъ только представителемъ Перваго. [1])

---

[1]) Св. Аѳанасій Великій устанавливаетъ даже такое общее правило касательно даннаго предмета: «кто видитъ явленіе ангеловъ, тотъ знаетъ, что видитъ Ангела, а не Бога.... И кто видѣлъ Бога, тотъ не говоритъ, что видѣлъ Ангела». Orat. III. c. arian. n. 14 Migne. Patrol. Ser. gr. t. 26, opp. II. p. 350 Въ

Конечно, образъ присутствія Бога или Ангела Іеговы въ ангелѣ въ своей глубочайшей сущности непостижимъ. [1]) Съ другой стороны, въ силу самаго безконечнаго превосходства Бога предъ ангелами, личность ангела, являющагося на землѣ, отступаетъ назадъ предъ всеединою и вседержительною силою Бога, вслѣдствіе чего „основной моментъ въ понятіи объ ангелѣ—не „личность", а духъ и сила, которая, какъ орудіе святой воли Промысла, дѣйствуетъ въ области жизни человѣческой". [2]) Но тотъ фактъ, что Іегова можетъ открывать Себя и проявлять Свои промыслительныя дѣйствія человѣчеству чрезъ ангеловъ, принимающихъ человѣческій образъ, а не только непосредственно [3]) сообщать человѣку Свои откровенія,—самъ по себѣ съ необходимостью предполагаетъ существованіе ангеловъ, какъ индивидуальныхъ существъ, отличныхъ отъ Бога, Первоисточника откровенія, и человѣка, принимающаго откровеніе. [4]) Поэтому должно быть отвергнуто мнѣніе тѣхъ ученыхъ, [5]) которые

этомъ смыслѣ разсуждаетъ и Евсевій Кесарійскій: «Когда Писаніе хочетъ обозначить природу ангела, никогда не называетъ его Богомъ и Господомъ, но явно ангеломъ; но когда усматриваетъ въ явившемся Господа и Бога, ясно употребляетъ самыя эти названія». Demonstrat. Evangel. c. XI, Migne. s. gr. t. XXII, col. 388.

[1]) Бл. Августинъ выражается: ipse (Deus, seu Dei verbum) miro et ineffabili modo erat in Angelis. Migne. Patr. s. lat. 42, col. 366.

[2]) Martensen, Dogmatik (1886) s. 71, s. 124 cf. W. Lotz. Gesch. u. Offenbar. in A. T. (1892) s. 172.

[3]) Кн. Бытія различаетъ богоявленія, именно, объ однихъ выражается: וַיֵּרָא יְהוָה, явился Іегова (12, 7), а о другихъ: וַיֵּרָא מַלְאַךְ יְהוָה, явился Ангелъ Іеговы. (16, 7).

[4]) Ср. Ebrard. Chr. Dogmatik Bd. I, (1862), s. 280.

[5]) Vatke. Bibl. Theol. (1835), s. 94 Hitzig. Vorles. üb. d. Theol. A. T. (1880), s. 64, особенно Kohut, über die judische Angelologie u. Dämonologie in ihrer Abhängigkeit von Parsismus (1866) ss. 2—8. Hirschfeld. Geschichte d. Volkes Israël Bd. II, s. 278.

утверждаютъ, что не только въ древнѣйшихъ библейскихъ книгахъ, но и до самаго времени вавилонскаго плѣна ангелы въ Библіи являются неиндивидуальными, безличными и безцвѣтными носителями повелѣній Божіихъ, существами недѣйствительными. Утвержденіе это, очевидно, родственно съ упомянутымъ выше отрицаніемъ въ новое время личнаго бытія ангеловъ самихъ въ себѣ, какъ элогимовъ и сыновъ Божіихъ; и потому падаетъ уже вмѣстѣ съ этимъ отрицаніемъ. Если, въ доказательство послѣдней мысли, ссылаются на мѣста объ Ангелѣ Іеговы, Который, по древне-церковному воззрѣнію, не есть собственно ангелъ, [1]) то совершенно напрасно: различіе Ангела Іеговы и ангеловъ, какъ существъ дѣйствительныхъ, открывается съ совершенною очевидностью изъ слѣдующихъ основаній. Ангелъ Іеговы въ Новомъ Завѣтѣ, съ явленіемъ Сына Божія во плоти, уже не упоминается, но ангелы, тварно-служебные духи, дѣйствуютъ во всей новозавѣтной исторіи и упоминаются отъ первой новозавѣтной книги до послѣдней. Далѣе, по общему ученію Новаго и Ветхаго завѣта, есть ангелы падшіе; но не было ли бы величайшимъ абсурдомъ говорить о тожествѣ ихъ съ Ангеломъ Іеговы? Напротивъ, фактъ ихъ паденія, самая возможность его, говоритъ о томъ, что, въ отличіе отъ Божественнаго Ангела Іеговы, существуютъ ангелы тварные, конечные, способные къ развитію, но также и къ паденію. Наконецъ, изъ тѣхъ ветхозавѣтныхъ библейскихъ мѣстъ объ Ангелѣ Іеговы (Быт. 18—19 гл.; 28, 12-13; 32, ст. 1—2; 24—30), въ которыхъ Онъ выступаетъ дѣйствующимъ вмѣстѣ съ тварными ан-

[1]) у Heinrich'a, Dogmatik. Theol. Bd. V. ss. 514—519.

гелами, различіе одного и другихъ по существу и дѣятельности видно съ несомнѣнностью.—Въ Мамрійскомъ богоявленіи (Быт. гл. 18—19) два ангела (schnei hammaleachim) выразительно отличаютъ себя отъ Іеговы или Ангела Іеговы, пославшаго ихъ истребить Содомъ (Б. 19, 13), равно какъ и въ цѣломъ повѣствованіи различіе ихъ отъ третьяго—Ангела Іеговы выступаетъ совершенно очевиднымъ (особ. въ гл. 18). Дѣятельность Ангела Іеговы въ этомъ случаѣ непосредственно относится только къ избранному роду; дѣятельность двухъ ангеловъ имѣетъ своимъ предметомъ людей (семейство Лота, содомлянъ), стоящихъ внѣ сферы откровеннаго домостроительства. То же имѣетъ силу о сновидѣніи Іакова, въ которомъ maleachei elohim являются и по существу, и по самому образу дѣятельности различными отъ Ангела Іеговы или отъ Іеговы. Послѣдній есть Существо Божественное, Самосущее, Богъ и Господь Завѣта и домостроительства [1]); первые суть существа, хотя значительно высшія человѣка по природѣ [2]), на что можетъ указывать ихъ наименованіе maleachei *elohim*, но, видимо, суть служебныя Богу и Его Промыслу существа (maleachim), при чемъ дѣятельность ихъ падаетъ болѣе въ область общаго („элогистическаго“) промышленія Божія, чѣмъ промышленія по домостроительству. То же, наконецъ, должно сказать и о взаимномъ отношеніи ангеловъ и Ангела Іеговы въ

---

1) Таковы признаки, необходимо мыслимые въ имени Iehovah, ср. Oehler, Theologie, d. A. T. I, 154—157.

2) I. Флавій Aniquit. lib. I, cap. XIX, n. 1 выражается, что Іакову въ сновидѣніи представлялись «виды, превосходнѣйшіе естества человѣческаго». Cleric. I, 213: Quos instar hominum, sed augustiore forma videbat, quales plerumque cerni solebant.

откровеніяхъ, имѣвшихъ мѣсто при возвращеніи Іакова въ Харранъ. Ангелъ Іеговы является ему въ видѣ таинственнаго борца и въ бореніи съ нимъ (имѣвшемъ, какъ мы видѣли, тѣлесный и духовный характеръ вмѣстѣ) не только даетъ увѣрительный знакъ безопасности въ ближайшемъ будущемъ патріарха, но вмѣстѣ символически указываетъ истинный характеръ отношеній между Богомъ и будущимъ Израилемъ. Между тѣмъ еще ранѣе Іакова предъ его вступленіемъ въ Ханаанъ встрѣтили maleachei elohim, ангелы Божіи, названные Іаковомъ по тому внѣшнему виду, въ какомъ представились они ему, machaneh-elohim, станъ Божій, ополченіе Божіе 32, 1—2; въ память чего Іаковъ назвалъ мѣсто явленія ихъ Маханаимъ, т. е. двойное ополченіе. По вѣроятному объясненію послѣдняго названія, ангелы явились въ видѣ какъ бы двухъ воинскихъ отрядовъ,—отряда, предводимаго Ангеломъ-хранителемъ Ханаана, и другого, ведомаго стражемъ Месопотаміи съ подчиненными ему ангелами [1]). Въ отличіе отъ послѣдующаго явленія Ангела Іеговы (Борца), ангелы Божіи, образующіе небесное ополченіе, символизируютъ только объективную сторону промыслительной дѣятельности Бога Завѣта,—внѣшнее защищеніе и помощь избранному роду, тогда какъ дѣйствія таинственнаго Борца даютъ, кромѣ того, еще глубоко-поучительное освѣщеніе внутренняго существа завѣтныхъ отношеній между Богомъ и избраннымъ человѣчествомъ. [2]) Такимъ об-

[1]) Cornel. a Lapide I, p. 249 Migne. Curs. Compl. sacr. scr. t. V. p. 603. Rosenmüller. P. 1, v. 1, p. 500—501. Köhler. Lehrbuch d. Biblischen Geschichte A. T. 1-te H. (1875), s. 140, иначе объясняютъ Clericus I, p. 244, Lange. Genesis, s. 244. Keil. Genesis. u. Exodus, s. 225.

[2]) Ср. Kurtz. Geschichte d. A. B. (2 A.) Bd. I, s. 261.

разомъ, изъ сравненія въ трехъ названныхъ случаяхъ Ангела Іеговы и ангеловъ, совершеннно очевидно не только различіе послѣднихъ отъ Перваго по существу, но и то, что дѣятельность ангеловъ тварныхъ не связана исключительно съ Завѣтомъ Бога съ человѣчествомъ, какъ это со всею строгостью имѣетъ силу относительно дѣятельности Ангела Іеговы; а имѣетъ мѣсто и въ сферѣ общепромыслительныхъ отношеній Бога къ міру, [1]) и далѣе, въ области самой исторіи спасенія (къ которой дѣятельность ихъ во всякомъ случаѣ относится главнымъ образомъ, такъ какъ примыкаетъ къ дѣятельности Ангела Іеговы), она (дѣятельность ангеловъ) имѣетъ значеніе объективнаго вѣстничества, посольства отъ Бога (ср. благоустроеніе пути, котораго Авраамъ молитвенно желаетъ рабу своему Быт. 24, 7, 40), а не внутренняго просвѣщенія избранниковъ Божіихъ. [2])

Въ виду своеобразнаго дѣйствія ангеловъ, отличнаго отъ образа дѣятельности Ангела Іеговы, мы не можемъ считать ангеловъ, какъ они выступаютъ въ Пятокнижіи, простымъ изображеніемъ многосторонности дѣйствія силы Божіей, существами, подлѣ Ангела Іеговы не имѣющими самостоятельнаго дѣйствія. [3]) Тѣмъ не менѣе связь ихъ дѣятельности съ дѣятельностью Ангела Іеговы остается внѣ всякаго сомнѣнія, и съ этой стороны дѣятельность ангеловъ

---

[1]) Ср. Tholuck's, Litterarischer Anzeiger, 1846, Nr. 12, s. 95.

[2]) Только уже въ слѣдующій періодъ—пророческій въ библейскомъ воззрѣніи на ангеловъ выступаетъ и эта сторона ихъ служенія людямъ.

[3]) Таково мнѣніе Oehler'a Theologie d. A. T. I, s. 212 и Hofmann'a, Schriftbeweis I Bd., s. 378, и др.

выражаетъ только отдѣльный моментъ въ цѣлой области спасительно-исторической дѣятельности Іеговы и Ангела Іеговы.

Подобно Ангелу Іеговы, тварные ангелы выступаютъ затѣмъ особенно дѣйствующими въ исторіи избраннаго народа Божія въ вѣкъ Моисея. Въ разсказѣ о десятой египетской казни—пораженіи египетскихъ первенцевъ—свящ. писатель кн. Исходъ (гл. 12) говоритъ, что Моисей, получивъ отъ Бога откровенніе объ этой послѣдней казни (ст. 12), созвалъ старѣйшинъ и сказалъ имъ, чтобы народъ кровью пасхальнаго агнца помазалъ перекладину и косяки дверей, ибо „Іегова пойдетъ поражать Египтянъ, и увидитъ кровь на перекладинѣ и обоихъ косякахъ, и не попуститъ губителю (hammaschchit, LXX: τὸν ὀλοθρεύοντα) войти въ домы ваши для пораженія (ст. 23)“ Губитель (hammaschchit, particip. Hiph. отъ שָׁחַת, LXX: ὀλοθρεύων, сн. Евр. 11, 28) здѣсь ясно различается отъ Іеговы, потому что о Послѣднемъ говорится, что Онъ не попуститъ ему войти въ домы Израильтянъ. [1]) Поэтому, несправедливо нѣкоторые экзегеты (напр., Ленгерке), ссылаясь на предшествующія слова (ст. 13): и не будетъ у нихъ язвы губительной (lemaschchit), понимаютъ hammaschchit въ абстрактномъ смыслѣ губительства (destructio). Напротивъ, по общему признанію древнихъ переводовъ (LXX, Сир., Онкел., Іонаѳ., Саад.) и большинства экзегетовъ, подъ губителемъ здѣсь слѣдуетъ разумѣть angelum percussorem, ангела губителя, тѣмъ болѣе, что таковое пониманіе

[1]) Rosenmüller. Scholia, p. I. v. II, p. 209. Iehovah et הַמַּשְׁחִית, distinguuntur. ut res diversae.

проводится и въ посланіи Евреямъ (11, 28). [1]) То обстоятельство, что пораженіе египетскихъ первенцевъ въ разсказѣ кн. Исходъ не разъ приписывается Самому Іеговѣ (12, 12—13, 23. 29, 13, 15), конечно, не препятствуетъ видѣть здѣсь и посредство тварнаго ангела или ангеловъ, такъ какъ все, совершаемое Іеговою чрезъ ангеловъ и другихъ исполнителей Его воли, можетъ и должно быть относимо къ Нему, какъ къ первой и верховной причинѣ. Вопросъ можетъ возникать лишь о томъ, одинъ-ли ангелъ-губитель поражалъ первенцевъ египетскихъ или цѣлый сонмъ ангеловъ. Въ пользу перваго предположенія можетъ говорить, аналогичный данному факту, случай изъ исторіи Давида, когда моровую язву надъ Іерусалимомъ совершалъ одинъ ангелъ губитель (maleach hammaschchit, 2 Цар. 24, 16. 1 Парал. 21, 15), видѣнный имъ; равно и пораженіе при Езекіи 185-тысячнаго войска царя Ассирійскаго приписывается одному ангелу Господню (4 Цар. 19, 38. Ис. 37, 36. 1 Мак. 7, 41. Сир. 48, 24). [2]) За второе предположеніе могутъ говорить коллективное значеніе слова maschchit [3]) и то, что псалмопѣвецъ (Асафъ), комбинируя въ своемъ разсказѣ картину десятой и пятой (Исх. 9, 1—7) казней египетскихъ, говоритъ о посольствѣ злыхъ ангеловъ, malea-

---

[1]) Πίστει πεποίηκε τὸ πάσχα καὶ τὴν πρόχυσιν τοῦ αἵματος, ἵνα μὴ ὁ ὀλοθρεύων τὰ πρωτότοκα θίγῃ αὐτῶν, т. е., вѣрою совершилъ (Моисей) пасху и пролитіе крови, дабы *истребитель первенцевъ не коснулся* ихъ.

[2]) Ср. Дѣян. 12, 23: ἐπάταξεν αὐτὸν (Ηρώδην) ἄγγελος κυρίου.

[3]) Въ 1 Цар. 13, 7 въ исторіи Саула съ филистимлянами три отряда послѣднихъ, выходящіе съ цѣлью опустошенія, называются именемъ hammaschchit.

chei ra'im (пс. 77, 49); въ видѣніи Іезекіиля говорится также о (шести) карателяхъ (hammaschchit) Іерусалима (9, 1—2). Послѣднее предположеніе, повидимому, болѣе вѣроятно. [1]) Но, строго говоря, на основаніи первоначальнаго абстрактнаго значенія слова maschchit [2]), орудіемъ губительства можно считать какъ одного, такъ и нѣсколькихъ ангеловъ. Важнѣе вопросъ: въ чемъ состоитъ ихъ миссія въ данномъ случаѣ? Псалмопѣвецъ (пс. 77, 49) называетъ ихъ maleachei ra'im. Ra'im не можетъ указывать на ихъ нравственное свойство, [3]) а только на то, что по волѣ Божіей, они приносятъ зло, бѣдствія людямъ, заслуживающимъ того по праведному суду Божію. [4]) При этомъ plur. raim не обозначаетъ множества золъ или бѣдствій, [5]) но есть общее (абстрактное) названіе для посылаемаго Богомъ физическаго зла. [6]) Эти ангелы несчастія насылаются здѣсь на людей нечестивыхъ, на боговраждебныхъ Египтянъ.

---

[1]) A. Dillmann. Exodus u. Levitic. (1880), s. 114. Clericus I, in Exod. p. 60: Hic inducitur Deus, aut qui Dei personam sustinet, *secum alios angelos ducens, quos in aedes Aegyptorum immittit*, ut eorum primogenitos occidant. Rosenmüller, Scholia in V. T. p. IV, p. 2201. Grotius. Annot. vol. I, 399.

[2]) Gesenius. Handwörterbuch, s 502 ср. Hofmann. Schrifbew. I, s. 356.

[3]) Какъ не точно—въ нашей русской Библіи (злыхъ ангеловъ) и какъ понимаютъ, напр., Knapp и Ewald.

[4]) Ср. напр. Baudissin, Studien I, s. 128. Roskoff. Geschichte des Teufels Bd. I, s. 183.

[5]) Hitzig, Maurer, Hengstenberg, Olshausen, Delitzsch.

[6]) Gesenius, Handwörterbuch. s. 260.—Ср. De-wette, Lengerke, Hofmann къ этому мѣсту; иначе Schultz, Alttestamentliche Theologie, Bd. II. s. 131.

Послѣднее обстоятельство, а равно и другіе подобные случаи, когда ангелы добрые (насколько позволяетъ считать ихъ такими библейскій текстъ, напр., въ только что упомянутыхъ случаяхъ при Давидѣ, при Езекіи и у пророка Іезекіиля) посылаются для исполненія божественнаго наказанія, дали основаніе Iac. Ode установить такую библейскую аксіому: Богъ для наказанія нечестивыхъ людей посылаетъ добрыхъ ангеловъ, а для вразумленія благочестивыхъ пользуется злыми (т. е. падшими)[1]. Аксіому эту въ новое время повторяютъ Генгстенбергъ, Деличъ, Г. Элеръ и др.[2]. Напротивъ, другіе ученые (Гупфельдъ, Ганъ и Гофманъ)[3] рѣшительно отрицаютъ всякое значеніе даннаго правила[4]. Мы думаемъ, что, съ точки зрѣнія Божественнаго вседержительства и проводимаго въ Библіи строгаго монизма въ жизни міра, служебное значеніе по отношенію къ цѣлямъ Промысла имѣютъ равно и тѣ, и другіе ангелы, нравственно добрые и нравственно

---

[1]) Iac. Ode. Commentarius de angelis (1739), p. 731: Deum ad puniendos malos homines mittere bonos angelos et ad castigandos pios usurpare malos.

[2]) Hengstenberg. Psalmen, Bd. III z. ps. 78, 49. Delitzsch (Riehm's Handwört. d. B. A. Bd. I s. 382). H. Oehler. Die Engelwelt (1898), s. 32.

[3]) Hahn, Die Theologie des N. T. I, s. 382. Hofmann, Schriftbeweis I, ss. 356. 358.

[4]) «Если бы, говоритъ Гофманъ, было вѣрно, что для наказанія злыхъ Богъ всегда употребляетъ только добрыхъ ангеловъ, то ап. Павелъ коринѳскаго кровосмѣсника и Именея и Александра (1 Кор. 5, 5; 1 Тим. 1, 20) предалъ бы не сатанѣ, а добрымъ ангеламъ».

злые; тѣ и другіе могутъ быть употребляемы Богомъ въ качествѣ исполнителей Его воли и велѣній въ нравственномъ міропорядкѣ. Но, какъ понятно само собою, нравственно-добрые ангелы дѣйствуютъ иначе, чѣмъ нравственно-злые; если первые являются точными исполнителями воли Божіей, то послѣдніе исполняютъ волю Божію противъ своей воли (которая у нихъ зла), дѣйствуютъ своевольно, направляя свои дѣйствія къ гибели человѣка, къ отторженію его отъ взаимообщенія съ Богомъ путемъ совращенія ко грѣху. Ангелы же добрые, какъ и Самъ Богъ (Iак. 1, 13), не искушаютъ ко злу. Если поэтому въ Ветхомъ Завѣтѣ (и уже въ Пятокнижіи) утверждается, что Богъ искушаетъ добродѣтель людей, ихъ твердость въ вѣрѣ (Быт. 22, 1 и сл., Втор. 8, 2 и сл.; 13 1), то, конечно, болѣе соотвѣтствуетъ не только здравому смыслу, но и самому Св. Писанію мнѣніе, что въ этихъ случаяхъ онъ пользуется нравственно-злыми ангелами. для которыхъ прельщеніе людей къ грѣху есть, такъ сказать, призваніе [1]), чѣмъ предположеніе, что Онъ совершаетъ это чрезъ нравственно-добрыхъ ангеловъ. Исторія искушенія Іова (Іов. 1 и 2 гл.), Давида (1 Пар. 21), Ахава (3 Цар. 22) и прежде всего исторія грѣхопаденія (Быт. 3) [2]) подтверждаютъ справедливость послѣдней мысли. Поэтому, упомянутая аксіома справедлива, по крайней мѣрѣ, въ томъ

---

[1]) Cornel. a Lapide ad Reg. XXII, 20—22.

[2]) По раввинскимъ сказаніямъ, и искушеніе Авраама (Быт. 22) было посредствуемо злымъ духомъ—Саммаэломъ. Вопроса объ отношеніи Божественной причинности ко злу нравственному и физическому мы имѣемъ коснуться еще при изложеніи ветхозавѣтнаго библейскаго ученія о діаволѣ.

отношеніи, что прельщеніе ко грѣху человѣка—нравственно добраго или уже виновнаго предъ Богомъ—совершается при посредствѣ нравственно-злыхъ, падшихъ ангеловъ. Труднѣе, безъ сомнѣнія, доказать первую половину упомянутой аксіомы, ту именно мысль, что для наказанія нечестивыхъ употребляются добрые ангелы: нельзя, напримѣръ, видѣть, что бы ruach raah (въ русск. Библіи: „злой духъ"), посланный Богомъ на сихемлянъ за ихъ возмущеніе противъ дома Гедеона Суд. 9, 23, 27), былъ ангеломъ добрымъ. Тѣмъ не менѣе съ общей библейской (ветхозавѣтной и новозавѣтной) точкою зрѣнія на наказаніе, какъ на дѣйствіе милующей и исправляющей человѣка любви Божіей (пс. 118, 75. Притч. 3, 11—12. Іак. 1, 12. Евр. 12, 5—6 Апок. 3, 19), вполнѣ гармонируетъ мысль о томъ, что исполнителями суда Божія надъ уклоняющимися отъ воли Божіей являются ангелы добрые, вѣрные служители Его, отвращающіеся, подобно Ему, отъ всякаго нравственнаго зла и карающіе его, хотя и съ соболѣзнованіемъ. О послѣднемъ можетъ говорить повелѣніе, данное Іеговою ангеламъ-карателямъ Іерусалима, въ видѣніи Іезекіиля: „идите по городу и поражайте; пусть не жалѣетъ око ваше, и не щадите" (Іез. 9, 5). Состраданіе къ наказываемымъ людямъ здѣсь предполагается у ангеловъ, какъ само собою понятное [1]). И въ словахъ Премудраго (Притч. 17, 11): „возмутитель ищетъ только зла; поэтому жестокій ангелъ будетъ посланъ противъ него" (LXX: ὁ δὲ κυριος ἄγγελον ἀνελεήμονα ἐκπέμψει αὐτῷ), — нельзя видѣть указанія на существо

[1]) Hirschfeld. Gesch. d. Volkes Isr. Bd. II, s. 278.

нравственно-злое, демона.[1]) Названіе achzari (LXX: ἀνελεήμων, Symm. ἄσπλαγχνος), прилагаемое къ вѣстнику гнѣва Божія, означаетъ гибельность его для человѣка: гнѣвъ этотъ приноситъ грѣшнику смерть [2]) (ср. maleach-mavet, Притч. 16, 14), совершаемую при посредствѣ ангела смерти. Такимъ образомъ, во всѣхъ указанныхъ случаяхъ губительство, лютость, жестокость усвояемыя ангеламъ, отнюдь не говорятъ о ихъ нравственно-злой природѣ, а выражаютъ только ту мысль, что они являются точными исполнителями, карающаго грѣхъ, гнѣва Божія. Лучшимъ и прямымъ подтвержденіемъ того, что подъ hammaschchit, Исх. 12, 23, и maleachei ra'im, пс. 77, 49, надо разумѣть добрыхъ ангеловъ, ревностно исполняющихъ волю Судіи—Бога, служитъ поведеніе двухъ ангеловъ, посланныхъ Іеговою въ Содомъ (ангелы эти были, конечно, добрые): „мы истребимъ, maschchitim, это мѣсто, говорятъ они Лоту, Іегова послалъ насъ истребить его, leschachtag.“ (Быт. 19, 13). Очевидно, эти два ангела суть также hammaschchit. Ревнуя о скорѣйшемъ исполненіи воли Божіей о гибели нечестивыхъ городовъ, эти maleachei hammaschchit торопятъ семейство Лота скорѣе оставить Содомъ (ст. 15, 16).

Такъ, ничто не препятствуетъ намъ признать упомянутую аксіому и въ первой ея половинѣ согласною съ Библіей [3]).

---

[1]) Cornel. a Lap.: per angelum hunc, id est, nuntium intellige vel demonem vel carnificem, qui rebelles plectit, etc. Таково же мнѣніе Гитцига; ср. Fr. Delizsch. Bibl. Comm. Th. IV, Bd. III, s. 280. Migne. Curs. Compl. sacr. script. t. XVI, p. 1093—4.

[2]) Gesenius, Handwörterbuch, s. 38.

[3]) Касательно указанныхъ Гофманномъ случаевъ преданія грѣшника сатанѣ можно сказать, что наказующее дѣйствіе добрыхъ ангеловъ въ нихъ не исключается, преданіе же сатанѣ

И такъ, съ цѣлію показать силу Свою надъ языческими богами Египта и научить Египтянъ истинному боговѣдѣнію (Исх. 12, 12. 9, 16 и др.), Іегова посылаетъ ангеловъ, которые добры и святы сами по себѣ и служатъ волѣ Божіей, но по отношенію къ идолопоклонникамъ и нечестивцамъ являются губителями [1]). Отличіе этихъ ангеловъ отъ двухъ ангеловъ, являвшихся Аврааму вмѣстѣ съ Ангеломъ Іеговы и послѣ отправившихся въ Содомъ (Быт. 18,—19 гл.), состоитъ только въ томъ, что послѣдніе являлись на землѣ видимыми въ человѣческомъ образѣ (почему Бытописатель не разъ называетъ ихъ именемъ anaschim, мужи), первые же остаются невидимыми и заявляютъ себя только своими дѣйствіями; но дѣйствительность ихъ бытія и дѣйствія отъ того ничего не теряетъ.

Правда, псалмопѣвецъ, объединяя пятую и десятую казни, называетъ, наряду съ ангелами, maleachei ra'im, и моровую язву, и вообще указываетъ стихійные, физическіе органы наказанія египтянъ Богомъ (пс. 77, 49–51). Здѣсь, такимъ образомъ, мы встрѣчаемся впервые съ воззрѣніемъ, что ангелы служатъ невидимымъ основаніемъ силъ и явленій природы, повинующихся волѣ Творца и Промыслителя. Возникающій при этомъ вопросъ: мыслитъ-ли Библія ангеловъ постоянными скрытыми дѣятелями

выдвигается только для выраженія нравственной противоположности царства Божія и области сатаны (ср. Дѣян. 26, 18) другъ другу.

[1]) Ср. Schenkel. Bibel-lexicon Bd. II, s. 111. Hirschfeld, Gesch. d. Volkes Jsr. Bd. II, s. 368.

физическихъ силъ, или представляетъ ихъ чрезвычайными дѣятелями, иногда выступающими вмѣсто обычно дѣйствующихъ силъ природы, въ наукѣ библейскаго богословія рѣшается какъ въ первомъ [1]), такъ и во второмъ смыслѣ [2]). Нѣкоторые же экзегеты и богословы [3]) признаютъ необходимымъ, въ виду даннаго факта, допускать различіе въ Библіи двоякаго рода ангеловъ, личныхъ и безличныхъ. Отлагая пока общее рѣшеніе вопроса до изложенія ангелологіи пророческаго періода и книги псалмовъ, здѣсь замѣтимъ, что библейскій разсказъ о казняхъ египетскихъ въ его двойной формѣ (въ кн. Исходъ и у псалмопѣвца) благопріятствуетъ второму изъ названныхъ рѣшеній поставленнаго вопроса, т. е. даетъ знать о сверхъестественныхъ дѣятеляхъ, дѣйствующихъ посредствомъ силъ природы въ чрезвычайномъ случаѣ, обусловленномъ цѣлями царства Божія. Такимъ образомъ, по данному библейскому разсказу, служеніе ангеловъ Богу относится собственно не къ области природы, а къ области исторіи, въ которую время отъ времени Богъ входитъ Своимъ всемогуществомъ, употребляя при этомъ на служеніе Себѣ личныя существа, ближайшія къ Нему,—сыновъ Божіихъ, по своему слу-

---

[1]) Tholuck. Commentar. z. Brief an die Hebräer s. 136. Hofmann. Schriftbew. I, s. 324 ff. Многіе экзегеты утверждали, что движеніе небеснаго свода совершается ангелами. Ср. O. Casmanni, Angelographia, P. II, p. 344—354

[2]) Ammon. Entwurf einen reinen bibl. Theolog. I, s. 236. ср. Delitzsch in Riehm's Handwörterbuch d. Bibl. Altherthums. Bd. I, s. 379.

[3]) Lange. Christl. Dogmatik. Bd. II, s. 586. Martensen. Christl. Dogmatik. (1886) § 69, s. 121.

женію называемыхъ ангелами. Личный характеръ послѣднихъ чрезъ то, что они дѣйствуютъ при посредствѣ стихійныхъ силъ, столь же мало подвергается сомнѣнію, какъ и дѣйствительность ихъ бытія [1]).

Итакъ, въ дѣлѣ освобожденія избраннаго народа изъ рабства Египетскаго участвовали не только Ангелъ Іеговы (Числ. 20, 16), но и ангелы, собственно такъ называемые. Нельзя не замѣтить при этомъ, что отношеніе дѣятельности послѣднихъ къ дѣятельности перваго въ данномъ случаѣ всецѣло напоминаетъ отношеніе ихъ въ исторіи патріарховъ (разумѣемъ три, приведенные выше, случая совмѣстнаго выступленія Ангела Іеговы и тварныхъ ангеловъ: Быт. 18—19 гл. 28, 12—13; 32, 1—2; 24—31). Тамъ и здѣсь, при существенномъ родствѣ сравниваемыхъ предметовъ, выступаютъ два, взаимно - обусловливающія другъ друга, различія: а) дѣятельность ангеловъ относится къ болѣе широкой области промышленія Божія,—къ той, которая обнимаетъ и язычниковъ, а не ограничивается только теократіею, какъ дѣятельность Ангела Іеговы; б) дѣятельность ангеловъ имѣетъ преимущественно объективный, внѣшній характеръ: они—простые органы исполненія воли Божіей, дѣйствующіе притомъ въ данномъ случаѣ при посредствѣ стихійныхъ силъ; между тѣмъ Ангелъ Іеговы есть не только чудотворецъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и учитель религіи и нравственности для избраннаго народа.

---

[1]) Ср. Rosenmüller. Scholia, p. IV, vol. 3, in Psalm., p. 2201; Keil. Genesis u. Exodus, s. 464.

То же совмѣстное участіе и то же взаимное отношеніе дѣятельности ангеловъ и Ангела Іеговы кн. Исходъ даетъ видѣть и въ изображаемомъ ею послѣдующемъ странствованіи евреевъ по пустынѣ и дарованіи имъ Закона на Синаѣ. Ангелъ Іеговы предводительствовалъ станомъ странствующихъ израильтянъ (Исх. 14, 19), и не внѣшне-физически только —въ видѣ огненно-облачнаго столпа, а кромѣ того и нравственно,—какъ невидимый Божественный Вождь Израиля, Которому послѣдній долженъ былъ оказывать совершенное повиновеніе, и вообще вести себя въ отношеніи къ Нему съ благоговѣніемъ (Исх. 23, 20). Странствующему Израилю сопутствуютъ и ангелы, но они не предводительствуютъ имъ, не руководятъ его духовною жизнію; они прежде всего служатъ тѣлесному насыщенію народа—чудесно подаваемымъ хлѣбомъ, манною. Кн. Исходъ и вообще Пятокнижіе не говорятъ, впрочемъ, прямо объ участіи въ этомъ ангеловъ, а все дѣло питанія народа относятъ къ Самому Іеговѣ. По поводу ропота народа въ пустынѣ Синъ, Іегова сказалъ Моисею: „вотъ я одождю вамъ хлѣбъ съ неба“ (Исх. 17, 4). Моисей объявилъ народу, что на утро онъ увидитъ славу Іеговы. На утро, послѣ исчезновенія росы съ земли, народъ увидѣлъ на ней мелкое, круповидное съѣдобное вещество, получившее имя манны (ст. 14 и 15), и отселѣ ежедневно сходившее съ неба вмѣстѣ съ росою (ср. Вт. 8, 3—5) и составлявшее пропитаніе Израиля въ теченіе сорока лѣтъ его странствованія по пустынѣ (ср. Нав. 5, 11—12)[1]. Книга псалмовъ передаетъ разсказъ кн.

[1]) О маннѣ есть спеціальный трактатъ—Reinke: «Das Manna der Israeliten nebst Beurtheilung der verschiedenen Ansichten über dasselbe,» Beiträge, Bd. V, ss. 307—361.

Исходъ такъ: „Іегова повелѣлъ облакамъ свыше и отверзъ двери неба и одождилъ на нихъ манну въ пищу и хлѣбъ небесный далъ имъ. Хлѣбъ ангельскій, lechem abirim, (LXX: ἄρτον ἀγγέλων) ѣлъ человѣкъ (isch), послалъ Онъ имъ пищу до сытости". (Пс. 77, 23—25). Подъ abirim (собственно: сильные) даннаго мѣста нѣкоторые экзегеты [1]) разумѣютъ знатныхъ людей, вельможъ, и утверждаютъ, что слово это никогда не употребляется объ ангелахъ. Но если широкое значеніе слова abir допускаетъ пониманіе abirim въ смыслѣ: вельможи [2]), то контекстъ рѣчи даннаго мѣста изъ псалма требуетъ отнесенія его къ ангеламъ, какъ обитателямъ неба, откуда чудесно подавалась манна. Ангеловъ подъ abirim разумѣютъ какъ древніе, такъ и новые переводы. Что abirim (вопреки мнѣнію Розенмюллера и др.) можетъ означать ангеловъ, это видно изъ того, что именемъ abir иногда называется Самъ Богъ (Быт. 49, 24, Ис. 1, 24), по Своему могуществу; слѣдовательно, и ангелы, иногда называемые въ Библіи elohim, могутъ быть разумѣваемы и подъ именемъ abirim, коль скоро контекстъ рѣчи требуетъ этого. Притомъ ангелы не разъ называются именами, синонимичными слову abirim, каковы: gibborim, Іоил. 3, 11, gibborei coah, пс. 102, 20 (ср. 2 Петр. 2, 11: ἄγγελοι ἰσχύϊ καὶ δυνάμει μείζονες ὄντες). Выраженіе: „хлѣбъ ангеловъ," ближе и естественнѣе всего означаетъ хлѣбъ, ниспосланный съ неба, жи-

---

[1]) Rosenmüller. Scholia, p. IV, v. III, 2194. De-wette, Gesenius ad h. locum.

[2]) Въ такомъ значеніи оно стоитъ, напр., въ пѣсни Деворы: sephel abirim, вельможеская чаша (Суд. 5. 25).

лища ангеловъ [1]), такъ какъ манна прямо называется хлѣбомъ небеснымъ (ст. 24, ср. пс. 104, 40). Но затѣмъ выраженіе это, въ виду противопоставленія abirim и isch, указываетъ и на нѣкоторое особенное отношеніе манны къ ангеламъ. По пониманію позднѣйшаго іудейства, манна есть духовный, невидимый хлѣбъ, которымъ питаются ангелы на небѣ, въ отличіе отъ вещественной пищи людей, которую вкушаютъ и ангелы, являясь на землѣ (Быт. 18, 8) [2]). Признавая возможность такого толкованія lechem abirim, мы, однако, думаемъ, что древнѣйшему ветхозавѣтному воззрѣнію болѣе близко другое: данное выраженіе можетъ означать хлѣбъ, преподанный при посредствѣ ангеловъ, какъ служебныхъ духовъ, обитателей неба [3]), и въ этомъ именно смыслѣ—духовный и небесный, а еще прежде: укрѣпляющій (ср. Лев. 21, 26. Ис. 3, 1. Пс. 103, 15).

---

[1]) Такъ понимаетъ это выраженіе, напр., Халдейскій Таргумъ, когда передаетъ его: nutrimentum, quod descendit de coelo, habitaculo angelorum, пища, сходящая съ неба, жилища ангеловъ. Migne. Curs. Compl. s. s. t. XVI, col. 922. Lange, Bibelwerk. Th. XI. Psałmen, s. 25.

[2]) Такое пониманіе проводится и въ кн. Прем. 16, 20: ἀγγέλων τροφὴν ἐφώμισας τὸν λαόν σου. Въ талмудѣ, Joma f., 56, приводятся слова Акибы: panem fortium manducavit homo, id est, quem comedunt angeli ministerii. Ср. Böhmer, in Herzog's Real-Encyclop. Bd. IV, s. 20. F. Weber, Die Lehren des Talmud (1880), s. 162. Въ таинственномъ смыслѣ (съ точки зрѣнія мессіанской идеи въ Ветхомъ Завѣтѣ) ап. Павелъ (I Кор. 10, 3) называетъ манну βρῶμα πνευματικόν.

[3]) Ср. Lämmert. Die Engel Gottes (1892), s. 37.

Участіе ангеловъ въ дарованіи Синайскаго Закона.

Яснѣе библейскія свидѣтельства объ участіи ангеловъ въ дѣлѣ дарованія Закона на Синаѣ. Іудейское преданіе признавало участіе это фактомъ несомнѣннымъ. І. Флавій [1] представляетъ Ирода говорящимъ народу: ἡμῶν δε τά κάλλιτα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δἰ ἀγγέλων παρά τοῦ θεοῦ μαθόντων. Это іудейское преданіе, какъ мы видѣли, нашло выраженіе и въ Новозавѣтномъ Священномъ Писаніи: первомученикъ архидіаконъ Стефанъ (Дѣян. 7, 53) говоритъ, что іудеи (при Синаѣ) приняли Законъ εἰς διαταγάς ἀγγέλων, и ап. Павелъ называетъ Законъ διαταγεὶς δι'ἀγγέλων (Гал. 3, 19). Въ чемъ собственно состояло это διατάσσειν ангеловъ при дарованіи Закона, оба, сейчасъ приведенныя, новозавѣтныя мѣста, какъ и Евр. 2, 2 (ὁ δι'ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος) оставляютъ нерѣшеннымъ, хотя, на основаніи библейскаго ученіи объ ангелахъ, какъ *служебныхъ* Богу духахъ, не подлежитъ сомнѣнію, что участіе ангеловъ въ дарованіи Закона было только служебнымъ и могло состоять въ томъ, что ангелы, въ качествѣ спутниковъ явившагося на Синаѣ Бога, посредствовали дарованіе Имъ Моисею Закона [2].

---

[1]) Antiquit. lib. XV, cap. 5, 3.

[2]) Grotius. Annotationes I, p. 69—70. Rohling. Üb. Jehovahengel, s. 73. Heinrich. Dogmatik Theologie, Bd. V, s. 515. Anm. Hofmann. Weissag. u. Erfüllung. s. 127. Schriftbeweis, I, 402. Kurtz. Gesch. des A. B. II. s. 286 ff. Lämmert. Die Engel Gottes (1892), s.s. 18—19. Böhmer a. a. O. s. 27. Trip. Theophanien, s.s. 185—188.

Но говоритъ ли объ этого рода ангельскомъ посредствѣ Ветхій Завѣтъ? Книга Исходъ, излагая исторію дарованія Синайскаго Закона (Исх. 19, 16—20, 22), ничего не упоминаетъ о дѣятельности при этомъ ангеловъ, какъ не говоритъ прямо и объ участіи въ Законодательствѣ Ангела Іеговы, хотя, какъ мы видѣли, участіе это здѣсь предполагается. Не говоритъ о посреднической дѣятельности ангеловъ на Синаѣ и кн. Второзаконія при вторичномъ изложеніи Закона (Втор. 5, 4 и слѣд.). Но неупоминаніе о посредствующихъ и служебныхъ органахъ въ повѣствованіи о заключеніи Богомъ Завѣта съ Израилемъ, вполнѣ естественное въ виду того, что идея Завѣта предполагаетъ необходимо только Бога и народъ, заключающихъ этотъ Завѣтъ, не говоритъ противъ того, что фактическое участіе ангеловъ имѣло здѣсь мѣсто. По мнѣнію нѣкоторыхъ экзегетовъ (Cornel. a. Lapide, Гофмана), указаніе на дѣятельность ангеловъ при Синайскомъ Законодательствѣ можно видѣть въ тѣхъ стихійныхъ явленіяхъ, которыя сопровождали откровеніе Бога на Синаѣ (въ громѣ, молніи, огнѣ, трубномъ звукѣ, Исх. 19, 16—20). Мысль эта, повидимому, стоитъ въ связи съ отмѣченнымъ уже воззрѣніемъ нѣкоторыхъ богослововъ о взаимной связи между ангелами и явленіями природы. Во всей своей общности мысль эта едва-ли можетъ быть принята; но то обстоятельство, что явленія природы иногда ставятся въ связь съ богоявленіями (Пс. 17; 103, 4), даетъ вѣроятность тому предположенію, что и грозныя явленія природы на Синаѣ могли быть, такъ сказать, внѣшнею оболочкою небесной свиты Бога, т. е. ангеловъ. Предположеніе это переходитъ на степень дѣйствительнаго факта, утверждаемаго Библіей, если обратимся къ слѣдующимъ словамъ 33 главы

Втор., ст. 2: „Іегова (говоритъ Моисей) пришелъ отъ Синая, открылся имъ (сынамъ Израилевымъ) отъ Сеира.... и шелъ со тьмами святыхъ; одесную Его (meribbot kodesch mejmino) огнь Закона“ (LXX: ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ). Тьмы (LXX: μυριάδες), т. е. несмѣтное число спутниковъ (ср. ст. 17 и пс. 3, 7), Бога, шедшаго и говорившаго народу съ неба (Исх. 20, 22), суть, очевидно, ангелы, принадлежащіе также къ премірной области бытія[1]). Въ силу этой близости къ Богу, они, какъ мы видѣли, называются именами elohim и benei-elohim; въ этомъ же смыслѣ въ данномъ мѣстѣ они называются святыми (собственно: мiріадами святости[2]). Названіе קֹדֶשׁ, kodesch, въ приложеніи къ ангеламъ здѣсь встрѣчается впервые. Но оно implicite заключается въ представленіи о нихъ, какъ elohim и benei-elohim, почему мысль о ихъ святости должна считаться первоначальною и постоянною въ общемъ библейскомъ воззрѣніи на ангеловъ. Впервые указывается въ нашемъ мѣстѣ и на чрезвычайную многочисленность ангеловъ, хотя мысль объ этомъ не чужда была уже и патріархальному времени (видѣнные Іаковомъ, Быт. 28, ангелы на пути въ Месопотамію, и особенно „ополченіе Божіе“, Быт. 32, 2). Ангелы, по данному мѣсту, образуютъ свиту шествующаго на землю Бога—Законодателя. Представленіе о

---

[1]) Совершенно противорѣчитъ контексту рѣчи даннаго мѣста мнѣніе Клерика, Гроція и др., что подъ именемъ святыхъ миріадъ здѣсь разумѣются полчища Израильскія. Clericus I, p. 604. Grotius. Annotat. I, p. 189.

[2]) Kurtz. Gesch. d. A. B. I, s. 78. Riehm. Alttestamentl. Theologie, s. 263. Baudissin. Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Bd. II, s. 124. H. Schultz. Alttestamentliche Theologie, Bd. II, s. 131. Delitzsch in Riehm's Handwört. d. B. A. Bd. I, s. 379.

нихъ, какъ о небесныхъ служителяхъ Бога, въ позднѣйшихъ библейскихъ книгахъ, раскрывается подробнѣе. Въ данномъ мѣстѣ о Богѣ говорится еще, что одесную Его eschdat (рус. пер.: огнь Закона). По вѣроятному объясненію, это слово означаетъ [1]): метательныя стрѣлы, какъ образъ молніи, чѣмъ прямо намекается на упомянутыя уже стихійныя явленія, предварявшія и сопровождавшія явленіе Бога на Синаѣ (Исх. 19, 17 ср. Суд. 5, 4—5; Авв. 3, 4). Слѣдовательно, отмѣченное выше мнѣніе нѣкорыхъ экзегетовъ, что символами присутствія ангеловъ на Синаѣ были грозныя стихійныя явленія, можетъ считаться соотвѣтствующимъ библейскому тексту. Но отсюда, конечно, не слѣдуетъ, что бы ангелы являлись въ данномъ случаѣ простыми олицетвореніями явленій природы [2]). Ангелы въ этотъ важнѣйшій моментъ основанія теократіи являются служителями Іеговы, какъ являлись такими во времена, предшествовавшія этому, и имѣли являться во всѣ послѣдующія времена до временъ новозавѣтныхъ.

Подтвержденіемъ той мысли, что, по представленію Пятокнижія, ангелы дѣйствуютъ при Синайскомъ Законодательствѣ, служитъ также мѣсто изъ псалма 67 (ст. 18). По поводу перенесенія ковчега Завѣта на Сіонъ, бывшаго пришествіемъ туда Самого Бога (ст. 2 ср. Числ. 10, 35), псалмопѣвецъ воспоминаетъ о нисшествіи Бога на Синай въ сопровожденіи ангеловъ и говоритъ: „колесницъ Божіихъ тьмы, тысячи тысячъ, среди нихъ Господь (recheb

---

[1]) Gesenii, Thesaurus t. I, p. 358. Handwörterbuch, s. 56 Keil. Biblisch Commentar ub. Bücher. Mos. Zw. Bd. (1862), s. 563.

[2]) Keil. Genes. u. Exodus s. 464.

elohim ribbotaim alphei schin'an Adonai bam), на Синаѣ во святилищѣ (Sinai bakkodesch). Послѣднее выраженіе Sinai bakkodesch прямо говоритъ о томъ, что псалмопѣвецъ воспроизводитъ картину синайскаго Законодательства, какъ она представлена во Втор. 33, 2. Названіе „колесницы Божіи" характеризуетъ ангельскіе сонмы, какъ отображеніе божественнаго всемогущества (какъ колесницы у восточныхъ царей составляютъ главную военную силу, ср. Исх. 14, 7. 15, 4. Суд. 4, 13. 1 Цар. 13, 5. 1 Пар. 19, 7) самого въ себѣ и въ явленіи міру (ср. Авв. 3, 8. 4 Цар. 2, 10. 11. 6, 17). Слова Adonai bam выражаютъ мысль о присутствіи Господа среди сонма ангеловъ, образующихъ подобіе Его воинства или ополченія (ср. пс. 34, 16. 59, 12)[1]). Многочисленность этихъ священныхъ сонмовъ псалмопѣвецъ изображаетъ, подобно Моисею, но болѣе выразительно,— словами ribbotaim alphei schin'an (неопредѣленное множество міріадъ, взятое вдвойнѣ,—millia multoties iterata)[2]). Слѣдовательно, идея объ ученіи сонмовъ ангеловъ, какъ служебныхъ духовъ, въ дарованіи Закона на Синаѣ не есть только продуктъ іудейской традиціи позднѣйшаго времени, а выражается уже въ Пятокнижіи и повторяется въ книгѣ псалмовъ, а потому должна быть признана подлинно-библейскимъ ветхозавѣтнымъ воззрѣніемъ[3]).

---

1) Ср. Clericus, v. IV, p. 359. Grotius, Annot. t. 1, 395. Rosenmüller, Scholia in V. T. p. IV, v. III, p. 2064.

2) Hofmann. Schriftbew. I, 403—4. Rosenmüller, l. c. Gesenius, Handwörterbuch, s. 586.

3) Вопреки утвержденію, напр., Кейля (Genesis u. Exodus, s. 363), что о посредствѣ ангеловъ при Законодательствѣ Ветхій Завѣтъ ничего не знаетъ.

И такъ, подобно Ангелу Іеговы, ангелы тварно-служебные дѣйствуютъ въ исторіи спасенія съ самаго начала ея. При этомъ дѣятельность ихъ стоитъ въ двоякомъ отношеніи къ дѣятельности Ангела Іеговы. Ангелы (обычно одинъ, но иногда и два, Быт. 19, 18) являются представителями, замѣстителями Ангела Іеговы, и, по праву этого представительства, говорятъ и дѣйствуютъ во имя и отъ лица Іеговы (въ исторіи Агари, при жертвоприношеніи Исаака, въ исторіи Валаама). Въ такомъ случаѣ ихъ отличіе отъ Ангела Іеговы выступаетъ только въ формѣ рѣчи (выдвигается идея служебнаго ихъ представительства), показывающей тварность ангела; но послѣдній все-же, подобно Ангелу Іеговы, говоритъ и дѣйствуетъ въ области теократіи. Иначе представляется это отношеніе ангеловъ къ Ангелу Іеговы, когда они выступаютъ дѣйствующими—обыкновенно цѣлыми сонмами—одновременно и на ряду съ Ангеломъ Іеговы. Тогда оттѣняются не только различіе ихъ отъ Него, какъ тварей, но вмѣстѣ и та особенность, что они суть (тварные) носители всемогущества и вседержительства Божія, употребляемые Богомъ для Своихъ цѣлей не въ тѣсной только области теократіи, а и въ цѣломъ мірѣ. И какъ всѣ, творческія и промыслительныя, отношенія Бога къ міру выражаютъ Его безконечную силу и величіе; какъ, въ частности, богоявленія въ послѣпатріархальное время были обнаруженіемъ того же безконечнаго величія и славы Божіей [1]), такъ и ангелы, являясь спутниками откры-

---

[1]) На это указываетъ библейское обозначеніе богоявленій —הוֹפָעָה hophi'a, заключающее въ себѣ понятіе ослѣпительнаго сіянія, блеска (Пс. 17, 13, ср. 8—12 49, 2 72, 2. 93, 1. Втор. 33, 2 Іов. 10, 3. 3, 4.). Gesenius, Hadwörterbuch, s. 345.

вающейся въ мірѣ силы Божіей[1]), носятъ на себѣ печать возвышенности надъ условіями человѣческаго бытія, и только величественнѣйшіе феномены природы символизируютъ ихъ присутствіе (Втор. 33, 2, ср. Исх. 19, 16–20. Исх. 12, 23. Пс. 77, 49; 103, 4). Словомъ, если въ первомъ случаѣ они являются собственно, какъ maleachim, то во второмъ,—какъ elohim или benei elohim преимущественно. Но само собою понятно, что обѣ формы явленія ихъ суть только двѣ стороны общей библейской идеи о нихъ, какъ премірныхъ, близкихъ Богу, существахъ (elohim), служащихъ осуществленію Его велѣній (maleachim). Ангелы, исполнители велѣній Божіихъ въ человѣческомъ мірѣ, проявляютъ себя вмѣстѣ и ангелами-элогимъ, существами не отъ міра сего: они чудеснымъ образомъ появляются и исчезаютъ, совершаютъ чудеса (Суд. 13, 19). Въ свою очередь и ангелы-элогимъ, образующіе небесное воинство и небесную свиту Бога, служатъ Его спасительно-историческимъ планамъ: сонмы ихъ ополчаются для ободренія избраннаго Богомъ семейства (Быт. 32, 1), являются на Синаѣ въ качествѣ свиты Іеговы или Ангела Іеговы, чтобы принимать служебное участіе въ дарованіи Закона народу Божію. Zeba Iehovah, т. е. эти сонмы ангельскіе, предводимые своимъ Княземъ (Sar, Нав. 5, 14), доставляютъ Израилю завоеваніе Іерихона и всего Ханаана, какъ и въ тяжелый для Израиля періодъ судей оказываютъ ему небесную защиту противъ его поработителей Указаніе на послѣднее, хотя и не прямое, находится въ пѣсни

---

[1]) Собственное назначеніе—быть средою проявленія присутствія и славы Божіей принадлежитъ, какъ увидимъ, особому классу ангеловъ-херувимамъ.

Деворы (Суд. 5). Изображая чудесную побѣду надъ Іавиномъ Асорскимъ [1]), Девора восклицаетъ: съ неба сражались звѣзды, съ путей своихъ сражались съ Сисарою (5, 20). Конечно, здѣсь прежде всего слѣдуетъ видѣть поэтическую метафору [2]), и нѣтъ основанія заключать отсюда, что звѣзды или вообще свѣтила въ Библіи мыслятся существами одушевленными [3]). Но мы отмѣтили уже тотъ фактъ, что въ Быт. 2, 1 подъ небеснымъ воинствомъ совмѣстно разумѣются и свѣтила небесныя и ангелы, и что вообще какъ небо, такъ и свѣтила его въ Библіи, кромѣ своего непосредственнаго, астрономическаго или космическаго, значенія, имѣютъ еще значеніе символическое, означаютъ небо духовное, сонмы ангеловъ. Притомъ въ данномъ мѣстѣ пророчица отмѣчаетъ чудесность факта побѣды, имѣя въ виду, произведенное Іеговою, смятеніе колесницъ непріятеля (4, 15 [4]), а нѣсколько ниже (5, 23) она упоминаетъ объ Ангелѣ Іеговы, про-

---

[1]) Ср. Суд. 4, 15, гдѣ говорится, что Іегова привелъ въ замѣшательство Сисару, полководца Іавина, и всѣ колесницы его.

[2]) Oehler, Theologie A. T. Bd. II, s. 698 Kübel, in Herzog's, R. E. (2 A) IV, s. 223.

[3]) Такъ дѣлаютъ Hirschfeld, op. c. 277. Baudissin, Studien I, s.s. 120—122, и др.

[4]) J. Флавій, Antiquit. V, cap. 5, п. 4, по своему обыкновенію давать естественное объясненіе библейскимъ чудесамъ (съ цѣлью сдѣлать исторію Израиля болѣе понятною своимъ языческимъ читателямъ), толкуетъ замѣчаніе кн. Судей 4, 15, въ томъ смыслѣ, что произошла буря, соединенная съ градомъ и дождемъ. Но въ текстѣ даннаго мѣста нѣтъ основанія видѣть намекъ на бурю или что либо подобное.

износящемъ проклятія на не пришедшихъ на помощь Іеговѣ съ Его героями. Въ виду всего этого, въ словахъ пророчицы о сражающихся за Израиля звѣздахъ можно усматривать выраженіе вѣры Израиля въ небесное споборничество ему воинства Іеговы, предводительствуемаго его Княземъ (sar zeba Iehovah)[1]).

Такимъ образомъ, мы должны признать подлиннымъ воззрѣніемъ самыхъ раннихъ временъ Ветхаго Завѣта и древнѣйшихъ ветхозавѣтныхъ библейскихъ книгъ ту основную идею всей вообще библейской ангелологіи, что въ невидимой области бытія обитаютъ близкіе Богу существа, тварныя, но изъ всего тварнаго бытія наиболѣе подобныя Ему по природѣ и свойствамъ (вѣдѣнію, благости, святости), и эти существа не самопроизвольно, но по волѣ Бога, время отъ времени оставляютъ премірную область своего бытія и являются въ мірѣ людей, принимая всякій разъ тотъ образъ, который наиболѣе отвѣчалъ цѣлямъ порученной имъ отъ Бога миссіи.

О внѣшнемъ образѣ явленія ангеловъ людямъ.

Съ этой точки зрѣнія рѣшается вопросъ о внѣшнемъ видѣ, въ какомъ являлись ангелы въ исторіи откровеній и въ какомъ представлялись они народному сознанію. Такъ какъ всѣ явленія ангеловъ на землѣ, какъ и богоявленія вообще, имѣютъ своею цѣлію благо и спасеніе человѣка (Евр. 1, 14), и такъ какъ въ мірѣ матеріи нѣтъ ничего высшаго въ сравненіи съ организмомъ человѣка, то естественно, что обычный образъ явленія ангеловъ—

---

1) Ср. Cornel. a Lap. t. II, p. 118.

человѣческій [1]). Образъ человѣка, принимаемый ангелами, по представленію библейскихъ лицъ, отличается необычайною величественностью и способенъ внушать страхъ [2]). Внѣшній видъ, являющагося ангела, по общему библейскому вѣрованію, долженъ былъ носить на себѣ печать неземного величія, и созерцаніе его для человѣка соединено съ опасностью для его жизни (Быт. 16, 13. Суд. 6, 21—23. 13, 22 и др.) [3]).

Очевидно, человѣческій образъ, принимаемый ангелами, не мыслился существенно связаннымъ съ природою ангела, а разсматривался только, какъ средство для исполненія имъ возложенной на него Богомъ миссіи [4]). Отсюда нельзя признать согласнымъ

---

[1]) Мысль, что человѣческій образъ, принимаемый ангелами при явленіяхъ ихъ къ людямъ, обусловливается именно средою, въ какую въ этихъ случаяхъ вступали ангелы, Бернардъ Клервосскій (in Cantic. Canticorom, serm. *V*) выражаетъ такъ: ministri ministerium suum *exsequi non possunt absque corpore* apud *viventes in corpore*. O. Casmanni, Angelographia. P. I, p 73.

[2]) אִישׁ הָאֱלֹהִים וּמַרְאֵהוּ כְּמַרְאֵה מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים נוֹרָא מְאֹד, ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ ἦλθε πρός με, καὶ ὅρασις αὐτοῦ, ὡς ὅρασις ἀγγέλου τοῦ Θεοῦ, ἐπιφανὴς σφόδρα, говоритъ жена Маноя. Суд. 13 6.

[3]) Reinke, Hengstenberg и нѣкоторые др. защитники церковнаго воззрѣнія на Ангела Іеговы утверждаютъ, что страхъ смерти библейскія лица выражаютъ только при явленіяхъ Божественнаго ангела, Ангела Іеговы, а не при явленіяхъ ангеловъ тварныхъ. Намъ представляется болѣе согласнымъ съ Библіей утвержденіе св. І. Златоуста (Hom. XXII in Genes.), Roling'a, Hirschfeld'a и др. что упомянутый страхъ ветхозавѣтный человѣкъ выражаетъ при всякомъ явленіи изъ міра небеснаго, коль скоро онъ узнаетъ рано или поздно, что имѣетъ дѣло съ обитателями иного міра.

[4]) Ott. Casmanni, Angelographia. p. I, p. 203 sqq.

съ Библіей мнѣніе, раздѣляемое въ новое время многими учеными, будто ангелы въ Ветхомъ Завѣтѣ, особенно въ древнѣйшую его пору, представлялись настолько человѣкообразными, что нигдѣ въ ветхозавѣтныхъ книгахъ они не представляются съ крыльями [1]), въ отличіе отъ херувимовъ и серафимовъ. Указаніе на то, что ангелы могутъ являться въ человѣческомъ образѣ съ крыльями, встрѣчается въ книгѣ Даніила (9, 20), а затѣмъ въ Новомъ Завѣтѣ (Апок. 8, 13. 14, 6). Но возможность такого представленія явленія ангеловъ отнюдь не исключена и въ древнѣйшую эпоху ветхозавѣтной библейской исторіи: эта возможность дается именно въ упомянутомъ выше общемъ представленіи этой эпохи о существѣ и миссіи ангеловъ. Мысль о томъ, что ангелы, даже и въ принятомъ ими человѣческомъ образѣ, не привязаны къ границамъ пространства и потому могутъ съ величайшею быстротою и легкостью появляться и исчезать изъ глазъ человѣка, присуща всѣмъ библейскимъ лицамъ съ древнѣйшихъ временъ. Но присутствіе крыльевъ выражаетъ, конечно, не иную мысль, а только эту. Если, поэтому, объ Ангелѣ, явившемся Маною, говорится, что Онъ поднялся въ пламени отъ жертвенника къ небу (Суд. 13, 20), то этимъ священный писатель кн. Судей высказываетъ то же, что и ап. Іоаннъ словами: „я видѣлъ ангела, летящаго по срединѣ неба“ (ἄγγελον πετόμενον ἐν μεσουρανήματι, Апок. 14, 6, ср. 8, 13). Вообще образъ явленія ангеловъ, по воззрѣнію древнѣйшихъ библей-

---

[1]) Это утверждаютъ, напр., Gesenius. Comm. üb. Jes. Bd. I, s. 258. Riehm. Alttestamentliche Theologie, s. 156 ср. Schultz, Alttestamentliche Theol. I, s. 333.

скихъ книгъ (какъ и вообще всей Библіи), обусловливается цѣлью, для которой они являются. Поэтому, гдѣ говорится только объ общемъ защищеніи ангеломъ человѣка, причемъ первый не имѣетъ повелѣнія отъ Бога къ послѣднему, тамъ ангелъ остается невидимымъ (Быт. 24, 7. 40)[1]). Напротивъ, гдѣ повелѣніе, данное ангелу Богомъ, имѣло символически и конкретно выразиться въ самомъ явленіи и дѣйствіяхъ ангела, тамъ символика явленія послѣдняго осложнялась (обнаженный мечъ у райскаго херувима, у ангела, явившагося Валааму на его пути, и у Князя воинства Іеговы, представшаго Іисусу Навину). Но во всякомъ случаѣ весь образъ явленія ангела напоминалъ библейскимъ лицамъ о духовности и премірности его. Чувственные элементы къ представленію объ ангелахъ примѣшивались только въ самыя раннія времена. Напротивъ, чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе возвышенность ихъ природы надъ условіями человѣческой жизни давала себя знать, напр., тѣмъ, что древняя мысль о вкушеніи пищи ангелами у людей (при посѣщеніи, напр., Авраама тремя ангелами), въ кн. Судей (гл. 6 и 13) измѣняется въ смыслѣ принесенія жертвы ангелу или, точнѣе, Богу, представляемому имъ. Мысль о питаніи ангеловъ (elohim) тукомъ маслины и сокомъ винограда (Суд. 9, 9. 13), встрѣчающаяся въ той же книгѣ, принадлежитъ къ апологу, разсказываемому лицомъ (Іоѳамомъ, сыномъ Гедеона) несвященнымъ, и, по самой приточности его рѣчи, не можетъ считаться выраженіемъ подлинно-библейскаго воззрѣнія на ангеловъ.

---

[1]) Ср. Hirschfeld. Geschichte d. Volk. Isr. Bd. II, s. 277.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Ангелологія пророческаго періода до времени Вавилонскаго плѣна.

Начало пророческаго служенія въ избранномъ народѣ Божіемъ совпадаетъ съ учрежденіемъ въ немъ царской власти. Въ лицѣ послѣдней внутренняя теократія находитъ свое внѣшнее, видимое выраженіе. По идеѣ законодательства Моисеева (Втор. 17, 17—20), царская власть у Израиля имѣла быть органомъ владычества надъ нимъ Самого Бога, а, по сознанію самихъ Евреевъ,—и оплотомъ народа Божія противъ народовъ языческихъ (1 Цар. 8, 5). Пророчество же, по законодательству Моисееву (Втор. 18, 15. сн. 13, 2—6), должно было служить поддержанію и развитію въ народѣ чистаго богосознанія и такого же исповѣданія Бога. Первымъ пророкомъ (въ смыслѣ служенія пророческаго, munus propheticum) и основателемъ школъ пророческихъ (1 Цар. 10, 15—17), а также учредителемъ царской власти въ Израилѣ былъ пророкъ Самуилъ, съ котораго обыкновенно и ведется хронологія періода царей и пророковъ (Дѣян. 3, 24). Великое значеніе его дѣятельности въ судьбахъ теократіи выражается въ сопоставленіи его у библейскихъ

писателей съ Моисеемъ (пс. 98, 6. Іер. 15, 1). Внѣшнимъ и знаменательнѣйшимъ выраженіемъ развитія теократіи, съ ея внѣшней и внутренней стороны, со времени Самуила является выступленіе въ книгахъ Самуила, именно, въ самой исторіи его, новаго имени Божія Zebaoth, не въ качествѣ, впрочемъ, самостоятельнаго имени, а какъ эпитета—въ соединеніи съ другими именами [1]).

Значеніе имени Божія Iehovah Zebaoth, самого въ себѣ и въ отношеніи къ ангелологіи пророческаго періода.

Въ древнѣйшихъ библейскихъ книгахъ: въ Пятокнижіи, книгахъ—Іисуса Навина, Судей и Руѳь, имя Божіе Iehovah *Zebaoth* не встрѣчается. Въ первый разъ употребляетъ его священный писатель 1-й книги Самуила (1 Цар. 1, 3), когда говоритъ, что Елкана, отецъ Самуила, въ положенные дни ходилъ изъ

---

[1]) Бл. Іеронимъ говоритъ: hoc *sabaoth* (exercituum, copiarum) non est nomen, sed cognomen Dei, unde semper cum alio Dei nomine conjungitur. Hieronym. Epist. 136 ad Marcell. LXX передаютъ Zebaoth чрезъ Σαβαώθ (обычно въ 1-й кн. Самуила и у пр. Исаіи), Παντοκράτωρ (во второй кн. Самуила, у пр. Іереміи и малыхъ, прорр., исключая Ам. 6, 14. Зах. 13, 12) или Κύριος, θεὸς τῶν δυνάμεων; другіе греческіе переводы даютъ болѣе точный переводъ еврейскаго Iehovah Zebaoth чрезъ κύριος στρατιῶν.—Обычнѣе всего оно встрѣчается въ конструкціи יְהוָה צְבָאוֹת, рѣдко: Iehovah Elohei Zebaoth (Ос. 12, 6. Ам. 3, 13. 2 Цар. 5, 10. 3 Цар. 19, 10. 14. Ам. 4, 3. 5, 14. 15, 16. пс. 88, 9) еще рѣже—Elohim Zebaoth, пс. 55 6, 79, 8. 15. 19, 83, 9) и Adonai Zebaoth (единственный случай въ Ис. 10, 16, по предположенію нѣкоторыхъ. (Kautzch), объясняющійся пропускомъ слова Iehovah въ первоначальномъ выраженіи Adonai Iehovah Zebaoth; adonai, дѣйствительно, не разъ соединяется съ Iehovah Zebaoth (Ам. 3, 13; Ис. 10, 23—24. 22, 11. 12. 14. 15; 28, 22. Іер. 2, 19).

города своего поклоняться и приносить жертву Господу Саваоѳу въ Силомъ, гдѣ тогда была скинія и ковчегъ Завѣта (ср. 1 Цар. 4, 4),—и затѣмъ представляетъ мать Самуила обращающеюся въ молитвѣ къ Богу съ воззваніемъ: Iehovah Zebaoth (ст. 11).

Какое значеніе имени Божія Zebaoth—Богъ воинствъ, и чѣмъ объясняется сравнительно позднее выступленіе его въ Библіи? Какія воинства имѣютъ въ виду пророки (чрезвычайно частое употребленіе имени Iehovah *Zebaoth* ограничивается почти исключительно областью пророческой рѣчи), когда къ завѣтному, теократическому имени Іегова присоединяютъ эпитетъ воинствъ?

Слово Zaba, plur. zebaoth, имѣетъ троякое значеніе: 1) оно означаетъ ополченіе, Чис. 1, 3. 10, 15 и др.; отрядъ воинства: Суд. 8, 6, Ис. 34, 2. пс. 67, 13 и др; при этомъ особенно plur. означаетъ почти всегда (исключая двухъ послѣднихъ изъ отмѣченныхъ случаевъ, гдѣ говорится о языческихъ ополченіяхъ) воинства и ополченія Израиля, Исх. 6, 24. 7, 4. 12, 5, Чис. 1, 3. 3 Цар. 2, 5. 1 Пар. 27, 3. пс. 43, 10. 59, 12. 107, 12; и 2) zeba haschamaim—воинство небесное: а) въ смыслѣ свѣтилъ, Втор. 4, 19. 17, 3. 4 Цар. 17, 16, 21, 3. 5. 23, 4. Ис. 34, 4. Іер. 8, 2. 19, 13. 33, 22. Ис. 40, 21. Іов. 25, 2. 5. Соф. 1, 5. Дан. 8, 10. 2 Пар. 33, 15 и б) о воинствѣ ангеловъ, 3 Цар, 22, 19. Ис. 24, 21 и мн. др.

Соотвѣтственно этому, значеніе эпитета zebaoth въ приложеніи къ Богу понимается различными изслѣдователями неодинаково. По одному взгляду, первоначальный и собственный смыслъ Zebaoth, прилагаемаго къ имени Іегова, есть обозначеніе Іеговы, какъ національнаго еврейскаго Бога войны, такъ какъ ополченія Израильскія, присамомъ изведеніи ихъ изъ Египта

называются Zebaoth Iehovah (Исх. 7, 4. 12, 41) [1]). Выраженіе Iehovah Zebaoth, по этому объясненію, равнозначуще съ (употребляемымъ Давидомъ при выходѣ на борьбу съ Голіафомъ) выраженіемъ Elohei maarachoth Israël, Богъ воинствъ Израильскихъ (1 Цар. 17, 45), причемъ послѣднее выраженіе служитъ объясненіемъ рядомъ стоящаго Iehovah Zebaoth. Равнымъ образомъ, стоящее въ псалмѣ 23, 10 Iehovah Zebaoth было бы равнозначуще выраженію ст. 8 того же псалма Iehovah gibbor milchamah (Господь силенъ въ брани). Подтвержденіе этого взгляда видятъ и въ томъ, что въ Исх. 15, 3 Іегова называется „мужъ брани“ (въ виду пораженія Египтянъ Исх. 14), а во Втор. 23, 15 (14) Израилю говорится: Господь Богъ твой ходитъ среди стана твоего (bekereb machanecha).

Конечно, въ имени Божіемъ Iehovah заключается указаніе на то, что Богъ Израиля открываетъ Свою непреоборимую силу, доставляя народу Своему побѣду надъ его врагами [2]). Но если бы таково было первоначальное и собственное значеніе Zebaoth въ приложеніи къ Богу; если бы (какъ думаетъ, между прочимъ, Эвальдъ) [3]) въ первый разъ этотъ эпитетъ Іеговы былъ кликомъ радости народа послѣ побѣды надъ его врагами, то представлялось бы непонятнымъ, почему это имя не встрѣчается въ Пятокни-

---

[1]) Kautzsch. Herzog's R. E. 2 A. XVII, s. 423. Baur in De-Wette's Psalmen (5 A. 1756) s. 171. Herder, Geist der hebr. Poësie II, s. 167 Cölln. Bibl. Theol. d. A. T. c. 104. Köster in Hengstenbergs, Psalmen. Bd. II, (1845), s. 88. Riehm. Alttest. Theologie, s. 260.

[2]) Въ этомъ отношеніи замѣчательно особенно мѣсто Ис. 13, 4. יְהוָה צְבָאוֹת מְפַקֵּד צְבָא מִלְחָמָה. Господь воинствъ обозрѣваетъ воинство.

[3]) Geschichte d. Volkes Israël (2 Aufl) Bd. III, s. 81.

жіи, кн. Іисуса Навина, кн. Судей, которыя, однако, изображаютъ время великихъ теократическихъ браней Израиля (milchamoth Iehovah, Чис. 21, 14), равно какъ оно не изобрѣтается въ другую эпоху этого же рода браней (milchamoth Iehovah, 1 Цар. 25, 28)—при Давидѣ, а является, какъ уже существовавшее ранѣе. Затѣмъ, пониманіе имени Іегова Цебаотъ, въ смыслѣ израильскаго Бога войнъ, рѣшительно затрудняется тѣми многочисленными мѣстами, гдѣ отъ имени Господа Саваоѳа изрекаются угрозы Израилю, обѣщаются кары и бѣдствія: Ам. 3, 18. 5, 15. 27. 6, 8—14. Ис. 1, 24. 2, 12. 3, 1. 15. 5, 9. 16. 24. 9, 18. 10, 23. 23. 15. 12. 28, 22. 29, 6. Мѣста: 1 Цар. 17, 45. и пс. 23, 10. 8., не подтверждаютъ разсматриваемаго взгляда, а скорѣе опровергаютъ его. Поставленіе въ первомъ мѣстѣ на ряду выраженій: Iehovah Zebaoth и Elohei maarachot доказываетъ именно, что выраженія эти не тожественны. Въ первомъ должно заключаться высшее понятіе: именно то, что Богъ ополченій Израилевыхъ есть Богъ воинствъ (Zebaoth) небесныхъ, дѣлаетъ Его страшнымъ для враговъ Израиля. Второе выраженіе, такимъ образомъ, нельзя считать простымъ поясненіемъ перваго. То же слѣдуетъ сказать и о пс. 23. Отъ представленія о Богѣ, какъ сильномъ въ брани, gibbor milchamah, какъ вождѣ земныхъ битвъ (ст. 8), псалмопѣвецъ восходитъ къ представленію о Господѣ силъ, Iehovah Zebaoth, Царѣ славы, melech hakavod (ст. 10), и, такимъ образомъ, заключаетъ псаломъ тою же мыслью о Богѣ, Вседержителѣ міра, какую высказалъ въ первомъ стихѣ псалма.

Послѣднее, общее значеніе вседержительства усвояютъ имени Zebaoth представители другого взгля-

да[1]), по которому подъ Цебаотъ (на основаніи Быт. 2, 1, гдѣ говорится о сотвореніи Богомъ воинства неба и земли) слѣдуетъ разумѣть совокупность твореній Божіихъ, какъ проявленіе божественной силы; такъ что Iehovah Zebaoth означало бы Бога Вседержителя, возвышеннаго и властвующаго надъ всѣми Своими тварями.—Но въ приложеніи къ твореніямъ вообще zeba употребляется только въ несобственномъ смыслѣ; въ Быт. 2, 1, zeba'am относится собственно къ небу (ср. Ис. 40, 26; къ землѣ же—только по случаю соединенія слова erez союзомъ ve съ haschamaim). Отсюда, при изъясненіи понятія Zebaoth въ приложеніи къ Іеговѣ, должно выходить изъ идеи „воинства небеснаго". Г. Шульцъ[2]) говоритъ: „Сила, съ которою имя Іегова Цебаотъ употребляется для выраженія возвышенности Бога, и абсолютное употребленіе слова Zebaoth (не употребляется выраженіе zebaoth Israel) даютъ вѣроятность той мысли, что благочестивые люди не имѣли въ умѣ на первомъ планѣ земныхъ воинствъ, когда называли Бога Господомъ воинствъ".

Небесное воинство, какъ мы видѣли, двояко: сонмы матеріальныхъ твореній Божіихъ—свѣтилъ и сонмы духовныхъ твореній—ангеловъ. Понятно, что отношеніе Іеговы воинствъ къ одному и другому воинству небесному не одинаково:—творческая сила Божія иначе отражается въ бездушныхъ твореніяхъ—

---

[1]) Gesenius. Thesaurus t. Ш, s. 1146. Ewald. Lehre Bibel. v. Gott. Bd. П, s. 340. Hävernick, Vorlesungen über Theologie d. A. T. (2 A.) s. 48. I. Buxtorf. De nominibus Dei hebraeis. Dissertatio philol.-theol. 1662. p. 280 ср. Hengstenberg, Psalmen Bd. П. (1843) s. 88—90.

[2]) Alttest. Theologie 2 A. s. 350.

свѣтилахъ, иначе въ силахъ духовныхъ, сознательно—разумныхъ, каковы ангелы. Ветхій Завѣтъ не представляетъ никакой опоры для воззрѣнія, считающаго свѣтила одушевленными [1]), или признающаго ихъ мѣстомъ обитанія ангеловъ [2]). Связь между тѣми и другими, насколько она предполагается въ общемъ названіи ихъ именемъ воинства небеснаго, не есть какое-либо мистическое взаимоотношеніе и взаимодѣйствіе [3]). Она состоитъ единственно въ томъ, что свѣтила символически указываютъ на небесныя силы ангельскія, своимъ порядкомъ и блескомъ выражаютъ для человѣка идею разумности и святости міра духовнаго. По отношенію къ свѣтиламъ, какъ воинству небесному, Богъ называется Іеговою воинствъ, очевидно, не въ строгомъ, собственномъ смыслѣ, что слѣдуетъ уже изъ теократическаго значенія имени Іегова. Наименованіе его Богомъ свѣтилъ имѣетъ, прежде всего, тотъ смыслъ, что Богъ есть творецъ самыхъ величественныхъ стихій природы, и что, именно, свѣтила небесныя суть очевиднѣйшее свидѣтельство творческаго всемогущества и величія Іе-

---

1) Это утверждаютъ Baudissin. Studien I, s. 120 ff. Delitzsch (Riehm's, Handwörterbuch d. Bibl. Altertums, Bd. I, s. 387) Strauss, Glaubenslehre I, s. 661. Hirschfeld. Gesch. d. V. Isr. II, 277. Längin, D. Biblisch. Vorstellungen v. Teufel., s. 40. Только въ ветхозавѣтныхъ апокрифахъ (B. Henoch, übers. v. Dillmann, cap. 18) звѣзды признаются одушевленными, и разсказывается о грѣхопаденіи нѣкоторыхъ изъ нихъ.

2) Gesenius (Thesaur. t. III. 1146) говоритъ: quippe quas (stellas) ab angelis geniisque coelestibus habitatas esse existimabant. ср. Strauss s. 671. Keerl, die Engel u. d. Fixsterne. D. Beweis d. Glaubens 1896, s. 254 ff. Heinrich. Dogm. Theologie Bd. V. s. 535.

3) Ebrard. Cristliche Dogmatik. I Bd. s. 258.

говы, ср. Ам. 5, 8; 9, 5. Быт. 2, 1. Ис. 34, 4. Іер. 33, 22. Неем. 9, 6. пс. 32, 6.; 8. 4; 18, 5. Но, затѣмъ, оно имѣетъ цѣлью предотвратить у Евреевъ возможность общаго семитамъ культа свѣтилъ, Вт. 4, 19; 17, 3; 4 Цар. 17, 16; 21, 3. 5. Іер. 8, 5. 19, 13. Соф. 1, 5. Іов. 31, 26, и съ этою цѣлью въ Ветхомъ Завѣтѣ выставляется на видъ ихъ тварное ничтожество предъ величіемъ Творца, Іов. 9, 9; 38, 31. 25, 5. Въ своемъ движеніи свѣтила слѣдуютъ положеннымъ Творцемъ законамъ, Ис. 40, 26; 45, 12; служатъ указаннымъ Творцемъ цѣлямъ, Быт. 1, 14. пс. 146, 4, а равно и откровенію суда Его, Іоил. 4 (3), 15; Ис. 13, 13. Авв. 3, 11. Тварность ихъ особенно обнаруживается въ томъ, что они, подобно земному творенію, подвержены гибели, Ис. 34, 4. 51, 6. пс. 101, 26 и слѣд.

Такимъ образомъ, въ наименованіи Бога Господомъ воинствъ можно усматривать скрытый протестъ сначала противъ возможности появленія сабеистическаго культа у Израиля, а потомъ противъ дѣйствительныхъ уклоненій послѣдняго въ сторону этого культа [1]). Возможно, что этотъ моментъ идеи Господа воинствъ—отношеніе къ свѣтиламъ, по времени, былъ болѣе раннимъ, (какъ думаетъ Фатке), имѣя для себя основу въ Быт. 2, 1 (Генстенбергъ). Что въ имени Iehovah Zebaoth, во всякомъ случаѣ, выражается возвышенность Бога надъ свѣтилами, Его премірность и безконечное всемогущество, это особенно показываетъ мѣсто Ис. 24, 21—23, гдѣ говорит-

---

[1]) Это признаютъ Riehm (Handwörterbuch d. B. A. Bd. II, s. 1790 ср. его же Alttestamentliche Theol. 259), Delitzsch (Comm. z. Psalm. s. 247), Hengstenberg (Psalmen. Bd. II, s. 89), Baudissin (Studien I, s. 121—123).

ся, что Іегова имѣетъ основать на землѣ Свое царство послѣ послѣдняго суда, который долженъ показать ничтожество язычества, боготворящаго свѣтила, и тѣхъ геніевъ, которыхъ оно признавало въ нихъ.

Мѣсто это въ высшей степени замѣчательно и во многихъ отношеніяхъ важно для ветхозавѣтной ангелологіи; поэтому остановимся на немъ нѣсколько дольше.

„И будетъ въ тотъ день (говоритъ пророкъ о грядущемъ судѣ Іеговы надъ Вавилономъ и послѣдующемъ за нимъ основаніи или возсозданіи Іеговою Своего царства), посѣтитъ Господь (יִפְקֹד יְהוָה) воинство, выспреннее на высотѣ (עַל-צְבָא הַמָּרוֹם בַּמָּרוֹם) и царей земныхъ на землѣ (וְעַל מַלְכֵי הָאֲדָמָה עַל הָאֲדָמָה), и будутъ собраны вмѣстѣ, какъ узники въ ровъ, и будутъ заключены въ темницу и послѣ многихъ дней будутъ наказаны. И покраснѣетъ луна и устыдится солнце, когда Господь Саваоѳъ воцарится (כִּי מָלַךְ יְהוָה צְבָאוֹת) на горѣ Сіонъ, въ Іерусалимѣ, и предъ старѣйшинами Его будетъ слава Его“. — Что касается прежде всего упоминанія свѣтилъ небесныхъ—солнца, луны, которыя имѣютъ быть постыжены и наказаны, то очевидно, что непосредственно слѣдующая затѣмъ мысль: ибо (כִּי, ὅτι) Господь Саваоѳъ воцарится на Сіонѣ, заключаетъ основаніе или причину этого посрамленія: Іегова, какъ всеединый Господь воинствъ, воцарится на Сіонѣ, и для царственныхъ претензій свѣтилъ небесныхъ не будетъ мѣста. Здѣсь, слѣдовательно, имя Божіе Iehovah Zebaoth имѣетъ отношеніе къ свѣтиламъ небеснымъ, выражаетъ возвышенность Его надъ свѣтилами, и именно, частнѣе, надъ свѣтилами, какъ предметами обоготворенія у язычниковъ, восхищающими этимъ честь у Бо-

га [1]): свѣтила небесныя, въ отношеніи къ которымъ Іегова называется Богомъ Саваоѳъ, въ данномъ случаѣ суть боги язычества, почитаемые имъ подъ образомъ видимыхъ небесныхъ свѣтилъ. (ср. Вт. 4, 19, 17, 3). Послѣднія должны быть разумѣемы и въ ст. 21 подъ именемъ zeba hammarom (marom, высота, возвышенность, нерѣдко употребляется, какъ синонимъ schamaim, небо, пс. 17, 17. Іер. 25, 30, и названное выраженіе можетъ означать воинство небесное, ст. 18 ср. 33, 5. 37, 23. 40, 26). При двояко и съ найбольшею рѣзкостью выраженной противоположности между этимъ (а) выспреннимъ воинствамъ на высотѣ и (б) царями земными на землѣ, нѣтъ возможности видѣть въ немъ земныя воинскія силы [2]). Но, съ другой стороны, нельзя подъ этимъ воинствомъ исключительно и даже преимущественно разумѣть только свѣтила, эти „блестящіе, царственные образы, сдѣлавшіеся идолами“ [3]). Сопоставленіе zeba hammarom съ malchei, царями, заставляетъ, видѣть въ первомъ имя существъ личныхъ. Такими существами, образующими небесное воинство, могутъ быть

---

[1]) Халдейскій таргумъ передаетъ мысль ст. 23 такъ: et pudescent qui colunt lunam, atque erubescent qui adorant solem Rosenmüller. Scholia p. III, v. II, p. 239.

[2]) Такъ понимаютъ zeba hammarom bammarom Таргумъ Онкелоса, Luther. Calvin, Hävernik и др. Grotius. Annotationes t. II, p. 46 cnf. Migne. Curs. Complet. S. S. t. XVIII, p. 1115. Напротивъ, Clericus справедливо говоритъ (III, 123): certe exercitus hominum non itelliguntur, cum distinguuntur ab exercitibus regum. Здѣсь, очевидно, заключается подобное же противоположеніе, какъ въ словахъ кн. пр. Даніила 4, 32, Богъ по своей волѣ дѣйствуетъ какъ въ *небесномъ воинствѣ*, такъ и у *живущихъ на землѣ*.

[3]) Hofmann. Schriftbeweis, II, 2 s. 522.

только ангелы, которые поставляются въ тѣсную связь съ земными царствами и царями [1]), и, слѣдовательно, суть небесные покровители послѣднихъ—тѣ, о которыхъ говоритъ кн. Даніила (10 гл.) и кн. Второзаконія (32, 8, по LXX, ср. Сир. 17, 14). Затѣмъ, наказаніе этого выспренняго воинства предполагаетъ отвѣтственную, именно, личную виновность этихъ ангеловъ въ грѣхѣ царей земныхъ (ближе всего—царей вавилонскихъ съ ихъ идолослуженіемъ-культомъ планетъ), каковая виновность могла состоять только въ томъ, что они отвращали ввѣренные имъ народы отъ почитанія Бога [2]). „Посѣтитъ Господь, говоритъ бл. Іеронимъ [3]), царей и князей земли, міродержителей тьмы сей, посѣтитъ и духовныя беззаконія на небесахъ". Міръ духовъ—ангеловъ, образующихъ небесное воинство имѣетъ, такимъ образомъ, свою исторію, идущую параллельно съ исторіею царствъ земныхъ. Богъ, говорятъ раввины въ объясненіе даннаго мѣста, не поражаетъ ни одного изъ народовъ прежде, чѣмъ не на-

---

[1]) Aben Esra: zeba hammarom sunt *angeli*, praesides regnorum mundi, quorum ad reges illos aut regna est peculiaris, respectus,—quia *regnum regum* terrestrium *cohaeret regno angelorum* coelestium; т. е. воинство выспреннее суть ангелы, патроны царства міра, которые имѣютъ особое попеченіе о тѣхъ царяхъ и царствахъ,—потому что царство царей земныхъ связано съ царствомъ ангеловъ небесныхъ. Rosenmüller, Scholia, p. III, v. II, pag. 237 ср. Schenkel, Bibellexicon Bd. II, s. 112. H. Schultz. Alttestamentliche Theologie Bd. II, s. 133.

[2]) Eisenmenger, Entdecktes Iudenthum I, s. 861. Λεπτὴ Γενεσις, ubers. v. Dillmann, cap. 5 ср. Delitzsch. Bibl. comment. ub. Ies. s. 248.

[3]) Толкованіе на книгу пр. Исаіи. Твореніе бл. Іеронима ч. I, Русскій переводъ. Кіевъ 1882, стр. 415.

кажетъ его князя, т. е. ангела—народоправителя, который производилъ на этотъ народъ противное Богу вліяніе [1]).

Изображеніе въ ст. 22 совмѣстнаго наказанія воинства выспренняго съ царями земными даетъ мысль о заключеніи тѣхъ и другихъ въ (преисподнюю) темницу въ качествѣ плѣнныхъ (וְאָסְפוּ אֲסִיר срав. Быт. 42, 17), имѣющемъ продолжаться долгое время, до окончательнаго наказанія (יִפָּקְדוּ [2]), ср. 29, 6; 16, 21).

Этого рода связь ангеловъ и свѣтилъ съ народами, въ совершенно аналогичномъ смыслѣ, представляется въ Ис. 27, 1, гдѣ идетъ рѣчь о пораженіи Іеговою трехъ зміевъ, подъ которыми (по вѣроятному объясненію Гитцига, Гендеверка, Дрехслера, Эбрар-

---

[1]) Oehler, Theol. des A. T. Bd. II, s. 145, заключаетъ на основаніи нашего мѣста, что «уже въ Ветхомъ Завѣтѣ содержится то, въ Новомъ Завѣтѣ далѣе развитое, ученіе, что пути и суды Божіи на землѣ стоятъ въ тѣсной связи съ соотвѣтствующими происшествіями въ мірѣ духовъ".

[2]) По контексту рѣчи даннаго мѣста, а равно и на основаніи параллелей ветхозавѣтныхъ: Ис. 27, 1; 26, 21; 29, 6 и новозавѣтныхъ: 2 Петра 2. 4; Іуд. 6, подъ פקד въ ст. 22, слѣдуетъ разумѣть посѣщеніе вторичнымъ гнѣвомъ или окончательнымъ судомъ, а не милостію. (Gesenius, üb. Ies. II, s. 775.—Rosenmüller Scholia P. III. v. II. p. 338. Delitzsch, üb Ies, s. 279. Бл. Іероронимъ, указ. сочиненіе, стр. 416. Schultz. Alttsestamentliche Theologie II, s. 133. Nägelsbach in Lange's. Bibelw. Th. XIV Iesajas s. 273). Найлучшую аналогію данному мѣсту представляютъ слова посланія Іуды ст. 6, что Богъ ангеловъ, не сохранившихъ своего начальства, но оставившихъ жилище свое, соблюдаетъ въ вѣчныхъ узахъ, подъ мракомъ, на судъ великаго дня. Ср. 2 Петр. 2, 4. Апок. 20, 7. Само собою понятно, что во всѣхъ этихъ случаяхъ рѣчь идетъ о наказаніяхъ не всего ангельскаго міра, а только части ангеловъ

да [1]), разумѣются три созвѣздія небесныя, по положенію на небѣ, соотвѣтствующія царствамъ Іудейскому, Израильскому и Египетскому, и три ангела хранителя этихъ царствъ.

Изъ приведеннаго и разсмотрѣннаго мѣста Ис. 24, 21—23 слѣдуетъ, что Господомъ воинствъ Іегова называется собственно только относительно небесныхъ духовъ—ангеловъ и уже затѣмъ—относительно свѣтилъ небесныхъ. Въ смыслѣ несобственномъ силами или воинствами, Господомъ которыхъ является Іегова, по Его имени Iehovah Zebaoth, называются и земныя воинства царей, по скольку они ставятся или стоятъ въ извѣстномъ отношеніи къ того и другого рода небесному воинству. Особенно подъ именемъ Zebaoth могутъ быть разумѣемы воинства или ополченія Израильскія, прямо называемыя воинствами Іеговы (Исх. 7, 4; 12, 41) и воинствомъ небеснымъ (Дан. 8, 10) „Какъ на небѣ ангелы и звѣзды, такъ на землѣ сыны Израиля образуютъ воинство Божіе; и какъ ангелы, въ силу святости своей природы, называются kedoschim („святые“), такъ Израильтяне называются этимъ именемъ въ силу своего избранія въ святой народъ Божій, который въ этомъ мірѣ долженъ основать царство небесное. Какъ Богъ, Царь Израиля, имѣетъ Свой престолъ на небѣ, такъ и Израиль имѣетъ тамъ свою истинную родину и въ очахъ Божіихъ считается подобнымъ свѣтиламъ неба“ [2]).

Отношеніе имени Іегова Саваоѳъ къ свѣтиламъ и воинствамъ Израилевымъ мы назвали несобствен-

---

[1]) Ср. Nägelsbach, Lange's Bibelwerk, Th. XIV, D. Proph. Ies. s. 287. Ebrard, christl. Dogmatik. I Bd, s. 281.

[2]) Keil. Bibl. Commentar üb. d. Proph. Daniel (1869) s. 248.

нымъ. Все свое значеніе это имя получаетъ въ приложеніи къ силамъ небеснымъ, къ ангеламъ. Объ этомъ говорятъ уже приведенныя въ своемъ мѣстѣ слова Втор. 33, 2 и пс. 68, 18. Но классическимъ мѣстомъ, подтверждающимъ эту мысль, служитъ Ис. 6, 3, по которому, въ видѣніи пр. Исаіи ангелы-серафимы взываютъ другъ къ другу: „святъ, святъ, святъ Господь Саваоѳъ! קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ יְהוָה צְבָאוֹת, вся земля полна славы Его!“ Въ устахъ ангеловъ (см. Апок. 5, 8; 4, 18 и пс. 28, 1—2) Iehovah Zebaoth можетъ означать прежде всего Властителя сонмовъ ангельскихъ. Вторая половина славословія (*вся земля полна славы Его*) подтверждаетъ это: слава Бога на землѣ здѣсь противополагается славѣ Его на небѣ. Поэтому разумѣть подъ воинствами, властитель которыхъ есть Іегова, ополченія Израильскія, контекстъ Ис. 6, 3 не даетъ права, равно и не позволяетъ видѣть въ нихъ свѣтила небесныя.

Тѣмъ не менѣе отношеніе къ свѣтиламъ небеснымъ и къ ополченіямъ Израилевымъ въ имени Iehovah Zebaoth заключается и даетъ возможность ближе уяснить идею этого имени вообще и, въ частности, по отношенію къ ангелологіи пророческаго періода, стоящей, какъ мы замѣтили, въ тѣсной связи съ этимъ именемъ Божіимъ. Все сказанное нами доселѣ объ этомъ имени уполномочиваетъ насъ на заключеніе, что оно обозначаетъ Бога живаго [1]), безконечно возвышеннаго въ своемъ премірномъ величіи и силѣ, но вмѣстѣ и такого, который, по Своей свободной вседержительной волѣ, входитъ въ теченіе

[1]) Понятіе Бога живаго есть признакъ, необходимо заключающійся въ имени Iehovah. Oehler. Theologie d. A. T. I, § 42 ss. 154—5.

жизни міра и при этомъ не связанъ стихіями и силами природы, которыя также должны служить Ему; напротивъ, для исполненія Своей воли на землѣ, имѣетъ въ Своей власти и духовныя силы высшаго міра [1]). Имя Iehovah, съ которымъ обычнѣе всего соединяется zebaoth (съ именами *elohim* и *adonai* оно встрѣчается рѣдко), сообщаетъ послѣднему прежде всего теократическій смыслъ, т. е. выражаетъ ту идею, что всѣ проявленія божественнаго величія и славы имѣютъ цѣлью спасеніе Израиля [2]). Серафимы называютъ Бога Господомъ Саваоѳомъ и непосредственно затѣмъ взываютъ: „вся земля полна славы Его [3])." Этотъ теократическій или откровенный моментъ идеи имени Iehovah Zebaoth выражается особенно въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ рѣчь идетъ объ обнаруженіи божественнаго величія вопреки противоборствующему ему

---

[1]) Всѣ эти моменты идеи имени יְהוָה צְבָאוֹת болѣе или менѣе заключаются и въ другомъ ветхозавѣтномъ эпитетѣ Бога — יֹשֵׁב-הַכְּרֻבִים, возсѣдающій на херувимахъ. Оба имени не разъ соединяются (Цар. 4, 4: ковчегъ Завѣта Іеговы Саваоѳа, сидящаго на херувимахъ, ср. 2 Цар. 6, 2. Цар. 19, 15. 1 Пар. 13, 6). Отношеніе обоихъ именъ Божіихъ къ сонмамъ ангельскимъ сближаетъ ихъ по значенію и употребленію.

[2]) Kautzsch in Herzog's Real-Encyclopädie (2 A). Bd. XVII, s. 426.

[3]) Въ выраженіи קְבוֹדוֹ «славы Его», слово kavod одни экзегеты понимаютъ въ смыслѣ предиката: «все сотворенное, находящееся на землѣ, свидѣтельствуетъ, что Богъ достоинъ славы; все есть проявленіе Его славы» (какъ въ Чис. 14, 21; Авв. 3, 2), другіе—въ смыслѣ субъекта, субъективнаго прославленія имени Божія, ссылаясь на Авв. 2, 14. пс. 71, 19. Но идея славы Божіей, являющейся въ мірѣ, удерживается при томъ и другомъ пониманіи (ср. Rosenmüller. Scholia in V. T. III, v. 1, p. 208. Gesenius. Comm. ub. Iesajas. Bd. I, s. 259. Nägelsbach in Lange Bibelwerk. XIV, s. 80, Delitzsch. Biblisch Comment. üb. Ies. s. 114).

міру, и объ охранѣ народа Завѣта, пс. 45, 8—12. 79, 8—15. 1 Цар. 17, 45. Сила Израиля въ этихъ случаяхъ представляется обусловленною сражающимися за него воинствами небесными: одновременно и параллельно съ борьбою ополченій Израиля противъ враговъ идетъ несравненно сильнѣйшая и обезпечивающая вѣрную побѣду Израилю борьба противъ нихъ силъ небесныхъ, водительствуемыхъ Іеговою Саваоѳомъ. Очевидно, это— та же идея, первые слѣды которой встрѣчаются въ исторіи Іакова (Machaneh-Elohim, Machanaim, Быт. 32, 2), и потомъ, при началѣ завоеванія Израилемъ обѣтованной земли, когда sar zeba Iehovah, Вождь (небеснаго) воинства Іеговы, является І. Навину и обезпечиваетъ ему чудесное завоеваніе Іерихона, причемъ обѣщанное имъ содѣйствіе этого небеснаго воинства было фактически оправдано дѣйствительнымъ завоеваіемъ этого города безъ помощи оружія. Но въ воззрѣніи періода пророческаго идея о споборничествѣ Израилю силъ небесныхъ уже соединяется съ основною ветхозавѣтною идеею Бога Завѣта — въ имени Iehovah Zebaoth [1]). Благодаря такому (теократическому) значенію имени Zebaoth, предупреждалась возможность заслоненія для Израильскаго сознанія невидимаго царства видимымъ. Но имя Iehovah Zebaoth, какъ видно изъ даннаго его опредѣленія, существенно заключаетъ въ себѣ еще моментъ премірности Божества, возвышенности Его надъ жизнью всего міра и природы и надъ самими величественными феноменами ея. Этотъ моментъ выражается въ идеѣ имени Iehovah Zebaoth, по скольку имѣется въ виду

1) Нерѣдко теократическое значеніе послѣдняго прямо отмѣчается прибавленіемъ къ нему Elohei Israël, Ис. 21, 10. 37, 16. Іер. 38, 17. Соф. 1, 9. Пс. 68, 7, ср. пс. 83, 2. 4. 9. Ис. 1, 24.

творчество и властительство Бога по отношенію къ свѣтиламъ (Ис. 24, 23; 27, 1, ср. Ис. 40, 26, пс. 146, 4). Въ этомъ отношеніи въ имени Iehovah Zebaoth сокрытъ протестъ не только противъ сабеизма, возможнаго или фактически существующаго, но и противъ всѣхъ видовъ языческихъ культовъ, характеризующихся обоготвореніемъ твари, вообще заключается идея отрѣшенности Бога отъ міра и въ то же время всеобщаго господства въ мірѣ, безпредѣльностп и величія, которое не можетъ быть сравниваемо ни съ чѣмъ конечнымъ; частнѣе, Iehovah Zebaoth выражаетъ идею несравнимости Бога съ ангелами или духами, бытіе и дѣятельность которыхъ предполагались за видимостью свѣтилъ, какъ блестящихъ свидѣтельствъ о всемогуществѣ Творца, часто боготворимыхъ по заблужденію (Пс. 8, 4. ср. Вт. 4, 19. Ис. 24, 23) [1]). Такъ, имя Iehovah въ пророческій періодъ получаетъ новое опредѣленіе, выражающее, что Богъ Израиля есть Богъ всего міра, и не земного только, но и небеснаго, и равно безконечно возвышенъ надъ тѣмъ и другимъ. Но истинный смыслъ этого опредѣленія и соединеннаго съ нимъ движенія въ развитіи ветхозавѣтнаго библейскаго богословія понятенъ только при отнесеніи имени Iehovah Zebaoth къ сонмамъ ангельскимъ.

---

1) Отсюда видна вся несостоятельность мнѣнія (высказаннаго, между прочимъ, Альмомъ), будто Zebaoth есть не что иное, какъ еврейская форма Вавилонскаго названія семи планетъ, saboth (Еп. Хрисанѳъ. Религіи древн. міра т. II, стр. 220; т. III, стр. 53). Моментъ божественной премірности, заключающійся въ имени Zebaoth, позднѣе выражается въ имени Божіемъ «Богъ небесный», особенно часто встрѣчающемся въ книгахъ пр. Даніила (2, 18. 10. 37. 44 и др.), Ездры (1, 26; 6, 7, 12. 21) и Нееміи (1, 4. 2, 4), въ которыхъ имя Iehovah Zebaoth не встрѣчается.

Въ первомъ отношеніи—въ отношеніи къ теократическому смыслу имени, ангелы мыслятся служителями Бога, исполнителями Его теократическихъ плановъ и велѣній, во второмъ—въ идеѣ премірности Божіей—они являются существами премірными, сродными Богу, хотя вмѣстѣ и безконечно-низшими въ сравненіи съ Нимъ. Очевидно, эти моменты ангелологіи, насколько они выражаются въ имени Zebaoth въ соединеніи съ именемъ Iehovah, суть тѣ же въ сущности, которые найдены были нами въ ангелологіи допророчеcкаго періода. Мы видѣли тамъ, что, по библейскому воззрѣнію, ангелы суть, съ одной стороны, benei elohim или elohim, т. е. существа, особеннымъ образомъ сотворенныя, существа природы духовной, болѣе сродной Богу, чѣмъ духовнотѣлесная природа человѣка, съ другой стороны они суть maleachim (съ какой точкой зрѣнія они главнымъ образомъ разсматриваются въ Библіи), служащіе частію цѣлямъ общаго промышленія Божія о людяхъ, о мірѣ вообще, особенно же—цѣлямъ Его домостроительства. Только эти моменты въ пророческомъ воззрѣніи являются значительно расширенными, въ связи съ возвышеніемъ здѣсь и идеи премірности Бога, и идеи Его всемірнаго боговластія.

Теперь мы можемъ отвѣтить на поставленный въ началѣ изслѣдованія объ имени Iehovah Zebaoth вопросъ: почему въ древнѣйшихъ библейскихъ книгахъ это имя не встрѣчается? Ученіе объ ангелахъ, какъ сынахъ Божіихъ, въ нихъ вообще мало развито; естественно поэтому, что и о премірныхъ ангельскихъ сонмахъ (Zebaoth) у священныхъ ихъ авторовъ не было повода говорить. Притомъ идея премірности Божіей должна была быть подготовлена ученіемъ о Богѣ Завѣта, существѣ самостоятельномъ, самосу-

щемъ (Iehovah). Что же касается ученія древнѣйшихъ библейскихъ книгъ о *малеахимъ*, то послѣдніе въ нихъ, какъ мы видѣли, примыкаютъ къ Ангелу Іеговы и вмѣстѣ съ тѣмъ отступаютъ предъ Нимъ, какъ служебныя только орудія Его. Идея небеснаго организма ангеловъ, какъ сыновъ Божіихъ, въ тѣхъ книгахъ не выступаетъ уже потому, что Ангелъ Іеговы во всякомъ случаѣ является дѣйствующимъ отъ Своего лица; ангелы же, на ряду съ Нимъ, являются лишь воплотителями Его дѣйствующей силы. Представленіе о sar zeba Iehovah, которое дается въ Нав. 5, 12, служитъ связующимъ звеномъ двухъ періодовъ въ библейскомъ богословіи по отношенію къ нашему предмету. Здѣсь соединены идеи понятій benei elohim и maleachim, и обоимъ дается теократическій смыслъ: земнымъ воинствамъ Израиля соотвѣтствуютъ небесныя воинства ангеловъ, ради охраны и защиты первыхъ ополчающіяся, по волѣ Іеговы, противъ враговъ теократіи. Въ имени sar zeba Iehovah мы и находимъ собственный и непосредственный корень имени Iehovah Zebaoth, которое свое главное значеніе имѣетъ, во всякомъ случаѣ, въ отношеніи къ ангеламъ.

И такъ, существенное содержаніе ангелологіи пророческаго періода, т. е. времени отъ пророка Самуила до плѣна Вавилонскаго (отчасти и ученія пророковъ времени плѣна и послѣплѣннаго, у которыхъ, впрочемъ, есть своеобразныя особенности въ ангелологіи, побуждающія насъ разсматривать послѣднюю отдѣльно), составляетъ то воззрѣніе, что ангелы образуютъ небесное воинство, צְבָא הַשָּׁמַיִם (3 Цар. 22, 9), Бога премірнаго, Который, будучи вмѣстѣ и Богомъ откровенія, Завѣта и домостроительства, не только имѣетъ сонмъ ангеловъ при Себѣ, въ ближайшей къ Нему

сферѣ бытія, но и употребляетъ ихъ, по Своему произволенію, какъ посредство и орудіе исполненія Своихъ теократическихъ плановъ.

Въ этой общей характеристикѣ пророческой ангелологіи могутъ быть указаны слѣдующіе частные моменты: а) ангельскія воинства суть сонмъ духовъ, окружающихъ Бога; б) воинства эти суть исполнители Его воли въ порядкѣ сверхъестественнаго промышленія Божія о человѣкѣ; в) они, наконецъ, суть спутники проявляющейся въ мірѣ силы Божіей, свита Бога, являющагося въ мірѣ съ цѣлью спасенія людей или суда надъ ними. Въ первомъ отношеніи воинство небесное есть небесная церковь сыновъ Божіихъ; во второмъ оно есть малеахимъ, орудія дѣйствія промысла Божія въ мірѣ, преимущественно въ человѣчествѣ; въ третьемъ—они суть сыны Божіи и малеахимъ вмѣстѣ,—benei elohim въ своихъ явленіяхъ совмѣстно съ являющимъ Свою славу Богомъ. Очевидно, третій моментъ не имѣетъ самостоятельнаго значенія, и онъ менѣе другихъ выдвигается въ библейскомъ воззрѣніи объ ангелахъ. О всѣхъ же вообще, названныхъ нами, моментахъ слѣдуетъ замѣтить, что они стоятъ въ органической связи одинъ съ другимъ[1]) и могутъ быть отдѣляемы только въ человѣческой мысли, для большей отчетливости представленія библейскаго воззрѣнія объ ангелахъ.

---

[1]) Casmannus (Angelographia. P. II, p. 335—338 cnf. 364—367) основательно опровергаетъ раввинское мнѣніе (принятое въ соч. «de coel. hierarchia», приписываемомъ св. Діонисію Ареопагиту; также—Ѳ. Аквинатомъ и др. схоластиками), по которому существуетъ строгое раздѣленіе ангеловъ на предстоящихъ, высшихъ, которые никогда не посылаются на служеніе людямъ, и служащихъ, ангеловъ служенія, которые только и совершаютъ

а) Библейское ученіе объ ангелахъ, какъ небесной церкви духовъ или сыновъ Божіихъ.

Существенное основаніе или предположеніе даннаго воззрѣнія составляетъ та, уже не разъ отмѣченная нами, идея, что ангелы принадлежатъ, въ силу особеннаго образа происхожденія отъ Творца, къ той духовной области бытія, въ которой обитаетъ Самъ Богъ, Духъ чистѣйшій и абсолютный, и что, именно вслѣдствіе этого особаго родства природы ангеловъ съ Богомъ, они суть benei elohim или elohim. Само собою понятно, что ни о какомъ „рожденіи физическаго свойства“ [1]) эта библейская идея не говоритъ, и совершенно ошибочно видѣть въ ней, противное св. Писанію, гностическое лжеученіе [2]).

Раскрывая эту идею, библейскіе писатели говорятъ какъ объ особенной близости ангеловъ къ Богу, соединяющейся, впрочемъ, съ безконечнымъ различіемъ ихъ отъ Него, такъ и о превосходствѣ ангеловъ предъ человѣкомъ. Сюда прежде всего относится мѣсто пс. 8, 6. Здѣсь псалопѣвецъ, созерцая величіе видимой природы, восходитъ отъ этого созерцанія къ представленію о безконечномъ величіи Бога (ст. 2. 4. 10) и отсюда—къ размышленію о достоинствѣ человѣка, поставленнаго представителемъ

это посредственное служеніе Богу. Такое раздѣленіе прямо опровергается уже словами ап. Павла: *не вси ли суть служебніи дуси, въ служеніе посылаеми.* Евр. 1, 14. ср. Hofmann. Schriftbeweis I, 330, ff.

[1]) E. H. Engelhardt in, d. Zeitschrift. luther. Theol. (1856) s. 404.

[2]) Мнѣніе Keil'я, Genesis u. Exod. s. 87.

Бога на землѣ, владыкою міра, и восклицаетъ: „что есть человѣкъ (אֱנוֹשׁ), что Ты помнишь его, и сынъ человѣческій (בֶּן-אָדָם), что Ты посѣщаешь его? Немного Ты умалилъ его предъ ангелами, славою и честью увѣнчалъ его, מְעַט מ-אֱלֹהִים וְכָבוֹד וְהָדָר תְּעַטְּרֵהוּ וַתַּמְשִׁילֵהוּ". Что подъ именемъ elohim въ приведенномъ мѣстѣ разумѣются ангелы, объ этомъ говоритъ уже авторитетъ древнихъ переводовъ и священнаго писателя посланія къ Евреямъ. LXX переводятъ ст. 6 такъ: ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους, δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν. Vulg.: Minuisti autem minimo (paulo minus) ab angelis, gloria et splendore coronasti eum. Съ переводомъ LXX согласны и Сирскій (Пешито), Эѳіопскій, Арабскій (Caagiu) и Халдейскій. Авторъ посланія къ Евреямъ во 2 гл. ст. 7 приводитъ стихъ буквально по тексту LXX и разумѣетъ подъ человѣкомъ, только немногимъ умаленнымъ отъ ангеловъ, Богочеловѣка, претерпѣвшаго это умаленіе чрезъ принятіе плоти человѣческой и смерти, которой подверглась въ Немъ первая. (ст. 9).

Правильность еврейскаго текста не заподозривается, кажется, никѣмъ изъ экзегетовъ, исключая Гретца [1]), который (на основаніи, которое укажемъ ниже) находитъ нужнымъ вмѣсто глагола חָסַר, chasar (въ Pi. имѣющаго значеніе: лишать, ср. Еккл. 4, 6, 8), читать гл. חָסַר (которому Гретцъ даетъ значеніе: одарять)—וַתַּחְסְרֵהוּ и вмѣсто מְעַט (немного)—מַעַט (разумъ). За то многіе экзегеты подъ именемъ elohim разумѣютъ не ангеловъ, а Бога [2]), расходясь, впрочемъ,

[1]) Dr. H. Graetz. Kritischer. Coment. zu den Psalmen, 1-ter B. (1882) s. 175.

[2]) По примѣру блаженнаго Іеронима (читавшаго minuisti eum paulo minus a Deo), Лютеръ въ своемъ переводѣ передаетъ: Du wirst ihn lassen *eine kleine Zeit von Gott verlassen sein*; ср.

въ ближайшемъ опредѣленіи значенія слова me—elohim, — понимая מִן (min) въ послѣднемъ словѣ то comparative (paulo inferiorem eum fecisti Deo), то negative (ne esset Deus), то, наконецъ, distributive (paulum derogasii ei divinae naturae). Но первыя два значенія (сравнительное и отрицательное) явно не приложимы въ данномъ мѣстѣ. Мысль о томъ, что человѣкъ, по своей природѣ, только малымъ чѣмъ умаленъ въ сравненіи съ Богомъ, рѣшительно противорѣчитъ библейскому воззрѣнію о безконечномъ разстояніи, раздѣляющемъ человѣка, который есть „прахъ и пепелъ“ (Быт. 18, 27. Іов. 42, 6),—отъ Бога; между тѣмъ какъ во всемъ псалмѣ съ особенною силою выставляются премірное величіе и вседержительство Божіе. Несообразность эта сознается большинствомъ защитниковъ даннаго толкованія, и именно это сознаніе побудило Гретца сдѣлать двѣ указанные поправки въ текстѣ и переводить: „ты одарилъ его (человѣка) разумомъ отъ Бога“. Произвольность этой поправки очевидна. Но мысль, лежащая въ основѣ предлагаемаго имъ чтенія, вѣрна, это—мысль о богообразности природы человѣка. Отношеніе 8-го псалма къ повѣствованію кн. Бытія 1, 26–28, о сотвореніи человѣка по образу и по подобію Божію и о подчиненіи ему земли со всѣми, наполняющими ея, тварями несомнѣнно и общепризнано. Но если защитники разсматриваемаго пониманія (Розенмюллеръ, Рейнке, Генгстенбергъ) утверждаютъ, что, въ виду

Hengstenberg, Comment. üb. Psalmen (1842). Bd. I, ss. 170—172. Reinke, Beiträge, Bd. V, ss. 374—376. Rosenmüller. Scholia in V. T. P. VI, v. I, p. 206. Также понимаютъ elohim даннаго мѣста Eichhorn, Dereser, ad h. l. Graetz l. cit. Migne. curs. complet. sac. ser. t. XIV, col. 1301—2.

Быт. 1, 26—28, сравненіе человѣка съ ангелами въ данномъ мѣстѣ было бы неумѣстно (такъ какъ они совсѣмъ не имѣютъ никакого господства надъ землею), то здѣсь страннымъ образомъ игнорируется то, что, по смыслу Быт. 1, 26—29, владычество надъ землею человѣку даровано, какъ внѣшнее выраженіе, какъ послѣдствіе сотворенія человѣка по образу Божію, bezelem elohim [1]). Сущность библейскаго воззрѣнія о человѣкѣ именно и состоитъ въ ученіи о богообразности природы его, а не въ ученіи о немъ, какъ владыкѣ земныхъ тварей. Поэтому умаленіе его meat me-elohim (какъ-бы ни понималось послѣднее выраженіе) должно быть относимо къ его *природѣ*; а слѣдовательно, и отнесеніе meat melohim къ ангеламъ ничѣмъ не затрудняется. Напротивъ, необходимость послѣдняго пониманія пс. 8, 6 открывается изъ того, что elohim должно имѣть здѣсь болѣе общее, родовое значеніе [2]) (numinis Dei) существа божественнаго, выше-земнаго, премірнаго или духовнаго [3]) какъ въ Цар. 28, 13, Зах., 8). Такое значеніе этого имени въ данномъ мѣстѣ требуется тѣмъ, что оно противопоставляется человѣку, называемому здѣсь enosch и ben-adam—именами, характеризующими человѣка по его плотской природѣ, подверженной слабости и смерт-

---

[1]) Нѣкоторые отцы и учители церкви образъ Божій въ человѣкѣ полагали во владычествѣ его надъ землею.

[2]) Еще Coccejus (ad h. l.) замѣтилъ, что «vocem *elohim* esse latissime positam, ut et verum Deum et alios λεγομένους θεούς comprehendat». Pfeiffer. Dubia Vexata ss. cent. III, loc. LII, p. 564. —Hengstenberg, Reinke, Keil и др. допускаютъ абстрактное значеніе имени elohim въ данномъ мѣстѣ.

[3]) Ср. объ имени elohim, Hengstenberg, Beiträgez. Einleit. in d. A. T. s. 251.

ности (Пс. 102, 15. Ис. 51, 12. Быт. 4, 26), въ каковомъ отношеніи онъ обыкновенно противополагается Богу, Который есть ruach, Духъ (Ис. 31, 3. ср. пс. 55, 6. Іер. 17, 5) и ангеламъ, которые суть ruchot, духи (Дан. 2, 11. Евр. 1, 14). Но сравненіе человѣка съ Богомъ въ томъ смыслѣ, что первый только немного умаленъ въ сравненіи съ Послѣднимъ, не можетъ быть принято ни въ первомъ, ни во второмъ изъ трехъ указанныхъ смысловъ. Остается принять это сравненіе, въ третьемъ—раздѣлительномъ смыслѣ, т. е., что человѣкъ немногимъ умаленъ въ сравненіи съ божественнымъ, духовнымъ началомъ. А въ такомъ случаѣ представленіе объ ангелахъ является необходимымъ, такъ какъ они, въ силу духовности ихъ природы и сродства ея съ духовною природою Бога, нерѣдко называются именемъ elohim, — и занимаютъ срединное положеніе между Богомъ и людьми [1]),—тѣмъ болѣе, что, псалмопѣвецъ, повидимому, намѣренно отличаетъ elohim отъ Iehovah (составляющаго обращеніе рѣчи) и потому не употребляетъ שֵׁם [2]), какъ бы слѣдовало ожидать въ томъ случаѣ, если бы онъ имѣлъ въ виду сравнивать человѣка съ Богомъ.

---

1) Изъ даннаго мѣста поэтому болѣе всего можно видѣть справедливость той святоотеческой мысли, что ангелы, какъ и человѣкъ, сотворены по образу Божію и притомъ обладаютъ имъ въ высшей степени, чѣмъ человѣкъ. Ср. O. Casmanni, Angelographia, P. I, pag. 159.

2) По объясненію Reinke, op. cit. s. 375 Anm., псалмопѣвецъ потому не употребляетъ имя Iehovah, а elohim, что имѣетъ въ виду Быт. 1, 27, гдѣ идетъ рѣчь о дѣятельности Элогима. Rosenmüller, op. c. p. 206, напротивъ, объясняетъ это особенностью еврейскаго языка—употреблять nomen вмѣсто pronomen. Но уже это разногласіе заставляетъ предпочесть объясненіе, указанное въ текстѣ.

„Такъ какъ, говоритъ Деличъ[1]), не только въ библейскомъ языкѣ Богъ и ангелы обозначаются однимъ словомъ, но и въ библейскомъ воззрѣніи ангелы представляются весьма тѣсно соединенными съ Богомъ, какъ ближайшее тварное отображеніе Его существа, то, дѣйствительно, вѣроятнѣе, что Давидъ подъ *meelohim* представляетъ Бога въ совокупности съ ангелами, чѣмъ Бога съ исключеніемъ ангеловъ". Что ангелы могутъ и должны быть названы сотворенными по образу Божію[2]), и притомъ преимущественно предъ человѣкомъ, это изъ названій ихъ—elohim и benei-elohim понятно само собою. Если же ангелы и человѣкъ сотворены по образу Божію, то умаленіе послѣдняго предъ первыми состоитъ въ томъ, что божественное духовноеначало (Быт. 2, 7) въ человѣкѣ соединено съ началомъ матеріальнымъ, привязаннымъ къ условіямъ пространства и времени, потому разрушимымъ и смертнымъ (ср. Дан. 2, 11). Это отличіе человѣка отъ ангеловъ, обозначенное псалмопѣвцемъ словомъ meat, кратко и точно выражено бл. Θеодоритомъ: (ἄνθρωπος) τῷ θνητῷ ἀγγέλων ἠλάττωται[3]). Слѣдовательно, ангелы превосходятъ человѣка, даже и въ первозданномъ его совершенствѣ, въ какомъ онъ разсматривается въ данномъ псалмѣ, болѣе совершенною (хотя и не аб-

---

[1]) Bibl. Comment. üb. Psalmen, s. 122. IV-ter Th. Bd. 3. 1867.

[2]) Мысль, что ангелы сотворены по образу Божію, какъ мы замѣтили уже, высказывали многіе изъ отцовъ церкви, напр., св. Василій В. (Epist. 141) и особенно бл. Августинъ см. Jos. Schwane, Dogmengeschichte (1869) Bd. I, s. 306. cnf. O. Casmanni, Angelographia P. I, p. 156 sqq.

[3]) Тѣлесность и смертность человѣка выставляетъ, какъ то немногое (βραχύ τι παρ᾽ ἀγγέλους), чѣмъ уменъ человѣкъ предъ ангелами, и священный писатель посланія къ Евреямъ (2, 7. 9).

солютною) духовностію [1]); въ идеѣ же совершенной духовности implicite и необходимо заключается и идея возвышенности надъ условіями пространства и времени, и идея ихъ безсмертія [2]). Въ отсутствіи у ангеловъ тѣлесности Библія усматриваетъ ихъ совершенство, которымъ они превосходятъ человѣка. Псалмопѣвецъ въ тѣлесности человѣка усматриваетъ лишеніе, недостатокъ совершенства у него, сравнительно съ ангелами. Священный писатель посланія къ Евреямъ повторяетъ эту же мысль; кромѣ того, все его доказательство превосходства Сына Божія предъ ангелами (Евр. 1 и 2 гл.) своимъ необходимымъ предположеніемъ имѣетъ мысль, что ангелы выше людей (иначе слѣдовало бы доказывать превосходство Его предъ послѣдними). Въ виду этого должно быть отвергнуто, какъ небиблейское, то воззрѣніе многихъ

[1]) Идею объ относительной только (а не абсолютной) духовности ангеловъ, а вмѣстѣ и о срединномъ положеніи ихъ между Богомъ и людьми, схоластики, вслѣдъ за св. Григоріемъ Назіанзеномъ, выражали такъ: angelos comparatione quidem nostri esse spiritus, comparatione autem simplicissimi Dei esse corporeos. O. Casmanni, Angelographia, P. I, p. 77.

[2]) На этомъ основаніи нельзя съ Hupfeld'омъ (Psalmen. Bd. III, s. 438), Bleck'омъ и др. видѣть ангеловъ подъ именемъ elohim въ пс. 81 (ст. 1: Богъ сталъ въ сонмѣ боговъ, среди боговъ, bekerev elohim, произнесъ судъ; ст. 6: я сказалъ: вы боги и сыны Вышняго всѣ вы), такъ какъ въ ст. 7 псалма объ этихъ элогимъ говорится: *вы умрете, какъ человѣкъ* (ke-adam temutun). Подъ именемъ elohim здѣсь разумѣются судьи (Исх. 21, 6; 22, 28. Ін. 10, 34), несправедливость которыхъ изображается (ст. 2—4) такъ, какъ въ другихъ мѣстахъ характеризуется несправедливость сильныхъ земли. Вт. 1, 17. Притч. 18, 15. ср. Lange. Psalter Bibelwerk. Th. XI), s. 39. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgesch I, s.s. 125—6.

новѣйшихъ (протестанскихъ) богослововъ, [1]) по которому преимущество человѣка предъ ангелами состоитъ въ сложности его духовно-тѣлесной природы и потому въ большемъ ея богатствѣ, сравнительно съ простою ангельскою, только духовною природою [2]).

Превосходство духовной природы ангеловъ предъ духовно-тѣлесною природою человѣка съ большею рельефностью, чѣмъ въ разсмотрѣнномъ мѣстѣ, пс. 8, 6, неоднократно утверждается въ книгѣ Іова. Здѣсь несовершенство человѣка, въ сравненіи съ ангелами выставляется не только какъ естественная ограниченность человѣческаго существа, въ которомъ безсмертный духъ соединенъ съ бренною плотью, но и какъ несовершенство нравственное, по скольку съ тѣлесностью человѣка соединено грѣховное начало чувственности. По воззрѣнію книги Іова, человѣкъ ограниченъ и слабъ уже въ силу самаго происхожденія своего чрезъ человѣческое посредство,—чрезъ рожденіе отъ жены (Іов. 14, 1). Въ этомъ отношеніи онъ

---

[1]) Delitzsch. Psalter, s. 122. Martensen, Chr. Dogmatik (1886) § 70, s. 123. Воззрѣніе это раздѣляютъ и Rothe, Hofmann, Lutz, Hahn и др. см. K. Fr. Kahnis. D. Lutherische Dogmatik. 1-ter Bd. (1866) s. 556. Luthard, Apologetische Vorträge, 3 Aufl. 1871. Anm. 15 zum 2 Vortrag.

[2]) Говорятъ: «хотя, сравнительно съ человѣкомъ, ангелъ есть болѣе сильный духъ, но за то духъ человѣческій, сравнительно съ ангельскимъ, есть духъ болѣе богатый, ибо ангелъ, при всемъ своемъ могуществѣ, выражаетъ только одну сторону того, что выражаетъ человѣкъ въ единствѣ тѣла и духа, дѣлающемъ изъ него цѣлый міръ въ сокращеніи или микрокосмъ» (Martensens. l. c.). Но при этомъ забывается, что и Богъ есть Духъ, и притомъ чистѣйшій и абсолютный; достоинство несправедливо отожествляется съ сложностью, или, по крайней мѣрѣ, ею измѣряется, и качество замѣняется количествомъ.

ниже даже неодушевленныхъ свѣтилъ небесныхъ, произшедшихъ отъ непосредственнаго творческаго акта божественнаго. Но несравненно большее разстояніе раздѣляетъ человѣка отъ ангеловъ, которые, подобно свѣтиламъ небеснымъ (съ ними ангелы и сопоставляются въ книгѣ Іова не разъ, 37, 7. 25, 2.5), произошли всѣ вслѣдствіе единаго творческаго акта, отличнаго отъ того, черезъ который произошелъ человѣкъ, и вслѣдствіе этого называются въ книгѣ Іова beneielohim 38, 7 (ср. 1, 6; 2, 1) и kedoschim, (5, 1; 15, 15). Эта мысль о превосходствѣ природы ангеловъ надъ природой человѣка не разъ выражается въ рѣчахъ друзей Іова (4, 18—19; 15, 14—16; 25, 2—3).

Въ доказательство той мысли, что истинной праведности не имѣетъ ни одинъ изъ людей, и что о виновности человѣка предъ Богомъ свидѣтельствуютъ посылаемыя Имъ бѣдствія на человѣка, первый другъ Іова—Елифазъ (Іов. гл. 4), между прочимъ, передаетъ содержаніе бывшаго ему откровенія отъ духа, רוּחַ (о которомъ въ ст. 16 говорится יַעֲמֹד, сталъ; слѣдовательно, былъ существомъ личнымъ, ангеломъ)[1]), хотя его вида, themunah, Елифазъ не

---

[1]) Явленіе ангела признаютъ въ разсказѣ Елифаза о духѣ (ср. 3 Цар. 22, 21) древніе переводы, изъ экзегетовъ Umbriet, Ewald, Heligsted, Hahn, Lange (Bibelwerk, Th. X. C. Buch Hiob s. 76). Clericus III, p. 17, справедливо отвергаетъ пониманіе ruach въ смыслѣ безличномъ (въ новое время его держатся Rosenmüller, Böttcher, Hirtzel, Stickel и др.), говоря: sequentia et antecedentia ostendunt רוּחַ hic dici eo sensu, quo rem intelligentem significat; nam agitur de revelatione nocturna, quae non nisi a natura intelligente fieri potuit: adstabat, *jahamod*, stetit ad me conversus, specie nimirum, humana, ut solebant angeli, cnf. Rosenmüller, Scholia, P. IV, v., p. 143.

могъ распознать. Онъ слышалъ голосъ явившагося, говорящій: „человѣкъ (הֱאֱנוֹשׁ LXX: βρότος) праведнѣе ли Бога (מֵאֱלוֹהַּ LXX: ἐναντίον τοῦ θεοῦ), мужъ чище ли Творца? Вотъ онъ и слугамъ Своимъ не довѣряетъ (hen baabadaiv lo jamin LXX: εἰ κατα παίδων αὐτοῦ οὐ πιστεύει) и въ ангелахъ Своихъ усматриваетъ недостатки (bemaleachaiv jaschim tahalah,, κατὰ δε ἀγγελων αὐτοῦ σκολιόν τι ἐπενόησε); тѣмъ болѣе въ обитающихъ въ храминахъ изъ бренія, которыхъ основаніе прахъ которыя истребляются скорѣе моли“, ст. 17—19. Послѣдній стихъ высказываетъ мысль о бренности человѣческаго существа (ср. Iов. 10, 9. 13, 12, 42, 6), обусловленной тѣмъ, что духъ у людей живетъ въ botteichomer, въ бренныхъ матеріально-тѣлесныхъ оболочкахъ (LXX: φθαρτὰ σώματα, ср. 33, 6. Прем. 9, 15. 2 Кор. 5, 1). Со стороны такой своей природы человѣкъ, enosch, сравнивается съ Богомъ, Творцемъ (ст. 17), и съ ангелами, рабами Его. Безконечное разстояніе между человѣкомъ и Богомъ предполагается, какъ само собой понятное, но и относительное превосходство природы ангеловъ предъ природою человѣка выставляется, какъ фактъ несомнѣнный. Это показываетъ заключающійся въ ст. 15—19 syllogismus a majore ad minus (אַף—quanto magis). Ангелы здѣсь называются maleachim— именемъ, указывающимъ на ихъ служеніе, должность. Но, по контексту рѣчи, можно видѣть здѣсь и мысль о природѣ или существѣ ангеловъ въ отличіе отъ Бога съ одной стороны и отъ человѣка съ другой [2]).

[1]) Rosenmüller, Scholia, P. IV, v. I, p. 149: «Schochenei botteichomer» sinificari homines e terra formatos, ptopter eaque fragiles atque infirmos, tot casibus expositos et interitui etiam obnoxios, non est dubium.

[2]) Schnurrerus и Eichhorn (apud Rosenmüller l. c.) видятъ въ словахъ Елифаза ст. 18 ту мысль, что Богъ, какъ Промыслитель, не довѣряетъ служебнымъ органамъ, а дѣйствуетъ Самъ непосредственно.

Такимъ образомъ, если въ пс. 8 человѣкъ сравнивается съ общимъ и неопредѣленнымъ elohim, въ которомъ можно видѣть духовное начало—вообще, родовое понятіе о духѣ, то въ Іов. 4, 17–19 идея имени elohim разчленяется: различаются Elohim—Творецъ и elohim—рабы, слѣдовательно, твари называемыя здѣсь болѣе обычнымъ въ Библіи именемъ maleachim. Очевидно, ангелы занимаютъ посредствующую ступень между человѣкомъ и Богомъ. Они, по своей природѣ, превосходятъ человѣка, облеченнаго плотью бренною, смертною (enosch); слѣдовательно они, по крайней мѣрѣ, не имѣютъ этой бренной оболочки, а потому и безсмертны. Но, въ сравненіи съ Богомъ, ангелы являются безконечно низшими; въ силу самой тварности ихъ, необходимо предполагаемой названіемъ ангеловъ именемъ слугъ Божіихъ (abadaiv) въ нихъ возможно уклоненіе отъ идеи своего бытія (thahalah), которое (уклоненіе) Богъ не можетъ не вмѣнять (שִׂים בְּ ср. 1 Цар. 22, 15) имъ въ вину хотя у ангеловъ это уклоненіе—только возможное и притомъ такое, которое не уничтожаетъ отношенія сродства къ Богу, подчиненіяЕму и исполненія Его воли [1]), несравнено болѣе совершеннаго, чѣмъ какое оказываетъ Ему человѣкъ (таково значеніе наименованія ebed, напр., въ Іер. 40, 10. Вт. 34, 5).

Продолжая рѣчь о предполагаемой виновности Іова, Елифазъ говоритъ Іову: „взывай, если есть отвѣчающій тебѣ, и къ кому изъ святыхъ (וְאֶל-מִי מִקְּדֹשִׁים) обратишься ты“ (LXX: ἢ τινα ἁγίων ἀγγέλων ὄψῃ)? Подъ именемъ kedoschim здѣсь нельзя разумѣть свя-

[1]) Riehm. Alttestamentliche Theologie, s. 364.

тыхъ людей [1]). Это призываніе людей святыхъ представляется совершенно неумѣстнымъ по контексту рѣчи: святые люди, конечно, не изъяты отъ бренности и смертности, которыя суть общій удѣлъ людей; притомъ было бы неестественнымъ переходомъ мысли Елифаза, если бы онъ, непосредственно послѣ изображенія бренности природы, человѣка назвалъ, людей, какъ непричастныхъ этой бренности и повинности предъ судомъ Божіимъ. Контекстъ рѣчи, напротивъ, вынуждаетъ разумѣть подъ kedoschim—ангеловъ [2]). Отдѣлъ первой рѣчи Елифаза, Іов. 5, 1—7, представляетъ собою приложеніе, сообщеннаго Елифазомъ, содержанія бывшаго ему откровенія (4, 15 и дал.), принесеннаго, вѣроятно, ангеломъ. Сказавъ, что и ближайшіе служители Бога не могутъ считаться идеально совершенными, съ точки зрѣнія абсолютнаго совершенства Творца, и сдѣлавъ отсюда заключеніе, что тѣмъ менѣе можетъ быть рѣчь объ истинной праведности человѣка, Елифазъ теперь иронически предлагаетъ Іову обратиться съ жалобами (которыя онъ выражалъ ранѣе) къ ангеламъ,— въ той мысли, что никто изъ ангеловъ не удостоитъ услышать его грѣховныя жалобы (какъ удостоился откровенія отъ ангела самъ Елифазъ); ни одинъ изъ этихъ небесныхъ служителей Божіихъ не предстанетъ въ качествѣ ходатая за грѣшнаго чело-

---

[1]) Такъ понимаютъ kedoschim даннаго мѣста Clericus, III, p. 19, особенно Pfeiffer. Dub. vex. s. s. Cent. III, loc. XXXIV, p. 446—8. Въ такомъ смыслѣ оно употреблено въ пс. 15, 3: kedoschim ascher baarez, ср. пс. 33, 10. Исх. 22, 30.

[2]) Grotius. Annotationes I, p. 347. Rozenmüller, Scholia in V. T. P. IV, v. I, p. 153—4. Lange, B. Hiob. s. 77 Hitzig, Buch Hiob. (1844) s. 32—33.

вѣка, чтобы избавить его отъ необходимости безусловно—смиреннаго подчиненія подъ карающую руку Божію [1]).

Святыми, kedoschim, ангелы здѣсь называются, можетъ быть, съ цѣлью отмѣтить невозможность, того, чтобы они, вѣрные служители Бога, услышали неугодныя Богу жалобы Іова, хотя вмѣстѣ съ тѣмъ (въ виду широкаго значенія слова קָדֹשׁ) это названіе можетъ указывать и на близость ихъ по природѣ своей къ Богу, въ какомъ смыслѣ они называются kedoschim во Вт. 33, 2 (ср. пс. 88, 6. 8). Во всякомъ случаѣ, мысль о превосходствѣ природы и совершенства ангеловъ предъ природою и совершенствомъ человѣка здѣсь выражается опредѣленно. Ангелы суть близкія къ Богу—Святому—существа, безконечно низ-

---

[1]) Mercerus (ap. Rosenmüller. l. e.) хорошо уясняетъ смыслъ словъ Елифаза въ 5, 1, говоря: cohaeret cum eo, quod supra (4, 18) de angelis dixerat. Nam per *sanctos* angelos Dei hic intelligit, post non multa de hominum infima conditione interjecta eodem rediens. *Voca angelorum aliquem et eum inclama, an vero eorum* vel minimus *tibi respondebit,* te suo sermone et alloquio dignabitur? nullum sane reperies. Vides, quantum a Deo distes, quum ne angeli quidem, longe Deo inferiores, te sint alloquturi, si ad eos clames, ob distantiam, quae inter te est et illos. (Слова Елифаза 5, 1 стоятъ въ связи съ тѣмъ, что онъ сказалъ выше (4, 18) объ ангелахъ. Ибо подъ святыми онъ разумѣетъ здѣсь ангеловъ Божіихъ, возвращаясь къ тому же предмету послѣ небольшой вставочной рѣчи о самомъ низшемъ положеніи людей. Взывай къ кому-либо изъ ангеловъ, призывай его; но будетъ ли отвѣтствовать тебѣ даже самый низшій изъ нихъ? удостоитъ ли онъ тебя своей рѣчи и бесѣды? Конечно, ты не найдешь ни одного. Видишь, сколько ты удаленъ отъ Бога, если даже ангелы, далеко низшіе отъ Бога, не станутъ говорить съ тобою, если ты обратишься къ нимъ,—по причинѣ разстоянія, которое существуетъ между ними и тобой).

шія Его, но живущія и дѣйствующія по Его волѣ. Поэтому, хотя у нихъ предполагается отзывчивость или вниманіе къ нуждамъ людей, но эта отзывчивость можетъ проявляться только въ согласіи съ святою волею Божіею, а не вопреки ей [1]).

Ангелы суть kedoschim въ относительномъ смыслѣ этого слова, какъ Богъ, по сознанію самихъ ангеловъ, есть kadosch въ смыслѣ абсолютномъ, Ис. 6, 3. Наименованіе ангеловъ kedoschim съ этой стороны близко стоитъ къ имени elohim, которое также есть общее, родовое имя ихъ и Бога, въ противоположность человѣку. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, kedoschim, въ отличіе отъ elohim, имѣетъ и нравственный смыслъ— выражаетъ идею святости этихъ существъ, нравственнаго превосходства ихъ надъ человѣкомъ. Напротивъ, по сравненію съ Богомъ, Который есть elohim и kadosch въ абсолютномъ смыслѣ, есть полнота Божественныхъ силъ и норма всякой святости, ангелы являются несравненно низшими, какъ бы не божественными и не—святыми существами.

Эту мысль о срединномъ положеніи ангеловъ между человѣкомъ и Богомъ, и преимущественно въ нравственномъ отношеніи, Елифазъ высказываетъ во второй своей рѣчи (Іов. гл. 15). Имѣя въ виду выраженную самимъ Іовомъ мысль (14, 1. 4), что грѣховная нечистота есть удѣлъ человѣка уже въ силу самаго рожденія его отъ жены, Елифазъ говоритъ:

---

[1]) Отсюда видно, что то thahalah ангеловъ, которое усматриваетъ въ нихъ Богъ (4, 18), по мысли Елифаза, есть недостатокъ, обусловливаемый самою ихъ конечностью, а не грѣхъ въ собственномъ смыслѣ, какъ сознательное нарушеніе воли Божіей.

что такое человѣкъ (אֱנוֹשׁ, LXX: βροτος, смертный), чтобы быть ему чистымъ, и чтобы рожденному женщиною быть праведнымъ? Вотъ, Онъ (אֵל, ст. 13) и святымъ Своимъ не довѣряетъ (הן בקדשיו לא יאמין), и небеса (ושמים) нечисты въ очахъ Его; тѣмъ больше нечистъ и растлѣнъ человѣкъ, піющій беззаконіе какъ воду“ (ст. 14—15). Здѣсь—та же идея о срединномъ положеніи въ области цѣлаго бытія ангеловъ между Богомъ и людьми. Только, по контексту рѣчи, ангелы разсматриваются собственно со стороны ихъ нравственной природы, хотя послѣднимъ основаніемъ ея остается богоподобность и духовность ихъ существа. Предъ совершенною святостью Бога меркнетъ блескъ святости ангеловъ (отличающей ихъ отъ людей), какъ и блескъ великолѣпія неба [1]). Небо—schamaim здѣсь поставляется въ параллель съ kedoschim—ангелами; выставляется, какъ видимое отображеніе или подобіе послѣднихъ, какъ символъ міра и неба духовнаго, которое образуютъ ангелы.

Елифазъ двукратно указалъ на абсолютную возвышенность Бога, въ отношеніи святости, правды и вообще совершенства, не только надъ людьми, но и надъ ангелами; указалъ, съ цѣлью доказать свою мысль о строго правосудномъ возмездіи отъ Бога людямъ. Іовъ глубже понимаетъ божественное мздовоздаяніе. Убѣжденный въ недовѣдомости и непостижимости судебъ Божіихъ (гл. 21, 23. 26. ср. Рим.

[1]) Подъ именемъ schamaim, стоящимъ въ параллели съ kedoschim, разумѣются не свѣтила небесныя, какъ въ Іов. 25, 5. (Rosenmüller, in V. T. IV P. v. I p. 385), но самое небо, небесный сводъ (какъ въ Іов. 26, 13, Исх. 24, 10. Іез. 1, 26) (Hitzig. B. Hiob. s. 113. Lange. B. Hiob. s. 147).

11, 33) для человѣка, онъ развиваетъ указанную уже мысль Еліфаза, но съ другой цѣлью. Онъ говоритъ: „Бога ли учить мудрости, דעת (σύνεσιν), когда Онъ судитъ и горнихъ, רמים ישפוט", 21, 22, и отсюда дѣлаетъ заключеніе (a majore ad minus)—о безусловной свободѣ божественнаго суда въ человѣческомъ мірѣ (ст. 23—26),

Въ этой связи рѣчи подъ ramim нельзя разумѣть (какъ думаютъ Дилльманъ, Ганъ) надменныхъ, гордыхъ людей. По аналогіи съ Іов. 16, 19; 25, 2; 31, 2, здѣсь нужно видѣть противоположность небеснаго и земного міропорядка; но ramim—не самыя небесныя высоты а личные обитатели этихъ высотъ, ангелы, надъ которыми только можетъ быть производимъ судъ, и которые, въ отношеніи суда, ставятся (ст. 23—26) въ параллель съ обитателями земли. Такимъ образомъ, Іовъ только иначе выражаетъ мысль Елифаза, что предъ высочайшею правдою Божіею оказывается несовершенною праведность и святость небесныхъ духовъ—ангеловъ, и что Онъ произноситъ въ ихъ средѣ Свой всеправедный судъ [1]).

Мысли Елифаза и Іова повторяетъ и соединяетъ Валдадъ въ своей третьей рѣчи, Іов. гл. 25. Имѣя въ виду слова Іова, гл. 23, 4. 9. 10, Валдадъ употребляетъ тотъ же силлогизмъ, какимъ пользовался и Елифазъ 4, 18—19; 15, 14—16, и съ тою же самою цѣлію, какую имѣлъ послѣдній,—съ цѣлью доказать невозможность праведности человѣка предъ Праведнымъ и Всесвятымъ Богомъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ вноситъ въ свою

[1]) Общность выраженія не даетъ возможности заключить о характерѣ уклоненія или недостатковъ ангеловъ, вызывающихъ этотъ судъ.

рѣчь идею суда Божія въ горнемъ мірѣ. „*Держава и страхъ у Него,* говоритъ Валдадъ о Вседержителѣ (ср. гл. 24, ст. 1), „*Онъ творитъ міръ на высотахъ своихъ*, bimromaiv", т. е. Вседержительство Божіе простирается и на сферы бытія небеснаго; и тамъ Онъ, какъ Богъ мира (1 Кор. 14, 33), судомъ (ср. 21, 22) возстановляетъ миръ, который предполагается, можетъ быть нарушенъ или дѣйствительно нарушается [1]) „*Есть ли счетъ воинствамъ Его* (продолжаетъ Валдадъ), *и надъ кѣмъ не восходитъ свѣтъ Его?*" (Іов. 25, 12–3). Воинства Вседержителя, принадлежащія, очевидно, къ выспреннимъ сферамъ (ср. bimromaiv, ст. 2), суть силы ангельскія, число которыхъ здѣсь, какъ и во Втор. 33, 2 пс. 67, 18, ср. Дан. 7, 10. Апок. 5, 11), представляется неисчислимо великимъ. Дѣлая, далѣе, выводъ изъ мысли о несовершенствѣ предъ Вседержителемъ и горнихъ воинствъ и о судѣ Его даже надъ ними—заключеніе о полной безотвѣтности человѣка предъ судомъ правды Божіей, Валдадъ противополагаетъ человѣку и свѣтила небесныя (ст. 4—6) не въ томъ, конечно, смыслѣ, чтобы эти неодушевленныя творенія Божіи были выше духовно-тѣлеснаго существа человѣка, а въ томъ, что послѣдній является въ мірѣ чрезъ актъ рожденія отъ жены, который со времени грѣхопаденія сдѣлался печатью и проводникомъ грѣховности человѣческаго рода (Быт. 3, 16. Іов. 14, 4. 15, 14), между тѣмъ какъ свѣтила небесныя сохраняютъ первозданнную красоту и чи-

1) Lange, Starke и др. I. P. Lange. Bibelwerk. B. Hiob., s. 212 Rosenm., Scholia in V. T. P. IV, v. I, p. 612—13. Clericus III, p. 104.

стоту свою, и, въ силу этого, служатъ символами міра духовнаго—ангеловъ, въ сравненіи съ которыми человѣкъ значительно ниже.

Указаніе на превосходство ангеловъ предъ человѣкомъ и на особенную близость ихъ къ Богу, дающую имъ возможность быть посредниками между Богомъ и людьми, заключается и въ рѣчи Еліуя (гл. 33, 23. и. дал.), именно, въ упоминаемомъ имъ ангелѣ—наставникѣ maleach meliz (meliz—собств. толковникъ переводчикъ, ср. Быт. 42, 23).

Одни экзегеты [1]) видятъ въ maleach meliz даннаго мѣста наставника - человѣка, напр., пророка, проповѣдника покаянія человѣку (такимъ проповѣдникомъ, говорятъ, въ данномъ случаѣ былъ Еліуй, ср. 34, 31—32), наставника необычнаго—одного изъ тысячи (ср. Еккл. 7, 29). Противъ этого толкованія говоритъ весь контекстъ рѣчи. Въ данномъ мѣстѣ Еліуй (со ст. 14) говоритъ о различныхъ способахъ, которыми Богъ вразумляетъ грѣховнаго человѣка, причемъ способы эти поставляются въ возрастающей степени силы, соотвѣтственно цѣли, преслѣдуемой ими, — вывести человѣка изъ состоянія грѣховнаго усыпленія. Съ этою цѣлью Богъ, по Еліую, сначала влечетъ человѣка къ Себѣ чрезъ голосъ совѣсти—въ сновидѣніяхъ (ст. 15—18), затѣмъ,—посредствомъ тяжкой болѣзни (ст. 19—22), причемъ жизнь его близка бываетъ къ тому, чтобы быть преданною לַמְמִתִים (Vulg: mortiferis), т. е. не только болѣзнямъ, но и умертвителямъ, какими въ другихъ библейскихъ мѣстахъ являются ангелы губители (hamaschchit, Исх. 12, 23. 2 Цар. 24, 16—17). Наконецъ, Богъ употребляетъ

[1]) Rosenmüller, Scholia IV, I, p. 807—9. Eichhorn (Lange's B. Hiob. s. 190) Hofmann, Schriftbeweis I, 330—337.

для спасенія человѣка отъ memitim малеаха-мелица, совершающаго это спасеніе, съ одной стороны, черезъ наставленіе человѣка на правый путь לְהַגִּיד לְאָדָם יָשְׁרוֹ, съ другой,—черезъ чудесное устраненіе (רָחַץ, ст. 24) опасности смерти. Очевидно, ангелъ-наставникъ противополагается ангеламъ смерти (LXX: ἐὰν ὦσι χίλιοι ἄγγελοι θανατηφόροι, εἷς ἐξ αὐτῶν οὐ μὴ τρώσῃ αὐτὸν) и, слѣдовательно, подобно имъ, есть существо міра невидимаго, ангелъ въ собственномъ смыслѣ. Это подтверждается и тѣмъ, что maleach meliz противополагается (ст. 23) человѣку, le-adam, какъ существо вышечеловѣческое. Наконецъ, признакъ этого малеаха—„одинъ изъ тысячи“,—едва-ли умѣстенъ въ отношеніи къ человѣку,—въ смыслѣ человѣка рѣдкаго свойства (особенно, если, съ большинствомъ сторонниковъ разсматриваемаго пониманія, разумѣть самого Еліуя. Въ послѣднемъ случаѣ обозначеніе себя, какъ одного изъ тысячи, со стороны Еліуя, было бы недостойнымъ самопревозношеніемъ). Несравненно болѣе естественный смыслъ получаетъ этотъ признакъ, если видѣть въ maleach meliz одного ангела изъ безчисленныхъ сонмовъ ангельскихъ, ср. Вт. 32, 2. пс. 67, 18 [1]), дѣйствующаго по отношенію къ человѣку совершенно противоположнымъ образомъ, чѣмъ сатана [2]), Іов. 1 –2 гл.

Изъ этой принадлежности ангела-наставника къ безчисленнымъ сонмамъ ангельскимъ, причемъ о превосходствѣ его надъ другими ничего не говорится, видна ошибочность мнѣнія и тѣхъ экзегетовъ, кото-

---

[1]) См. Hitzig. D. Buch Hiob. s. 248. Zöckler. Lange's Bibelwerk, B. Hiob. s. 257. Cleric, Comm. III, p, 117. Grotius. Annotationes t. I p. 363.

[2]) Trip. Theophanien, s. 148.

рые видятъ въ этомъ ангелѣ Ангела Іеговы Пятокнижія, Метатрона позднѣйшей іудейской теологіи [1]). Выраженіе echad minni aleph отнюдь не необходимо переводить: *prae* millibus (Штиръ и др.), такъ какъ частица מִן обычнѣе всего выражаетъ простое выдѣленіе части изъ цѣлаго (Быт. 3, 6. 2 Цар. 11, 17), безъ всякой идеи о превосходствѣ выдѣляемой части предъ прочими. Вообще, мессіанское значеніе данное мѣсто можетъ имѣть только въ непрямомъ и отдаленномъ смыслѣ [2]).

Завершеніемъ и вмѣстѣ основаніемъ всѣхъ, отмѣченныхъ нами, воззрѣній книги Іова о природѣ ангеловъ и положеніи ихъ въ области бытія, въ отношеніи къ Богу и людямъ, служитъ свидѣтельство этой книги о томъ, что ангелы суть сыны Божіи (benei elohim), происшедшіе отъ Бога путемъ творческаго акта, отличнаго отъ того, посредствомъ котораго произошелъ міръ и человѣкъ,—разумѣемъ мѣсто изъ рѣчи Іеговы, гл. 38, 7. בְּקֹר עֲרִיצוּ כָּל-בְּנֵי-אֱלֹהִים מִי-יָרָה אֶבֶן פִּנָּתָהּ בְּרֹן-יַחַד כּוֹכְבֵי, кто положилъ краеугольный камень ея (земли) при общемъ ликованіи утреннихъ звѣздъ, когда всѣ сыны Божіи восклицали отъ радости?. Изъ этого мѣста, взятаго само по себѣ, можетъ быть, нельзя заключать о происхожденіи ангеловъ прежде всего міра видимаго [3]), равно какъ нѣтъ

---

[1]) Мессіанскій смыслъ въ данномъ мѣстѣ находятъ Stier Schultens (см. Trip. op. cit. ss. 103—104), Michaëlis—въ спеціальномъ трактатѣ: de angelo interprete, 1707; Pfeiffer. Dub. vex. ss. Cent. III. Loc. XL p. 513—514. Delitzsch. Hiob. (1864). Stier и др.

[2]) Ср. Luthard. Apolog. Vorträge, II, s. 224.

[3]) Welte, D. Buch Hiob. 1849 s. 362. Иначе, замѣчаетъ Welte, слѣдовало бы заключать и о домірномъ сотвореніи звѣздъ, вопреки Быт. 1, 16.

здѣсь рѣчи о объ участіи ангеловъ, сыновъ Божіихъ, въ твореніи. За то съ несомнѣнностью слѣдуетъ отсюда отличіе ангеловъ отъ всякаго матеріальнаго бытія, а также возможное для нихъ, какъ для ближайшихъ къ Богу тварей, непосредственное созерцаніе дѣлъ Божіихъ. Данное мѣсто, такимъ образомъ, одновременно свидѣтельствуетъ и о природѣ ангеловъ, какъ benej elohim, о высокой степени ихъ богоподобія и богообщенія, и объ участіи ихъ (служебномъ) въ дѣлахъ Божіихъ въ мірѣ [1]).

Разсмотрѣнныя доселѣ библейскія мѣста изъ учительныхъ ветхозавѣтныхъ книгъ даютъ ясное представленіе объ ангелахъ, какъ о существахъ духовныхъ, и въ этомъ смыслѣ ближайшихъ къ Богу, изъ всѣхъ сотворенныхъ существъ, а вмѣстѣ и противоположныхъ не только матеріальному міру, но и людямъ, въ которыхъ духовное начало соединено съ матеріальнымъ. Правда, въ тѣхъ мѣстахъ они не называются прямо именемъ ruchot, духами, но ruach, въ извѣстномъ отношеніи, родственно, по значенію, словамъ: el (Ис. 31, 3) и elohim; слѣдовательно, духовность ангеловъ предполагается въ названіяхъ ихъ—elohim и bene-elohim. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ разсмотрѣнныхъ же мѣстахъ непрямо высказывается мысль и о небез-

---

[1]) Въ отношеніи природы, кромѣ имени benei elohim, характерно сопоставленіе ангеловъ съ утренними звѣздами, которое съ очевидностью показываетъ символическій смыслъ этой, часто встрѣчающейся въ Библіи, параллели (ср. Hofmann. Schriftbeweis, I, ss. 318—319. 400. Delitzsch, B. Hiob. s. 37. Lange. B. Hiob. s. 50. 292). Параллель эта образно выражаетъ ту же мысль объ особенной высотѣ богообразности, духовности природы ангеловъ, которая прямо выражается въ наименованіи ихъ benei-elohim и elohim.

участномъ отношеніи ихъ къ міру вообще и къ людямъ въ особенности. Но участіе это, по самой идеѣ ихъ существа, можетъ проявляться только въ согласіи съ волею Божіею (Іов. 5, 1).

Эти библейскія воззрѣнія о природѣ ангеловъ и отношеніи къ Богу, какъ было замѣчено, лежатъ въ основѣ библейскаго представленія объ ангелахъ, какъ небесной церкви и небесномъ совѣтѣ Божіемъ. Опредѣленное выраженіе этой идеи находится въ 88 псалмѣ. Намѣреваясь воспѣть величіе обѣтованій Божіихъ дому Давидову (ст. 1—5, ср. 2 Цар. 7, 12. 1 Пар. 17, 11), псалмопѣвецъ обращается къ изображенію существа Самого, даровавшаго эти обѣтованія, Бога, преимущественно со стороны Его всемогущества и истинности, какъ ручательства вѣрности и непреложности обѣтованій. Но истинное выраженіе и восхваленіе существа и свойствъ Божіихъ, по мысли псалмопѣвца, возможно только въ премірной области духовъ, окружающихъ Бога и восхваляющихъ Его величіе и Его спасительно-историческіе планы. И вдохновенный псалмопѣвецъ, проникая мыслію въ эту таинственную область бытія, восклицаетъ: „и небеса прославятъ, (וְיוֹדוּ שָׁמַיִם) чудныя дѣла Твои, Господи (פִּלְאֲךָ יְהוָה) [1]) и истину Твою въ сонмѣ святыхъ, (בִּקְהַל קְדֹשִׁים)“. „Kehal kedoschim“—не народъ Израильскій, называемый иногда kehal lehovah (Чис. 16, 3, 20, 4. Вт. 23, 2—4. ср. 31, 30), а небесныя существа—ангелы (ср. Іов. 5, 1, 15, 15). Сначала они называют-

[1]) Точнѣе, не *дѣла* чудныя, какъ въ пс. 87, 11—15. Исх. 15, 11, а само *существо* Божіе, возвышенное надъ всѣмъ тварнымъ и непостижимое въ себѣ, ср. Суд. 13, 18. Ис. 9, 5 (ср. Delitzsch, Psalmen, s. 544. Lange, Psalter, s. 63).

ся здѣсь символическимъ именемъ schamaim, затѣмъ, по природѣ и свойствамъ, именемъ kedoschim, а по внутренней организаціи ихъ міра, въ силу которой они составляютъ одно цѣлое, — именемъ kahal [1]). Этотъ kehal kedoschim, сонмъ святыхъ, возвышенный надъ землею и ея обитателями, однако несравненно ниже Бога, Которому члены его служатъ, какъ твари. Ибо (כִּי) продолжаетъ псалмопѣвецъ, кто на небесахъ сравнится съ Господомъ, מי בשחק יערך ליהוה)? Кто между сынами Божіими уподобится Господу (ליהוה בבני אלים ידמה) ст. 7. Предшествующее (ст. 6) упоминаніе объ ангелахъ, а равно и параллелизмъ даннаго стиха съ предыдущими (рѣчь идетъ о превосходствѣ Іеговы надъ обитателями неба, конечно, въ символическомъ его значеніи) заставляютъ видѣть въ сынахъ Божіихъ, benei-elim, тѣ-же существа міра духовнаго, которыя въ иныхъ мѣстахъ называются benei elohim, сынами Божіими [2]).—Названіе сыновъ Бога (el, ср. ст. 8) для существъ, выше названныхъ kedoschim, болѣе чѣмъ

---

[1]) Ср. Gesenius, Thesaurus. t. III, p. 1199.

[2]) Хотя אלים (съ Iod.) отъ אל, сила (Быт. 31, 29. Вт. 28, 32), можетъ означать сильныхъ земли (какъ въ 4 Цар. 24, 15), но контекстъ даннаго мѣста вынуждаетъ видѣть въ elim отношеніе къ Богу, или къ Божеству вообще. По Генстенбергу (Comm. üb. D. Psalmen Bd. II, ss. 152—3), elim въ выраженіи benei-elim, не только по мысли, но и филологически тожественно съ именемъ elohim (въ выраженіи bene-elohim). «Множественное число этого имени Божія, говоритъ онъ, надо объяснять изъ того, что единство Бога не есть единство скудости, а единство обилія и полноты». Болѣе вѣроятнымъ, впрочемъ, представляется другое, принадлежащее Эвальду, Деличу, Элеру и др., объясненіе выраженія benei elim, по которому выраженіе это есть двойное множественное вмѣсто множественнаго (benei) съ единственнымъ (El, Богъ). Такое сочетаніе, вопреки утвержденію Генг-

умѣстно. Оно характеризируетъ премірность этихъ существъ, ихъ родство съ Богомъ, принадлежность къ одной съ Нимъ области бытія. Но сродство—не тожество, и псалмопѣвецъ говоритъ о неизмѣримомъ превосходствѣ существа Божія и надъ сынами Божіими, или ангелами [1]). „Страшенъ Богъ въ великомъ сонмѣ святыхъ (אל נערץ בסוד קדשים רבה) [2]), страшенъ для всѣхъ окружающихъ Его (על-כל-סביביו " ст. 9). Окружающіе Бога (El), т. е. святые (6), сыны Божіи (ст. 7), образуютъ небесный совѣтъ, סוד, Іеговы (ср. Іер. 23, 18. Іов. 15, 8), который для человѣка представляется безконечно возвышеннымъ и внушающимъ благоговѣйный ужасъ. Но совѣтъ этотъ не состоитъ изъ равныхъ Богу совѣтниковъ (какую мысль могутъ подавать слова כל סביביו, οἱ ἀμφὶ αὐτον, и סוד), а изъ тварныхъ служителей Его, для которыхъ Онъ еще болѣе страшенъ, чѣмъ они длячеловѣка, „Господи Боже силъ (יהוה אלהי צבאות)!—заключаетъ псалмопѣвецъ рѣчь о небесномъ мірѣ духовъ, гдѣ во всей силѣ проявляется величіе Бога,—кто силенъ, какъ Ты Господи? (מי כמוך חסן-יה)" ст. 9. Сущность Бога несравнима ни съ кѣмъ изъ сыновъ Божіихъ, образующихъ Его воинство (ср. כמוך, Исх, 15, 11). Подлѣ Всемогущаго могутъ быть только могущественные, но не всемогущіе.

стенберга и Рейнке (Hengstenberg l. c. Reinke, Beiträge Bd. V, s. 383), отнюдь не безпримѣрно въ библейскомъ языкѣ (ср. Gramm. Gesenius s. 108, 3. гдѣ представленъ другой примѣръ подобнаго сочетанія: Ис. 42, 22. בתי כלאים вм. בתי כלא).

[1]) Kimchi: in coelo, h. e. in universo exercituum coelorum. Rosenm. Scholia in V. T. p. IV, v. III, p. 2272.

[2]) Rosenm. l. c. et timendus, venerandus super, i. e. magis, quam, qui cum ipso sunt tanquam in familia Ejus.

Данное мѣсто, такимъ образомъ, съ найбольшею полнотою выражаетъ библейское воззрѣніе пророческаго періода на ангеловъ.

Ангелы, по своимъ свойствамъ и по своей природѣ, суть существа духовныя, святыя, сыны Божіи, существа богоподобныя, богоприближенныя, небесныя. По нравственной своей природѣ, они несравненно ниже Своего первообраза, Бога, въ отношеніи къ Которому они суть только слабыя подобія, служащія Ему прославленіемъ непостижимаго существа Его и дѣлъ Его промышленія и домостроительства спасенія людей. Тѣмъ не менѣе, въ сравненіи съ послѣдними, они являются какъ бы существами божественными. Приспособительно къ человѣческимъ понятіямъ, они могутъ быть названы совѣтомъ (sod) Іеговы, участниками Его плановъ относительно людей и осуществленія ихъ. Но и сами въ себѣ, въ истинной дѣйствительности, они образуютъ въ высшей степени стройный организмъ, воинство (zaba), въ которомъ единый властитель и центръ—Іегова Элогимъ. Внутреннее же отношеніе этого воинства выражается въ имени kahal, ἐκκλησία, какое усвояетъ этому воинству псалмопѣвецъ. Небесные воины, слѣдовательно, суть *члены церкви небесной*, и подлинное выраженіе ихъ призванія состоитъ въ служеніи Іеговѣ въ Его небесномъ храмѣ; служеніе ихъ Іеговѣ на землѣ въ качествѣ maleachim есть только отобразъ того небеснаго служенія и въ немъ имѣетъ свое основаніе. Замѣтимъ, наконецъ, что данное мѣсто позволяетъ видѣть въ Іеговѣ Саваоѳѣ Ангела Іеговы богоявленій патріархальнаго времени: а) Онъ называется здѣсь тѣмъ же именемъ Peli, какимъ называется Ангелъ Іеговы, являвшійся въ видѣ таинственнаго Борца патр. Іа-

кову, и ангелъ, явившійся Маною, Суд. 13, 18. б) Онъ представляется дѣятелемъ теократіи, которому ангелы тварные служатъ какъ на небѣ, такъ и на землѣ; Ангелъ Іеговы есть глава небеснаго воинства духовъ, или небесной церкви ангеловъ [1]).

Въ тѣсной связи съ разсмотрѣннымъ мѣстомъ пс. 88, стоитъ слѣдующее воззваніе псалмопѣвца въ псалмѣ 28, изображающемъ также величіе и славу Іеговы въ міроправленіи вообще и, въ особенности, въ промышленіи Его о Своемъ народѣ. Созерцая всемогущество и величіе дѣлъ Божіихъ, псалмопѣвецъ восклицаетъ: воздайте Господу, сыны Божіи, воздайте Господу славу и честь (הבו ליהוה כבוד ועז הבו ליהוה בני אלים ст. 1); воздайте Господу славу имени Его, поклонитесь Господу въ благолѣпномъ святилищѣ Его (השתחוו ליהוה בהדרת קדש ст. 2) Benei elim (на основаніи сказаннаго выше объ этомъ выраженіи) можетъ обозначать только небесныхъ служителей Божіихъ, ближайшихъ зрителей величія и славы Божіей т. е., ангеловъ [2]). Воззваніе псалмопѣвца теряло бы свою силу и являлось бы слишкомъ бѣднымъ по содержанію,

---

[1]) Очевидно, Iehovah Zebaoth пророческаго воззрѣнія есть дальнѣйшая стадія въ развитіи ветхозавѣтной теологіи и ангелологіи, первую и значительную стадію котораго составлялъ Maleach Iehovah.

[2]) Такъ передаетъ мысль еврейскаго текста халдейскій таргумъ: tribuite coram Domino laudem, coetus angelorum filii, tribuite coram Domino gloriam et fortitudinem. Напротивъ, едвали точно передаютъ LXX (читавшіе не אלים, но אילים отъ איל, баранъ; elim съ iod стоитъ, впрочемъ, во многихъ кодексахъ, по свидѣтельству Кенникота и Росси): ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ, υἱοὶ θεοῦ, ἐνέγκατε τῷ κυριῳ υἱοὺς κριῶν (Hieron: filios arietum), ср. Rosenm. p. IV, v. II, p. 858—61. Hengstenberg, Comm. üb. Psalm. Bd. II, s. Delitzsch, Psalmen s. 23.

и несоотвѣтсвующимъ дальнѣйшему изображенію всемогущества и славы Божіей, если бы оно заключало обращеніе къ членамъ теократическаго общества [1]). Напротивъ, обращеніе къ ангеламъ во вступленіи къ данному псалму тѣмъ естественнѣе, что по. библейскому воззрѣнію, основаніе всего, происходящаго въ этомъ мірѣ, заключается въ мірѣ потустороннемъ; поэтому откровенію славы Іеговы въ видимомъ мірѣ предшествуетъ откровеніе ея въ мірѣ духовъ. Какъ люди, напр., Моисей (Втор. 32, 3), поклоняются предъ Іеговою (ibid, 26, 26. 30, 19), воздаютъ Ему честь и славу, такъ и ангелы призываются къ прославленію и поклоненію Іеговѣ. Небесные служители, подобно земнымъ (2 Пар.20 21. пс. 109, 3), напр. священникамъ и левитамъдолжны имѣть, такъ сказать, свою обычную одежду, hadarah, благолѣпіе святыни (таково значеніе hadarar-kodesch ср. 2 Пар. 20, 21. пс. 109, 3. 95, 9). Небесные служители Бога, образующіе небесную церковь kahal, и служащіе первообразомъ земной теократической общины приносятъ служеніе Богу въ храмѣ Его behejkalo пс. 28, 9. Что это за храмъ? По мнѣнію нѣкоторыхъ экзегетовъ, это храмъ универса,—неба, земли и моря со всѣмъ, наполняющимъ ихъ [2]). Такое пониманіе съ цѣлымъ контекстомъ рѣчи даннаго псалма, говорящаго о проявленіи величія и славы Божіей въ мірѣ, согласуется и имѣетъ то достоинство, что устраняетъ то узкое толкованіе (защищаемое, напр., Рейнке), ко-

---

[1]) Мнѣніе Reinke, Beiträge. Bd. V, ss. 383—4.

[2]) Rosenmüller, Scholia, p. IV, v. II, p. 768: היכל sive palatium Iovae h. l. non tam de aede, sive sacrario ejus accipiendum esse existimo, ut multi faciunt, quam potius de coelestibus, marinis, quae omhia laudes ejus personent.

торое видитъ въ этомъ храмѣ—храмъ Іерусалимскій (ср. Вт. 4, 39. Ис. 66, 11). Но библейскому возрѣнію и употребленію hejbal въ другихъ мѣстахъ, напримѣръ, въ псалмахъ же, гораздо болѣе соотвѣтствуетъ пониманіе храма въ смыслѣ небеснаго жилища Божія [1]),

Въ данномъ мѣстѣ, пс. 28, 9, тѣмъ болѣе необходимо разумѣть этотъ небесный храмъ, что псаломъ открывается призываніемъ небесныхъ духовъ къ хваленію Бога. Они, по мысли псалмопѣвца, совершаютъ служеніе Богу въ Его небесномъ храмѣ, они—небесная церковь Божія.

Этого рода небесное служеніе ангеловъ Богу, выражающееся въ прославленіи величія Его существа, премірнаго и абсолютно возвышеннаго надъ всякимъ тварнымъ бытіемъ (какая идея прежде всего выражается именемъ Бога: Kadosch), а вмѣстѣ съ тѣмъ—и въ величаніи откровенія Его славы bavad—въ судьбахъ міра и человѣка,—созерцалъ св. пророкъ Исаія (6, 1—7), видѣвшій въ видѣніи Іегову (или Ангела Іеговы) въ Его небесномъ храмѣ, ст. 1, съ окружающими Его

---

[1]) Ср. Hengstenberg, Comm. üb. Psalmen, Bd. II, s. 152. Delitzsch, Psalmen. s. 505. Oehler. Theologie d. A. T. (3 A. 1891) I, s. 126; II, s. 700. Delitzsch, Comm. üb. Ies. s. 113. По ветхозавѣтному воззрѣнію (особенно разсматриваемаго нами пророческаго періода), обитанію Бога въ храмѣ земномъ (schehina) соотвѣтствуетъ обитаніе его на небѣ (3 Цар. 8, 30. 39, 40). Отсюда Онъ слышитъ молитвы, возносимыя Ему въ земномъ храмѣ, 3 Цар. 8, 30. 34. 39. 43. ср. Ис. 63, 15. Тамъ, въ незримой области бытія, утвержденъ престолъ Божій, пс. 2, 4. 102, 19. Это небесное жилище Бога и есть небесный храмъ Іеговы: «Іегова, говоритъ псалмопѣвецъ, пс. 10, 9, во святомъ храмѣ Своемъ, Іегова, престолъ Его на небесахъ», ср. пс. 17, 9.—Изъ этого храма, по пророческому воззрѣнію, исходитъ милость и судъ Іеговы на міръ. Мих. 1, 2. Авв. 2, 20. Захар. 2. 13.

и служащими Ему серафимами (ст. 2), которые прославляли безконечное величіе Его существа (kadosch, kadosch, kadosch) и полноту великаго дѣла Божія,— исполненія всей земли славою Его (melo kol ha-arez kevodo, ст. 3). Одинъ же изъ серафимовъ самымъ дѣломъ доказываетъ Исаіи участіе ангеловъ въ судьбѣ человѣчества, ст. 6—7.

Изъ двухъ послѣднихъ мѣстъ: пс. 28, 1–2. 9; Ис. 6, 1–7, видно, что служеніе ангеловъ Богу въ небесномъ храмѣ Его въ Ветхомъ Завѣтѣ мыслится во взаимообщеніи съ служеніемъ всѣхъ земныхъ тварей и, конечно, прежде всего человѣка, съ другой стороны непосредственное служеніе самихъ ангеловъ Богу не отдѣлимо отъ служенія ихъ Богу—посредственнаго. Первая мысль выражается особенно ясно въ пс. 148, 1–2 и слѣд., а послѣдняя—въ пс. 102, 20–21. Первое мѣсто послужитъ намъ заключеніемъ обозрѣній библейскаго ученія объ ангелахъ, какъ небесной церкви сыновъ Божіихъ (kahal benej elohim), а второе—переходомъ къ изложенію библейскаго ученія даннаго періода объ ангелахъ, какъ орудіяхъ спасительно-исторической дѣятельности Бога въ мірѣ (maleachim), какъ такомъ Zeba Iehovah, члены котораго, предстоя непосредственно лицу Божію и служа Ему поклоненіемъ и прославленіемъ, въ то же время исполняютъ Его волю относительно міра и людей. Псаломъ 148[1]) рисуетъ высокопоэтическую картину прославленія Бога, какъ Творца и Промыслителя. Эта цѣльная картина, этотъ

---

[1]) См. Lange. Bibelwerk. Th. IX, 2-te H. Psalter, ss. 224—225. Delitzsch. Comment. üb. Psalmen, s. 721. Hengstenberg. Comm. üb. Psalmen. Bd. IV, s. 186. Rosenmüller. Scholia in. V. T. pag. 2733. Grotius. Annotationes, v. I, p. 415.

универсальный гимнъ или *галелъ* тварей Творцу и Промыслителю, симметрически распадается на двѣ параллельныя части, изъ которыхъ въ первой (ст. 1—6) призываются къ прославленію Бога небесныя Его творенія, воздающія хвалу Богу съ небесъ въ вышнихъ (מן-השמים במרומים הללו את-יהוה, ст. 1), а во второй (ст. 7—13) хваленіе представляется поднимающимся къ Іеговѣ отъ земли, מן-הארץ ст. 7). Небесныя и земныя творенія должны восхвалять Господа, потому что а) Онъ сотворилъ сотворилъ ихъ и далъ непреложный законъ (חק ст. 6) ихъ бытія, б) имя Его единаго превознесено на небѣ и на землѣ (ст. 13), и величіе и слава Его особенно выразились въ избраніи Имъ народа, его внѣшнемъ укрѣпленіи и внутреннемъ освященіи (ст. 14). Всѣ разнообразныя творенія должны хвалить Бога свойственнымъ природѣ каждаго образомъ. Но во главѣ всего универсальнаго хора, воздающаго хвалу Богу, псалмопѣвцу представляются всѣ ангелы Его, все воинство Его כל מלאכו כל צבאו (ст. 2). Параллелизмъ, выраженный въ словахъ kol zebaoth и kol maleachaiv, показываетъ, что zeba Iehovah въ данномъ мѣстѣ есть синонимъ maleachei [1]), ангеловъ, и, какъ всегда, указываетъ на то, что міру ангельскому Творцемъ дано найлучшее устроейство. Если, далѣе, къ прославленію Іеговы призываются и свѣтила небесныя, нерѣдко также называемыя именемъ צבא, то это дѣлается на основаніи той символической (но не генетической или какой-либо другой) связи, которая признается Библіею между небомъ космическимъ и небомъ духовнымъ, воин-

1) Поэтому нѣтъ основанія понимать здѣсь (какъ дѣлаетъ, напр., Абенъ Эзра) подъ Zeba свѣтила.

ствомъ небесныхъ планетъ и небеснымъ воинствомъ духовъ. Такое различоніе двухъ областей небеснаго бытія—одушевленнаго (ангеловъ) и неодушевленнаго (свѣтилъ)воинства—здѣсь тѣмъ умѣстнѣе, что и во второй части псалма (ст. 7—14) различаются неодушевленныя твари и одушевленныя во главѣ съ человѣкомъ (ст. 11—12). Въ высшей степени примѣчательнымъ является это сопоставленіе ангеловъ съ тварями вообще, въ частности же — съ свѣтилами небесными. Оно показываетъ, что, по ветхозавѣтному воззрѣнію, ангелы суть существа, хотя и ближайшія къ Богу, новсе-же сотворенныя Имъ и зависимыя отъ Него, а не существа самобытныя [1]). Потому-то, подобно всѣмъ другимъ тварямъ или, лучше, прежде всѣхъ другихъ тварей, они представляются воздающими хвалу Богу. Но если со стороны неодушевленныхъ тварей, а равно и со стороны свѣтилъ небесныхъ это принесеніе хвалы Богу происходитъ путемъ безсознательнаго вѣщанія о славѣ Творца (ср. пс. 18, 1),—они славятъ Его только самымъ бытіемъ [2]);— то уже люди, а еще болѣе ангелы суть разумно-сознательные вѣщатели о славѣ Творца и о величіи дѣлъ Его въ природѣ и исторіи. Общее съ небесными свѣтилами у ангеловъ, по мысли псалмопѣвца (ст. 5—6), только то, что положеніе или состояніе, данное имъ Творцемъ, есть для нихъ непреложный законъ (חק

---

[1]) Grotius: *ipse mandavit, et creata sunt*: omnia quae jam nominata sunt. Etiam angeli ideo in Nicaena Synodo additum est: *creatorem visibilium et invesibilium*.

[2]) Calvin: «развѣ не прославляетъ Творца своего солнце какъ блескомъ своимъ, такъ и теплотою, и другими дарами? звѣзды, когда онѣ совершаютъ свое теченіе и украшая небеса, освѣщаютъ землю, не возвѣщаютъ-ли также хвалы Богу?».

ст. 6), при твореніи разъ навсегда опредѣленный (חוא צוה). Въ этомъ смыслѣ Богъ говоритъ у пророка Исаіи (45, 12): всему воинству ихъ (небесъ) Я далъ законъ, חקותי כל צבאם [1]) Но если для членовъ избраннаго народа Божія непреложность законовъ природы, данныхъ ей Творцемъ, была ручательствомъ непреложности спасительно-историческихъ обѣтованій, данныхъ Іеговою Своему народу, Іер. 31, 36. 33, 20, и должна была побуждать ихъ къ прославленію имени Іеговы, то для сознанія ангеловъ эта непреложность законовъ и совѣтовъ Іеговы представляется во всей ясности и чистой истинѣ, а потому и восхваленіе ими Бога есть непрерывно-продолжающееся ихъ дѣло (ср. Ис. 6, 3), и призываніе ихъ къ прославленію Бога, со стороны псалмопѣвцевъ есть, прежде всего, вдохновенное, поэтическое выраженіе библейскаго воззрѣнія о непрестанномъ соприсутствіи ихъ Богу и служебномъ ихъ значеніи въ осуществленіи Его плановъ. Но, затѣмъ, въ этомъ вдохновенномъ псалмопѣніи представляется реальный союзъ церкви земной съ церковью небесною, и хвалебный гимнъ Богу со стороны первой является лишь отобразомъ и подражаніемъ величанія Бога воинствомъ небеснымъ, церковью небесною.

Весьма сходное съ идеею разсмотрѣннаго сейчасъ мѣста воззрѣніе объ ангелахъ заключается въ псалмѣ 102, съ тѣмъ, отмѣченнымъ нами ранѣе, отличіемъ, что здѣсь выдвигается уже служеніе ангеловъ Богу въ порядкѣ общаго и спеціально-теократическаго промышленія, слѣдовательно, они являются не

---

[2]) Ср. о непреложности положенныхъ Творцемъ законовъ существъ, Іов. 14, 5. 38, 10. Іер. 5, 22. пс. 103, 1.

только сынами Божіими, и ангелами въ тѣсномъ значеніи слова. Восхваливъ милости промышленія Іеговы, непреложныя для творящихъ заповѣди Его (пс. 102, ст. 1—18), псалмопѣвецъ основаніе этой непреложности указываетъ (ст. 19) въ томъ, что Іегова на небѣ поставилъ престолъ Свой, и царство Его ומלכותו, всѣмъ בכל, т. е. всѣмъ твореніемъ безъ исключенія, на небѣ или на землѣ (ср. 1 пар. 29, 12), обладаетъ, Тогда у псалмопѣвца является живое сознаніе необходимости прославленія Бога на небѣ и на землѣ, и, въ чувствѣ живого общенія земной церкви съ небесной—ангелами (о которыхъ естественно напомнило ему упоминаніе о небѣ и небесномъ престолѣ Іеговы) онъ восклицаетъ: благословите Господа (всѣ) ангелы Его, крѣпкіе силою, ברכו יהוה מלאכיו גבורי כח, исполняющіе слово Его, повинаясь гласу слова Его, בקול-דברו עשׂו דברו לשׁמע, ст. 20; благословите Господа, всѣ воинства Его служители Его, исполняющіе волю Его, כל צבאיו משׁרתיו עשׂי רצונו, ст. 21. Затѣмъ, псалмопѣвецъ призываетъ всѣ дѣла Іеговы и наконецъ, свою душу благословлять Іегову во всѣхъ облостяхъ Его владычества [1]), подражая всемірному восхваленію Іеговы ангелами. По данному мѣсту, ангелы, сами въ себѣ, суть сильные крѣпостію (ср. Іоил. 3 (4), 11. Ис. 13, 3. Суд. 5, 29), какъ въ псалмѣ 77, 25. они называются именемъ abiriem („сильные“). Это не преимущество ангеловъ высшаго чина, а родовое свойство всѣхъ ангеловъ, какъ существъ богообразныхъ, какъ

---

[1]) Rosenmüller. P. IV, vol. III, 2379: בכל-מקומות ממשׁלתו *in omnibus locis dominii ipsius*, non in una tantum terra Israëlitica, aut urbe Hierosolymitana coram arca foederis, sed quam late potest ipsius imperium per universum orbem terrarum.

benei elohim [1]). Они образуютъ воинство Іеговы и исполняютъ Его велѣнія съ совершеннѣйшею покорностью и немедленно. Какъ такіе, они суть служители Божіи по преимуществу, подобно священнослужителямъ Его въ земномъ святилищѣ (Іоил. 1, 9. 13). Но вмѣстѣ съ тѣмъ они суть maleachim, ангелы въ тѣсномъ смыслѣ слова—орудія исполненія воли Божіей въ мірѣ,—zaba, воинство не только сами въ себѣ, во внутреннемъ своемъ строѣ, но и въ томъ отношеніи, что употребляются Богомъ для Его цѣлей въ области теократіи. Ср. Нав. 5, 14. Быт. 32, 2. [2]).

---

[1]) Oehler. Theologie d. A. T. II, s. 780.

[2]) Въ книгѣ псалмовъ по тексту LXX есть еще два мѣста, въ которыхъ упоминается объ ангелахъ, какъ служителяхъ Божіихъ и членахъ небесной церкви, стоящихъ въ общеніи съ землею. Въ псалмѣ 96, изображающемъ владычество Іеговы въ природѣ и надъ народами, псалмопѣвецъ, между прочимъ, говоритъ (ст. 7): «да постыдятся всѣ служащіе истуканамъ, хвалящіеся идолами.... поклонитесь предъ Нимъ всѣ боги» (כל-אלהים) LXX передаютъ: προσκυνήσατε αὐτῷ πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ. Контекстъ рѣчи прямо не требуетъ этого пониманія, Ближе разумѣть здѣсь не ангеловъ и не сильныхъ земли, а языческихъ боговъ, которые въ подобномъ же смыслѣ упоминается въ пс. 95, 4—5. ср. Исх. 13, 12. Числ. 33, 4, и въ данже стихѣ насываются именемъ אלילים, elilim (собств. ничтожества,—обычное названіе языческихъ боговъ въ Библіи). Такъ, по подражанію бл. Іерониму, понимаютъ это мѣсто Dereser, Rosenmüller, De-Wette, H. Ewald, F. B. Koster, Hengstenbrcg, Reinke, Lange, Hupfeld, и др. Но нельзя отвергать и пониманія LXX-ти, повторяемаго священнымъ авторомъ посланія къ евреямъ. Послѣдній о Христѣ говоритъ: когда (Богъ) вводитъ первороднаго во вселенную, говоритъ: да поклонятся Ему всѣ ангелы Божіи 1, 6. Справедливо Grotius (an Hebr. 1, 6) и Clericus (ad Ps. 96, 7) замѣчаютъ, что, вслѣдствіе мессіанскаго значенія псалма 96-го, идея о превосходствѣ Сына Божія надъ ангелами можетъ заключаться не только въ Евр. 1, 5, но и въ пс. 96. 7.

б) библейское ученіе (въ пророческій періодъ времени до плѣна объ ангелахъ, какъ орудіахъ промышленія Божія, о мірѣ, частнѣе, о человѣкѣ и преимущественно въ областяхъ теократіи.

Общеніе небесной церкви ангеловъ-сыновъ Божіихъ съ міромъ и человѣчествомъ, по пророческому воззрѣнію, состоитъ какъ въ томъ, что ангелы,—эти самыя высшія творенія Божіи,—стоятъ во главѣ того незримаго, но дѣйствительнаго гимна, который поднимается къ Богу—Творцу и Промыслителю—отъ земныхъ Его твореній и видимыхъ и небесныхъ свѣтилъ, такъ и, главнымъ образомъ, въ дѣятельномъ служеніи ангеловъ, по волѣ Божіей, человѣчеству и особенно избраннымъ его членамъ, стоящимъ въ отношеніи особенной нравственной близости къ Богу, общему Творцу, Промыслителю и Властителю ангеловъ, міра видимаго и людей. Въ псалмѣ 103, непосредственно слѣдующемъ за разсмотрѣннымъ, и по формѣ (Благослови, душа моя"... 103. 1. ср. 102, 1. 22) и по самому содержанію (изображенію промышленія Божія) примыкающемъ къ нему, псалмопѣвецъ, сказавъ

Въ пс. 137 псалмопѣвецъ взываетъ къ Іеговѣ: славлю тебя всѣмъ сердцемъ моимъ, предъ богами, נגד אלהים пою тебѣ LXX εναντίον ἀγγέλων ψάλλω σοι. Vulg. in conspectu angelorum psallam tibi. Hengstenberg, Reinke разумѣютъ подъ elohim языческихъ боговъ; Clericus, Delitzsch—сильныхъ земли. Но содержанію псалма не только не противорѣчитъ, а и болѣе соотвѣтствуетъ пониманіе LXX (его принимаетъ Luther, Calvin, Grotius, Rosenmüller). Хорошо выражаютъ идею псалмопѣвца (при пониманіи LXX) въ приведенныхъ словахъ Bellarmin: «я знаю, что, когда пою Тебѣ, я видимъ и слышимъ ангелами, соприсутствующими Тебѣ: посему, буду вести себя такъ при псалмопѣніи, чтобы помнить, при какихъ зрителяхъ стою».

о дивномъ величіи и славѣ Творца, являемыхъ Имъ во внѣшней видимой природѣ (ст. 1—3), говоритъ: Ты творишь ангелами Твоими духовъ, служителями Твоими огонь пылающій, עֹשֶׂה מלאכיו רוחות משרתיו אש לֹהט [1]).

---

[1]) Кого или что слѣдуетъ разумѣть здѣсь подъ מלאכיו? Вопросъ этотъ не одинаково рѣшается различными переводами и экзегетами потому, что въ двойномъ винительномъ, имѣющемъ здѣсь мѣсто въ обѣихъ параллельныхъ половинахъ стиха, объектомъ и предикатомъ можетъ быть почитаемъ то одинъ, то другой accusativ. LXX считаютъ непосредственнымъ объектомъ при עשה слова מלאכיו и משרתיו и переводятъ: ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα. Священный писатель посланія къ Евреямъ, приводя данное мѣсто по переводу LXX, предпосылаетъ ему замѣчаніе: καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους λέγει· ὁ ποιῶν, κτλ., и, слѣдовательно, разумѣетъ здѣсь ангеловъ въ собственномъ смыслѣ—въ смыслѣ существъ духовныхъ и личныхъ. Сходно съ LXX передаетъ мысль Еврейскаго текста Халдейскій таргумъ, принимающій malleachaiv и meschartaiv также за винительный объекта, а въ ruchot и esch видящій сравненіе: qui facit nuntios suos veloces *sicut* ventum, ministros suos fortes *sicut* ignem flammantem. Въ смыслѣ ангеловъ понимали maleachim даннаго мѣста всѣ отцы церкви (apud Petavium, Theologica Dogmata. tom. III, 1865, p. 606—8. cnt. Ios. Schwane. Dogmengeschichte 1869, I, s. 301), причемъ многіе заключали отсюда объ эѳирной сущности ангеловъ. Напротивъ, нѣкоторые іудейскіе экзегеты (Ярхи, Абенъ Езра и Кимхи) принимаютъ другую конструкцію, по которой объектами при гл. עשה служатъ ruchot, вѣтры, и esch огонь, а предикатами—maleachaiv и meschartaiv, и понимаютъ весь стихъ такъ, что Богъ пользуется вѣтрами въ качествѣ вѣстниковъ. и служеніемъ Ему огня. Основаніемъ такого пониманія можетъ служить то, что въ ст. 3 даннаго псалма (ср. пс. 17, 11) упомянуто о служеніи Богу вѣтра, а по пс. 148, 8, огонь и бурный вѣтеръ, наряду съ другими стихіями, исполняютъ волю Божію (ср. Іов. 37, 10). Равнымъ образомъ и контекстъ рѣчи псалма (въ немъ говорится о властительствѣ Божіемъ въ видимомъ и преимущественно въ физическомъ мірѣ), повидимому, не вынуждаетъ

Здѣсь идетъ рѣчь, конечно, не о твореніи ангеловъ изъ вѣтра и огня. По контексту и смыслу даннаго мѣста, въ немъ говорится вообще не о творче-

---

видѣть въ ст. 4 мысль объ ангелахъ, собственно такъ называемыхъ.—Въ виду этого, очень многіе новые экзегеты и богословы принимаютъ эту конструкцію и это послѣднее пониманіе מלאכים даннаго стиха (Rosenmüller. Scholia in V. T. P. IV. vol. III, p. 2381—2. Keil, Genesis u. Exodus, s. 137. Delitzsch, Psalmen. s. 604. Oehler, Theol. des A. T. Bd. I. 205, II, 701. H. Schultz. Alttestamentliche. Theol. II, s. 132. Hävernick. Vorles. üb. Theol. d. A. T. s., 93. Riehm. Alttestamentliche Theol. s. 364. Kahnis. Luther. Dohm. I, s. 556), а Lengerke объявляетъ толкованіе въ смыслѣ ангеловъ уже давно отвергнутымъ и ссылку на Евр. 1, 7, признаетъ недоказательною. Но приведенныя основанія въ пользу второго пониманія нашего мѣста не могутъ считаться рѣшительными. Контекстъ рѣчи не исключаетъ возможности понимать maleachim въ смыслѣ ангеловъ, собственно такъ называемыхъ: въ первыхъ трехъ стихахъ псалма говорится вообще о величіи Бога, по скольку оно отобразилось и отображается въ мірѣ видимомъ, со стиха 5 псалмопѣвецъ изображаетъ ближе и частнѣе земной міропорядокъ, а въ ст. 4 естественно видѣть указаніе на существа, занимающія срединное положеніе между Богомъ и міромъ видимымъ и человѣкомъ,—на ангеловъ, которые, по пс. 102, 20—21 и другимъ мѣстамъ библейскимъ, являются непосредственными исполнителями воли Божіей, служителями Его משרתיו, meschataiv. Конечно, именемъ מלאכים, maleachim, въ отношеніи къ Богу могутъ быть названы и стихіи природы, вѣтеръ, огонь и проч., вопреки утвержденію Hengtenberg'a (Psalmen. Bd. III, z. d. St. ср. Steudel. Vorles üb. d. Theol. d. A. T. s. 222), что было бы униженіемъ для ангеловъ, если бы простыя силы природы были названы ихъ именемъ,—и такимъ образомъ объектами при asah были бы ruchot и esch Но если филологически возможна такая разстановка предикатовъ и объектовъ, чтобы первые предшествовали послѣднимъ (Delitzsch), то не понятно, почему при предполагаемомъ объектѣ אש (singul.) предикатъ משרתיו стоитъ въ plural. (едва ли это можетъ быть объяснено изъ параллелизма его съ предикатомъ מלאכיו), при-

ствѣ [1], а о промышленіи Божіемъ, посредствуемомъ ангелами. Въ такомъ случаѣ отношеніе послѣднихъ къ вѣтру и огню можетъ быть понимаемо двояко. Или—такъ, что, чѣмъ для Бога въ невидимомъ мірѣ служатъ ангелы, тѣмъ для Него въ видимомъ мірѣ служатъ вѣтеръ и огонь; ангелы суть небесные первообразы, огонь и вѣтеръ—имъ земные отобразы. Пунктъ сравненія въ этомъ случаѣ заключается въ быстротѣ, силѣ, стремительности, которыя присущи стихіямъ вѣтру и огню, а въ несравненно большей

томъ עשה съ двумя винительными значитъ—не дѣлать что-либо чѣмъ-либо, а придавать видъ, доставлять (Gesenii. Thesaurus lingua hebr. t. II, p. 1075. Hofman. Schriftbeweis. I, ss. 325—326).

Въ виду этого, можетъ быть признана болѣе правильною первая (принимаемая LXX-ю и въ посл. къ Евр.) конструкція и первое пониманіе מלאכיו (ср. Hofman, ibidem. Delitzsch in Riehm's Handwörterbuch des Bibl. Aterrthums. Bd. I, s. 379; Kübet Herzogs, Real-Enc. Bd. IV, s. 224; Smith A. Dictionnary of. Bible v. I, p. 69, cnf. O. Casmanni, Angelographia P. I, p. 64).

[1]) Отрицаемая нами мысль дала основаніе для раввинскаго ученія о ежедневномъ твореніи ангеловъ изъ נהר אש (огненной рѣки), о томъ, что нѣкоторые ангелы сотворены изъ вѣтровъ, другіе изъ огня, также о томъ, что когда ангелы посылаются на землю, то они—вѣтры; когда стоятъ предъ Богомъ—огонь (chagiga 14a Weber Die Lehren dtes Talmud, 1880, ss. 161-2 ср; Delitzsch, Psalmen, s. 604). Равнымъ образомъ мысль эта давала поводъ и къ упомянутому мнѣнію нѣкоторыхъ святцевъ объ эфирной или огнеобразной тѣлесности ангеловъ.

Casmannus (Angelographia. P. II, pag. 113), вслѣдъ за раввинами и нѣкоторыми схоластиками, видитъ въ пс. 103, 4 указаніе на твореніе ангеловъ, говоря ad gubernationen mundli illos (angelos) destinarat (Deus), antequam crearentur. Deinde vero eos ad haec creavit, psalmo 104: Qui creat angelos suos spiritos et ministros suos flammam ignis.

степени—ангеламъ (эту идею многіе не безъ основаніа соединяютъ съ однимъ изъ чиновъ ангельскихъ—серафимами): [такое пониманіе нашего стиха проводитъ Халдейскій таргумъ. Или ruchoṭ и esch суть (по поэтическому изображенію) materia ex qua образуется форма явленія ангеловъ въ мірѣ видимомъ [1]).

Въ виду того, что въ ст. 3 о Богѣ говорится, что Онъ дѣлаетъ облака Своею колесницею, шествуетъ на крыльяхъ вѣтра (ср. пс. 17, 11),—и къ ангеламъ, ст. 4, служителямъ Его воли (пс. 102, 21), приложимы оба возможныя, сейчасъ приведенныя, толкованія. Но во всякомъ случаѣ должна быть удержана та идея, что ангелы суть существа, употребляемыя Богомъ для выполненія Своихъ плановъ; и было бы совершенно ошибочно, подобно древнимъ саддукеямъ, выводить изъ даннаго мѣста, что библейское представленіе объ ангелахъ иногда переходитъ въ идею просто безличныхъ силъ и стихій, и представлять это особенностью именно богословія пророковъ [2]).

Но что касается вопроса (ранѣе уже затронутаго нами): все ли провидѣніе и управленіе Божіе міромъ (providentia universalis), вся ли жизнь природы посредствуется ангелами [3]), или ими Богъ пользуется только въ чрезвычайныхъ случаяхъ [4]), а при обыкно-

---

[1]) Ср. такое значеніе двойного винительнаго въ Исх. 30, 25 2 Пар. 4, 18. 22.

[2]) Riehm Alttestamentlishe Theol. s. s. 346. Schultz, Alttest. Theol. II, s. 132. Martens. Christl. Dogm. (1886), § 69.

[3]) Hofman. Schriftbeweis I, s. 325. Olshausen zu Ioh. 1, 52 Martensen. I. c.

[4]) Ammon. Entwurf einen reinen bibl. Theolog. I, s. 226 cnf; Kübel in Herzog's R. Encyel. 2 A. Bd. IV, s. 226.

венномъ теченіи дѣлъ дѣйствуютъ силы природы, то, кажется, библейская ангелологія, въ частности, ангелологія ветхозавѣтная въ цѣломъ своемъ составѣ благопріятствуетъ болѣе послѣднему рѣшенію (ср. разсмотрѣнныя уже мѣста Исх. 12, 23; пс. 77, 49). Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что явленіе ангеловъ на землѣ ограничивается только важнѣйшими эпохами и событіями исторіи спасенія. Тѣмъ не менѣе данное мѣсто, а равно и пс. 34, 5–6, къ разсмотрѣнію котораго мы переходимъ (какъ и то, что говорится въ Апокалипсисѣ объ ангелѣ водъ, 16, 5, ангелѣ огня 14, 18), даютъ основаніе и для того воззрѣнія, что ангелы посредствуютъ не только чрезвычайные моменты въ развитіи царства Божія на землѣ, но и общепромыслительныя отношенія Бога къ міру и натуральный міропорядокъ, соблюдаемый Промыслителемъ, Который, впрочемъ, всегда долженъ служить и служитъ высшимъ нравственнымъ цѣлямъ.

Относительно разсмотрѣннаго ранѣе мѣста, пс. 77, 49, гдѣ говорится о дѣятельности ангеловъ-губителей при пятой и десятой казняхъ Египетскихъ, замѣтимъ только, что мѣсто это подтверждаетъ сейчасъ высказанную мысль о служеніи стихій цѣлямъ нравственнаго міропорядка, цѣлямъ, въ служеніи которымъ—собственное назначеніе ангеловъ.

Въ пс. 34 псалмопѣвецъ молитъ Господа о защищеніи отъ преслѣдующихъ его враговъ, проситъ у Іеговы, чтобы злоумышленія ихъ обратились безчестіемъ на нихъ самихъ; но высшій судъ надъ врагами своими псалмопѣвецъ поручаетъ Іеговѣ и Его ангелу, говоря: да будутъ они, какъ прахъ предъ лицемъ вѣтра, и Ангелъ Господень да прогоняетъ ихъ יהי יופמוץ לפני-רוח ומלאך יהוה רחה; да будетъ путь ихъ

теменъ и скользокъ, и Ангелъ Господень да преслѣдуетъ ихъ, ורדפם ст. 5—6 [1]). Нѣтъ основанія (съ Генгстенбергомъ) [2]) видѣть въ этомъ ангелѣ Божественнаго Ангелу Іеговы. На такое заключеніе не уполномочиваетъ одно имя maleach Iehovah; имя это, какъ было показано нами, выражаетъ только спеціально теократическій характеръ дѣятельности Ангела; но само по себѣ не рѣшаетъ вопроса о существѣ его. Но еще менѣе основаній видѣть въ этомъ ангелѣ простое олицетвореніе стихій и мрака, такъ какъ уже частица כ ст. 5—показываетъ, что ruach вѣтеръ, есть только сравненіе, объясняющее природу дѣйствія ангела. Оба сравненія напоминаютъ о пораженіи Іеговою, или ангеломъ Іеговы Египтянъ (Исх. 14 и 15 гл.) и хананеянъ при Деворѣ [3]). Такимъ образомъ, ангелъ даннаго мѣста есть служитель теократіи, хотя и подчиненный, тварный представитель Ангела Іеговы. Онъ оказываетъ помощь теократическому и преданному Іеговѣ царю Давиду и поражаетъ враговъ его, которые вмѣстѣ съ тѣмъ суть и враги Іеговы (ср. ст. 27) Средства защиты и пораженія враговъ у ангела, какъ невидимыя, такъ и видимыя: стихіи должны служить ему, или лучше, Богу теократіи.

---

[1]) Оба глагола רדה и רדף сродны по значенію и, кромѣ коренного понятія толканія, выражаютъ еще понятіе пораженія, преслѣдованія (radaph употреблено, напр., о погонѣ Египтянъ за Израильтянами Исх. 14), רדה же тѣмъ болѣе имѣетъ это значеніе, что стоитъ въ соединеніи съ moz, мякина, прахъ, которое часто употребляется, какъ образъ гонимаго, преслѣдуемаго. Ср. пс. 1, 4. 82, 14. Ос. 13, 3. Ср. сс. 118, 13. Gesenius, Thesaur. t. I, et, III p. 333, 1266.

[2]) Psalmen, Bd. II, s. 235.

[3]) Delitzsch, Psalmen, s. 264.

Подобнымъ же образомъ, но въ противоположной дѣятельности, выступаетъ Ангелъ Іеговы въ пс. 33. Здѣсь псалмопѣвецъ изображаетъ блага и милости Божіи, которыя подаются благочестивымъ и уповающимъ на Іегову. Какъ всѣ бѣдствія на нечестивыхъ въ пс. 34 псалмопѣвецъ суммируетъ въ преслѣдованіи ихъ Ангеломъ Господнимъ (ст. 5—6), такъ. наоборотъ, всѣ блага, изливаемыя Богомъ на благочестивыхъ, въ пс. 33 сосредоточиваются въ покровительствѣ имъ того же Ангела: Ангелъ Господень ополчается вокругъ боящихся Его и избавляетъ ихъ, choneh sabib... vajechalleżem. О теократическомъ характерѣ дѣятельности этого ангела говорятъ слѣдующія данныя а) самое имя Его: Maleach Iehovach, б) то, что онъ защищаетъ, избавляетъ *боящихся Іеговы,* в) выраженіе choneh [1]) видимо, напоминающее о machaneh Быт. 32, 2, ополченіи ангеловъ, видѣнныхъ патріархомъ Іаковомъ. Но видѣть въ этомъ ангелѣ Лицо Божественное [2]) текстъ не вынуждаетъ [3]). Идея небеснаго воинства, служащаго цѣлямъ промышленія Іеговы о его избранныхъ, въ данномъ мѣстѣ заключается, но разумѣется ли здѣсь одинъ индивидуальный ангелъ или онъ понимается коллективно, поэтическая неопредѣленность рѣчи псал-

---

[1]) Gesenius. Thesaur. t. I, p. 496.

[2]) Такимъ его считаютъ, напр., Hengstenberg, Psalmen II, s. 231—232 и Delitzsch, Psalmen, s. 258.

[3]) Правда חנה, располагаеться станомъ (Чис. 2, 34. 1 Цар 26, 5. 2 Пар. 12, 22. Ис.29, 3.), даетъ представленіе о множествѣ ангеловъ (почему многіе экзегеты—напр., Calvin Rosenmüller, Hupfeld, Camphausen Tholuck, Lengerke считаютъ maleach даннаго листа коллективнымъ понятіемъ) а סביב «вокругъ» можетъ давать мысль о томъ, что множество ангеловъ, образуетъ не-

мопѣвца оставляетъ вопросъ открытымъ [1]). О послѣднемъ говорятъ параллели: Быт. 32, 2; пс. 90, 11—12. 4 Цар. 6, 16—17; первое имѣетъ основаніе въ томъ, констатированномъ нами, фактѣ, что во многихъ библейскихъ мѣстахъ выступаетъ индивидуальный ангелъ въ качествѣ представителя Божественнаго Ангела Іеговы и, подобно Послѣднему, является служителемъ теократіи. Если въ пс. 33, 8 объ ангелѣ хранителѣ частныхъ лицъ прямо и нѣтъ рѣчи, то основа, для этого представленія дается здѣсь въ идеѣ служенія Ангела Іеговы и ангеловъ теократическому обществу и его отдѣльнымъ членамъ.

Существенно та же мысль заключается и въ словахъ псалма 90, 10—11, изображающаго милости и чудеса промышленія Всевышняго Elijon (ст. 1) о человѣкѣ, отдавшемся Его защитѣ на основаніи упованія на Него и любви къ Нему (ст. 2. 14) „Не приключится тебѣ зло (говоритъ псалмопѣвецъ о такомъ человѣкѣ), и язва не приближится къ жилищу твоему, ибо ангеламъ своимъ заповѣдаетъ о тебѣ-охранять тебя, lischmorcha на всѣхъ путяхъ твоихъ; на рукахъ

бесный станъ, групируются около Ангела, κατ' ἐξοχήν, какъ своего Вождя (sar zeba Iehovah). Послѣдній же тѣмъ болѣе можетъ считаться опредѣленною личностью (а не нѣкоторымъ только ангеломъ), что псалмопѣвецъ говоритъ о постоянно пребывающемъ его защищеніи богобоязненныхъ (на постоянство ополченія ангела указываетъ particip. ḥoneh и futur. вмѣсто perfect. гл. chaloz). Но основанія эти нерѣшительны. Sabib съ послѣдующимъ ל, какъ въ Исх. 16, 13. 40, 33, имѣетъ значеніе предлога, и въ данномъ мѣстѣ относится только къ слову jereaiv (боящихся), но не говоритъ о томъ, что бы ангела окружали сонмы подчиненныхъ ему ангеловъ, а просто выражаетъ идею охраненія, защиты (ср. Hofman. Schriftbeweis, I, s. 329).

[1]) Rosenmüller. Scholia, v. II, p. 851.

понесутъ тебя [1]), да не преткнешься о камень ногою твоею" (ст. 10—11). Здѣсь также идетъ рѣчь о постоянномъ узаконенномъ Богомъ, ангельскомъ защищеніи человѣка, который не внѣшне только принадлежитъ къ обществу спасенія, къ теократіи, но и одушевленъ живыми религіозными идеями и религіозными чувствами. Спеціально теократическій смыслъ служенія ангеловъ человѣку въ данномъ мѣстѣ виденъ не только изъ общаго содержанія псалма, но и изъ того, что здѣсь нѣсколькими или многими ангеламъ (небесному воинству) усвояется та же миссія въ отношеніи къ человѣку, вѣрному Іеговѣ, которая въ кн. Исходъ 23, 20 указывается для Ангела Іеговы относительно всего Израиля (въ обоихъ случаяхъ она опредѣляется выраженіемъ lischmorcha, чтобы охранять тебя). И какъ Ангелъ Іеговы непрестанно бдитъ надъ теократическимъ обществомъ, хотя внѣшне является только время отъ времени, въ рѣшительные моменты библейской исторіи, такъ и служеніе ангеловъ, по данному мѣсту, есть служеніе постоянное, но вообще остающееся невидимымъ [2]).

Изложенное ученіе книги псалмовъ о служеніи ангеловъ Богу въ дѣлѣ исполненія Его повелѣній относительно людей, повелѣній то грозныхъ, то милостивыхъ, подтверждается фактами священной биб-

---

[1]) Rosenmüller, Scholia P. IV v. III p. 2315, поясняетъ: super *manibus te, instar infantium,* illi ut nutrices portabunt. ср. Migne Curs. Compl. ss. t. XVI, p. 1181.

[2]) Brentius: haec est vera miraculorum ratio, quod semel aut iterum manifeste revelent ea, quae Deus abscondite operatur. (истинный смыслъ чудесъ состоитъ въ томъ, что они однажды или нѣсколько разъ открываютъ то, что Богъ совершаетъ тайно). Delitzsch, Psalmen, s. 593. ср. Trip, Theophanien in Geschichtsbüchern A. T. ss. 150. Casmanni, Angelographia, P. II, pag. 316—320.

лейской исторіи, отмѣченными въ библейскихъ книгахъ, излагающихъ исторію даннаго періода. Съ другой стороны, въ пророческихъ созерцаніяхъ и рѣчахъ дѣятельность ангеловъ, въ отношеніи людей, представляется существенно сходно, но является обнимающею большій кругъ дѣйствія съ внѣшней стороны, а вмѣстѣ съ тѣмъ простирающеюся и на внутреннюю душевную жизнь человѣка. Слѣдовательно, вліяніе ангеловъ здѣсь понимается не въ смыслѣ одного защищенія отъ внѣшнихъ опасностей, а вмѣстѣ и какъ вліяніе ихъ на душевную жизнь человѣка[1]).

Словамъ псалмопѣвцевъ объ ангелѣ, поражающемъ и преслѣдующемъ нечестивыхъ, пс. 35, 5—6, и объ ангелахъ лютыхъ, нѣкогда поражавшихъ Египтянъ, 77, 49, соотвѣтствуетъ историческій разсказъ 2 Цар. 24, 16—17, объ ангелѣ-губителѣ, maleach hammaschchit, поражавшемъ народъ Еврейскій, особенно жителей Іерусалима моровою язвою за грѣхъ Давида (ст. 10: противное духу теократіи народоисчисленіе). Первая книга Паралипоменонъ добавляетъ, что видѣнный Давидомъ ангелъ имѣлъ въ рукахъ обнаженный мечъ (1 Пар. 21, 16), слѣдовательно, по внѣшнему виду напоминалъ Вождя воинства Іеговы, видѣннаго Іисусомъ Навиномъ, а кромѣ того не по внѣшности только, но и по характеру своей миссіи, еще ближе напоминалъ объ ангелѣ Господнемъ, ставшемъ на дорогѣ Валаама, чтобы противодѣйствовать ему (Чис. 22, 22—23)[2]). Ангелъ этотъ, такимъ образомъ, былъ служителемъ карающей правды Божіей, исполнителемъ Его суда, какимъ, по книгѣ Исходъ, былъ также не-

[1]) Ср. O. Everling, Die paulinische Angelologie u. Dämonologie, 1888, s.s. 41—43.

[2]) Ср. Lange Bibelwerk Th. VI Bücher Samuels s. 589 и Keil. Bibl. Comm. Zw. Th., Bd. II, ub. d. Bücher Samuels (1894), s. 368.

бесный hammaschchit (12, 13. 23). Но съ судомъ надъ теократическимъ царемъ и теократическимъ народомъ соединялось сожалѣніе Іеговы о причиненномъ Имъ бѣдствіи (ср. Іер. 42, 10), и Онъ повелѣваетъ ангелу прекратить пораженіе (2 Цар. 24, 16).

Напротивъ, въ исторіи нашествія Сеннахирима, царя Ассирійскаго (4 Цар. 19, 35. Ис. 37, 36), упоминается только о пораженіи (vajiach отъ nakah) Ангеломъ 185-тысячнаго воинства царя, но нѣтъ рѣчи о милости Іеговы къ этому врагу теократіи (4 Цар. (19, 10—13. Ис. 37, 10—13). Здѣсь -пораженіе ангеломъ воинства ассирійскаго было милостію Іеговы къ своему народу.

Положительнымъ образомъ внѣшнее защищеніе ангелами членовъ народа Божія, въ соотвѣтствіе съ догматическимъ ученіемъ пс. 33, 8. 90, 11—12, проявилось въ исторіи пророковъ Иліи и Елисея. Пророкъ Илія, послѣ торжественнаго жертвоприношенія на Кармилѣ избившій мечемъ пророковъ Ваала (3 Цар. 18, 40), отъ угрозъ Іезавели бѣжитъ въ пустыню (19, 1—11). Здѣсь ангелъ Господень два раза пробуждаетъ его отъ сна, чудесно подаетъ ему пищу для подкрѣпленія на предлежащій ему путь къ горѣ Хориву (ст. 5—7),—путь, конечно, имъ и указанный пророку, какъ средство къ спасенію отъ преслѣдованія Іезавели, и вмѣстѣ съ цѣлію приготовленія къ имѣвшему послѣдовать ему (какъ нѣкогда Моисею) богоявленію на Хоривѣ ст. (9—12). Ангелъ, затѣмъ, посылаетъ Илію къ нечестивому царю Израильскому Охозіи и ободряетъ противъ возможной опасности съ его стороны (4 Цар. 1, 1. 15).

Чудесное окончаніе жизни пророка также было ознаменовано явленіемъ ангеловъ. Колесница огненная съ огненными конями, видимо, напоминающая

rechev elohim пс. 67, 18, явилась и разлучила идущихъ вмѣстѣ Илію и Елисея, и Илія въ вихрѣ понесся на небо (4 Цар. 2, 11) [1]). Огонь и вихрь какъ видно изъ пс. 103, 4 (ср. Исх, 3, 2; 14, 19), иногда служатъ матеріальною оболочкою богоявленій и явленій ангеловъ людямъ или, по крайней мѣрѣ, символомъ дѣйствія послѣднихъ. Что въ данномъ случаѣ имѣло мѣсто участіе ангеловъ, это подтверждается тѣмъ, что тотъ же пророкъ Елисей, для котораго, главнымъ образомъ, и совершено было чудо вознесенія Иліи, впослѣдствіи, во время войны съ Сирійцами, самъ видитъ тотъ же образъ явленія ангеловъ и сообщаетъ о томъ слугѣ своему. На выраженное послѣднимъ опасеніе предъ множествомъ непріятельскихъ колесницъ и коней вокругъ города (Дофаима), въ которомъ жилъ тогда пророкъ, Елисей сказалъ: „не бойся, потому что тѣхъ, которые съ нами, больше нежели тѣхъ, которые съ ними“4 Цар. 6, 16. Затѣмъ, по молитвѣ пророка, Іегова открылъ (iphkach) глаза слугѣ, и онъ увидѣлъ, что вся гора наполнена конями и колесницами огненными кругомъ Елисея, susim verechev-esch sebiboth Elis'i, ст. 17.

Здѣсь Zebaoth Iehovah, воинства Господни, являются сражающимися за народъ Божій противъ враговъ его и вмѣстѣ, враговъ царства Божія на землѣ, ополчающимися (sebiboth), по словамъ псалмопѣвца и (пс. 33, 8), за Израиля ради пророка Божія. Они остаются невидимыми для массы народа, но дѣйствительность ихъ помощи Израилю свидѣтельствуется не только созерцаніемъ ихъ ополченій пророкомъ, но и

---

[1]) Grotius ad. h. l.: currus igneus et equi ignei—angeli ea specie apparentes.

тѣмъ, что, по молитвѣ его, чудесно открываются (pakach, ср. Быт. 3, 5. 21, 19. Чис. 22, 31) очи его слуги, и онъ видитъ безчисленное множество воинствъ небесныхъ; причемъ едва-ли можно понимать это открытіе очей въ смыслѣ переведенія слуги Елисея изъ обыкновеннаго состоянія въ экстатическое[1]). Во всякомъ случаѣ, данное мѣсто подтверждаетъ воззрѣніе псалмовъ (33. 91. 102. 103), что по волѣ Божіей, ангелы оказываютъ не для всѣхъ видимую, но тѣмъ не менѣе дѣйствительнѣйшую помощь и защиту людямъ.

Но, по пророческому воззрѣнію, помощь эта не ограничивается одной тѣлесной жизнью общества людей. Если уже человѣческіе служители теократіи, священники и пророки, не ограничивались благоустроеніемъ внѣшней жизни людей; и особенно послѣдніе дѣлали почти исключительнымъ предметомъ своего вниманія духовное развитіе членовъ теократіи, то тѣмъ болѣе ангелы не могли представляться для богопросвѣщенныхъ носителей откровенія имѣющими попеченіе только о тѣлесной жизни Израиля. Напротивъ, по мѣрѣ одухотворенія и углубленія закона въ народѣ Божіемъ, должно было возникнуть представленіе и о томъ, что, какъ Богъ и Духъ Его вліяетъ на сокровенные тайники души человѣческой, такъ и ангелы, непосредственные служители Бога и Его спасительно-историческихъ плановъ, имѣютъ вліяніе и на духъ человѣческій, добрые — вліяніе

---

[1]) Такъ думаютъ напр. Keil. П. Th. 3Bd. Bibl. Comm. üb. d. Bücher der Könige, s. 242; Hengstenberg, Die Geschichte b. Bileams, s. 51. Lange. Bibelw. Th. XVII B. Daniel s. 89 ср. напротивъ, Homfan. Schriftbeweis I. ss. 388—9. Lämmert, Die Engel. Gottes (1892) ss. 11—12.. H. Oehler, Die Engelwelt (1898), ss. 22—23.

благотворное, злые—дурное, но то и другое съ вѣдома Бога, по Его повелѣнію или допущенію. Само собою понятно, что это внутреннее вліяніе ангеловъ на людей въ пророческомъ воззрѣніи стоитъ на ряду съ объективнымъ воздѣйствіемъ первыхъ на послѣднихъ.

Въ 3 Цар. 13 гл. (изображающей событія, слѣдовавшія непосредственно послѣ раздѣленія Еврейскаго царства на два — Іудейское и Израильское) пророкъ царства Израильскаго (Веѳильскій, ст. 11) говоритъ (18 ст.) пророку изъ Іудеи, который только что, по слову Господню, bidbar Iehovah, произнесъ грозное пророчество,—„и я пророкъ такой же, какъ и ты, *и ангелъ Господенъ говорилъ* мнѣ словомъ Господнимъ, gam ani nabi kamocha umaleach Iehovah dibber elai bidbar Iehovah“.

Здѣсь мы впервые[1]) встрѣчаемъ выраженіе той идеи (позднѣе подробно раскрываемой у Іезекіиля, Даніила и Захаріи), что ангелы служатъ не только исполнителями внѣшне-объективныхъ повелѣній Божіихъ о людяхъ, но и посредниками откровенія Божія вообще людямъ, и частнѣе—пророкамъ. Конкретное воплощеніе этой идеи представляетъ дѣятельность ангеловъ въ видѣніяхъ пророковъ Михея Старшаго (3 Цар. 22, 19—22) и пр. Исаіи (6, 6—7). Но прежде разсмотримъ то, служащее основаніемъ для сейчасъ указаннаго воззрѣнія, болѣе общее представленіе о таинственной, но дѣйствительной связи между міромъ ангельскимъ и міромъ людей, какое (представленіе) содержится въ книгѣ Іова.

---

[1]) Впервые, по скольку фактъ историческій, къ которому пріурочивается эта идея, имѣлъ мѣсто въ болѣе раннее время, чѣмъ жили тѣ пророки-писатели, которые такъ или иначе выражаютъ ту же идею.

Въ прологѣ этой книги [1]) два раза изображается явленіе ангеловъ предъ Іегову. Священный писатель книги расказываетъ: былъ день, hajom [2]), когда пришли сыны Божіи, benei elohim, οἱ ἄγγελοι του Θεοῦ, предстать предъ Господомъ lehitiazzeb el Iehovah, παραστῆναι ἐνώπιόν τοῦ κυρίου. Іов. 1, 6.

Затѣмъ изображаются: картина доноса *сатаны* на Іова, предоставленіе (условное) сатанѣ Іеговою имѣнія Іова, съ цѣлію доказать чистоту его богобоязненности,—и великія бѣдствія, постигшія Іова вслѣдствіе этого (ст. 7—22) Сказанное въ Іов. 1, 6 авторъ повторяетъ и въ 2, 1, съ тѣмъ отличіемъ, что теперь и о сатанѣ говорится, что онъ пришелъ предстать предъ Господа, lehitazzeb al—Iehovah, παραστῆναι ἔπαντι τοῦ κυρίου. Іегова исчисляетъ (ст. 3) добродѣтели Іова, тѣ самыя, на которыя указывалъ сатанѣ ранѣе (ср. 1, 8), съ прибавленіемъ твердости въ непорочности и терпѣнія (обнаруженныхъ Іовомъ во время перваго испытанія). Сатана снова заподозриваетъ чистоту благочестія Іова (ст. 4—5), и Іегова, допускаетъ вторичное испытаніе Іова, снова, однако, полагая предѣлъ его гибельному дѣйствію на Іова (ст. 6).

Это сказаніе пролога книги Іова нельзя принимать за аллегорію, или притчу [3]): аллегорическая рѣчь

---

[1]) Временемъ происхожденія кн. Іова въ современной западной библіологіи и экзегетикѣ признается вѣкъ Соломона, только немногіе (Блекъ и др.) относятъ происхожденіе ея ко времени между двумя плѣненіями, ассирійскимъ и вавилонскимъ. См. Bleeck. Einleitung in d. Alte Test, (5-te A. 1886) ss. 502—504. Lange, Delitzsch, Rosenmüiller, Hitzig (Buch Hiob).

[2]) т. е. день не опредѣленный, какъ думаютъ Gesenius, Ewald., Dillman и др., а одинъ изъ многихъ, рядовой, обычный въ своемъ родѣ ср.1 Цар. 1, 4; 4. 18 (Lange, Delitzsch, Cleric.)

[3]) R. Levi ben Gerson, Maimonides. apud Pfeifferum, Dubia vexata s.s. cent. III, loc. XXXI, p. 489. Clericus, Comment. t. III. p. v. cnf. Grotius, Annot. I, p. 346.

чужда всему вообще содержанію кн. Іова. Менѣе всего можно ее предположить въ прологѣ этой книги, который, подобно эпилогу ея, содержитъ историческое повѣствованіе. Тѣсная, органическая связь пролога и эпилога со всѣмъ содержаніемъ средней части книги, связь, въ силу которой, послѣдняя безъ первыхъ представляется какъ-бы „туловищемъ безъ ногъ и головы“ [1]), требуетъ признанія обѣихъ, упомянутыхъ выше, сценъ дѣйствительными событіями, хотя и происходящими, очевидно, въ мірѣ духовномъ, небесномъ. Изъ дѣйствующихъ въ обоихъ случаяхъ лицъ рѣзче другихъ очерченъ сатана; объ ангелахъ же, benei haëlohim, говорится только, что они пришли предстать предъ Господа. Но самое это выраженіе (употребляемое и о служащихъ при царѣ, Притч. 22, 29. ср. 3 Цар. 10, 8) говоритъ о томъ, что ангелы являются предъ Іегову въ качествѣ исполнителей Его воли, служителей Его [2]), предстающихъ предъ Его лице для принятія повелѣній [3]). При этомъ, выраженіе „въ одинъ изъ дней“ можетъ указывать на постоянство, или обычность этого служенія ангеловъ Богу. Ближе содержаніе этихъ повелѣній и этого служенія въ данномъ мѣстѣ не опредѣляется. Но содержаніе это съ вѣроятностью слѣдуетъ изъ той сферы дѣятельности, которая усвояется и сатанѣ, существу, явно противоположному ангеламъ, по нравственному существу своему, но не менѣе ангеловъ подчиненному Богу (предъ Которымъ онъ подобно имъ, предстаетъ въ качествѣ служителя Его).

[1]) Delitzsch, B. Hiob. s. 19.

[2]) Rosenmüller. Scholia p. V, p. 56, lehitiazzeb, ut sisterent se pro officio suo, tanquam ministri aut appariftores principis, ad jussa Ejus capessenda.

[3]) Ср. Зах. 6, 5. LXX (παραστῆναι) выражаютъ ту же идею о явленіи служителей предъ повелителемъ. (Ср. Лк. 1, 19. Γαβριὴλ, ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ).

Если сатана, по прологу книги Іова, есть врагъ человѣка, возбуждающій его ко грѣху съ тою цѣлью, чтобы онъ былъ потерянъ для Бога; если онъ, поэтому, есть и врагъ Божій [1]), и служеніе его Богу совершается противъ его воли—въ силу только дѣйствія всемогущества Божія, то ангелы, сыны Божіи, могутъ быть только идеально покорными исполнителями воли Божіей относительно людей, покровителями и охранителями послѣднихъ, руководителями ихъ къ истинному богообщенію [2]).

Не вполнѣ опредѣленное указаніе пролога книги Іова на общее посредничество ангеловъ между Богомъ и людьми служитъ, однако, основаніемъ для ясныхъ уже свидѣтельствъ объ этомъ предметѣ, встрѣчаю-

---

[1]) Hofman. Schriftbeweis I, s. 435.

[2]) Они называются здѣсь именемъ сыновъ Божіихъ,—именемъ, указывающимъ на природу ангеловъ. Но, въ виду того что bene elohim и maleachim на библейскомъ языкѣ имѣютъ техническое значеніе, обозначаютъ однихъ и тѣхъ же существъ, имена эти могутъ употребляться и какъ взаимно-замѣнимыя. Это несомнѣнно, слѣдуетъ сказать о книгѣ Іова: мы видѣли уже, что въ 4, 18 этой книги ангелы называются именемъ maleachim, хотя разсматриваются болѣе со стороны ихъ природы. Но если въ послѣднемъ случаѣ терминъ maleachim вызывается параллелизмомъ abadim (слуги, т. е. Божіи) и оттѣняетъ тварное несовершенство ангеловъ въ очахъ Божіихъ, то въ прологѣ, который изображаетъ служеніе ангеловъ Богу, по его (служенія) небесной, невидимой сторонѣ и представляетъ ангеловъ ближайшими къ Богу существами остающимися вѣрными идеѣ своего бытія въ противоположность сатанѣ, употребленіе термина «сыны Божіи» совершенно естественно. Но что, вмѣстѣ съ тѣмъ, имѣется въ виду и служеніе ихъ Богу, относительно людей, на это можетъ указывать, независимо отъ сказаннаго, употребленный при bene (*ha*) elohim членъ. (Членъ при elohim дѣлаетъ послѣднее близкимъ по значенію къ имени Iehovah).

щихся въ дальнѣйшемъ содержаніи книги. Елифазъ (съ 4, 12 и слѣд.) разсказываетъ о бывшемъ ему ночномъ откровеніи и, видимо, разумѣетъ, что здѣсь имѣло мѣсто посредничество ангела [1]). При этомъ, ангелъ сообщаетъ, что ангелы суть служители Божіи, abadaiv (LXX: οἱ παῖδες αὐτου),—по преимуществу, значительно превосходящіе, по своей природѣ, человѣка, но несравненно низшіе Бога. Выходя изъ этой идеи служенія ангеловъ Богу, Елифазъ въ 5, 1 предполагаетъ возможность обращенія человѣка къ посредническому ходатайству за него ангеловъ предъ Богомъ, когда говоритъ Іову: „взывай, если есть отвѣчающій тебѣ, и къ кому изъ святыхъ, mikkedoschim, обратишься ты“. Обращеніе человѣка къ ангеламъ предполагается здѣсь, какъ само собою понятное, и связь этого обращенія съ служеніемъ ихъ Богу очевидна (4, 18). Служеніе это, какъ можно заключать изъ рѣчи Елифаза, состоитъ въ томъ, что, съ одной стороны, Богъ употребляетъ ангеловъ для сообщенія своихъ откровеній и повелѣній людямъ, съ другой—люди могутъ обращаться, въ общеніи своемъ съ Богомъ, къ посредству ангеловъ, какъ существъ высшихъ и близкихъ къ Богу. Но при этомъ прямо высказывается, что ангелы, именно, какъ святые, не могутъ слушать неосновательныхъ, и грѣховныхъ моленій со стороны людей (какими почиталъ Елифазъ жалобы Іова).

Это воззрѣніе на служеніе ангеловъ Богу, относительно людей, уже со всею опредѣленностью высказывается въ упомянутомъ нами мѣстѣ, въ рѣчи Еліуя 33, 23–26. „Если есть у него (человѣка) ангелъ-наставникъ, maleach meliz, одинъ изъ тысячи, echad minni

---

[1]) Ст. 15—16.

aleph, показать человѣку правый путь, lehaggid leadam iaschero, Богъ умилосердится надъ нимъ и скажетъ: освободи его, pada'ehu (искупи, избавь его) отъ могилы, Я нашелъ умилостивленіе, kopper. Тогда тѣло его сдѣлается свѣтлѣе, нежели въ молодости: онъ возвратится къ днямъ юности своей. Будетъ молиться Богу, и Онъ милостивъ къ нему; съ радостію взираетъ на лицо его и возвращаетъ человѣку праведность его".

По словамъ Еліуя, у человѣка, вразумляемаго Богомъ, можетъ оказаться небесный покровитель— одинъ изъ множества ангеловъ. Ангела этого Еліуй называетъ именемъ meliz, посредникомъ (собственно: истолкователемъ), т. е. ангеломъ, посредствующимъ таинственныя внутреннія отношенія между Богомъ и человѣкомъ. Человѣка, сраженнаго смертельною болѣзнію (ср. ст. 22), какъ послѣдствіемъ грѣховности его, онъ научаетъ творить угодное Богу, jaschero (ср. Притч. 14, 2; Вт. 9, 5), а Бога умилостивляетъ,—разумѣется, мольбами къ Нему за пораженнаго Богомъ и вразумленнаго Имъ грѣшника [1]). Послѣдствіемъ ходатайства ангела является умилостивленіе Бога [2]). Богъ повелѣваетъ этому ангелу наставнику освободить человѣка отъ опасности смерти [3]), какъ ранѣе, конечно, не безъ воли Божіей, человѣкъ былъ въ рукахъ ан-

---

[1]) Grotius, Annot. I, 363: angeli duobus modis μεσῖται (mediatores) sunt, et monendo homines et pro eis orando.

[2]) По однимъ экзегетамъ (Grotius, Schlottman), vajiechunnennu—et suppliciet (angelus), по другимъ (Rosenmüller, Hofman): et miserebitur (i. e. Deus), но общій смыслъ въ обоихъ случаяхъ тожественъ.

[3]) Clericus, t. IV, 37. Imperabit angelo, ut potestate a se accepta, hominem propemodum moribundum curet.

геловъ-умертвителей (memitim, ст. 22). Богъ принимаетъ покаяніе и обращеніе человѣка, какъ выкупъ, искупленіе, kopper, (LXX—λύτρον), за прежніе грѣхи его. По ходатайству ангела, Богъ возвращаетъ человѣку полноту физическихъ силъ и праведность предъ Богомъ, миръ и радость молитвеннаго общенія съ Нимъ (ср. ст. 26 и пс. 99, 2).

Такимъ является, по образу своей дѣятельности, ангелъ-посредникъ, котораго можно назвать ангеломъ-хранителемъ человѣка, и, такъ какъ онъ есть только одинъ изъ множества ангеловъ, то, слѣдовательно, ангелы вообще служатъ посредниками между Богомъ и людьми. Исполняя волю Божію относительно людей, они являются для людей врачами душъ и тѣлесъ: душу людей они приводятъ къ истинному богообщенію, устраняя препятствія къ нему, въ видѣ грѣха, и научая людей религіозно-нравственному долгу [1]); а тѣло человѣка, силою Божіею, исцѣляютъ отъ его недуговъ. Въ томъ и другомъ случаѣ превосходство ихъ надъ человѣкомъ, большее нравственное совершенство и сверхъестественная, вышечеловѣческая сила представляются, какъ сами собою понятныя. Основою же этого воззрѣнія служитъ то представленіе, не разъ отмѣченное въ книгѣ Іова, что ангелы суть сыны Божіи (1, 6. 2, 1), особеннымъ образомъ сотворенные (38, 7), особенно близкіе къ Богу, образующіе Его небесную церковь и небесный совѣтъ тварныхъ и служебныхъ, въ отношеніи къ Богу, духовъ. Но служеніе это не представляетъ строгаго разграниченія функцій дѣятельности между отдѣльными ангелами. Для той идеи, что Богъ въ качествѣ, напримѣръ, малеаха-мелица упо-

---

[1]) Ср. Riehm., Alttest. Theologie (1889), 365. Lämmert. Die Engel Gottes (1892), s. 40.

треблялъ одного и того же ангела, книга Іова не даетъ опоры. Напротивъ, всѣ ангелы, или сыны Божіи, предстоятъ предъ Господомъ (1, 6. 2, 1), т. е. всегда готовы къ принятію повелѣній отъ Него, всѣ суть святые (5, 1. 15 15), служители (4, 18) и исполнители Его воли вообще и, въ частности, относительно людей. Не по дѣятельности только (какъ утверждаютъ многіе экзегеты и богословы [1]), а по нравственной природѣ отличенъ отъ ангеловъ сатана, тоже служитель Бога, но служитель невольный, существо, враждебное Богу и людямъ, которымъ служатъ ангелы, а вмѣстѣ— и самимъ ангеламъ. Если цѣль дѣйствій сатаны относительно человѣка—погибель его и отторженіе его отъ общенія съ Богомъ, то служеніе ангеловъ Богу относительно людей имѣетъ въ виду только спасеніе и вразумленіе послѣднихъ. При этомъ, какъ дѣйствія Божіи въ отношеніи къ людямъ бываютъ и милующими и карающими, такъ и ангелы исполняютъ порученія не только милующей любви Божіей, какимъ является, напримѣръ, maleach-meliz, но и судящей правды Божіей, всегда, впрочемъ, имѣющей въ виду благо человѣка. Ангелы въ послѣднемъ случаѣ являются для человѣка грозными, даже жестокими. Таковы—memitim, Іов. 33, 22: maleach docheh, пс. 34, 5—6; maleachi ra'im, пс. 77, 49. О такомъ ангелѣ говоритъ священный авторъ книги Притчей, 17, 11: возмутитель ищетъ только зла, поэтому жестокій ангелъ [2]), ита-

[1]) Подробно объ этомъ ниже—въ изложеніи ученія кн. Іова о діаволѣ.

[2]) Clericus., Grotius, Hofman, разумѣютъ здѣсь человѣческаго (напримѣръ, царскаго) вѣстника, какъ въ 16, 14 maleachei mavet— вѣстники смерти. Но въ Пр. 17, 11 рѣчь идетъ о наказаніи отъ Бога (ср. ст. 15). Cp. Lange's Bibelw. Th. XII, D. Sprüche Salomonis. s. 138. cnf. Migne, curs. compl. s.s. t. XVI, col. 1093.

leach achzari, посланъ будетъ противъ него (LXX: ὁ δὲ κύριος ἄγγελον ἀνελεήμονα ἐκπέμφει αὐτῷ). Ангелъ называется жестокимъ, немилостивымъ, не потому, что бы онъ былъ таковъ самъ въ себѣ, а потому, что является исполнителемъ строгаго повелѣнія суда Божія надъ жестоковыйнымъ грѣшникомъ [1]). Ближе дѣйствіе этого ангела не опредѣляется, но выраженіе ieschullach bo даетъ право заключать, что дѣйствіе это не внѣшнее только въ отношеніи къ человѣку, но и внутреннее [2]), вразумляющее, хотя и отличное отъ дѣйствія на человѣка малеаха-мелица.

На основѣ этого общаго воззрѣнія о возможности дѣйствія ангеловъ на внутреннюю, психическую жизнь человѣка, въ данный періодъ библейской исторіи и священной библейской письменности возникаетъ представленіе (уже упомянутое нами) о посредствѣ ангеловъ въ дѣлѣ сообщенія Іеговою Своихъ откровеній пророкамъ. Но расширеніе библейской ангелологіи пророческаго періода въ этомъ, какъ и въ другихъ отношеніяхъ, не есть продуктъ одной рефлектирующей мысли пророковъ, а существенно обусловливается пророческими видѣніями, въ которыхъ выступаютъ ангелы дѣйствующими въ качествѣ посредниковъ между Богомъ и пророками.

---

[1]) Ср. Hirschfeld, Gesch. d. Volk. Israël. Bd. II, s. 278.

[2]) Hitzig переводитъ Притч. 17, 11 такъ: «жестокій ангелъ (въ смыслѣ демонической страсти) будетъ освобожденъ въ немъ». Но, независимо отъ искусственности такого перевода, абстрактное пониманіе это едва-ли не чуждо В. Завѣту. Вѣрно у Гитцига только то, что дѣятельность малеаха-ахзари не есть только внѣшнее пораженіе человѣка, а вмѣстѣ съ тѣмъ простирается и на его внутреннюю, душевную жизнь.

Пророкъ Михей Старшій сообщаетъ (3 Цар. 22, 19–22), царямъ Іудейскому (Іосафату) и Израильскому (Ахаву) о бывшемъ ему видѣніи: „*Я видѣлъ Іегову, сидящаго на престолѣ Своемъ, и все воинство небесное стояло при Немъ, по правую и по лѣвую руку Его*, vekol zeba haschamaim omed alaiv mimino umismo'lo". И далѣе разсказываетъ, что одинъ духъ, haruach, вызвался склонить нечестиваго царя Ахава къ гибельному для него походу противъ Сирійцевъ, при посредствѣ пророковъ Ахава, въ устахъ которыхъ онъ имѣлъ быть духомъ лжи, ruach scheker, (ст. 20–21). Льстивое и ложное (какъ показали послѣдствія похода) пророчество пророковъ Ахава, по свидѣтельству пророка Михея (ст. 23), было дѣйствіемъ этого духа. Духъ этотъ, судя по цѣли его дѣятельности, стоитъ подъ вліяніемъ сатаны [1]), и не можетъ считаться принадлежащимъ къ небесному воинству Іеговы, покорнымъ исполнителемъ Его воли [2]). Тѣмъ не менѣе имя ruach, усвояемое ему, съ равнымъ правомъ можетъ быть приложено и къ каждому изъ составляющихъ небесное воинство Іеговы ангеловъ, а потому и воздѣйствіе ихъ на пророковъ,—конечно, противоположное воздѣйствію этого духа (какъ противоположна дѣятельность сатаны и сыновъ Божіихъ, въ частности, ангела наставника),—здѣсь предполагается само собою.

У пророка Исаіи (Ис. 6, 1–7), видѣвшаго Іегову воинствъ, окруженнаго служащими Ему серафимами, идея объ ангельскомъ посредствѣ въ дѣлѣ полученія

---

[1]) Keil. d. Bücher d. Könige (1865) s. 206. Pfeiffer Dub. vex. s.s. cent. II, loc. 100 p. 409—410.

[2]) Какъ утверждаютъ Schenkel, Bibellexicon, Bd. V, s. 187 Längin. Bibl. Vorstell. v. Teuf. s.s. 28—30.

пророками ихъ откровеній отъ Бога выражается съ положительной ея стороны, а не съ отрицательной только, какъ у пророка Михея. Подъ впечатлѣніемъ серафимскихъ восклицаній: „святъ, святъ, святъ Іегова Саваоѳъ“ (ст. 3), пророкъ выражаетъ сѣтованіе на нечистоту устъ своихъ, вслѣдствіе которой онъ не можетъ достойно хвалить Іегову. „Тогда, говоритъ пророкъ, прилетѣлъ ко мнѣ одинъ изъ серафимовъ, и въ рукѣ у него горящій уголь, который онъ взялъ клещами съ жертвенника, и коснулся устъ моихъ и сказалъ: „вотъ это коснулось устъ твоихъ, и беззаконіе твое удалено отъ тебя, и грѣхъ твой очищенъ“ (ст. 6—7). Указанное здѣсь очистительное дѣйствіе надъ пророкомъ совершено серафимомъ, конечно, по повелѣнію Божію[1]). Но посредническое участіе ангеловъ въ призваніи пророка само по себѣ показываетъ, какъ тѣсно соединено въ библейскомъ воззрѣніи вообще и пророческомъ въ частности представленіе объ ангелахъ съ идеею Бога Завѣта—Іеговы. Самъ Іегова подтверждаетъ это ближайшее отношеніе ангеловъ къ исторіи человѣческаго спасенія слѣдующими словами, которыя услышалъ пророкъ послѣ совершенія надъ нимъ очистительнаго дѣйствія серафимомъ: „кого, говорилъ Іегова, Мнѣ послать и кто пойдетъ *для насъ*, Ianu?“ (ст. 8). Выраженіе „для насъ“ можетъ, конечно, непрямо указывать и на таинство Троицы[2]). Но непосредственно, по требованію контекста рѣчи, оно обнимаетъ вмѣстѣ Іегову и серафимовъ, или Іегову съ Его небеснымъ воинствомъ

---

[1]) Св. Златоустъ. Бесѣды на разныя мѣста Св. Писанія т. I. Спб. 1861, стр. 131.

[2]) Бл. Іеронимъ, рус. пер. твореній. Часть 7. (Кіевъ, 1882) стр. 116.

духовъ [1]), которыхъ Іегова или Ангелъ Іеговы употребляетъ для осуществленія цѣлей исторіи спасенія, въ данномъ случаѣ—для призванія къ пророчеству, а по 3 Цар. 22 гл.—для сообщенія пророчествъ [2]).

в) Воззрѣніе пророческаго періода на ангеловъ, какъ на спутниковъ Бога въ Его откровеніи міру.

Разсмотрѣнныя сейчасъ пророческія видѣнія одновременно изображаютъ ангеловъ, какъ небесное воинство Іеговы, небесный совѣтъ Его, и какъ служителей Его въ исторіи спасенія. Но въ то же время, будучи богоявленіями, они вмѣстѣ съ тѣмъ представляютъ ангеловъ и небесною свитою являющагося людямъ (пророкамъ) Бога. Эта идея встрѣчается, какъ видѣли мы, еще въ изображеніи Синайскаго Законодательства: въ кн. Второзаконія 33, 2 и пс. 67, 18 (колесницъ Божіихъ тьмы, тысячи тысячъ; среди ихъ Іегова на Синаѣ, во святилищѣ); rechev elohim (послѣдняго мѣста) суть тѣ же Zebaoth, т. е. сонмы ангельскіе, сами въ себѣ образующіе особый небесный міръ, небесное воинство, а въ области откровенія Бога міру употребляемые Имъ противъ враждебныхъ Его теократическому народу силъ. Это воззрѣніе проводится у пророковъ во многихъ изъ тѣхъ безчислен-

---

[1]) Clericus, III, p. 32. Grotius, Annotationes, II, p. 9. Hofman, Schriftbeweis, I, s. 91. Delitzsch üb Prophet les, s. 118. Nägelsbach. Langes Bibelw. Th. XIV, s. 82.

[2]) Сколь глубоко отразилось на пророческихъ рѣчахъ Исаіи видѣніе имъ серафимовъ, прославляющихъ Іегову, въ моментъ призванія его къ пророчеству, это видно изъ того, что у него (и почти исключительно только у него) весьма часто встрѣчается названіе Бога именемъ kadosch-Israël, Святый Израиля (напр. 10, 17. 43, 15. 49, 7), какъ эхо серафимскаго пѣнія: kadosch, kadosch, kadosch, Iehovah Zebaoth.

ныхъ мѣстъ, гдѣ они называютъ Бога Господомъ воинствъ. „Іегова Саваоѳъ,—говоритъ, напримѣръ, пророкъ Исаія,—сойдетъ сразиться за гору Сіонъ и за холмъ его“ (31, 4. 37, 16).—Но Іегова Саваоѳъ есть Богъ и Владыка всего міра (Іер. 10, 16. ср. ст. 1—10). Онъ употребляетъ Свои небесныя воинства въ помощь не только Израилю противъ враговъ Его, но и враждебнымъ Израилю народамъ, орудіямъ суда надъ Израилемъ; а затѣмъ подобный же судъ производитъ и надъ прежними орудіями Своего гнѣва. „Большой шумъ на горахъ, говоритъ тотъ же пророкъ, какъ бы отъ многочисленнаго народа, мятежный шумъ царствъ и народовъ, собравшихся вмѣстѣ. Іегова Саваоѳъ обозрѣваетъ боевое воинство, Zeba milchamah. Идутъ изъ отдаленной страны, отъ края неба, Іегова и орудія гнѣва Его, чтобы сокрушить всю землю“. (13, 4—5, ср. Іер. 43, 10). Во всѣхъ этого рода пророческихъ изреченіяхъ предполагается, что явленія могущества Іеговы въ мірѣ сопутствуются небесными сонмами, воинствами ангеловъ Его; на ряду съ земными воинствами, какъ видимыми орудіями боговластія въ мірѣ, стоятъ невидимыя воинства Его, которыя исполняютъ волю Его идеально-совершеннымъ образомъ, между тѣмъ, какъ воинства земныя злоупотребляютъ нерѣдко своимъ значеніемъ орудій суда Божія (см., напримѣръ, Ис. 10, 5—7).

Это пророческое ученіе о небесныхъ воинствахъ, какъ спутникахъ Бога, являющагося въ мірѣ на судъ надъ народами, со всею опредѣленностью выражено у пророка Іоиля въ величественной картинѣ суда въ долинѣ Іосафата (гл. 3, по Евр. тексту 4). Здѣсь Іегова говоритъ: „Я соберу всѣ народы и приведу ихъ въ долину Іосафата и тамъ произведу надъ ними судъ за народъ Мой и за наслѣдіе Мое, Израиля“

(ст. 2). Повторяя это обѣщаніе Іеговы, пророкъ (ст. 11), въ обращеніи къ Нему, говоритъ: „спѣшите и сходитесь, всѣ народы окрестные, и соберитесь; туда, Господи, веди твоихъ героевъ, schammah hannechat Iehovah gibboreicha“. Гибборимъ (сильные) Іеговы не могутъ быть земными воинствами: какъ воинствамъ народовъ, такъ и воинствамъ Израиля они противополагаются. Они, очевидно, суть небесные воины Іеговы, которыхъ Онъ низводитъ (nachat въ Hiph.) съ неба на землю; они суть тѣ же ангелы[1]), которые въ пс. 102, 21 называются gibborei coach, а въ пс. 77, 25 abirim.

Наконецъ, у пророковъ Исаіи и Іереміи встрѣчаемъ воззрѣніе, что ангелы посредствуютъ отношеніе Бога не только къ избранному народу Божію, но и къ народамъ языческимъ, которые, впрочемъ, искажаютъ понятіе о нихъ въ представленія о самостоятельныхъ богахъ (Ис. 46, 2; ср. особенно разсмотрѣнное уже мѣсто Ис. 24, 21 и слѣд.; Іер. 46, 25. 49, 3) [2]).

Внѣшній образъ ангеловъ.

Такъ какъ библейскія воззрѣнія объ ангелахъ въ данный періодъ преимущественно имѣютъ характеръ *ученія* о нихъ, а не историческихъ *повѣствованій* объ ихъ *явленіяхъ*, то символика ихъ явленій рѣшительно отступаетъ въ сознаніи священныхъ писателей

---

[1]). F. Keil. Bibl. Comment. üb. zwölf kleinern Propheten (1886) s. 102. Kautzsch Herzog's Real-Encycl. (2 A) Bd. XVII. ss. 426—7.

[2]) Блаженный Іеронимъ признаетъ словами ангеловъ—хранителей Вавилона слѣдующее мѣсто изъ рѣчи пр. Іереміи (51, 9) «врачевали мы Вавилонъ, но не исцѣлился, оставимъ его» и проч. Ср. напротивъ, O. Casmanni, Angelographia P. II, p. 340.

предъ догматическимъ ученіемъ объ отношеніи ихъ къ Богу и людямъ. Даже въ историческихъ разсказахъ о явленіи ангеловъ, священные писатели разсматриваемаго періода воздерживаются отъ сколько-нибудь подробнаго описанія внѣшности явившагося ангела (см. 2 Цар. 24, 16. 4 Цар. 19, 35. Ис. 37. 36). Въ изображеніи видѣнія Михея Старшаго (3 Цар. 22) внѣшній образъ „духа“ остается совершенно неизвѣстнымъ. Только пророкъ Исаія довольно подробно изображаетъ внѣшность видѣнныхъ имъ ангеловъ. Но то были ангелы особаго класса—серафимы, у которыхъ (какъ и у родственныхъ имъ херувимовъ) символическое значеніе выступаетъ съ большею рельефностью, чѣмъ у ангеловъ въ тѣсномъ смыслѣ слова, а потому и объясненіе ихъ символики пророкомъ требовалось самымъ существомъ дѣла; равно и въ пс. 103, 4 можно видѣть указаніе на символическій образъ явленія ангеловъ (напр., херувимовъ) въ мірѣ видимомъ.

Тѣмъ не менѣе, отмѣчаемое нами отсутствіе подробностей въ изображеніи внѣшняго вида ангеловъ въ данный періодъ отнюдь не означаетъ того, что бы въ сознаніи священныхъ писателей болѣе и болѣе отступала назадъ идея личности ангеловъ, какъ существъ индивидуальныхъ [1]), и что развитая символика ангеловъ въ ангелологіи пророковъ времени плѣна (Iезекіиля и Даніила) была всецѣло продуктомъ вліянія на іудейскую ангелологію вавилонской теологіи и мидоперсидской ангелологіи и демонологіи [2]).

---

[1]) H. Schultz. Alttestamentliche Theologie Bd. II, s. 132.

[2]) O. Holtzman, Grundriss der Theologischen Wissenschaft (1895) s. 212. A. Kohut üb. d. Iudische Angelologie u. Dämonologie s. 3.

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

Ангелологія библейской письменности времени плѣна и послѣплѣннаго.

Плѣнъ обоихъ еврейскихъ царствъ, по пророческимъ предсказаніямъ (Ис. гл. 5. 10. 40; Іер. 1 и др.), постигъ ихъ въ наказаніе за многократную невѣрность Израиля Іеговѣ. Съ внѣшней своей стороны, плѣнъ изображается у пророковъ, какъ время (политической) смерти народа Божія (Ис. 40, 5—6; Іез. 37, 11—13; пс., 87, 6). Но наказаніе Божіе, какъ всегда, имѣло цѣлію спасеніе наказываемаго народа. Смерть его могла быть только временною. Послѣ нея онъ имѣлъ вокреснуть (Іез. 37, 11—13) обновленнымъ; съ нимъ Іегова имѣлъ тогда какъ-бы снова вступить въ завѣтъ (Ibid. ст. 14—39; ср. Іер. 31, 31). При этомъ слѣдствія плѣна должны были простираться и на народы, стоящіе внѣ теократіи (Ис. 42, 1—4; 49, 1—10; 50, 4—11)[1]. Плѣненіе народа Божія должно было служить не

---

[1]) О значеніи плѣна для Израиля и его откровенной религіи см. у Riehm'a, Handwörterbuch d. Biblisch. Alterthümer. Bd. I, ss. 415—419, у Haneberg'a, Versuch einen Geschichte der biblischen Offenbarung, als Einleitung ins A. u. N. T. (2 A. 1852) ss. 367 ff, у Оберлена, Пророкъ Даніилъ и Апокалипсисъ (рус. переводъ съ англ. Тула 1882). стр. 53 и слѣд.

только очищенію, обновленію теократіи, но и расширенію ея предѣловъ, начальному раскрытію ея универсальнаго характера. Въ пророческихъ книгахъ даннаго времени мы видѣли ясныя указанія на существо и дѣятельность Божественнаго Ангела Іеговы. Уже поэтому должно предполагать, что и дѣятельность ангеловъ, собственно такъ называемыхъ, должна выступать въ нихъ съ особенною силою: если всѣ важнѣйшіе моменты въ прежней исторіи теократіи характеризовались участіемъ Ангела Іеговы и ангеловъ, то естественно этого ожидать и теперь, въ виду важности эпохи плѣна и времени послѣ него.

И дѣйствительно, пророческая письменность даннаго періода заключаетъ въ себѣ болѣе развитое ученіе объ ангелахъ, чѣмъ священныя книги доплѣннаго пророческаго, а тѣмъ болѣе—допророческаго періодовъ библейской исторіи. Сущность и основа библейскаго воззрѣнія объ ангелахъ въ послѣплѣнный періодъ, несомнѣнно, та же, что и всей прежней библейской письменности, и совершенно ошибочно было бы со многими западными учеными утверждать заимствованіе въ области ангелологіи (какъ и другихъ регигіозныхъ представленій) даннаго періода изъ языческой теологіи—вавилонской, египетской, а особенно мидоперсидской [1]). Но было бы несправедливо отрицать и немаловажныя отличія ангелогіи даннаго періода отъ библейской ангелологіи прежнихъ временъ.

---

[1]) Заимствованія этого рода признаютъ и стараются доказывать, особенно напр. Renan, De l' origine du Language, p. 230; Hilgenfeld. Das Judenthum in persischen Zeitalter (Zeitscrift f. Wissensch. Theologie; 1886. Heft. 4, s. 398). A. Kohut. Über die Judische Angelelogie und Dämonologie (1866).

Въ развитіи ангелологіи даннаго періода можно различить три стадіи, совпадающія съ теченіемъ событій внѣшней исторіи народа Божія съ одной стороны и съ ходомъ развитія пророческаго служенія—съ другой. Зерно общины плѣнниковъ іудейскихъ въ Вавилонѣ образовали іудеи, переселенные вмѣстѣ съ царемъ Іехоніею (4 Цар. 24, 13—14). Послѣ этого частнаго плѣненія, пока стоялъ еще Іерусалимъ и храмъ его, у плѣнныхъ было сильное стремленіе къ возвращенію на родину, съ которой плѣнники находились въ живомъ общеніи (Іер. 29, 25) и за состояніемъ которой они слѣдили съ напряженнымъ вниманіемъ. Особенно же ложные пророки (см. Іер. 28, 1—3. 29, 15, 21. Іез. 13, 2. 14, 9) поддерживали въ нихъ ложныя надежды на то, что первое плѣненіе имѣетъ быть только кратковременнымъ, за которымъ послѣдуетъ совершенное возстановленіе всего религіозно-политическаго строя народа Божія. Тогда, въ противовѣсъ этимъ гибельнымъ мечтаніямъ, Богъ воздвигаетъ истиннаго пророка (Іез. 1—2; и дал.), Іезекіиля. Послѣ этого іудеи изъ самаго хода событій дознали, что плѣнъ есть опредѣленіе суда Божія, имѣющее продолжаться долгое время; изъ смѣны же великихъ монархій, разрушающихъ одна другую, но равно подчиняющихъ іудеевъ своему игу, они пришли къ сознанію, что доплѣнное политическое состояніе народа прошло безвозвратно, что о самостоятельности мечтать имъ безразсудно, и что вся ихъ надежда—на помощь Божію. Отношеніе царствъ міра къ Израилю и царству Божію есть главный предметъ пророческой книги Даніила. Наконецъ, по возвращеніи основного зерна іудеевъ на родину изъ плѣна (Ездр. 1—2 гл.), требовалось дать народу Божію увѣреніе въ незыблемости теократіи и ея основъ; это составляетъ со-

держаніе пророческой дѣятельности послѣплѣнныхъ пророковъ, особенно пророческой книги Захаріи. Эти три стадіи хода исторической жизни народа Божія отмѣчаютъ собою и три соотвѣтствующія стадіи въ развитіи библейской ангелологіи, также соединяющіяся съ именами пророковъ Іезекіиля, Даніила и Захаріи (отчасти и Аггея и Малахіи).

а) Ангелологія книги пророка Іезекіиля.

Херувимы ховарскаго видѣнія. Призваніе Іезекіиля къ пророчеству совершается посредствомъ таинственнаго видѣнія славы Іеговы, mar'eh demuth kevod Iehovah (1, 28 Евр.—2, 1 рус.), при рѣкѣ Ховаръ (1, 4 и слѣд.). Существенную часть видѣнія составляли четыре таинственныхъ существа „животныя"—херувимы, hakerubim (10, 15. 20 и др.), которые своеобразно соединены были при колесницѣ (ст. 15—21)[1]). Надъ головами херувимовъ (al raschei hachaiah) было подобіе свода, raki'a (ст. 22), надъ сводомъ подобіе престола—по виду, какъ бы изъ камня сапфира, а надъ подобіемъ престола было какъ бы подобіе человѣка, —вверху на немъ. Выраженіе „слава Господня"—kevod Iehovah—обычно употребляется въ Библіи для обозначенія блеска и величія, въ которомъ Іегова благоволилъ являться Своему народу[2])—въ пустынѣ (Ис. 16, 7. 10), на Синаѣ (Ис. 24, 16). Эта же слава, какъ знакъ присутствія Іеговы, наполняла скинію (Ис. 40, 34) и храмъ (3 Цар. 8. 11. 2 Пар. 7, 1). Въ послѣднемъ смыслѣ, въ смыслѣ пребыванія Іеговы въ

---

1) Ср. Сир. 49, 10: Ἰεζεκιήλος ἴδεν ὅρασιν δόξης, ἣν ὑπέδειξεν αὐτῷ ἐπὶ ἅρματος χερουβείμ.

2) Ср. Riehm, Alttest. Theologie. s. 282.

Своемъ храмѣ, kevod Iehovah наиболѣе часто употребляется, какъ вообще въ Ветхомъ Завѣтѣ, такъ, въ частности, и у пророка Іезекіиля. Во многихъ мѣстахъ его книги о славѣ Господней говорится въ связи съ храмомъ; она является пророку въ храмѣ или вблизи храма (8, 3–4; 9, 3; 10, 3 и 11, 22; 43, 4 и слѣд.). Образъ явленія Іеговы въ храмѣ Моисею былъ опредѣленъ Іеговою (Исх. 25, 22; Лев. 16, 2; Числ. 7, 89) такъ, что Онъ имѣетъ открываться посреди двухъ херувимовъ, которые надъ ковчегомъ завѣта.... Поэтому явленіе славы Іеговы надъ четырьмя животными-херувимами, имѣвшее мѣсто въ странѣ плѣна, среди плѣнниковъ, напоминая о храмѣ и откровеніяхъ Божіихъ въ немъ, должно было служить для народа Божія увѣреніемъ въ томъ, что Іегова не отвергъ Своего народа и даже въ землѣ плѣна удостоиваетъ Его откровеній [1]). Но настоящее же ховарское видѣніе указывало пророку, а чрезъ него и другимъ плѣнникамъ, что отношенія Іеговы къ народу, оставаясь завѣтными, должны, однако, измѣниться и имѣть неодинаковый характеръ, частію грозный [2]),—и такой прежде всего, а затѣмъ—милующій, прощающій. Послѣднее значеніе видѣнія выражалось въ томъ, что пророку надъ свѣтлою твердію на престолѣ видѣлось подобіе человѣка, то есть, видѣлся Іегова или Ан-

---

[1]) Ср. I. Knabenbauer—Commentarius in Ezechielem prophetam (1890). p. 33 sqq.

[2]) См. ст. 4: движеніе облака съ сѣвера —ср. Іер. 1, 1–4, бурный вѣтеръ—ср. Ис. 29, 6; Іер. 23, 19. Наум. 1, 2–3, и огонь—ср. Вт. 4, 24. 32. 22. Пс. 96, 2–3—символы гнѣва Божія.

гелъ Іеговы, причемъ окружавшая Его радуга (ср. Апок. 4, 3) была символомъ милости и прощенія Божія [1]).

Такому общему смыслу пророческихъ видѣній Іезекіиля отвѣчаетъ и дѣятельность въ нихъ ангеловъ. Прежде всего здѣсь выступаютъ херувимы. Они являются носителями престола Божія и образуютъ колесницу, на которой совершается движеніе престола Божія. Это прямо напоминаетъ о колесницахъ Божіихъ пс. 67, 18, то есть, о сонмахъ ангеловъ, составляющихъ небесное воинство Іеговы; слѣдовательно, херувимы, подобно окружающимъ престолъ Іеговы серафимамъ, Ис. 6, 1,—и духамъ, 3 Цар. 22, 19 и слѣд., принадлежатъ къ Zeba Iehovah, воинству высшему [3]). Съ серафимами, въ частности, херувимы книги Іезекіиля являются сходными въ слѣдующемъ. Какъ серафимъ, по повелѣнію Божію, взялъ уголь съ жертвенника и прикосновеніемъ его къ устамъ пророка

---

[1]) Такой характеръ отношеній Бога къ плѣнному народу Своему, насколько онъ указывается въ изображеніи ховарскаго видѣнія, подтверждается и послѣдующими видѣніями пророка, тожественность которыхъ съ видѣніемъ на рѣкѣ Ховаръ онъ постоянно указываетъ (3, 2; 4, 20; 43, 3). Изъ снесенія этихъ явленій открывается, что въ нихъ выступаютъ два момента, около которыхъ вращается содержаніе всей книги пророка [2]): а) слава Іеговы покидаетъ Іерусалимъ и храмъ, осквернённые грѣхами народа (гл. 5-11), Іегова оставилъ Свою землю (8, 12); но б) нѣкогда Онъ имѣетъ снова возвратится въ мѣсто Свое (Ос. 5, 15), въ новый храмъ Свой (43, 4: слава Іеговы вошла въ храмъ).

[2]) R. Smend, Der Prophet Ezechiel 1890), s. 5; ср. Keil Bibl. Comm. üb. Prophet. Hezekiel (1867) s. 19.

[3]) Ср. Hirschfeld, Gesch. d. Volkes Isr. Bd. II, c. 276.

очистилъ его грѣхи Ис. 6, 6—7, такъ, по повелѣнію же Божію, изъ среды херувимовъ одинъ херувимъ простеръ руку свою къ огню, который между херувимами, и взялъ и далъ въ пригоршни (мужу) одѣтому въ льняную одежду. (Гл. 10, ст.6—7). Различіе между этими двумя дѣйствіями—то, что первое было дѣйствіемъ очищающей и просвѣтляющей любви Божіей, послѣднее же было выраженіемъ гнѣва Божія на Іерусалимъ: горящіе уголья, бывшіе между херувимами, имѣли быть брошены на городъ (ст. 2); но какъ серафимы, такъ и херувимы исполняютъ повелѣнія Іеговы или Ангела Іеговы. У серафимовъ, на ряду съ этимъ, въ качествѣ главнаго служенія, указывается прославленіе Іеговы-Саваоѳа (Ис. 6, 3), у херувимовъ —то, что они, вмѣстѣ съ колесницею, служатъ (1, 12, 19—21. 10, 11) безпрепятственному передвиженію престола, или утвержденнаго на ихъ головахъ подобія тверди, и, такимъ образомъ, символически представляютъ вездѣсущіе Бога, одновременное присутствіе Его въ разныхъ концахъ міра. Наконецъ, подобно серафимамъ (или одному серафиму Ис. 6, 6), херувимы ставятся въ связь съ горящими углями небеснаго огня (1, 13; 2, 2. 6. 7) [1]).

Такимъ образомъ ангелы-херувимы выступаютъ въ пророческихъ видѣніяхъ Іезекіиля, болѣе всего, какъ спутники и свита Бога завѣта или Ангела Іе-

[1]) Подъ послѣднимъ, по аналогіи съ Ис. 6, 6 (ср. 6, 9; 8, 3), слѣдуетъ разумѣть небесное подобіе алтаря кадильнаго, стоявшаго во святилищѣ, который въ день очищенія вносился въ самое святое святыхъ [2]). Этотъ алтарь, какъ и все явленіе, долженъ былъ показывать народу, что Богъ завѣта, невидимо обитавшій въ храмѣ, не оставилъ народъ Свой и въ плѣну.

[2]) А. А. Олесницкій—Ветхозавѣтный храмъ (1889), стр. 110.

говы, хотя вмѣстѣ съ тѣмъ частію совершаютъ и служеніе малеахимъ или ангеловъ, исполняютъ повелѣніе суда Божія о городѣ Іерусалимѣ. Но затѣмъ, въ видѣніяхъ пророка выступаютъ и ангелы, малеахимъ, какъ непосредственные служители Божественныхъ плановъ въ области теократіи, и сначала преимущественно въ качествѣ исполнителей суда и кары Божіей.

Ангелы-карателя и „мужъ, облеченный въ льняную одежду“. Послѣ того, какъ Іезекіилю *въ духѣ* были показаны мерзости идолослуженія въ іерусалимскомъ храмѣ (гл. 8, 5 и слѣд.),—пророкъ (гл. 9) слышитъ голосъ: Пусть приблизятся карателя-pekuddoth[1]) города, каждый со своимъ губительнымъ орудіемъ keli maschchetim; LXX —σκεύη τῆς ἐξολεθρεύσεως) въ рукѣ своей (9, 9). И вотъ, говоритъ пророкъ, шесть человѣкъ, anaschim, идутъ отъ верхнихъ воротъ, обращенныхъ къ сѣверу (странѣ, откуда Іудеѣ болѣе всего грозили бѣдствія по Іер. 1, 14), и у каждаго въ рукѣ—губительное орудіе его, и между ними одинъ, одѣтый въ льняную одежду, labusch badim (LXX: ἐνδεδηκὼς ποδήρη), у котораго при поясѣ приборъ писца. И пришли и стали подлѣ мѣднаго жертвенника ст. 2. И призвалъ Онъ (Іегова) человѣка, одѣтаго въ льняную одежду, у котораго при поясѣ приборъ писца, и сказалъ ему: пройди посреди города, посреди Іерусалима, и на челахъ скорбящихъ, воздыхающихъ о всѣхъ мерзостяхъ, совершающихся среди него, сдѣлай знакъ, hitviti thav, δὸς τὸ σημεῖον (ст.4). И затѣмъ, сказалъ въ

---

1) pekuddoth—собственно: стража, надзоръ, 4 Цар. 11, 15; здѣсь abstr. pro concreto[2]): стражи, надзиратели, какъ въ Ис. 44, 11; 60, 17; Іер. 37, 13; 52, 11 и др.

2) Smend. Proph. Ezechiel, S. 55. Keil. üb. Hesekiel, s. 78.

слухъ мой: идите за нимъ по городу и поражайте, пусть не жалѣетъ око ваше, и не щадите; старика, юношу и дѣвицу, и младенца, и женъ, бейте ихъ до смерти, но не троньте ни одного человѣка, на которомъ знакъ, hattav, и начните отъ святилища Моего, оскверните Домъ и исполните дворы убитыми и выйдите ст. 5—7. О карателяхъ прямо говорится (ст. 7 сн. 5 а), что они производили убійства въ городѣ, а объ исполненіи мужемъ, одѣтымъ въ льняную одежду и имѣющемъ приборъ писца при поясѣ, возложеннаго на него порученія говоритъ самъ онъ (ст. 11).

Подъ семью anaschim, совершающими кару Божію надъ Іерусалимомъ, нѣтъ основанія разумѣть земныхъ человѣческихъ исполнителей казни Божіей надъ Іерусалимомъ и іудеями[1]). Мужъ, одѣтый въ льняную одежду, который, видимо, есть существо одного рода съ шестью карателями, въ гл. 10, ст. 2 и 6 онъ представляется дѣйствующимъ въ связи съ херувимами и, слѣдовательно, подобно имъ, есть существо міра духовнаго. Таковы же должны быть и прочіе шесть anaschim. Наименованіе ихъ этимъ именемъ менѣе всего можетъ говорить противъ признанія ихъ ангелами, которые столь обычно называются въ Библіи даннымъ именемъ, когда являются въ человѣческомъ образѣ (Быт. 18, 2 и слѣд., Суд. 13, 6 и др.). Отличіе ихъ отъ херувимовъ, какъ ангеловъ особаго класса, вполнѣ аналогично тому, которое указывается въ Апокалипсисѣ

---

[1]) Это утверждаетъ Grotius: Annotationes, vol. II, p. 264: *praefecti urbis*, quos scilicet Deus urbi destruendae praefecit, *duces exercitus Nabuchodonosoris*, qui ex partibus urbem oppugnarunt.

(5, 11 и 7, 11) [1]). Равнымъ образомъ и взаимное отношеніе дѣятельности херувимовъ и ангеловъ у пророка Іезекіиля и Тайнозрителя Новаго Завѣта представляется существенно тожественнымъ. По Іезекіилю 9, 7, изъ среды херувимовъ одинъ простеръ руку свою къ огню, который между херувимами, и взялъ и далъ въ пригоршни одѣтому въ льняную одежду (ст. 2), чтобы онъ бросилъ уголья на городъ Іерусалимъ. И по Апокалипсису 15, 7, одно изъ четырехъ животныхъ (ζῶα), то есть, херувимовъ, „дало семи ангеламъ (имѣющимъ семь послѣднихъ язвъ, 15, 1) семь золотыхъ чашъ, наполненныхъ гнѣвомъ Бога. Въ томъ и другомъ случаѣ херувимъ является посредствующимъ звеномъ для передачи ангеламъ-губителямъ орудій гибели людей, наказываемыхъ Богомъ. Что семь мужей видѣнія Іезекіиля (9, 1) суть ангелы-губители maleachei hammaschchit, какъ въ Исх. 12, 23; 2 Цар. 24, 16; ср. пс. 77, 49; Іов. 33, 22), это видно и изъ того, что на призывъ Бога они (ст. 2) идутъ отъ сѣвера (страны смерти и бѣдствій, ср. Іер. 1, 14; 10, 22, 47, 12; Іоил. 2, 20) и становятся у мѣднаго жертвенника всесожженій: этимъ символически выражалось, что они имѣютъ принести гнѣву Божію много жертвъ, такъ какъ вообще грѣшники, подпадающіе суду Божію, у пророковъ нерѣдко представляются подъ образомъ жертвъ или животныхъ, обреченныхъ на закланіе и всесожженіе (Ис. 34, 6; Іер. 12, 3, 40, 10; Іез. 21, 9-10, 39, 17; Дан, 7, 11).

Такимъ образомъ, ангелы выступаютъ въ видѣніи Іезекіиля стражами (pekuddoth) города Іерусалима

[1]) Изъ этого различія ангеловъ и херувимовъ отнюдь не слѣдуетъ, впрочемъ, чтобы херувимы не были ангелами.—Объ этомъ ниже—въ главѣ о херувимахъ.

и вмѣстѣ карателями (hamaschchit) его. Въ томъ и другомъ отношеніи они—служители и орудія Божественаго владычества Іеговы въ Своемъ народѣ и Божественнаго суда надъ нимъ. По требованію обстоятельствъ, выдвигается особенно послѣдняя сторона въ служеніи ангеловъ. Ангеламъ повелѣвается не жалѣть и ни щадить никого. Этимъ предполагается возможность сожалѣнія къ людямъ со стороны ангеловъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ рѣшительно выдвигается ихъ миссія карателей преимущественно предъ ихъ служеніемъ, какъ стражей города и народа Божія. Служеніе смерти ангеламъ усвоялось не разъ и въ болѣе древней библейской письменности (въ Исх. 12, 23; въ пс. 77, 49; 2 Сам. 24, 16). Новымъ въ данномъ мѣстѣ является только опредѣленное седьмеричное число этихъ ангеловъ карателей. Но совершенно ошибочно видѣть [1]) въ этомъ числѣ ангеловъ вліяніе вавилонскаго представленія о семи планетныхъ божествахъ или персидскаго ученія о семи амшаспандахъ. Въ дѣйствительности, употребленіе въ Библіи седьмеричнаго числа вообще, и, въ частности, по отношенію къ суду Божію, дѣлаетъ совершенно излишними попытки указать здѣсь иноземное вліяніе у пророка Іезекіиля. Седьмеричное число въ Библіи является въ собственномъ смыслѣ священнымъ, и такое значеніе его, можно сказать, происходитъ изъ откровенія. По объясненію нѣкоторыхъ изслѣдователей [2]), число семь есть

---

[1]) Какъ то дѣлаютъ, напр., Knobel и Haverniek, Hävern. Comm. üb. d. Prophet. Ezechiel. s. 124.

[2]) Winer—Bibl. Realwörterbuch, Bd. II, s. 526; Delitsch. Genesis, s. 130 ff.; Kurtz. Studien u. Krit. 1844. s. 315 ff.; Zöckler. Herzog's. R. E. (A. 1), Bd. XIV. ss. 314—315, ср. Hirschfeld. Gesch. d. Volkes Isr. Bd. II, s. 285.

сигнатура, прежде всего, божественной творческой дѣятельности (творенія міра и окончанія его въ семь дней), затѣмъ, символъ вообще совершеннаго дѣйствія Божія[1]). Отсюда, въ частности, по отношенію къ суду и наказанію, седьмеричное число означаетъ полноту Божественнаго и человѣческаго отмщенія и удовлетворенія за преступленіе (Быт. 4, 24; Исх. 7, 25; Лев. 26, 18–24; Втор. 25, 7; Притч. 6, 31, ср. Мѳ. 18, 21.22). Если же ангелы, anaschim, въ данномъ видѣніи Іезекіиля являются болѣе всего *исполнителями суда Божія* надъ Іерусалимомъ и его жителями за идолослуженіе послѣднихъ, то седьмеричное число ихъ, какъ и седьмеричное число ангеловъ, имѣющихъ семь послѣднихъ язвъ, въ Апокалипсисѣ (15, 1 и слѣд.), вполнѣ объяснимо изъ этой, указанной имъ Богомъ, карательной миссіи.

Отъ амшаспандовъ маздеизма семь ангеловъ видѣнія рѣшительно отличаются тѣмъ, что первые суть самостоятельныя, хотя и второстепенныя божества, и дѣятельность ихъ относится къ области натуральнаго порядка вещей, напротивъ, ангелы видѣнія Іезекіиля, какъ и вообще ангелы Библіи, являются служителями Бога, и именно исполнителями Его плановъ о царствѣ Божіемъ на землѣ,—повелѣній Его, частію наказующихъ, частію—милующихъ и прощающихъ. Перваго рода миссія выражается, какъ мы видѣли, седьмеричнымъ числомъ ангеловъ и обстоя-

---

[1]) Отсюда—въ законодательствѣ Моисея указаніе праздновать и освящать седьмой день недѣли, Исх. 20,9–11, ср. 16,25; 31,14; Втор. 5, 12—и проведеніе принципа седьмеричнаго числа въ узаконеніяхъ о другихъ праздникахъ (продолжительность праздника Пасхи, Кущей, священный седьмой мѣсяцъ Тисри и под.).

тельствами ихъ явленія, вторая—особеннымъ образомъ явленія и дѣйствія одного изъ нихъ,—одѣтаго въ льняную одежду. Слѣдовательно, въ данномъ случаѣ мы имѣемъ совмѣщеніе двухъ главнѣйшихъ типовъ служенія ангеловъ въ исторіи спасенія людей,—какъ исполнителей милостиваго попеченія Бога завѣта о благочестивыхъ и кары Его надъ нечестивыми. Оба момента являются здѣсь, видимо, связанными одинъ съ другимъ. Мужъ, одѣтый въ льняную одежду, причисляется къ pekuddoth, становится съ ними у жертвенника, а затѣмъ, по повелѣнію Іеговы, принимаетъ отъ херувима уголья, чтобы бросить ихъ на городъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ имѣетъ и особенное порученіе—выдѣлить людей благочестивыхъ изъ массы идолослужителей и запечатлѣть ихъ чело знакомъ תָּו [1]), какъ и въ Откровеніи Іоанна Богослова прежде, чѣмъ четыре ангела имѣютъ начать вредить (ἀδικῆσαι) землѣ и морю, иной ангелъ полагаетъ пе-

---

[1]) thav, стоящее въ Іезек. 9 въ соединеніи съ глаголомъ thavah, (въ Hiphil), ставить знакъ, чертить, первоначально означаетъ знакъ вообще (σημεῖον LXX; въ Іов. 31, 25—thau=почеркъ пера, письменный знакъ, полагаемый вмѣсто подписи). По Оригену, Тертулліану и блаженному Іерониму, ת, какъ послѣдняя буква еврейскаго алфавита, означаетъ здѣсь *совершенство* вѣдѣнія въ благочестивыхъ, воздыхающихъ и скорбящихъ; или, такъ какъ буква ת есть начальная въ словѣ תּוֹרָה, она изображается на челахъ исполняющихъ законъ; наконецъ, если имѣть въ виду ея начертаніе (въ древности = +, крестообразный знакъ), она—прообразъ крестнаго знаменія, которымъ осѣняютъ себя христіане. Gesenii, Thesaurus, t. III, pag. 1495. I. Knabenbauer, Comm. in Proph. Ezech., p. 99, Keil. Bibl. Comm. ub. Hesekiel, s. 50, Pfeiffer. Dubia Vex. s.s. cent. IV, loc. LVII. p. 775. Buxtorf. Lexic. Chaldaic. 2575—6. Твор. блаж. Іеронима въ русск. перев. ч. 10. Кіевъ, 1886 г. стр. 115.

чать (σφραγίζει) на челахъ рабовъ Бога (Апок. 7, 2. 3.). Какъ бы ни опредѣляли ближе значеніе этого дѣйствія, оно — подобно помазанію косяковъ дверей еврейскихъ домовъ въ Египтѣ (Исх. 12, 13. 22.): знаменіе ת должно было служить внѣшнимъ выраженіемъ внутренней принадлежности людей, получившихъ его, Богу и должно было спасти ихъ отъ ангеловъ-губителей.

Но кто этотъ мужъ, одѣтый въ льняную одежду? Льняная одежда была обычною одеждою первосвященника и священника (Лев. 6, 10) при принесеніи очистительной жертвы за грѣхъ [1]). Одѣтый въ такую одежду „мужъ“ имѣетъ при поясѣ приборъ писца [2]), „чтобы описывать грѣхи всѣхъ и отдѣлить святыхъ отъ грѣшниковъ“ (Блаж. Іеронимъ). „Такимъ образомъ, онъ былъ не изъ числа тѣхъ, которые наказывали, но былъ тѣмъ, который имѣлъ искуплять“ (бл. Θеодоритъ) [3]). Миссія, которая ему дается Іеговою (ст. 4) и исполняется имъ (ст. 11), фактически подтверждаетъ такое значеніе этого ангела въ его отличіи отъ шести ангеловъ-губителей.

На основаніи этого отличія мужа въ льняной одеждѣ отъ послѣднихъ, многіе въ древности, по свидѣтельству бл. Іеронима, считали Его Спасителемъ. Въ новое время нѣкоторые [4]) признаютъ Его Божественнымъ Ангеломъ Іеговы. Первосвященническая

---

[1]) Такое отношеніе этой одежды къ жертвѣ за грѣхъ и очищенію грѣховъ людей видно особенно изъ того, что въ великій день очищенія первосвященникъ надѣвалъ эту одежду (Лев. 16, 4. 23).

[2]) Обычный на ниневійскихъ и вообще восточныхъ памятникахъ скульптуры типъ.

[3]) I. Knabenbauer, op. cit. p. p. 98—99.

[4]) Напр. Hengstenberg, Hävernick.

одежда, миссія и дѣятельность „мужа“, дѣйствительно, вполнѣ приличествовали бы Ангелу Іеговы, какъ предъизображенію будущаго Искупителя, вѣчнаго Первосвященника по чину Мелхиседекову. Притомъ въ послѣднемъ видѣніи пророка Даніила (гл. 10—12) мужъ, явившійся пророку и дѣйствующій, какъ Ангелъ Іеговы, одѣтъ также въ badim (Дан. 10, 5. 12, 6); особенную же важность, повидимому, представляетъ явленіе Іоанну Богослову прославленнаго Христа одѣтымъ въ подиръ (Апок. 1, 13: ἐνδεδυμένος ποδήρη, что соотвѣтствуетъ выраженію labusch badim даннаго мѣста). Но ни символика явленія (одежда) мужа, ни миссія его, строго говоря, не вынуждаютъ къ признанію въ немъ лица Божественнаго. Льняная одежда или „подиръ“ не есть отличительная принадлежность являющагося Божественнаго Ангела Іеговы или Сына Божія: семь ангеловъ-губителей въ Апокалипсисѣ (15, 6) являются облеченными въ свѣтлую льняную одежду и опоясанными по персямъ золотыми поясами. Отсюда видно, что „подиръ“ есть одежда, которую принимаютъ и обыкновенные ангелы, даже если ихъ дѣятельность не имѣетъ ничего общаго съ первосвященническимъ очищеніемъ или заглажденіемъ грѣха людей со стороны Божественнаго Ангела Іеговы. Равнымъ образомъ миссія спасенія благочестивыхъ, усвояемая „мужу“, не вынуждаетъ видѣть въ немъ Сына Божія, будущаго первосвященника—Христа. Мы говорили уже, что аналогичное данному сопоставленіе ангела спасенія (maleach meliz) и ангеловъ-губителей (memitim), Іов. 33, 22—23, не даетъ основанія видѣть въ первомъ Божественнаго Логоса, въ отличіе отъ тварныхъ ангеловъ-карателей. Въ обоихъ случаяхъ ангелы-каратели не подчиняются ангелу-спасителю, а вмѣстѣ и наравнѣ съ нимъ подчинены Іеговѣ; отъ

Послѣдняго „мужъ“ получаетъ всѣ повелѣнія совершенно такимъ же образомъ, какъ и ангелы-карателя [1]). Въ виду этого равенства его съ ангелами-карателями по чину и отличія только по миссіи, его слѣдуетъ признать ангеломъ, равнымъ тѣмъ шести, хотя бы и представляющимъ лицо Ангела Іеговы. Указаніе на Послѣдняго можно видѣть въ рельефно-изображенномъ пророкомъ человѣкообразномъ обликѣ являвшагося ему гл. 8, 2; 1, 27.

Равные между собою по достоинству, семь ангеловъ различаются лишь по образу дѣятельности; по крайней мѣрѣ, одинъ изъ нихъ отличенъ отъ прочихъ въ этомъ отношеніи. Седьмеричное число ангеловъ, взаимное равенство по существу и отличіе ихъ между собою по области дѣятельности суть черты, существенно принадлежащія къ представленію канонической и неканонической ветхозавѣтной литературы объ ангелахъ. Поэтому нѣкоторые экзегеты [2]) въ данномъ мѣстѣ видятъ первый зародышъ догмы о семи архангелахъ. Противъ этого предположенія не можетъ говорить то, что ангеламъ здѣсь усвояется карательная функція [3]), такъ какъ съ понятіемъ объ архангелахъ вполнѣ совмѣстимо представленіе о карѣ, совершаемой ими по повелѣнію Божію, какъ совмѣстимо это представленіе вообще съ идеею ангеловъ добрыхъ. Можетъ быть, съ бо́льшимъ правомъ

---

[1]) Ср. Rohling. Über Iehovahengel. s. 55.

[2]) Hitzig. Prophet Ezechiel, s. 65; Hävernick, Comm. ub. d. Proph. Ezech. s. 124; Vatke, Bibl. Theol, s. 546; Hofmann. Schriftbeweis, I, s. 285.

[3]) Это выставляетъ противъ приведеннаго сейчасъ предположенія Hirschfeld—Gesch. d. Volkes Isr. Bd. II, s. 285.

отрицаютъ [1]) мысль объ архангелахъ съ историко-генетической точки зрѣнія на библейское ученіе объ ангелахъ: ученіе о семи архангелахъ въ книгѣ пророка Іезекіиля являлось бы ничѣмъ не подготовленнымъ. Указаній на седьмеричное число высшихъ ангеловъ въ доплѣнное время не встрѣчается [2]). Тѣмъ не менѣе въ семи ангелахъ видѣнія пророка Іезекіиля можно усматривать предвѣстіе болѣе поздняго библейскаго и апокрифическаго ветхозавѣтнаго ученія объ архангелахъ. Числовое совпаденіе ангеловъ видѣнія пророка Іезекіиля съ архангелами позднѣйшей іудейской теологіи, въ виду извѣстнаго библейскаго значенія седьмеричнаго числа, не можетъ быть только случайнымъ; въ основѣ обоихъ представленій должно лежать одно и то-же, признаваемое Библіею, значеніе числа семи, какъ образа совершенства, многообразности и всеобъемлемости Божественнаго владычества и дѣйствія въ мірѣ и въ особенности въ исторіи спасенія. Символическое значеніе числа ангеловъ или архангеловъ, однако, не можетъ говорить противъ ихъ реальнаго и личнаго бытія [3]).

---

[1]) Напр. Oehler, Theologie d. A. T. II, (3 A.) ss. 706—707; Keil,-Comm. üb. B. Hezekiel s. 75.

[2]) Нельзя считать за такое указаніе произвольно толкуемое раввинами Моисеево законоположеніе о семи лампадахъ на свѣтильникѣ въ святилищѣ (Исх. 8, 2) [1]), въ смыслѣ символическаго обозначенія семи ангеловъ,—или также невѣрно понимаемое сопоставленіе въ пс. 102, 20 maleachei gibborei coach (при чемъ подъ послѣдними разумѣютъ [2]) ангеловъ высшаго чина сравнительно съ первыми).

[3]) Вопреки утвержденію, напр., Hofman. Schriftbeweis, Bd. I, s. 346.

---

[1]) Hirschfeld. Gesch. d. V. Isr. Bd. II, s. 276.

[2]) Hirschfeld, Hengsrenberg.

Такимъ образомъ, въ двухъ первыхъ видѣніяхъ Іезекіиля уясняется сущность отношенія Бога завѣта къ плѣнному народу Божію, а вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣляется и ближайшее отношеніе ангеловъ къ судьбамъ теократическаго народа. Ангелы являются стоящими въ непосредственной связи съ планами Божіими о судьбѣ народа Божія. Великая катастрофа вавилонскаго плѣненія есть дѣло ихъ: они, ближайшимъ образомъ, истребляютъ преданныхъ идолослуженію жителей Іерусалима и спасаютъ свободныхъ отъ этого идолослуженія и скорбящихъ о немъ людей благочестивыхъ.

„Ангелъ - истолкователь“ послѣдняго видѣнія Іезекіиля. Но изъ ховарскаго видѣнія, а равно и изъ второго видѣнія Іезекіиля 8—11 гл. видно, что миссіею пророка было не одно возвѣщеніе разрушенія одряхлѣвшаго въ идолослуженіи города Іерусалима и оскверненнаго идолослуженіемъ храма, а и проповѣдь о помилованіи благочестиваго остатка въ народѣ Божіемъ. Возвѣстивъ судъ Божій избранному народу (гл. 12—24) и языческимъ народамъ (25—32), пророкъ (съ 33 гл.) говоритъ объ имѣющемъ нѣкогда послѣдовать возсозданіи теократіи. Но при этомъ пророческій взоръ проникаетъ во времена, несравненно болѣе отдаленныя, чѣмъ время, послѣдовавшее за историческимъ возвращеніемъ іудеевъ изъ плѣна; онъ созерцаетъ времена новозавѣтныя (гл. 33—39). Въ концѣ книги (гл. 40—48) излагается таинственное видѣніе новаго храма (40—43, 12), устройства въ немъ новаго богослуженія (43, 13—46, 24) и введенія новаго раздѣленія въ народѣ Божіемъ обѣтованной земли (гл. 47—48). Ближайшими предметами видѣнія служатъ обстоятельства, имѣвшія послѣдовать съ возвращеніемъ

іудеевъ изъ плѣна, и храмъ—важнѣйшій и центральный пунктъ всего видѣнія,—въ такомъ случаѣ былъ бы образомъ второго Іерусалимскаго храма. Но очевидное несоотвѣтствіе въ изображеніи его общаго вида и деталей исторически-извѣстному храму, построенному при Зоровавелѣ, не позволяетъ признать его прототипомъ послѣдняго. Столь-же мало основаній считать (съ І. Флавіемъ, Гроціемъ) храмъ видѣнія Іезикіиля воспроизведеніемъ перваго, Соломонова храма. Напротивъ, въ виду другихъ мессіанскихъ пророчествъ Іезекіиля (гл. 34, особенно со ст. 23, гл. 36, 20—27, 37, 24 и слѣд.), вѣроятнѣйшимъ и едва ли не единственно возможнымъ представляется пониманіе храма и другихъ подробностей видѣнія Іезекіиля въ смыслѣ образа будущаго царства Христова [1]), будущаго новаго Израиля [2]). Такое, въ высшей степени сложное, видѣніе, изображавшее отдаленныя новозавѣтныя времена, представляло новую, еще не бывалую перспективу для пророческаго горизонта. Тайнозрителю Ветхаго Завѣта многое изъ представившейся картины являлось непонятнымъ; иное могло остаться незамѣченнымъ. И вотъ, при самомъ началѣ видѣнія, пророку является (40, 3) мужъ, видъ котораго—какъ бы видъ мѣди блестя-

---

[1]) Pfeiffer. Dubia Vex. s. s. Cent. IV, loc. LXIV, p. 794—5; Keil, Proph. Hezekiel. ss. 372—3. L. Gautier, La Mission du prophet Ezechiel (1891), p. 192 sqq. Knabenbauer, Ezechiel, s. 406—407; Herzog. Real-Encyklopädie (2 A.) Bd. XV, p. Kühn, Ezechiels Gesicht vom Tempel der Vollendungszeit (Stud. u. Krit. 1882 H. 4, ss. 601—688.

[2]) Аналогію въ этомъ случаѣ представляетъ видѣнный Іоанномъ Богословомъ, сходящій съ неба, святый городъ Іерусалимъ. Апокалип. 21 гл.

щей (nechoschet kalal, χαλκοῦ στλίβοντος). Мужъ этотъ, по самому внѣшнему виду (блестящему) напоминавшій ангеловъ, напр. херувимовъ ховарскаго видѣнія, обозначаетъ себя, какъ ангела, какъ существо выше-человѣческое, когда называетъ пророка именемъ ben-adam, именемъ которое вообще обозначаетъ бренность человѣческой природы, въ противоположность какъ божеской, такъ и ангельской (пс. 8, 5—6; Іов. 25, 6; Быт. 6, 2), и найболѣе часто встрѣчается въ книгѣ пророка Іезекіиля въ обращеніяхъ къ нему Бога или ангела. Величіе откровеній, которыхъ удостоивается пророкъ, требовало оттѣненія бездны, раздѣляющей пророка-человѣка и Бога, дарующаго откровеніе, чтобы показать, что откровеніе, какъ и все то, что оно открываетъ пророку, имѣетъ свой источникъ единственно въ Божественномъ всемогуществѣ [1]). Этому служитъ и выступающій теперь дѣятелемъ въ видѣніи мужъ-ангелъ. Его миссія— истолковывать пророку непонятное для него въ ниспосланномъ ему Богомъ видѣніи, обращать вниманіе на важнѣйшія черты перспективы. „Сынъ человѣческій, говоритъ онъ пророку (ст. 4), смотри глазами твоими и слушай ушами твоими и прилагай сердце твое ко всему, что я буду показывать тебѣ, ибо ты для того и приведенъ сюда, чтобы показать тебѣ это“. Такъ какъ, прежде всего, пророкъ долженъ былъ

[1]) Блаженный Іеронимъ говоритъ: «Такъ какъ Іезекіиль, Даніилъ и Захарія часто видятъ себя среди ангеловъ, то, чтобы они не возгордились и не возмнили о себѣ, какъ объ обладающихъ ангельскою природою или достоинствомъ, имъ напоминается объ ихъ бренности, и они называются сынами человѣческими, чтобы знали, что они люди». Migne Patrolog. Ser. lat. XXVI, col. 538. Толкованіе на книгу пророка Даніила (рус. перев. Кіевъ, 1894) ч. 12 стр. 74.

изучить храмъ, а затѣмъ и всю землю обѣтованія, то ангелъ имѣетъ при себѣ два измѣрительныхъ снаряда—льняную вервь и трость измѣренія—для опредѣленія величины различныхъ пространственныхъ отношеній, большихъ и малыхъ [1]). Далѣе, ангелъ дѣйствительно совершаетъ измѣренія разныхъ предметовъ, представляющихся пророку, и, такимъ образомъ, даетъ о нихъ понятіе послѣднему (ст. 5, 6 и др.). Съ другой же стороны, прямо обращаетъ вниманіе пророка, напр., на жертвенникъ кадильный (41, 22), на пристройки при храмѣ (47, 13 и сл.), на потокъ вблизи храма (47, 6). Въ 44, 2. 5 рѣчь этого ангела, тожественная съ словами 40, 4, представляется рѣчью Самого Іеговы, что, впрочемъ, не даетъ основанія видѣть въ немъ Божественнаго Ангела — Іеговы [2]); мужъ-ангелъ могъ быть только Его представителемъ.

Такимъ образомъ, въ данномъ мѣстѣ впервые выступаютъ такъ называемый angelus-interpres пророковъ, какъ посредствующій при полученіи послѣдними откровеній отъ Бога. Идея о такомъ посредствѣ ангеловъ встрѣчается у древнѣйшихъ пророковъ Израильскаго и Іудейскаго царствъ (3 Цар. 13, 18. 22, 19. 21—23; Ис. 6, 7). Но въ своемъ конкретномъ выраженіи она выступаетъ впервые у пророка Іезекіиля. Ангелъ—истолкователь, какъ и всякій ангелъ, есть исполнитель воли Божіей, особенно въ дѣлахъ, касающихся царства Божія на землѣ. Но сама по себѣ миссія истолкователя указываетъ на рас-

---

[1]) Knabenbauer. p. 409: Instructus apparet tunc ad metienda spatia majora calamo, mensoria ad minora.

[2]) Мнѣніе Hifzig'a.

ширеніе дѣятельности ангеловъ въ данную пору. Это связано съ расширеніемъ поля зрѣнія теократіи. Она на время какъ бы замираетъ, за то тѣмъ славнѣе имѣетъ быть ея будущее воскресеніе. (Іез. 37). Но первое обновленіе теократіи—по возвращеніи изъ плѣна—даетъ историческое основаніе для пророческивизіонернаго созерцанія отдаленнѣйшаго, но не сравненно славнѣйшаго новозавѣтнаго царства Божія, и ангелы являются орудіями проведенія въ историческое сознаніе идей о послѣднемъ. Angelus-interpres долженъ былъ выступить именно въ эпоху плѣна и соединенныхъ съ нимъ чаяній и надеждъ на воссозданіе религіозно-политическаго строя народа Божія. Поэтому-то, кромѣ видѣній Іезекіиля, широкая дѣятельность ему принадлежитъ, какъ увидимъ, въ видѣніяхъ Даніила и Захаріи.

Но провиденціальное значеніе плѣна не исчерпывалось однимъ обновленіемъ, опороченной народнымъ грѣхомъ, теократіи, а состояло въ расширеніи, хотя пока только начальномъ, узкимъ національногеографическихъ границъ послѣдней. Народъ Божій долженъ былъ узнать теперь, что, хотя онъ—избранный народъ Іеговы, но и прочіе народы и страны не изъяты отъ владычества Іеговы, а вмѣстѣ не лишены и необходимыхъ небесныхъ покровителей, даруемыхъ Богомъ. Идея владычества Бога во всемъ мірѣ выражена въ символическомъ ховарскомъ видѣніи пророка Іезекіиля, посредствомъ своеобразнаго сочетанія херувимовъ. Идея небесныхъ народоправителей составляетъ отличительное воззрѣніе ангелологіи книги пророка Даніила.

б) Ангелологія книги пророка Даніила.

Развитію ангелологіи пророка Даніила въ послѣднемъ направленіи служило его положеніе, какъ пророка не только народа Божія, но и народовъ и монархій языческихъ [1]). Онъ не былъ—подобно Іезекіилю—священникомъ плѣннаго народа и вообще не жилъ среди послѣдняго. По цѣлямъ Провидѣнія, іудеи должны были теперь получить истинный взглядъ на міровыя монархіи, которыя имѣли смѣнять одна другую и по отношенію къ которымъ народъ Божій въ теченіе многихъ вѣковъ имѣлъ стоять въ положеніи рабства и подданства. Каждый изъ этихъ народовъ считалъ себя стоящимъ подъ покровительствомъ особаго божества. Въ противовѣсъ этому искаженію истины, іудеи изъ откровенія должны были узнать, что вседержительная власть Іеговы, Бога Израилева, простирается на всѣ народы міра, надъ которыми Имъ поставлены небесные вожди, Sarim [2]). и что преемственная смѣна ихъ есть свидѣтельство побѣды въ данный моментъ вождя одного народа надъ другимъ,—побѣды, совершающейся по непосредственному допущенію или содѣйствію Божію. Въ виду такой миссіи пророка Даніила, онъ, по устроенію Божію, живетъ отъ юности до глубокой старости въ столицѣ царей вавилонскихъ, а потомъ мидо-персид-

[1]) Haneberg. Versusch der Biblisch. Offenbarung (1852) s. 365 ff. Riehm. Handwörterbuch des Biblischen Alterthums. Bd. I, s. 254: Schenkel, Bibel—lexicon, Bd. I, s. 503 ff. Hofmann, Weissagung u. Erfüllung. s. 277 ff. Оберлендъ, цитир. соч. стр. 37 и слѣд. Zöckler in Lange's Bibelwerk. Th. XVII, D. Prophet Daniel s. 1 ff.

[2]) Ср. W. Smith. A. Dictionary of the Bible vol. I, p. 70.

скихъ (Дан. 1, 6. 21. 10, 1), занимая самыя высокія должности въ государствѣ (2, 45. 5, 29. 6, 25. 8, 27). Но вавилонская монархія претендовала быть всемірною и, дѣйствительно, включала въ себѣ цѣлые народы и племена (Дан. 3, 3—4). Въ столицѣ языческаго міровластительства Даніилъ только и могъ получить то міровоззрѣніе, съ которымъ откровеніе небесное могло связывать себя. Даніилъ получаетъ совершенѣйшее значеніе халдейской мудрости (1, 4. 5—7). Эта мудрость Даніила имѣла значеніе пропедевтики къ достиженію совершеннѣйшаго пониманія судебъ Божіихъ, къ которому пророкъ стремился путемъ изученія прежнихъ еврейскихъ пророковъ (9, 2). Отъ послѣднихъ онъ, видимо, отличается уже съ внѣшней стороны [1]). Жизнь его не была непосредственно связана съ жизнью современнаго ему народа Божія и его потребностями; онъ (подобно новозавѣтному тайнозрителю) былъ разобщенъ съ народомъ Божіимъ и былъ одинъ съ Богомъ, а потому обращалъ пророческій взоръ не къ настоящему или близкому будущему, а къ отдаленнѣйшимъ, мессіанскимъ временамъ. И по внутреннему характеру своей книги,— по своеобразному и въ своемъ родѣ единственному сочетанію историческаго (1—6 гл.) и пророческаго (гл. 7—12) элементовъ, пророкъ Даніилъ занимаетъ исключительное мѣсто въ ряду библейскихъ писателей.

Такому общему характеру книги и пророческихъ воззрѣній Даніила соотвѣтствуетъ и ангелологія его

---

1) Онъ имѣлъ, такъ называемый, даръ пророческій, donum propheticum (по Витсіусу, Оберлену), но не имѣлъ служенія пророческаго, munus propheticum.

книги. И ангелологія, подобно всему богословію Даніила, носитъ болѣе универсальный характеръ, въ сравненіи съ прежнею священною библейскою письменностію и библейскимъ богословіемъ всего прежняго времени.

Въ первой части книги Даніила (гл. 1—6) содержатся историческія повѣствованія, такъ или иначе касающіяся Даніила, имѣющія значеніе и для всего народа Божія, но непосредственно относящіяся къ владычествующимъ надъ нимъ вавилонянамъ, а затѣмъ, мидо-персамъ. Отсюда, въ этой части мы находимъ черты ученія объ ангелахъ свойства общаго. Здѣсь узнаемъ изъ Библіи, что идея ангеловъ была присуща и язычникамъ, хотя она у нихъ и выродилась въ политеистическія воззрѣнія.

Элогимы. Вѣрованіе въ ангеловъ выражаютъ прежде всего халдеи, или вавилонскіе мудрецы, къ которымъ обращается царь (Навуходоносоръ) за открытіемъ и объясненіемъ видѣннаго, но забытаго имъ сна,—въ слѣдующихъ словахъ: „дѣло, котораго требуетъ царь, такъ трудно, что никто другой не можетъ открыть его царю, кромѣ боговъ (elohin), которыхъ обитаніе не съ плотію“ (Дан. 2, 11). Elohin (m) имѣетъ здѣсь тотъ широкій, общій смыслъ, въ какомъ, какъ мы видѣли, оно нерѣдко обозначаетъ ангеловъ въ ихъ противоположности людямъ. Такое противоположеніе и заключается въ приведенныхъ словахъ (ср. Ис. 31, 3; Іер. 17, 5). Людямъ, облеченнымъ плотію, и потому ограниченнымъ вообще и въ частности по отношенію къ высшему вѣдѣнію, по воззрѣнію халдеевъ, противоположны elohim, не обитающіе съ плотію, не облеченные плотію, имѣющіе высшую духовную природу, а потому и обладаю-

щіе высшимъ вѣдѣніемъ. Подъ elohim здѣсь нельзя разумѣть Единаго истиннаго Бога [1]); противъ этого говоритъ множественность предиката (ср. LXX—θεοὶ ὧν οὐκ ἔστι κατοικία μετὰ πάσης σαρκὸς). Ближе всего, напротивъ, видѣть въ нихъ божескія или полубожескія демоническія существа вѣры язычества [2]). Но съ одной стороны, самые халдеи (мудрецы) имѣли болѣе чистыя вѣрованія въ сравненіи съ вѣрованіями народной массы, съ другой,—къ этимъ мудрецамъ принадлежали (1, 20. 2, 48) и Даніилъ съ тремя его друзьями, которые, конечно, имѣли истинное понятіе объ элогимахъ, какъ объ ангелахъ. Поэтому, представляется въ высшей степени вѣроятнымъ [3]), что здѣсь мы имѣемъ выраженіе вѣры лучшей части язычества вавилонскихъ мудрецовъ—въ геніевъ или ангеловъ Библіи.

„*Сынъ Божій*“. Эту же вѣру опредѣленно выражаетъ и царь вавилонскій Навуходоносоръ, когда въ ангелѣ, ниспосланномъ Богомъ для спасенія трехъ друзей Даніила, ввергенныхъ въ раскаленную печь, признаетъ Сына Божія: „видъ четвертаго мужа, говоритъ онъ, подобенъ Сыну Божію (ke—bar elohim)“, 3, 25. Можетъ быть, въ основѣ этого свидѣтельства царя лежатъ теогоническія идеи, которыя, несомнѣнно, были присущи и вавилонянамъ [1]). Но что эти идеи не исключали и представленія о вѣстникахъ

---

[1]) Бл. Іеронимъ. Твор. ч. 12 рус. перев. Кіевъ 1894, стр. 12 ср. Zockler. a. a. O. s. 161.

[2]) Grotius. Annot. II, 344: quasi dicant, illorum daemonum, sive deorum aëreorum, qui cum hominibus commercium habent.

[3]) Какъ изъ древнихъ экзегетовъ предполагаетъ, напр., Абен-Езра, изъ новыхъ Hävernick.

Бога боговъ, объ ангелахъ, это съ очевидностью открывается изъ дальнѣйшихъ словъ: Благословенъ Богъ Седраха, Мисаха и Авденаго, Который послалъ Ангела своего, maleacheg, и избавилъ рабовъ Своихъ“ (ст. 28 [2]). То обстоятельство, что священный писатель представляетъ царя только сначала называющимъ явившагося bar—elohim, а затѣмъ—именемъ maleàch,—весьма характерно для библейской ангелологіи самой въ себѣ и въ отношеніи ея къ ученію язычества о геніяхъ. Въ послѣднемъ (напр., особенно въ язычествующемъ гносисѣ, въ платонизмѣ) ученіе это имѣло теософическій характеръ: язычество разсматриваетъ геніевъ со стороны ихъ природы и послѣднею занимается болѣе всего. Ангелологія библейская чужда теософическихъ идей о природѣ ангеловъ; она разсматриваетъ ихъ болѣе всего со стороны ихъ служенія откровенію и тѣснѣйшей связи съ послѣд-

---

[1]) Hengstenberg, Zockler.

[2]) Возможно, впрочемъ, что болѣе точное обозначеніе (maleach) существа, ранѣе названнаго именемъ bar-elogim, вышло изъ сдѣланнаго царю поясненія со стороны спасенныхъ друзей Даніила (Kranichfeld). Во всякомъ случаѣ данное мѣсто доказываетъ, что имя сыновъ Божіихъ [3]) есть названіе, со стороны природы, тѣхъ самыхъ существъ, которыя, по ихъ служенію называются именемъ maleachim.

---

[3]) Тертулліанъ, Ириней Ліонскій, Августинъ, I. Karpzow, Gergard, I. Lange видятъ въ явившемся Логоса; блаженный Іеронимъ отвергаетъ это мнѣніе: «не знаю, говоритъ онъ, какимъ образомъ, нечестивый царь удостоивается видѣть Сына Божія. Только въ переносномъ смыслѣ (in typo) этотъ ангелъ преобразуетъ Господа, сошедшаго въ печь ада».

нимъ. Ангелы, maleachim, суть и сыны Божіи, beneielohim, но только въ первомъ отношеніи ученіе о нихъ есть собственный и существенный предметъ библейскаго богословія [1]).

„Бодрствующіе святые“. Подобное же сопоставленіе библейскихъ и языческихъ воззрѣній на ангеловъ имѣетъ мѣсто и въ главѣ 4. Здѣсь Навуходоносоръ, излагая бывшее ему сонное видѣніе, предвѣщавшее для него катастрофу (состояніе ликантропіи), говоритъ: „видѣлъ я въ видѣніяхъ головы моей на ложѣ моемъ, и вотъ нисшелъ съ небесъ бодрствующій и святый, hir vekaddisch (LXX: ἐγρήγορος καί ἅγιος).... Повелѣніемъ бодрствующихъ, bigzerath irin, это (имѣющее постигнуть царя тяжелое наказаніе) опредѣлено и по приговору святыхъ, umeamar kaddischin, назначено, чтобы знали живущіе, что Всевышній владычествуетъ надъ царствомъ человѣческимъ и даетъ его, кому хочетъ“ (ст. 10. 14).

Бодрствующіе святые [2]), обитающіе на небѣ, по воззрѣнію вавилонскаго царя, постановляютъ опредѣленія о судьбѣ людей и цѣлыхъ царствъ съ ихъ царями. Названіе этихъ небожителей бодрствующими или стражами указываетъ на то, что они неусыпно надзираютъ за судьбами людей, а ближайшее опредѣленіе „святые“ характеризируетъ ихъ, какъ добрыхъ геніевъ, въ отличіе отъ κακοδαίμονες, какими вавилоняне представляли часть своихъ планетныхъ бо-

---

1) Cp. Georg. Ladd. The Doctrine of sacred Scripture, 1883. v. II, p. 442—443; Er. Haupt, üb. d. Berührungen d. A. T. mit d. Religion des Zaratustra, s. 15, Anm. 2.

2) Hir vekaddisch—т. наз. ἐν διὰ δυοῖν—бодрствующій, который святъ.

жествъ [1]). Стражи эти являются въ сознаніи Навуходоносора не слугами только, а божествами, поставляющими рѣшенія о судьбѣ людей [2]), и въ этомъ отношеніи, повидимому, тожественны съ тѣми θεοὶ βουλαῖοι, которыхъ, по свидѣтельству Діодора, вавилоняне признавали въ качествѣ подчиненныхъ божествъ. Поэтому-то, можетъ быть, пророкъ Даніилъ въ рѣчи къ царю исправляетъ [3]) выраженіе царя объ опредѣленіи бодрствующихъ такъ: „вотъ опредѣленіе Всевышняго, gezerath alija, которое постигнетъ господина моего царя“ (21 ст.). Бодрствующему святому Даніилъ усвояетъ только, подобающую ему, вѣстническую роль, то есть, служеніе ангела (ст. 20)

Что въ данномъ мѣстѣ разумѣются ангелы, это подтверждаетъ авторитетъ всѣхъ древнихъ переводовъ (LXX, Θеодотіона, Акилы, Симмаха) и древнихъ экзегетовъ [4]). Такимъ образомъ святые бодрствующіе— предметъ не только вѣры языческаго царя, но и ученія пророка Божія [5]). Только въ воззрѣніяхъ перваго они являются автономными существами, боже-

---

[1]) Gesenius. Comment. üb. Ies. Bd. II, s. 334 ff.

[2]) Grotius, Annotationes, v. II, p. 353: loquitur rex ex opinione chaldaeorum, qui angelos faciunt mundanarum rerum gubernatores.

[3]) Oehler, Theolog. d. A. T. Bd. II, s. 703, Anm. 3.

[4]) Бл. Іеронимъ говоритъ: «hir» significat angelos, quod semper vigilent et ad Dei imperium sint parati. Migne. Patrol. Curs. Complet. t. XXV, p. 516.

[5]) Божественное откровеніе, бывшее Навуходоносору, такимъ образомъ, приспособлялось къ его воззрѣніямъ теогоническимъ; чистая библейская истина объ участіи ангеловъ въ судьбахъ людей является здѣсь прошедшею сквозь призму естественнаго человѣческаго сознанія и представленія.

ствами; для пророка Божія, они—лишь служители Всевышняго. Эпитетъ „бодрствующіе“ въ приложеніи къ ангеламъ нигдѣ болѣе въ канонической ветхозавѣтной письменности не встрѣчается [1]). Но духу ветхозавѣтной ангелологіи онъ не противорѣчитъ; напротивъ, согласуется съ нимъ, указывая, съ одной стороны, на неусыпность служенія ангеловъ Богу, съ другой—на неусыпное же попеченіе ангеловъ о людяхъ, въ чемъ они служатъ и подражаютъ неусыпающему Промыслу Божію. Ново въ этомъ представленіи объ ангелахъ только то, что имъ усвояется опредѣленіе судебъ отдѣльныхъ людей и цѣлыхъ народовъ и царствъ. Но данное представленіе было, по крайней мѣрѣ, отчасти подготовлено, встрѣчающеюся у пророка Исаіи, идеею о нѣкоторой связи воинства выспренняго на высотѣ и царей земныхъ на землѣ (Ис. 24, 21 и слѣд.).

Многіе ученные [2]) утверждаютъ, что выраженіе „бодрствующій—святой“ есть простой переводъ персидскаго Amesha-spenta (non connivens sanctus), имени высшихъ духовъ мидо-персидской теологіи—амшаспандовъ. Другіе [3]) отвергаютъ это совпаденіе двухъ

---

[1]) Только въ книгѣ Эноха, гл. 10, 9. 15 и др. (D. Buch. Henoch v. Dillm. 1853, s. 12), ангелы называются именемъ стражей неба, и это имя (ἐγρήγοροι) здѣсь прилагается какъ къ святымъ ангеламъ 12, 2. 4 и др., такъ преимущественно къ падшимъ 10, 13, 18, 12, 5, 14, 1, 2, 16, 1. 2. Въ сирской литургіи именемъ стражей называются архангелы, напр., Гавріилъ. Gesenius, Thesaurus. t. II, p. 1006. Lenormant. Les origines de l'histoire, p. 296.

[2]) A. Kohut, ub. d. Iudische Angelologie u. Dämonologie in ihrer Abhängigkeit v. Parsism. (1866) s. 6, также Lengerke, Bopp, Hitzig (Lange's Bibelwerk Th. XVII).

[3]) Spiegel, Bournouf, Zöckler.

названій и передаютъ amesha—cpenta выраженіемъ: безсмертный-святой. Какъ бы то ни было, во всякомъ случаѣ не библейское происхожденіе самаго термина hir въ приложеніи къ ангеламъ можно признать (гораздо вѣроятнѣе, впрочемъ, что оно заимствовано не изъ парсизма, а изъ вавилонской теологіи [1]). Но было бы совершенно ошибочно утверждать, что не только эта внѣшняя форма, но и внутреннее ея содержаніе и идея термина „hir“ пророкомъ сполна были заимствованы изъ вавилонской или мидо—персидской теологіи. Пророкъ допускаетъ лишь формальное заимствованіе, но онъ и здѣсь, какъ и въ предыдущемъ случаѣ (3, 25 ср. 28), ассимилировалъ представленіе язычества о геніяхъ—божествахъ съ библейскимъ ученіемъ объ ангелахъ или, лучше, возвелъ первое къ его истинному основанію, данныя естественной религіи освѣтилъ съ точки зрѣнія сверхъестественнаго откровеннаго ученія объ ангелахъ и ихъ отношеніи къ Богу и міру; показалъ, что ангелы, надзирая за людьми, исполняютъ только волю Всевышняго, служатъ Его промыслу. Такой смыслъ идеи „бодрствующихъ“ ангеловъ выражаетъ, вѣроятно, не безъ вліянія Даніила, и пророкъ Захарія (4, 10). Общимъ у языческаго представленія царя о „бодрствующихъ“, и библейскаго воззрѣнія о нихъ можетъ быть, кромѣ идеи бдѣнія или надзора, и то, что, съ той и другой точки зрѣнія, у нихъ предполагается нѣкоторая іерархія. Слова бодрствующаго святого (ст. 11—12, ср. 20) могутъ имѣть тотъ смыслъ, что высшій изъ бодрствующихъ

---

[1]) Erich Haupt, üb. d. Berührungen d. A. T. mit d. Relig. Zaratustras, s. 14.

даетъ повелѣніе низшимъ [1]). Но что и самые высшіе изъ ангеловъ подчиняются волѣ Всевышняго, это, по окончаніи наказанія, исповѣдуетъ самъ Навуходоносоръ, говоря (ст. 32), что Всевышній, по волѣ Своей, творитъ какъ въ небесномъ воинствѣ, becheil schemaja, такъ и у живущихъ на землѣ. Здѣсь выражается, кромѣ того, та же идея о связи небесныхъ силъ съ земными царствами, что въ Ис. 24, 21 и слѣд.

Одному изъ „бодрствующихъ", ангеловъ Бога истиннаго, пророкъ приписываетъ свое спасеніе изъ рва львинаго, въ который онъ былъ брошенъ при царѣ Даріи Мидянинѣ, гл. 6, ст. 22 [2]).

Ангелы перваго видѣнія пророка Даніила. Въ 7 гл. пророкъ излагаетъ содержаніе видѣнія, бывшаго ему въ первый годъ Валтасара. Пророкъ въ образѣ четырехъ символическихъ животныхъ видитъ тѣ-же четыре міровыя монархіи (вавилонскую, персидскую, греческую и римскую), имѣвшія послѣдовательно смѣнять одна другую, которыя, по гл. 2, видѣлъ во снѣ и царь Навуходоносоръ (2, 32—43). Но, тогда какъ Навуходоносору, который могъ смотрѣть на вещи только съ внѣшней стороны, представлена была внѣшняя и политическая исторія земныхъ монархій,— пророку Даніилу показанъ былъ самый духъ или внутренній принципъ мірскаго могущества, характеръ земныхъ царствъ съ религіозной точки зрѣнія. Съ этой точки зрѣнія, отпадшее отъ Бога человѣчество въ видѣніи седьмой главы представлено въ чертахъ

---

[1]) Исидоръ Пелусіотъ къ 11 ст: ἁγίους δὲ ἔφησεν τοὺς τὸ δένδρον ἐκτέμνειν προσταχθέντας (святыми назвалъ ангеловъ, получившихъ повелѣніе срубить дерево).

[2]) Cnf. Grotius, Annotat. v. II, p. 362.

дикости и неразумности, символизируемыхъ животными. Въ четвертой монархіи, подъ видомъ страшной фигуры 4-го звѣря, мірское могущество имѣетъ вполнѣ раскрытое свое свойство, вражду противъ Бога, и именно въ одномъ монархѣ, изображаемомъ подъ видомъ одного изъ одиннадцати роговъ звѣря, сосредоточивается и достигаетъ своего кульминаціоннаго пункта боговраждебный духъ мірскихъ царствъ. Боговраждебность эта имѣетъ вызвать судъ Божій, и пророческому взору представляется самая картина суда. Если бы можно было видѣть въ четырехъ вѣтрахъ небесныхъ, боровшихся на великомъ морѣ (ст. 2), ангельскія силы, angelicae potentiae [1]), которымъ поручены главныя царства, то въ борьбѣ ихъ можно бы усматривать предварительныя обстоятельства суда Божія надъ этими царствами, изображеннаго въ ст. 9—12. Выраженіе „четыре вѣтра“ нерѣдко употребляется къ Библіи для обозначенія четырехъ концовъ міра Іер. 49, 36, соотвѣтственно тому, что четыре вообще есть символическое число міра. Въ данномъ мѣстѣ море есть символъ языческаго міра (какъ нерѣдко въ пророческихъ видѣніяхъ), и четыре вѣтра соотвѣтствуютъ четыремъ языческимъ монархіямъ, боровшимся другъ съ другомъ и съ царствомъ Божіимъ. По аналогіи съ четырьмя духами небесными, Зах. 6, 5, эти ruchei schemaja могутъ быть признаны личными небесными покровителями языческихъ монархій (вопреки утвержденію, напр. Цöклера, что это—только дѣйствительные вѣтры). Самый судъ пророкъ изображаетъ такъ: „Поставлены были престолы, и возсѣлъ Ветхій днями (для суда, ср. пс. 9, 3;

[1]) Бл. Іеронимъ.

28, 10; Ис. 28, 6); престолъ Его—какъ пламя огня; колеса Его—пылающій огонь. Огненная рѣка выходила и проходила предъ Нимъ (огонь—обычный символъ гнѣвнаго суда Божія, напр. Быт. 15, 17; Исх. 3, 3; Пс. 17, 9, особенно открывающагося въ мірѣ при грозныхъ феноменахъ, Исх. 19, 16; 20, 15; Пс. 49, 13 и др.). Тысячи тысячъ служили Ему, ieschamschuneg, и тьмы темъ предстояли предъ Нимъ. Судьи (dina, собств.: судъ,—абстрактн. вмѣсто конкретн.) сѣли (itev, сѣлъ, то есть, судъ, συνεδριον, какъ коллективное имя судей, соприсутствовавшихъ Ветхому днями), и раскрылись книги [1]). И видѣлъ я тогда, какъ за изреченія высокомѣрныхъ словъ, какія говорилъ рогъ, звѣрь (послѣдній и самый типичный представитель четвертаго мірскаго царства) былъ убитъ въ глазахъ моихъ, а тѣло его сокрушено и предано на сожженіе огню. И у прочихъ звѣрей отъята власть ихъ, а продолженіе жизни дано имъ только на время и на срокъ (ст. 9—12)". Далѣе, пророкъ видитъ какъ бы Сына человѣческаго, kebar enasch, который шелъ съ облаками небесными, подведенъ былъ къ Ветхому днями, и Ему дана власть, слава и царство, чтобы всѣ народы, племена и языки служили Ему; владычество Его—владычество вѣчное (ст. 13). Пророкъ подходитъ къ одному изъ предстоящихъ престолу Ветхаго днями, то есть, ангеловъ, спрашиваетъ его объ истинномъ значеніи всего этого, и тотъ объясняетъ ему міроисторическое

---

[1]) То есть, какъ бы долговыя книги, въ которыя вносятся добрыя и худыя дѣла людей, ср. Апок. 20, 12, или книга жизни, въ которую вписываются имѣющіе наслѣдовать блаженную жизнь (Исх. 32, 32; Пс. 68, 29; Ис. 4, 3; Дан. 12, 1).

значеніе видѣнія (ст. 17). По этому объясненію (ст. 17. 27), послѣ четырехъ монархій міра, изъ которыхъ особенно послѣдняя и, въ частности, послѣдній изъ ея царей имѣютъ враждовать противъ теократіи, примутъ царство святые Всевышняго, то есть, члены того царства Божія, верховнымъ владыкою котораго представляется Сынъ Человѣческій (ст. (13-14).

Мессіанское значеніе центральнаго образа видѣнія—Сына человѣческаго—въ экзегетикѣ должно считаться общепризнаннымъ[1]). Послѣ суда надъ царствами міра, имѣетъ открыться вѣчное владычество Сына человѣческаго, то есть, Сына Божія, имѣющаго вочеловѣчиться. Но открытію Его царства и самому явленію Его предшествуетъ явленіе на судъ Ветхаго днями, то есть, Бога-Іеговы. Явленіе это сопутствуется ангелами, изъ которыхъ одни предстоятъ престолу Іеговы и служатъ Ему, другіе, можетъ быть, высшіе ангелы[2]) участвуютъ, какъ бы и активно, въ самомъ судѣ Божіемъ. О дѣйствительномъ судопроизводствѣ ангеловъ пророкъ, конечно, не могъ говорить, коль скоро въ гл. 4, ст. 21, онъ измѣняетъ мысль царя

---

[1]) Только Hitzig, Hofmann, Baumharten-Crusius, по почину Абенъ-Езры, понимаютъ «Сына человѣческаго» въ смыслѣ коллективнаго имени народа Божія (по Гроцію-римскаго) но личное значеніе имени bar-enosch изъ ст. 13. 14, а затѣмъ изъ ст. 15. 21, гдѣ святые Вышняго отъ Него отличаются, не подлежитъ сомнѣнію. Свидѣтельство Самого Христа, наиболѣе часто называвшаго Себя именемъ Сына человѣческаго (Мѳ. 8, 20; Іоан. 12, 34 и др.), не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что bar-enosch есть только новое названіе божественнаго Ангела Іеговы древнихъ библейскихъ книгъ, Отрока Іеговы (Ис. 42, 52—53 гл.), имѣющаго принять человѣческую плоть Сына Божія.

[2]) Grotius. Annot. II, p. 366: Iudicium sedit, i. e. angeli majores assederunt in sellis minoribus.

(ст. 10—14) объ опредѣленіи „бодрствующихъ“ въ мысль объ „опредѣленіи Всевышняго“. Но значеніе ангеловъ, какъ ближайшихъ свидѣтелей суда Божія и другихъ дѣлъ Божіихъ относительно царства Божія на землѣ, здѣсь, несомнѣнно, предполагается. Вообще, въ данномъ видѣніи мы находимъ соединеніе всѣхъ трехъ моментовъ ангелологіи священныхъ писателей пророческаго доплѣннаго періода, у которыхъ каждый изъ этихъ моментовъ является болѣе или менѣе обособленно. Здѣсь а) ангелы предстоятъ и служатъ Богу, слѣдовательно, какъ въ 3 Цар. 22, 19; Ис. 6, 2; пс. 28, 1—2, являются небесною церковію Іеговы, Его небеснымъ совѣтомъ, sod, Пс. 88, 6—8. б) Совѣтъ этотъ производитъ судъ надъ царствами міра, слѣдовательно, имѣетъ отношеніе къ откровенной дѣятельности Бога въ мірѣ, къ исторіи спасенія; ангелы не только служатъ Богу въ мірѣ небесномъ, но и входятъ въ исторію человѣчества, частнѣе—царства Божія; особенно это видно изъ того, что одинъ ангелъ объясняетъ пророку смыслъ видѣнія, слѣдовательно, является въ отношеніи къ пророку, а вмѣстѣ и ко всему народу Божію, тѣмъ-же angelus interpres, который изъяснялъ пророку Іезекіилю смыслъ послѣдняго его видѣнія. Наконецъ, с), такъ какъ все видѣніе, изображаемое въ ст. 9—12, имѣетъ форму богоявленія, то ангелы выступаютъ здѣсь и въ качествѣ свиты являющагося Бога; это, по пророческому воззрѣнію, есть третья функція дѣятельности ангеловъ, какъ небеснаго воинства. Такъ какъ это служеніе, по преимуществу, принадлежитъ особому классу ангеловъ—херувимамъ, которые нерѣдко изображаются престоломъ являющагося Іеговы, Іез. 1, 12, сн. 10, 13, то въ престолахъ, о которыхъ упоминается въ разсматриваемомъ мѣстѣ, можно видѣть символическое указаніе и на херувимовъ. Отмѣ-

чается здѣсь и неисчислимо-великое множество міра ангельскаго. Кромѣ этой сосредоточенности разныхъ моментовъ ангелологіи въ одномъ образѣ, воззрѣніе объ ангелахъ въ данномъ мѣстѣ является обогащеннымъ нѣкоторыми новыми чертами. Встрѣченная нами уже у пророка Іоиля (3, 11), идея сопутствованія ангеловъ Богу, являющемуся на судъ надъ народами, здѣсь понимается въ связи съ идеею мздовоздаянія за нечестіе языческихъ царей и царствъ, и самое участіе ангеловъ представляется болѣе близкимъ и внутреннимъ: по образному представленію пророка, они—не простые спутники; по крайней мѣрѣ, нѣкоторые изъ нихъ принимаютъ какъ бы дѣятельное участіе въ дѣлѣ теократическаго суда[1]). При этомъ, такъ какъ судъ имѣетъ цѣлью подготовленіе открытія царства Мессіи, то ангелы ставятся въ связь и съ идеею Мессіи, Сына человѣческаго, и именно въ данномъ мѣстѣ можно видѣть первое выраженіе новозавѣтной идеи о сопутствіи ангеловъ Сыну Божію при послѣднемъ всемірномъ судѣ (Мѳ. 16, 27. 25, 31; 1 Сол. 1, 7; Іуд. 14). Angelus interpres, выступающій еще у пророка Іезекіиля, (40 гл. и слѣд.), здѣсь расширяетъ свое дѣло—изъясненіемъ смысла видѣнія

---

[1]) Само собою понятно, что здѣсь нельзя находить основанія въ пользу представленія позднѣйшихъ раввиновъ о bet-din (дворецъ суда) Бога, сенатѣ Его, съ которымъ Онъ необходимо совѣщается предъ всякимъ дѣломъ, причемъ ангелы могутъ возражать Богу—и не безъ успѣха. Библейскою идеею надопризнать только общую мысль раввиновъ о соучастіи (конечно, служебномъ) ангеловъ въ дѣлахъ и судьбахъ Божіихъ. Такое общее значеніе этой идеи раввины выражаютъ такъ: всюду, гдѣ стоитъ ve-elohim, разумѣется Богъ и Его Bet-Din (Beresch. rabba, c. 35) ср. F. Weber, Die Lehren des Talmud (1880). ss. 169—170.

Между тѣмъ какъ въ видѣніи пророка Іезекіиля, гдѣ (въ гл. 40—45) ему представлялся конкретный, снятый съ извѣстной ему дѣйствительности, образъ (храма), angelus interpres только обращаетъ вниманіе пророка на разныя подробности созерцаемаго имъ,—у пророка Даніила, видѣвшаго символическихъ животныхъ—образы многоразличныхъ движеній и событій всемірной исторіи грядущихъ вѣковъ, ангелъ этотъ уясняетъ ему сокровенный для него смыслъ и самую сущность видѣнія. Очевидная причина этого бо̀льшаго развитія ангелологіи въ приведенномъ мѣстѣ—въ томъ, что въ этомъ мѣстѣ съ большею, сравнительно съ прежнимъ, пластичностью выступаетъ типъ будущаго Мессіи—Богочеловѣка, Сына человѣческаго. По мѣрѣ приближенія полноты временъ (Гал. 4, 4. Еф. 1, 10) [1]); болѣе и болѣе раскрывается идея Мессіи, а вмѣстѣ съ тѣмъ ближе и съ разныхъ сторонъ уясняется отношеніе ангеловъ къ исторіи спасенія и къ будущему Совершителю его. Древнѣйшею формою выраженія идеи о немъ было библейское представленіе объ Ангелѣ Іеговы, и мы не разъ встрѣчали указанія на отношенія ангеловъ къ этому Божественному существу въ сферѣ откровенія и въ премірной области бытія. Теперь, при приближеніи конца ветхозавѣтнаго пророчества, слышится предвѣстіе самаго акта воплощенія Сына Божія; поэтому тѣмъ усиленнѣе и разностороннѣе выступаетъ дѣятельность ангеловъ, а вмѣстѣ развивается и обогащается новыми чертами библейское представленіе о нихъ.

---

[1]) Еф. 1, 10: εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ χριστῷ, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.

Видѣніе 8 гл. [1]) подъ образомъ двухъ новыхъ животныхъ, овна и козла, описываетъ двѣ монархіи, долженствовавшія господствовать надъ Израилемъ послѣ паденія Вавилона,—монархію мидо-персидскую [2]) и монархію македонскую или греческую, причемъ послѣдняя изображается подробнѣе первой, и выдвигается особенно враждебное отношеніе одного изъ царей греческой монархіи противъ „воинства небеснаго“ (ст. 10), подъ которымъ, по контексту рѣчи, слѣдуетъ разумѣть теократическое общество народа Божія (ср. Исх. 7, 4, 12, 51; Быт. 15, 5; 22, 17; Числ. 24, 17), и —противъ вождя этого воинства, то есть, Бога (ст. 11), святилище Котораго онъ имѣетъ предать поруганію.—Данное видѣніе, вслѣдствіе своей загадочности, вызываетъ пророка на размышленіе о смыслѣ его (ст. 15). Въ отвѣтъ на это размышленіе, онъ слышитъ разговоръ двухъ ангеловъ, называемыхъ пророкомъ именемъ святыхъ... И услышалъ я одного святого, echad kadosch, говорящаго, и сказалъ этотъ святой кому-то, вопрошавшему о времени, на какое простирается это видѣніе,

---

[1]) Со 2-й гл. до 7-й включительно пророческая книга Даніила обозрѣвала рядъ земныхъ монархій до того времени, когда царство Божіе должно восторжествовать надъ ними (7, 27). Въ гл. 8—12 изображается исторія эти монархій въ ихъ отношеніяхъ къ Израилю. Исторію судебъ земного владычества пророкъ написалъ на халдейскомъ языкѣ, судьбы народа Божія—на его собственномъ языкѣ, еврейскомъ. Если первая половина книги изображаетъ въ общемъ очеркѣ многовѣковую всемірную исторію, то вторая даетъ болѣе частныя и опредѣленныя указанія о томъ, что должно произойти съ Израилемъ въ ближайшее время—въ теченіе тѣхъ пяти столѣтій, которыя должны пройти между плѣномъ и пришествіемъ Христовымъ.

[2]) Національная двойственность этой монархіи символизируется двумя рогами овна.

и сказалъ мнѣ: на двѣ тысячи триста вечеровъ и утръ; и тогда святилище очистится“ (ст. 13—14). Доселѣ пророкъ слышитъ только голоса ангеловъ. Теперь, съ цѣлью разъясненія видѣнія ему, *является* ангелъ. „Вотъ сталъ, предо мною, vehinneh omed lenegdi, какъ обликъ мужа, kemar'eh geber (ст. 15)[1]. И услышалъ я (продолжаетъ пророкъ) отъ средины Улая (рѣки при городѣ Сузахъ, гдѣ было видѣніе 8 гл. ст. 2) голосъ человѣческій, который воззвалъ (очевидно, къ явившемуся ангелу) и сказалъ: „Гавріилъ, Gabriel! объясни ему это видѣніе“ (ст. 16). И онъ подошелъ къ тому мѣсту, гдѣ я стоялъ, и когда онъ пришелъ, я ужаснулся и палъ на лице мое, и сказалъ онъ мнѣ: „знай, сынъ человѣческій, ben adam (обращеніе, указывающее на бренность человѣческой природы, въ противоположность природѣ ангела)[2], что видѣніе относится къ концу опредѣленнаго времени“ (ст. 17). Далѣе, Гавріилъ даетъ пророку объясненіе (ст. 19—26) смысла видѣнія. Народу Божію, по этому объясненію, предстоитъ быть въ подчиненіи сначала у царей мидійскихъ и персидскихъ, а затѣмъ у греческихъ (ст. 20, 21), изъ которыхъ выдѣляется, по особенной враждѣ къ теократіи, одинъ царь (вѣроятнѣе всего—Антіохъ Епифанъ, ст. 23—25; ср. 11, 21—39). Тотъ же ангелъ, по Дан. 9, 21, является Даніилу снова въ качествѣ истолкователя прежняго видѣнія (8 гл.), а вмѣстѣ—и пророчества Іереміи (25, 12; 29, 10; ср. Дан. 9, 2); только въ послѣднемъ случаѣ толкованіе дѣлается не столько въ отношеніи къ близ-

---

[1]) Употребленное здѣсь geber вм. enosch—одного корня съ сейчасъ сообщаемымъ собственнымъ именемъ ангела.

[2]) Hieronym. ad h. l. cnf. Keil, Bibl. Comment. üb. Proph. Ezek. s. 29.

кому будущему народа, сколько въ приложеніи ко времени Мессіи, обстоятельства пришествія Котораго начертываетъ Гавріилъ въ видѣ пророчества о седьминахъ (ст. 24—27). Самое явленіе Гавріила въ этотъ второй разъ пророкъ изображаетъ такъ: „когда я еще продолжалъ молитву (ср. ст. 3—20)[1]), мужъ Гавріилъ, vehaisch Gabriel, котораго я видѣлъ прежде въ видѣніи (т. е. 8, 16 и слѣд.), быстро прилетѣвъ, muaph bi'aph[2]), коснулся меня около времени вечерней жертвы,

---

[1]) Разумѣется молитва Даніила къ Богу о томъ, чтобы Онъ призрѣлъ Своею милостію на народъ Свой, уже около семидесяти лѣтъ находящійся въ плѣну.

[2]) muaph bi'aph не одинаково понимается экзегетами. Gesenius (Comm. üb. Ies. Bd. I, s. 258, cnf. Thesaurus, t. II, p. 609—610), Beck, Drechsler, Kranichfeld, по почину Абен-Ездры, переводятъ это выраженіе: уставшій отъ длиннаго, быстраго движенія, бѣга; напротивъ, Hävernick, Lengerke, Hitzig передаютъ: пришедшій съ великою поспѣшностью. Въ основѣ обоихъ переводовъ, особенно перваго, лежитъ та предвзятая мысль, что ангелы нигдѣ въ ветхозавѣтной Библіи не являются съ крыльями. Но мысль эта не вѣрна: мы видѣли, что въ Суд. 13, 20 есть указаніе на крылья Ангела, явившагося Маною (сравн. Ис. 6, 2; Пс. 103, 4). Въ Апокалипсисѣ тайнозритель два раза (8, 13, 14, 6) видитъ *летящаго* (πετόμενον) *по небу ангела*. Въ пользу перваго перевода говоритъ, повидимому, то, что оба слова даннаго выраженія имѣютъ въ основаніи общій корень iaaph, напрягаться, порываться, уставать. Но понятіе усталости, неприложимое къ ангелу вообще, особенно неумѣстно въ данномъ мѣстѣ, такъ какъ выраженіе attah iazati слѣдующаго стиха ясно указываетъ на быстрое и безпрепятственное прибытіе ангела къ Даніилу. Положительнымъ доказательствомъ того, что здѣсь рѣчь о *полетѣ*, а не о ходѣ ангела, служитъ а) то, что кор. iaaph сроденъ корню uph (которое значитъ летѣть, напр. въ Притч. 23, 5; 26, 12) и, подобно послѣднему, можетъ выражать понятіе летанія; въ Hoph. же (какъ здѣсь: müaph-particip Гоф.) и этотъ глаголъ долженъ имѣть такое значеніе (Hofmann. Schriftbeweis. I. s. 376—

и вразумлялъ меня, говорилъ со мною и сказалъ: „Даніилъ, теперь я пришелъ, attah iazati, чтобы научить тебя разумѣнію“ ст. 21—22. Утверждая здѣсь тожество ангела Гавріила въ обоихъ случаяхъ, 9, 21, ср. 8, 16, пророкъ въ изображеніи образа его явленія вводитъ новую подробность: при второмъ своемъ явленіи Гавріилъ имѣлъ не только образъ человѣка (isch, ср. geber, 8, 15), но, видимо, имѣлъ особый атрибутъ—крылья, какъ символъ быстроты его движенія. Послѣднія вмѣстѣ съ тѣмъ выражаютъ сверхчеловѣческую природу ангела и свободу его отъ условій матеріи и пространства[1]). По своей миссіи, Гавріилъ является, въ сущности, тѣмъ же angelus interpres, который дѣйствуетъ въ послѣднемъ видѣніи Іезекіиля (гл. 40 и слѣд.) и въ первомъ видѣніи самого Даніила (гл. 7, ст. 16 и слѣд.).

Индивидуальныя имена ангеловъ. Въ данномъ мѣстѣ, Дан. 8, 16; 9, 21, мы впервые встрѣчаемся съ именами ангеловъ, не родовыми, а индивидуальными. Въ послѣднемъ видѣніи Даніила (гл. 10—12) упоминается другое имя ангела, Michaël, хотя послѣдній и не выступаетъ дѣятелемъ въ видѣніи, а только называется (10, 13—21; 11, 1: 12, 1) явившимся Даніилу (10, 5—6), не названнымъ по имени, isch echad, ангеломъ. Такимъ образомъ, во второй части книги Да-

---

377); б) свидѣтельство всѣхъ древнихъ переводовъ, которые согласно выражаютъ понятіе быстраго летанія (LXX: τάχει φερομενος; Theodotion: πετὸμενος; Vulg: cito volans, такъ и сирск.). Поэтому только упомянутая предвзятая мысль побуждаетъ многихъ экзегетовъ видѣть здѣсь и въ Апок. 14, 6 «смѣлое выраженіе для означенія быстраго движенія» (Hävernick. Comm. z. B. Daniel s. 351).

1) Herm. Schultz. Alttest. Theologie. I-ter Bd. (1866) s. 129.

ніила мы встрѣчаемъ въ первый разъ[1]) въ Ветхомъ Завѣтѣ имена (двухъ) ангеловъ. При этомъ библейскій текстъ даетъ основаніе видѣть въ нихъ ангеловъ высшаго чина. Михаила упомянутый уже ангелъ (10, 56 и дал.) называетъ (ibid. ст. 13) „однимъ изъ первыхъ князей, achad hassarim harischonim, (εἷς τῶν ἀρχόντων τῶν πρώτων), также „княземъ великимъ", hassar haggadol, (ὁ ἄρχων ὁ μέγας, 12, 11). Гавріилъ въ книгѣ Даніила прямо не причисляется къ „князьямъ", но принадлежность его къ нимъ, въ виду совмѣстнаго выступленія его въ видѣніяхъ Даніила съ Михаиломъ и созвучія его имени съ именемъ послѣдняго, является весьма вѣроятною. Раввины и апокрифы представляютъ Гавріила равнымъ Михаилу и обоихъ вмѣстѣ называютъ царями ангеловъ (malchei-hammaleachim [2]).

Въ Новомъ Завѣтѣ Гавріилъ выступаетъ возвѣщающимъ рожденіе Предтечи, Лук. 1, 11 и слѣд., а

---

[1]) Мнѣніе нѣкоторыхъ экзегетовъ, что имя Гавріила встрѣчается уже въ Ис. 9, 6, гдѣ el gibbor-Gabriel, предполагаетъ перестановку словъ, слѣдовательно, корректуру текста и, какъ такое, не имѣетъ силы. То правда, что таргумы (ср. A. Śmith. Dictionary of the Bible vol. Lond. 1863. p. 638) не разъ вставляютъ собственныя имена ангеловъ въ древнѣйшія библейскія повѣствованія, даже въ книгу Бытія (напр. въ разсказъ Быт. 18—19 гл.), но что бы и переводъ LXX, на который опираются сторонники этого мнѣнія, допускалъ такія же произвольныя глоссы, это, при обычной точности и вѣрности еврейскому тексту, едва-ли вѣроятно (ср. выше, стр. 51)

[2]) D. Buch Henoch, ubers. u. ezklärt. v. Dillmann. (1853). cap. 9, 4. cnf. Kohut. op. cit. s. 25 Въ книгѣ Еноха, гл. 20, ст. 7, говорится: Михаилъ—одинъ изъ святыхъ ангеловъ, поставленный надъ лучшею частью человѣчества—надъ избраннымъ народомъ; Гавріилъ одинъ изъ святыхъ ангеловъ, который поставленъ надъ змѣями и надъ раемъ и надъ херувимами.

затѣмъ—Самого Христа, ст. 26 и слѣд., и въ первомъ случаѣ говоритъ Захаріи: ἐγώ εἰμι Γαβριήλ, ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ (ст. 19). Михаилъ упоминается въ посланіи Іуды, ст. 9, подъ именемъ ὁ ἀρχάγγελος, какъ спорящій съ діаволомъ о тѣлѣ Моисея,—и въ Апокал. 12, 7, гдѣ онъ, хотя и не называется именемъ архангела, но начальственное его отношеніе къ ангеламъ является очевиднымъ (ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ ἐπολέμησαν κατὰ δράκοντος). Неканоническія ветхозавѣтныя книги Товита и 3 Ездры называютъ еще два имени ангельскихъ. Въ книгѣ Товитъ, разсказывающей о сопутствіи благочестивому Товіи ангела, писатель два раза называетъ его именемъ Рафаила (Ραφαήλ соотв. евр. Rephaël), а въ концѣ книги, изображая чудесное удаленіе ангела, онъ представляетъ его говорящимъ (12, 15): „я—Рафаилъ, одинъ изъ семи святыхъ ангеловъ, которые возносятъ молитвы святыхъ и восходятъ предъ славу Святаго (ἐγώ εἰμι Ραφαὴλ εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἁγίων ἀγγέλων, οἱ προσαναφέρουσι τὰς προσευχὰς τῶν ἁγίων, καὶ εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ Ἁγίου). Въ 3 книгѣ Ездры писатель не разъ называетъ (4, 1; 10, 28) являющагося Ездрѣ ангела Уріиломъ, Uriel; о принадлежности его къ высшему классу ангеловъ здѣсь не говорится. Оба, сейчасъ поименованные ангелы, называются на ряду съ съ Михаиломъ и Гавріиломъ въ книгѣ Еноха (гл. 10 и др.), хотя въ этой книгѣ имена ихъ встрѣчаются и въ измѣненныхъ формахъ: Surjan'a и Urjan'a (гл 9) [1]), тожественныхъ, по значенію, съ именами Рафаила и Уріила. Іудейская теологія, на основаніи книгъ Да-

[1]) Cp. O. Zöckler. Kurz-gefasster Commentar z. h. Schr. A. u. N. T., sowie z. d. Apocryphen (1891), s.s. 431—432.

ніила и Товита, признавала седьмеричное число высшихъ ангеловъ, или архангеловъ, причемъ постоянными остаются только названныя четыре имени, прочія же разнообразятся[1]). Новозавѣтный тайнозритель видѣлъ семь ангеловъ, которые стояли предъ Богомъ (οἱ ἑπτὰ ἄγγελοι, οἱ ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ ἑστήκασι, Апок. 8, 2).

И такъ, книга Даніила впервые сообщаетъ а) имена ангеловъ, б) именно высшихъ сравнительно съ другими—„князей“. О седьмеричномъ числѣ послѣднихъ она ничего не говоритъ, но она признаетъ, по крайней мѣрѣ, что ихъ нѣсколько. Естественно, поэтому, что послѣдующая теологія, въ виду священнаго седьмеричнаго числа, признаетъ ихъ семь, какъ символъ полноты божественнаго дѣйствія въ мірѣ, ср. Зах. 4, 10 и Тов. 12, 15.

Чѣмъ же объясняется выступленіе индивидуальныхъ именъ ангеловъ въ книгѣ Даніила? какой смыслъ имѣютъ эти имена, и каково значеніе факта въ развитіи библейской ангелологіи Ветхаго Завѣта?

По свидѣтельству Талмуда (Ierusch. tr. Rosch. Haschana 156 a) и мидраша (Genes. Rabba. c. 45), имена (мѣсяцевъ и) ангеловъ іудеи принесли изъ Вавилона[2]). Фактъ этотъ неоспоримъ, въ виду происхожденія книги Даніила во время и въ мѣстѣ плѣна. Но значитъ-ли это, что имена эти вмѣстѣ съ идеями, соединяющимися съ ними, были заимствованы изъ вавилонской или мидоперсидской теологіи? Нѣкоторые

---

[1]) Weber. Die Lehren des Talmud. s. 164. Buxtorf. Lexic. Chaldaic, p. 46—47 cnf. Fritsche z. Tob. 12, 15; по Фритче, каждому изъ семи архангеловъ поручено блюсти какой-нибудь одинъ день недѣли.

[2]) Schemoth hammaleachim alu immahem mib-Babel.

ученые[1]) рѣшаютъ этотъ вопросъ въ положительномъ смыслѣ, и болѣе всего утверждаютъ, что семь Sarim или архангеловъ позднѣйшей іудейской теологіи представляютъ копію семи амшаспандовъ парсизма. „Между семью Sarim и семью персидскими амшаспандами, говоритъ, напр., А. Когутъ[2]),—находится не просто числовое, можетъ быть, еще случайное совпаденіе, но и этимологическое согласіе“. О седьмеричномъ числѣ высшихъ ангеловъ (Sarim) книга Даніила, какъ было замѣчено, не говоритъ. Слѣдовательно, числового совпаденія ветхозавѣтно-библейскаго представленія о князьяхъ ангеловъ съ представленіемъ парсизма о семи амшаспандахъ нѣтъ. Совпаденіе этого рода касается собственно представленія о семи архангелахъ послѣканонической ветхозавѣтной письменности и новозавѣтнаго Апокалипсиса. И это совпаденіе (какъ справедливо оговаривается самъ Когутъ)—случайное. Седьмеричное число архангеловъ іудейской и персидской теологіи удовлетворительно объясняется изъ особеннаго, священнаго значенія седьмеричнаго числа во всей древности, какъ у народовъ Востока, такъ позднѣе и у классическихъ народовъ. У евреевъ же оно имѣло особенное, по преимуществу священное значеніе—по отношенію его къ творческой и промыслительной дѣятельности Бога[3]). Съ другой стороны, даже

---

1) Напр. Renan, Hilgenfeld, Kohut въ названныхъ выше трудахъ и Delitzsch (Riehm's Handwörterburch des Biblischen Alterthums, Bd. I, s. 381).

2) Über die Judische Angelologie u. Dämonologie in ihrer Abhängigkeit v. Parsismus (1866) s. 6.

3) Zöckler. Art «Siebenzahl» in Herzog's Real-Encyklop. (1 A). Bd. XIV. s.s. 353—357. Сравн. Riehm. Handwörterbuch. d. Bibl. Alterth. Bd. II, s.s. 1778—1780.

и это, числовое и случайное, совпаденіе не полно. Седьмеричное число амшаспандовъ, по Авестѣ, получается изъ присоединенія къ шести амшаспандамъ самого Ормузда, творца ихъ; между тѣмъ, по іудеохристіанской теологіи, семь архангеловъ суть существа одного и того-же рода,—всѣ сотворенные Богомъ, хотя и самые высшіе, духи. Но еще глубже и неизмѣримѣе различіе архангеловъ отъ амшаспандовъ по существу. Архангелы, какъ и ангелы Библіи вообще, принадлежатъ области теологіи въ тѣсномъ смыслѣ, амшаспанды парсизма, какъ и всѣ геніи въ ученіи язычества,—области космологіи; первые относятся къ области бытія духовнаго, послѣдніе—къ области бытія натуральнаго [1]). Отсюда, амшаспанды сами въ себѣ, съ одной стороны, представляются тѣлесными, матеріальными—въ нихъ признается даже половое различіе (шесть амшаспандовъ распадаются на три пары, каждая—мужскій амшаспандъ съ соотвѣтствующимъ женскимъ); съ другой стороны, каждому изъ нихъ принадлежитъ какая либо область бытія физическаго, въ которой они владычествуютъ, какъ самостоятельныя божества [2]). Очевидно, что эти черты амшаспандовъ—матеріальность, владычество въ физической природѣ и притомъ—въ качествѣ самостоятельныхъ существъ, рѣзко отличаютъ ихъ отъ архангеловъ—чистыхъ духовъ, принадлежащихъ премірной области бытія и не связанныхъ съ видимой природой, вообще

---

1) Erich Haupt. Über d. Berührungen d. A. T. mit d. Religion Zaratustras, s. 12; ср. свящ. М. Источникова. «Мнимая зависимость библейскаго вѣроученія отъ религіи Зороастра». (Казань, 1897) стр. 202—204.

2) Амшаспандъ Вогумано управляетъ небомъ, Аша-Вагиста (Ардибегестъ)—огнемъ, Спента-Арманти (Сапандомадъ)—землею.

существъ абсолютно зависимыхъ отъ Бога. Въ виду этихъ очевидныхъ различій существа тѣхъ и другихъ, совершенно естественно, что имена амшаспандовъ носятъ специфически-персидскій, вообще арійскій отпечатокъ, напротивъ, библейскіе архангелы, какъ они выступаютъ въ кн. Даніила, Товита и 3 Ездры, имѣютъ своеобразно-семитическій оттѣнокъ, а вслѣдствіе общаго у всѣхъ нихъ окончанія אל, носятъ подлинно-библейскій, монотеистическій характеръ. Совершенно безплодны, поэтому, попытки указать тожество каждаго изъ ангеловъ съ отдѣльными амшаспандами[1]). Напротивъ, и имена архангеловъ, упомянутыя нами,— подлинно-еврейскія и идеи, выражаемыя ими, стоятъ въ существенномъ согласіи и связи съ библейскою ангелологіею и библейскимъ богословіемъ вообще.

Имя Гавріилъ[2]) (Gabriel, Γαβριήλ LXX и Новаго Завѣта) означаетъ: мужъ Божій (слѣдовательно, синонимично съ названіемъ, нерѣдко употребляемымъ въ Библіи, пророковъ: мужъ Божій, isch elohim), сила Божія, собственно: мужъ—Богъ, сила—Богъ[3]). Оно

---

[1]) Kohut, üb. d. Judische Angelogie u Dämonologie, s.s. 24—46, пытается доказать параллелизмъ и тожество Вогумана и Михаила, Craoscha и Гавріила, Qareno и Уріила и т. д. Но доказывая это сходство, Kohut ссылается не на библейское ученіе объ ангелахъ, а на Талмудъ, Каббалу и другія позднѣйшія книги евреевъ. Поэтому указываемыя имъ заимствованія падаютъ всецѣло на сторону этой литературы и совсѣмъ не касаются представленія книги Даніила о князьяхъ ангеловъ.

[2]) См. Gesenius, Handwörterbuch. s 143; W. Smith. A. Dictionary of the Bible. v. 1. p. 638. Hofmann, Schriftbeweis, I. s. 338. M. Schwabe, Vocabulaire de l'angelogie (Paris. 1897), p. 91—92.

[3]) По объясненію Эвальда: дружески нисходящій къ человѣку Богъ.

характеризуетъ ангельскій міръ не въ его премірномъ бытіи и величіи, а въ его служеніи человѣчеству, какъ показываетъ слово geber, входящее въ составъ этого имени. Во всѣхъ упомянутыхъ случаяхъ ангелъ, называемый даннымъ именемъ, выражаетъ именно эту идею. Онъ является (Дан. 8 гл.) уяснить пророку, какъ сыну человѣческому, видѣнное имъ предъизображеніе ближайшихъ судебъ міровой исторіи въ соприкосновеніи ея съ исторіею народа Божія. Онъ (Ibid. гл. 9) быстро прилетаетъ въ отвѣтъ на молитву пророка къ Богу о судьбахъ народа Божія, укрѣпляетъ его, приготовляетъ къ воспринятію откровенія о семидесяти седьминахъ и даетъ самое это откровеніе. Въ Новомъ Завѣтѣ его имя соединяется съ первою вѣстью о рожденіи Спасителя человѣчества и Предтечи Христова. Изъ этого ясно, что имя Гавріила не означаетъ природы ангела и не характеризуетъ ангельской природы со стороны ея величія и достоинства, а даетъ мысль о служебномъ отношеніи ангеловъ къ Богу и людямъ; въ отношеніи къ послѣднимъ Гавріилъ является сорабомъ ихъ у Бога, по волѣ Послѣдняго, подкрѣпляющимъ ихъ въ ихъ человѣческой немощности. Очевидно, въ этомъ названіи типически выражается общее ветхозавѣтное воззрѣніе на ангеловъ, какъ на исполнителей воли Божіей о спасеніи человѣчества, и, прежде всего, народа Божія. Подобную же идею выражаютъ и имена архангеловъ—Рафаилъ (*Богъ исцѣляетъ*)[1]) и Уріилъ (*Богъ свѣтъ мой*): ангелы, называемые этими именами, какъ бы воплощаютъ въ себѣ врачующую недуги людей силу и любовь Божію (ср. Числ. 12, 13: El-na

[1]) M. Schwabe, Vocabulaire de l' Angelologie, p. 249.

repha, Боже, исцѣли) и просвѣщающую людей откровеннымъ свѣтомъ истину Его[1]). Имя Михаилъ, Michaël[2]), выражаетъ вообще идею несравнимости Бога ни съ чѣмъ тварнымъ. Оно означаетъ: кто, какъ Богъ? и есть сокращенная передача мысли библейскихъ выраженій: michamocha baëlim, Исх. 15, 11 (ср. Втор. 33, 26) и пс. 88, 7: mi baschachak iaaroch lajehovah, idmeh lajehovah bibnei elim. По смыслу этихъ выраженій, Богъ безконечно возвышенъ надъ всѣми, *такъ называемыми*, богами,—какъ богами язычества, (Исх. 15, 11), такъ и сынами Божіими—ангелами (пс. 88, 7), называемыми также иногда богами (elohim). Поэтому имя Michaël, усвояемое ангелу, можетъ заключать въ себѣ смиренное признаніе съ его стороны несравнимости Бога[3]), и вслѣдствіе этого имя Михаила звучитъ, какъ самый рѣшительный протестъ противъ обоготворенія ангеловъ[4]) Но такъ какъ ангелы, по Библіи, прежде и болѣе всего, суть идеальные исполнители спасительныхъ велѣній Бога о людяхъ, то имя Михаила („кто, какъ Богъ“) имѣетъ цѣлью выразить непреоборимость того изъ людей, кому помогаетъ Богъ и Его ангелы, въ особенности ангелъ Михаилъ[5]). Такимъ образомъ, имя

---

[1]) Раввины на вопросъ: quare vocatur nomen ejus Uriels— отвѣчаютъ: propter legem, prophetas et hagiographa. Buxtorf. Lexic. chaldaic. p. 46.

[2]) Gesenius, Handwörterbuch, s. 456. W. Smith. A. Dictionary of the Bible, v. II. p. 350—351. M. Schwabe, Vocabulaire de l' Angelologie, p. 171. Buxtorf, l. c. Hofmann, Schriftbeweis, I, s. 338.

[3]) Caspari, Über Micha, s. 15.

[4]) Haneberg in Reusch'es Theol. Literaturblatt. 1867: Nr. 3. s. 72.

[5]) Ср. Oehler, Theologie d. A. T. (3 A), Bd. II, s. 708.

Михаилъ еще сильнѣе, чѣмъ имя Гавріилъ, выражаетъ идею несравнимой, помогающей силы Божіей, по скольку имѣется въ виду носящее это имя ангельское существо. Но помощь чаще всего требуется въ борьбѣ со врагами, и Михаилъ есть борецъ—силою Божіею—противъ силы зла (Дан. 10, 13. 21; 12, 1), особенно противъ источника зла—сатаны (Іуд. 9, Апок. 12, 9).

Изъ сказаннаго объ именахъ ангеловъ, впервые выступающихъ въ книгѣ Даніила, слѣдуетъ, что имена эти, хотя суть собственныя имена индивидуальныхъ ангеловъ, но, по своему смыслу, имѣютъ значеніе нарицательное [1]) и могутъ считаться типическими для ангеловъ вообще. Идеи, выражаемыя этими именами, составляютъ общее и существенное содержаніе всей библейской ангелологіи и прежняго (какъ и послѣдующаго) времени. Слѣдовательно, появленіе этихъ именъ въ Библіи не есть привнесеніе въ область библейской ангелологіи чуждыхъ ей теософическихъ элементовъ [2]), а является нѣкоторымъ моментомъ органическаго раскрытія началъ древнѣйшей библейской ангелологіи—ученія объ ангелахъ, какъ богообразныхъ, но тварныхъ духовныхъ существахъ, —сынахъ Божіихъ, и какъ вѣстникахъ и исполнителяхъ Его воли вообще и въ особенности относительно людей, ихъ спасенія или наказанія.

Но, конечно, выступленіе въ Библіи этихъ именъ отмѣчаетъ новый фазисъ въ развитіи ангелологіи Ветхаго Завѣта,—и фазисъ немаловажный, такъ какъ въ немъ

---

[1]) Ср. F. Strauss, Die christl. Glaubenslehre (1840) I Bd. s. 663.

[2]) Ср. Erich Haupt. Üb. d. Berührungen d. A. T. mit. d. Religion Zaratusch. s. 15, Anmerk. 2.

выражается съ одной стороны высшее развитіе индивидуализаціи ангеловъ въ библейскомъ представленіи объ нихъ, съ другой же—распредѣленіе между ангелами отдѣльныхъ служеній, которыя они выполняютъ, какъ орудія всеединаго Промысла Божія. Поэтому, въ объясненіе факта появленія индивидуальныхъ именъ ангеловъ, не достаточно указать, напр., на драматическій характеръ видѣній пророка Даніила, который могъ требовать болѣе опредѣленнаго различенія ангельскихъ личностей [1]). Выступленіе въ откровеніи именъ ангеловъ, относящееся къ эпохѣ плѣна, должно быть объясняемо изъ потребностей и состоянія народа Божія въ данную эпоху. Вѣроятнѣйшимъ въ этомъ смыслѣ можно признать слѣдующее. Какъ видно изъ доселѣ сказаннаго объ именахъ ангеловъ, усвоеніе ангеламъ индивидуальныхъ именъ и спеціальныхъ родовъ дѣятельности имѣло въ виду прежде всего—оживить вѣру ветхозавѣтнаго человѣка даннаго времени въ сверхъестественныхъ невидимыхъ дѣятелей, благоустрояющихъ по волѣ Божіей, судьбу народа Божія; затѣмъ—ввести въ религіозное сознаніе послѣдняго опредѣленнѣйшее различеніе ангеловъ, какъ существъ тварной природы и служебныхъ духовъ, отъ всеединаго и самобытнаго Источника всякой силы и заступленія для народа Божія. Наконецъ, въ виду того, что народъ Божій съ момента плѣненія сталъ въ непосредственныя отношенія къ языческимъ народамъ, изъ которыхъ каждый признавалъ невидимыхъ патроновъ въ божествахъ своихъ, народъ Божій долженъ былъ

---

[1]) Такъ объясняетъ данный фактъ, напр., Hävernick, Vorlesungen üb. d. Theologie d. A. T. (1863), ss. 93—94.

узнать истинное основаніе этого извращеннаго вѣрованія и его дѣйствительный смыслъ: не боги, а ангелы суть патроны народовъ, подобно какъ такимъ патрономъ у народа Божія является Михаилъ (Дан. 10, 13, 21; 11, 1; 12, 1)[1]).

Ангелы-народоправители. Но представленіе кн. Даніила о Михаилѣ связано съ представленіемъ о князьяхъ ангеловъ и небесныхъ князьяхъ народовъ, —представленіемъ, которое дается въ томъ же послѣднемъ видѣніи пророка Даніила (гл. 10—12). Идея ангеловъ-народоправителей здѣсь раскрыта съ опредѣленностью, и въ этомъ мы находимъ твердое основаніе въ пользу сейчасъ приведеннаго нами соображенія. Даніилъ въ третій годъ правленія Кира (10, 1) имѣлъ откровеніе, понялъ его, но частію по желанію достигнуть высшаго разумѣнія, частію вслѣдствіе бѣдствій, предвѣщаемыхъ имъ народу Божію, предался трехнедѣльному строгому посту и молитвѣ. Плодомъ его поста и молитвы было слѣдующее небесное явленіе. Явившійся Даніилу (10, 5 и слѣд.) при рѣкѣ Тигрѣ (ст. 4) Ангелъ (называемый имъ, какъ ангелъ видѣнія Іезекіиля, (9, 2 и дал.), „одинъ мужъ облеченный въ льняную одежду, isch achad labusch—badim“; ср. Дан. 12, 5—7[2]), сообщаетъ пророку

---

[1]) Ср. Smith. A. Dictionary of the Bible, v. II, p. 350. I. H. Ebrard. Christliche Dogmatik, Bd. I. s. 282. Bossuet. Preface de Apocalypse, Iames, Dictionnaire de l' ecriture sainte (1839) p. 53.

[2]) Дан. 12, 5—7: Я, Даніилъ, посмотрѣлъ и вотъ стоятъ двое другихъ, acherim (т. е., два ангела, можетъ быть, подобныхъ разговаривающимъ въ 8, 13 Kedoschim). Одинъ на этомъ берегу рѣки, другой на томъ И одинъ сказалъ *мужу въ льняной одеждѣ*: когда будетъ конецъ этихъ чудныхъ происшествій (т.е., событій изо-

слѣдующее: „Съ перваго дня, какъ ты расположилъ сердце твое, чтобы достигнуть разумѣнія и смирить себя предъ Богомъ твоимъ, слова твои услышаны, и я пришелъ באתי по словамъ твоимъ, bidbareicha (т. е., рѣшенный въ небесномъ совѣтѣ приходъ этого ангела къ Даніилу теперь только сталъ совершившимся фактомъ). О причинѣ, замедлившей прибытіе Ангела на три недѣли, онъ говоритъ далѣе: „Но князь царства персидскаго, sar malechut Paras, стоялъ противъ меня, omed lenegdi, но вотъ Михаилъ, одинъ изъ первыхъ князей, achad hassarim harischonim, пришелъ помочь мнѣ, и я остался тамъ при царяхъ персидскихъ, veani notarti ezel malchei Paras; а теперь я пришелъ, чтобы возвѣстить тебѣ, что будетъ съ народомъ твоимъ въ послѣднія времена, такъ какъ видѣніе относится къ отдаленнымъ днямъ... Теперь я возвращусь, чтобы бороться съ княземъ персидскимъ, а когда я выйду, то вотъ придетъ князь Греціи, vehinneh sar javan ba, и нѣтъ никого, кто поддерживалъ бы меня въ томъ (точнѣе: противъ (этихъ) нихъ, al elleh), кромѣ Михаила, князя вашего, ki im Michaël sarchem. И я съ перваго года Дарія Мидянина сталъ ему помощью и подкрѣпленіемъ, гл. 10, ст. 12—14; 22—21, 11, 1.

Въ приведенномъ мѣстѣ различаются, въ качествѣ дѣятелей, дѣйствующихъ, очевидно, на небѣ или въ мірѣ духовномъ (откуда явился Даніилу Ангелъ), слѣдующія существа: а) Михаилъ—одинъ изъ первыхъ князей (ст. 13), который вмѣстѣ есть и князь народа Божія (ст. 21), принимающій самое близкое уча-

---

браженныхъ «мужемъ» въ гл. 11)? Мужъ въ льняной одеждѣ поднялъ правую и лѣвую руку къ небу и клялся Живущимъ во вѣки, что къ концу времени и временъ и полувременъ и по совершенномъ низложеніи силы народа святаго все это совершится.

стіе въ судьбахъ его, стоящій за сыновъ народа и особенно защищающій противъ всего враждебнаго ему (10, 21; 11, 1; 12, 1), б) князья (sarim)—князь царства персидскаго и князь Явана или Греціи, равно враждебные народу Божію, а вмѣстѣ и его князю Михаилу, съ которымъ князь Персіи уже боролся, а затѣмъ его въ подобной же борьбѣ замѣнилъ князь Греціи; наконецъ в) не названный по имени, явившійся Даніилу Ангелъ, который не называется и именемъ князя; сначала онъ борется съ княземъ Персіи, препятствующимъ его своевременному прибытію къ Даніилу,—пока не приходитъ ему на помощь Михаилъ. Послѣдній вообще есть его единственный помощникъ въ борьбѣ какъ противъ князя Персіи, такъ и въ будущей продолжительной борьбѣ противъ князя Греціи.

Что касается, прежде всего, Михаила, то въ опредѣленіи его можно различить два момента: а) онъ—одинъ изъ первыхъ „главнѣйшихъ князей“ (εἷς τῶν ἀρχόντων) и б) онъ—князь Израиля. Оба момента соединяются въ выраженіи гл. 12, 1: возстанетъ въ то время (время особенныхъ бѣдствій Израиля) Михаилъ, князь великій, hassar haggadol, стоящій за сыновъ Израиля; здѣсь онъ а) самъ въ себѣ представляется великимъ и б) въ отношеніи къ народу Божію—могущественнымъ его патрономъ, защитникомъ противъ внѣшнихъ бѣдствій со стороны царства міра. Очевидно, два эти момента нетожественны. Поэтому, нельзя согласиться съ такимъ утвержденіемъ Гофмана: „что̀ сказано объ ангелѣ, то сказано ради народа, который служитъ областью его управленія, и это даетъ знать не объ отношеніяхъ внутри ангельскаго міра, а объ отношеніи Израиля къ великимъ всемірно-историческимъ народамъ и царствамъ. Величіе и важность порученнаго ангелу дѣла дѣлаетъ его однимъ изъ

sarim harischonim, а не дѣло поручено ему потому, что онъ есть таковъ“ [1]). Напротивъ, именно то, что Михаилу самому въ себѣ принадлежитъ величіе и превосходство предъ другими ангелами, и только это, можетъ служить утѣшеніемъ для пророка и помощью для народа. Если даже считать harischonim (ст. 13) за простое усиленіе слова hassarim, то все таки послѣднее указываетъ на опредѣленную степень [2]), благодаря которой онъ получилъ отъ Бога особенно высокое служеніе—предстоятельство за народъ Божій. Онъ, слѣдовательно, есть архангелъ, ангелъ высшаго чина и, по его отношеніямъ къ Израилю, напоминаетъ того sar zeba Iehovah, который нѣкогда явился I. Навину и обѣщалъ чудесное содѣйствіе Израилю въ завоеваніи Іерихона (вслѣдъ затѣмъ фактически доказанное имъ), а равно и вообще Ангела Іеговы, устроителя и верховнаго дѣятеля ветхозавѣтной теократіи.

На основаніи этого сходства, многіе экзегеты,— какъ признающіе Ангела Іеговы личностью божественною [3]), такъ и видящіе въ немъ тварнаго ангела [4]),— утверждаютъ, что Михаилъ есть Ангелъ Іеговы древнѣйшихъ историческихъ книгъ (Гофманъ, напр., видитъ Михаила въ Іеговѣ или Ангелѣ Іеговы, являвшемся Аврааму въ видѣ трехъ странниковъ);

---

[1]) Hofmann. Schriftbeweis, I, s. 338.

[2]) Ср. Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch d. Neuetestamentlichen Gräcität. s. 23.

[3]) Haupt. Üb. Berührungen d. A. T. mir d. Religion Zaratustra, s. 15; Hengstenberg, Beiträge z. Einleitung in d. A. T. Bd. I, s. 165; Hävernick. Comment. üb. Ezech. s. 439; I. P. Lange, Christl. Dogmatik. s. 589.

[4]) Kurtz. Gesch. d. A. B. (2. A), IBd. s. 153. Hofmann, Schriftbeweis I, s. 381. Rohling. Üb. Iehovahengel, s. 56.

причемъ первые изъ признанной ими божественности Ангела Іеговы заключаютъ къ божественности Михаила, а послѣднее отъ тварности Михаила—къ тварности Ангела Іеговы. Но тожество Михаила съ Ангеломъ Іеговы древнѣйшихъ библейскихъ книгъ отнюдь не можетъ быть доказано. Божественная природа послѣдняго доказывается, какъ мы видѣли, исключительностью образа Его явленій и дѣйствій. Но что Михаилъ не есть Божественный Логосъ, это очевидно изъ того, что Михаилъ—не единственный sar haggadol; что онъ есть только одинъ изъ нѣсколькихъ sarim harischonim: къ послѣднимъ принадлежатъ еще Гавріилъ, Рафаилъ и Уріилъ. (Въ книгѣ Еноха, гл. 20, въ качествѣ стражей или высшихъ ангеловъ—архангеловъ—поименно перечисляются шесть ангеловъ: Уріилъ, Рафаилъ, Рагуилъ, Михаилъ, Саракаэлъ, Гавріилъ). Между тѣмъ Божественный Логосъ и Божественный Ангелъ Іеговы—только одинъ: Онъ одинъ есть верховный sar zeba Iehovah, а sarim, къ числу которыхъ принадлежитъ и Михаилъ, суть тварные, хотя и возвышенные надъ прочими ангелами, духи,—архангелы. Существенное равенство Михаила съ другими князьями видно изъ того, что не только онъ помогаетъ боровшемуся съ княземъ Персіи (10, 13. 21), но и этотъ Ангелъ помогаетъ ему (11, 1)[1]. Но, Логосъ, Богъ теократіи, не можетъ нуждаться въ помощи ан-

[1]) Если нѣкоторые экзегеты (Hävernick) говорятъ, что первый годъ Дарія Мидянина не былъ ничѣмъ особенно замѣчателенъ и не вызывалъ потребности въ особенной помощи Михаила Израилю, а анонимнаго ангела—Михаилу, то они забываютъ о тѣхъ опасностяхъ, которыя грозили іудеямъ со вступленіемъ на престолъ этого царя, благодаря интригамъ его сатраповъ (ср. 6 гл. Дан.).

геловъ; Онъ не принадлежитъ къ князьямъ ангеловъ, не есть одинъ изъ этихъ князей. Такимъ образомъ, Михаилъ не есть лицо Божественное, какъ доказываютъ и новозавѣтныя мѣста о немъ (Іуд. 9; Апок. 12, 7), а есть только ангелъ высшаго рода, архангелъ. Слѣдовательно, въ кн. Даніила мы впервые находимъ указаніе на существованіе небесной іерархіи. Существуютъ не только классы ангеловъ (малеахимъ, херувимы, серафимы) но и степени ихъ. Конечно, миссія Михаила очень напоминаетъ миссію Ангела Іеговы древнихъ книгъ, но это не вынуждаетъ видѣть въ немъ лицо Божественное, такъ какъ Ангелъ Іеговы, (какъ мы нашли при изложеніи библейскаго ученія о Немъ) дѣйствуетъ въ исторіи народа Божія не только Самъ лично, но и посредствомъ представительства Его ангелами тварными.

Сходство миссіи Михаила съ миссіею Ангела Іеговы подало поводъ раввинамъ перенести на перваго всѣ атрибуты Послѣдняго и въ своемъ ученіи о Метатронѣ отожествить представленіе о Михаилѣ съ идеею божественной Шехины. Адонай, Шехина и Михаилъ, по позднѣйшей іудейской теологіи,—понятія тожественныя. Но ни это отожествленіе, ни то утвержденіе новыхъ защитниковъ его, что Михаилъ есть носитель откровенной стороны божественнаго существа (פנים), или вступленіе божественнаго существа въ тварную сферу, не оправдывается указанными данными въ книгѣ Даніила. Напрасно утверждаютъ (напр., Генгстенбергъ), будто самое имя Михаила говоритъ о существѣ, котораго нельзя искать въ области конечнаго бытія [1]).

[1]) Имя это довольно часто отъ Пятокнижія до книги Паралипоменонъ — встрѣчается, какъ имя человѣка (Числ.

Но кто—тотъ анонимный Ангелъ, явившійся Даніилу, который сообщаетъ ему чрезвычайно подробныя свѣдѣнія о дѣятельности главныхъ представителей міра духовнаго? Въ текстѣ нѣтъ основанія считать его Гавріиломъ [1]). Нельзя также съ другими экзегетами [2]) признать его Божественнымъ Логосомъ, Который былъ бы изображаемъ здѣсь подобно „сыну человѣческому“ (гл. 7, ст. 13). Подробность изображенія явившагося (ст. 5—6, ср. Апок. 1, 13—15) и глубочайшее благоговѣніе, которое оказываетъ ему Даніилъ (ст. 8—11; 15—19), говоритъ только о высокомъ достоинствѣ этого ангела, а не о божественной природѣ его. Если на основаніи 12, 6—7, гдѣ онъ представляется стоящимъ надъ водами, можно думать, что ему принадлежалъ голосъ человѣческій, отъ средины Улая, поручавшій Гавріилу изъяснить видѣніе пророку (8, 15. 16), то изъ этого факта нельзя заключать о его выше-ангельской природѣ; голосъ этотъ могъ принадлежать (вопреки утвержденію, напр. Гитцига) и существу равному съ Гавріиломъ. Напротивъ, о тварности его природы говорятъ: а) способъ, какимъ онъ въ ст. 11 характеризуетъ себя, какъ одного изъ посланниковъ Бога; б) трудность для него борьбы съ князьями Персіи и Греціи, вызывающая необходимость помощи со стороны Михаила,—трудность, стоящая въ рѣзкой противоположности съ мгновенною и

13, 13; I Пар. 5, 13, 14; 6. 14, 40; 7, 3; 8, 16; 12, 2; 27, 18; Ездр. 8, 8): его носятъ не только левиты, но и члены Гадова, Веніаминова и другихъ колѣнъ; оно встрѣчается какъ въ іудейскомъ, такъ въ Израильскомъ (2 Пар. 21 2) царствѣ.

[1]) Такъ полагаютъ Rohling, Hävernick, Ewald и другіе ср. O. Casmanni, Angelographia, p. II, p. 322 sqq.

[2]) Vitringa, Starke, Keil, Oehler.

рѣшительною побѣдою надъ царствами міра будущаго Мессіи (по изображенію гл. 2,44 ср. 7,13, 22.26); в) обращеніе Даніила къ нему (16 ст.) съ именемъ adoni, государь мой, а не Adonai, Владыка.

Изъ образа явленія этого анонимнаго ангела и сопоставленія его съ Михаиломъ (съ которымъ онъ, очевидно, не тожественъ, вопреки мнѣнію Краних-фельда), съ вѣроятностію слѣдуетъ, что этотъ Ангелъ, по положенію своему въ небесной іерархіи, равенъ Михаилу и Гавріилу, слѣдовательно, есть одинъ изъ „первыхъ князей“ или архангеловъ. Что касается сферы и области его дѣятельности, то она слишкомъ суживалась бы, если бы представлять ее чѣмъ-то въ родѣ миссіи Рафаила кн. Товита или (по произвольной догадкѣ Гитцига) считать его геніемъ-охранителемъ Египта. Напротивъ, по данному мѣсту, дѣятельность его касается не одной какой либо націи, а нѣсколькихъ языческихъ націй, у которыхъ онъ дѣйствуетъ въ интересахъ народа Божія, и въ этомъ смыслѣ помогаетъ небесному князю послѣдняго—Михаилу. Но анонимный Ангелъ все же не есть непосредственный дѣятель теократіи,—всѣ его отношенія къ послѣдней ограничиваются внѣшнею стороною жизни народа Божія: онъ стремится предупредить и предотвратить неблагопріятныя для него рѣшенія мірскихъ владыкъ[1]) и фактическія проявленія съ ихъ стороны вражды къ народу Божію. Поэтому, съ нѣкоторыми экзегетами[2]), можно признать анонимнаго

[1]) Таковъ смыслъ выраженія «и я остался при царяхъ персидскихъ», 10, 13, по вѣроятнѣйшему объясненію этого мѣста.

[2]) Hofmann Weissagung u. Erfüllung I, s. 312—313; Schriftbeweis I, s. 332. Füller, Der Proph. Daniel erklärt (1868), s. 272. Оберлендъ, Пр. Даніилъ и Апокалипсисъ, стр. 91—91; Luthard, Baumharten и др.

Ангела разсматриваемаго мѣста добрымъ духомъ или геніемъ язычества и языческаго міровластительства, имѣвшимъ назначеніе отъ Бога—содѣйствовать спасительнымъ планамъ Божіимъ о Его народѣ, а затѣмъ—и о языческихъ народахъ. Въ этомъ смыслѣ Онъ есть, такъ сказать, принципъ, сдерживающій потокъ зла, въ язычествѣ, то „удерживающее“, τὸ κατέχον (2 Θесс. 2, 6), „удерживающій“, ὁ κατέχων (ibid., ст. 7), которымъ задерживалось безпрепятственное развитіе апогея сатанинскаго зла въ дохристіанской всемірной исторіи.

Дѣйствію этого Ангела, или духа въ язычествѣ противоположно дѣйствіе „князей“ отдѣльныхъ народовъ и царствъ—Персіи и Греціи, дѣйствіе, имѣющее цѣлью не споспѣшествованіе благосостоянію Израиля, а задержку его. Кто же эти князья? Что за существо—князь царства персидскаго, съ которымъ боролся анонимный ангелъ въ теченіе трехнедѣльной молитвы пророка? Подъ этими князьями нельзя разумѣть царей (вмѣстѣ съ ихъ князьями), напр. Кира, Камбиза и др.[1]): Sar paras, князь Персіи, здѣсь опредѣленно различается отъ malchei paras, царей персидскихъ, подъ которыми разумѣются или царь съ вельможами (какъ въ Ам. 1, 5) или преемственный рядъ царей персидскихъ. Въ гл. 11, ст. 5 sar, несомнѣнно, означаетъ человѣческаго властителя, но тамъ оно стоитъ въ существенно иной связи, въ 10, 13 же Sar параллельно Sarim harischonim и уже потому можетъ означать только подобнаго этимъ князьямъ ангела. Притомъ борьба ангела съ человѣческими царями представляла бы

[1]) Таково было мнѣніе древнихъ раввиновъ, повторяемое Calvin'омъ, а въ новое время Hävernick'омъ (Comm. s.s. 438—439); ср. Pfeifferi, Dubia vexata s.s. Cent. IV. loc. LXXI, p. 818.

несообразность, тѣмъ болѣе, что вся борьба происходитъ на небѣ, и видимо, напоминаетъ картины видѣнія Михея Старшаго, 3 Цар. 22, 19, и пролога кн. Іова, Іов. 1, 6 и дал. 2, 1. Слѣдовательно, какъ Михаилъ и мужъ, явившійся Даніилу (10, 5), суть ангелы, такъ и борющіеся съ ними князья суть ангелы же.

Нѣтъ основанія отрицать и личность ихъ, почитая, напр., идеальными, не имѣющими дѣйствительности, представителями соотвѣтствующихъ земныхъ монархій, воплощеніемъ силы послѣднихъ [1]), или олицетвореніемъ воинскаго духа при дворахъ этихъ монархій, вліяющаго на расположеніе царя персидскаго относительно іудеевъ [2]). Противъ послѣдняго, абстрактнаго пониманія „князей“ говоритъ уже то, что выраженіе Sar malechut paras, какъ и послѣдующія: Sar Iavan и Sarchem (о Михаилѣ, князѣ Израиля), означаетъ болѣе прочную связь, болѣе тѣсное и постоянное отношеніе между ангеломъ и даннымъ народомъ, чѣмъ какая предполагается простымъ временнымъ вліяніемъ извѣстнаго духа на политику государства. Притомъ самая мысль о вліяніи или господствѣ при дворѣ добраго или злого, мирнаго или воинскаго духа есть принадлежность новѣйшаго времени и совершенно чужда древне-восточному міру. Гораздо болѣе сообразно съ Библіей и едва-ли не единственно возможно пониманіе князей въ смыслѣ личностей.

По бл. Іерониму, князь царства Персидскаго есть ангелъ, которому ввѣрена Персія и который въ теченіе двадцати одного дня стоялъ противъ (аноним-

---

[1]) Hengstenberg, Haupt и др.

[2]) Hofmann, Füllenr, Starke, Pfeiffer: ein koniglicher Hof.-Teufel и др.

наго) ангела, перечисляя грѣхи народа іудейскаго (въ доказательство того, что онъ справедливо удерживается въ плѣну и не долженъ быть отпущенъ[1]). Равнымъ образомъ и князь Греціи есть небесный патронъ этой страны или націи.

Противъ этого признанія ангеловъ-народоправителей, патроновъ языческихъ народовъ, возражаютъ (Генгстенбергъ, Гауптъ и др.), что оно вводитъ невозможное представленіе, которое стоитъ въ противорѣчіи съ основнымъ воззрѣніемъ Св. Писанія на отношеніе Бога къ царствамъ міра,—отношеніе болѣе отрицательное, чѣмъ положительное. Но если въ Библіи прямо не утверждается, что отдѣльными царствами міра управляютъ высшія существа ангелы, то въ ней говорится, что Богъ, избравъ предметомъ Своихъ особенныхъ попеченій одинъ народъ, не оставилъ безъ промышленія и другіе народы, а частію видимыми, частію незримыми путями направлялъ ихъ по пути истины и спасенія. Воззрѣніе это встрѣчается на первыхъ страницахъ Библіи, когда, напр., Ной пророчествуетъ о религіозномъ единеніи потомковъ Іафета съ семитами (Быт. 9, 25—27); когда Аврааму дается обѣщаніе, что въ сѣмени его получатъ благословеніе всѣ народы земли (12, 2—3); когда Ангелъ Іеговы впервые является язычницѣ Агари (16, 7)[2]). Но если

---

[1]) Migne, Patrol. Curs. Compl. ser. lat. t. XXVI, p. 555—6, рус. перев. твор. бл. Іерон. Кіевъ, 1894, часть 12, стр. 100—101.

[2]) Знаменательнымъ въ данномъ отношеніи является тотъ фактъ, что всѣ народы, происшедшіе отъ сыновей Ноя, исчисляются въ кн. Бытія (гл. 10) до ихъ разсѣянія по лицу земли (гл. 11) и выдѣленія изъ общей массы человѣчества избранной части его (гл. 12, 1 и слѣд.). Этимъ показывалось, что всѣ народы принадлежатъ къ одной семьѣ человѣчества, не изъяты

таково воззрѣніе Библіи на отношеніе Бога къ народамъ и царствамъ міра, то нѣтъ ничего противорѣчащаго Библіи въ мысли, что отношеніе это посредствуется ангелами. Мысль эта тѣмъ вѣроятнѣе, что и дѣятельность Ангела Іеговы, хотя и ограничивалась въ Ветхомъ Завѣтѣ избраннымъ народомъ Божіимъ, но, по существу своему (по конечной цѣли), имѣла универсальный характеръ, выразившійся, между прочимъ, въ только что упомянутомъ фактѣ явленія Его язычницѣ и въ обѣщаніи попеченія объ ея потомствѣ. Если же дѣятельность Ангела Іеговы есть центръ, около котораго сосредоточивается дѣятельность ангеловъ тварныхъ,—то попеченіе ихъ объ языческихъ народахъ было лишь однимъ изъ видовъ проявленія попеченія Ангела Іеговы о всемъ человѣчествѣ. Ученіе объ ангелахъ-народоправителяхъ, такимъ образомъ, вполнѣ соотвѣтствуетъ тому основному воззрѣнію ветхозавѣтной христологіи, что спасеніе или царство Божіе обнимаетъ не плотского только Израиля, но и все человѣчество. Появленіе этого ученія въ книгѣ Даніила было вполнѣ естественно, и благовременно. Въ современной пророку всемірной исторіи начало осуществляться упомянутое пророчество Ноя: іафетиды—Мидоперсы и Греки—начинали приходить въ ближайшее соприкосновеніе съ семитами-ассирійцами, а затѣмъ—евреями[1]). Послѣдніе

отъ попеченій Промысла и, хотя нѣкоторое время исторія ихъ пойдетъ не подъ водительствомъ спеціальнаго, теократическаго воздѣйствія Его, какъ исторія народа Божія, а подъ руководствомъ общаго, естественнаго Промысла, но современемъ имѣетъ послѣдовать ихъ вступленіе въ царство Божіе.

[1]) Ср. Hanеberg. Geschichte der Biblischen Offenbarung (1852). s.s. 367—368.

теперь, для своего назиданія, и должны были узнать, что языческіе народы, въ частности великія монархіи —мидоперсидская и грекомакедонская,—въ своихъ отношеніяхъ къ народу Божію управляются небесными патронами—ангелами, дѣйствующими по непосредственному порученію отъ Бога и предъ лицемъ Его,—по Его повелѣнію или только допущенію. Воззрѣніе это, какъ и мысль о князѣ Израиля, не было въ кн. Даніила совершенною новостью. Какъ представленіе книги Даніила о Михаилѣ имѣло своимъ основаніемъ идею sar zeba Iehovah, Нав. 5, 14, такъ идея ангеловъ-народоправителей была подготовлена встрѣчающимися у пр. Исаіи и Іереміи выраженіями, въ которыхъ боги язычества представляются его патронами или, что то же, ангелами хранителями (Ис. 46, 2; Іер. 42, 25; 49, 3 ср. особенно разсмотрѣнное нами мѣсто Ис. 24, 21—23). Что ранѣе выражалось отрывочно и неопредѣленно, то теперь, въ виду современныхъ потребностей исторіи царства Божія, выражается со всею опредѣленностью и конкретно.—Какъ противодѣйствіе князя царства персидскаго, такъ и прибытіе на помощь Михаила, съ библейской точки зрѣнія, суть дѣйствительные факты, хотя и происходящіе въ невидимомъ мірѣ духовъ. И если воззрѣніе кн. Даніила объ ангелахъ-народоправителяхъ не было догматическимъ ученіемъ Ветхаго Завѣта, то нельзя назвать его и только идеальнымъ, не историческимъ [1]).

Такимъ образомъ, послѣднее видѣніе пр. Даніила содержитъ опредѣленное указаніе на личныхъ духовныхъ дѣятелей въ міровой исторіи,—ангеловъ-народо-

[1]) Мнѣніе Hävernick'a, Vorlesungen üb. d. Theologie d. A. T. s. 94.

правителей. Недоумѣніе можетъ возбуждать только то, что здѣсь идетъ рѣчь о борьбѣ князей Персіи и Греціи съ Михаиломъ, княземъ народа Божія, и съ анонимнымъ, но также служащимъ цѣлямъ царства Божія, ангеломъ. Противодѣйствіе тѣхъ князей Михаилу, который въ Новомъ Завѣтѣ представляется борющимся съ діаволомъ (Іуд. 9; Апок. 12, 7) также за интересы царства Божія, повидимому, даетъ основаніе видѣть въ ангелахъ царствъ персидскаго и греческаго ангеловъ злыхъ, стоящихъ подъ дѣйствіемъ сатаны [1]). Но заключеніе это не безусловно необходимо. Противодѣйствіе этихъ ангеловъ Михаилу и духу, дѣйствующему въ интересахъ царства Божія въ язычествѣ, не есть непремѣнно выраженіе злой воли первыхъ. Съ одной стороны оно направлено на внѣшнее положеніе народа Божія и притомъ отнюдь не имѣетъ цѣлью склоненія послѣдняго ко грѣху (чѣмъ характеризуется дѣятельность сатаны напр. по прологу кн. Іова), съ другой стороны, противодѣйствіе каждаго изъ князей могло имѣть цѣлью благо ввѣренной ему страны, и притомъ не одно благоденствіе внѣшнее, а и религіозно нравственную его пользу (мнѣніе св. І. Златоуста, бл. Ѳеодорита, Григорія Вел. и др. учителей церкви). Вообще, съ точки зрѣнія указаннаго выше библейскаго воззрѣнія на отношеніе Бога къ внѣ-завѣтному человѣчеству, воззрѣнія, допускающаго признаніе богопоставленныхъ ангеловъ-народоправителей, а равно и въ виду того, что кн. Даніила со-

---

[1]) Таково воззрѣніе нѣкоторыхъ учителей Церкви (Св. Кассіана), а въ новое время преимущественно протестантскихъ экзегетовъ. ср. Pfeiffer, Op. cit. p. 819. Cnf. O. Casmanni, Angelographia. P. II, p. 322—323.

всѣмъ не говоритъ о сатанѣ, представляется болѣе основательнымъ считать ангеловъ царствъ персидскаго и греческаго ангелами добрыми [1]), только по невѣдѣнію (безъ особаго откровенія воли Божіей) будущаго желавшими противнаго волѣ не Михаила только, а, можетъ быть, и Бога. Борьба эта, веденная, конечно, приличнымъ ангеламъ образомъ (по мысли св. Златоуста, оружіемъ молитвы къ Богу, которую каждый возносилъ о своемъ народѣ), была не борьбою вражды и самолюбія, а борьбою ревности по волѣ и славѣ Божіей и по благу ввѣреннаго каждому Ангелу народа, борьбою, послѣдствіями которой имѣла быть побѣда убѣжденія и подчиненія высшей волѣ [2]). Говоря это, мы, впрочемъ, не думаемъ, чтобы воззрѣніе кн. Даніила объ ангелахъ народоправителяхъ исключало дѣйствіе въ язычествѣ и темныхъ духовныхъ силъ. Признаніе дѣйствія въ язычествѣ послѣднихъ (какъ увидимъ при изложеніи ученія Ветхаго Завѣта о діаволѣ) должно, напротивъ, считаться также библейскимъ воззрѣніемъ, какъ ветхозавѣтнымъ, такъ и новозавѣтнымъ, хотя господство злыхъ духовъ надъ народами основывается и не на положительномъ повелѣніи, полученномъ имъ отъ Бога (какъ естественно утверждать это о добрыхъ ангелахъ-народоправителяхъ [3]), а на развитіи грѣха и зла среди язычества (по закону: кто дѣлаетъ грѣхъ, рабъ есть грѣха, Іоан. 8, 34, слѣдовательно, и діавола;

---

[1]) Такъ, напр., полагаетъ Grotius, Annotat. v. II, p. 381 cnf. O. Casmanni. Angelographia. P. II, p. 320—333.

[2]) Ср. Rohling, üb. Iehovahengel. s. 59.

[3]) Ср. Hofmann. Weissagung u. Erfüllung. s. 277.

1 Іоан. 3, 8; Іоан. 8, 44) [1]). Участіе этихъ силъ въ судьбахъ язычества предполагается и книгою Даніила въ самомъ фактѣ антагонизма „князей“ противъ „князя“ теократическаго народа. Неупоминаніе же о нихъ можетъ быть объясняемо частію изъ свойственнаго Ветхому Завѣту общаго обозначенія міра духовнаго, безъ различенія двухъ его нравственныхъ противоположностей (такъ въ 3 Цар. 22, 21 духъ, который, судя по дѣйствіямъ, есть духъ, стоящій подъ вліяніемъ сатаны, называется просто haruach—родовымъ именемъ всѣхъ ангеловъ), частію изъ того, что, сообразно съ цѣлію видѣнія (гл. 10—12)—дать утѣшеніе народу Божію въ виду будущихъ бѣдствій со стороны владыкъ міра,— требовалось въ общемъ видѣ и съ принципіальной точки зрѣнія показать, что самыя великія монархіи міра управляются Богомъ Израилевымъ посредствомъ небесныхъ Своихъ служителей, князей-ангеловъ, подобно тому, какъ для управленія народомъ Божіимъ, Онъ пользуется посредствомъ Михаила, великаго князя ангеловъ. — Самое вліяніе этихъ князей на ввѣренныя имъ царства, по смыслу и контексту рѣчи (гл. 11-я посредствомъ событій міровой исторіи объясняетъ то, что, по гл. 10, произошло въ мірѣ ангельскомъ), состоитъ главнымъ образомъ въ расположеніи и направленіи внѣшнихъ обстоятельствъ исторіи. Но вмѣстѣ съ тѣмъ оно есть вліяніе внутреннее: упоминаніе о царяхъ персидскихъ (10, 13) имѣетъ тотъ смыслъ, что расположеніе послѣднихъ къ плѣннымъ іудеямъ обусловливается степенью вліянія на нихъ Михаила и не названнаго по имени ангела съ одной стороны, и „князя„ Пер-

[1]) O. Casmanni, Angelographia, P. II, p. 325.

сіи съ другой. Такой же характеръ и значеніе, конечно, должна имѣть и борьба первыхъ съ княземъ Явана или Греціи. Но этого рода воздѣйствіе ангеловъ на владыкъ міра и вообще на людей нимало не нарушаетъ свободы человѣческихъ дѣйствій, такъ какъ оно не есть дѣйствіе неотразимое. Безъ сомнѣнія, трудно понять и то, какимъ образомъ управленіе Божіе согласуется съ человѣческою свободою; но трудность эта не увеличивается, а скорѣе уменьшается при допущеніи здѣсь посредничества ангеловъ.

Такова ангелологія кн. Даніила. Очевидно, она, по существу своему, представляетъ развитіе началъ древней библейской ангелологіи. Въ частности, главные пункты ангелологіи Даніила: представленія объ ангелѣ истолкователѣ и наставникѣ, о князьяхъ ангеловъ, называемыхъ индивидуальными именами, или чинахъ ангельскихъ, и объ ангелахъ-народоправителяхъ—не стоятъ въ противорѣчіи съ содержаніемъ дoплѣнной библейской ангелологіи, напротивъ, каждый изъ этихъ пунктовъ болѣе или менѣе былъ подготовленъ элементами послѣдней. Но, конечно, ангелологія кн. Даніила, какъ и вся вообще книга, имѣетъ особенности, обусловленныя самымъ происхожденіемъ книги внѣ Палестины и въ столицѣ тогдашняго культурнаго міра. По справедливому замѣчанію Эйхгорна, „приступая къ Даніилу, мы входимъ какъ бы въ чуждую землю; находимъ здѣсь не произведенія Палестины, но произведенія, которыя, очевидно, росли, подъ другимъ солнцемъ.“ Потому-то—,что касается ангелологіи,—въ послѣдующее время съ книгою Даніила ближе соприкасаются неканоническія книги Ветхаго Завѣта (кн. Товита, 3 Ездры, Сираха и переводъ LXX[1]),—всѣ происшедшія внѣ Палестины,

[1]) А также псевдо-эпиграфы «Малое Бытіе» и «Книга Еноха».

—чѣмъ пророческія книги послѣплѣнныхъ пророковъ. Тѣмъ не менѣе нельзя не видѣть вліянія ангелологіи Даніила у пророка Захаріи.

в) Ангелологія кн. пророка Захаріи.

Развитіе ангелологіи въ писаніяхъ послѣплѣнныхъ пророковъ: Аггея, Захаріи и Малахіи, обусловливается, съ одной стороны, тѣмъ, уже отмѣченнымъ нами (въ главѣ объ Ангелѣ Іеговы), фактомъ, что въ этихъ писаніяхъ, послѣ продолжительнаго отсутствія въ библейской письменности упоминаній о Божественномъ Ангелѣ Іеговы, Послѣдній снова выступаетъ и дѣятелемъ (у пр. Захаріи) и предметомъ пророческаго ученія (у Малахіи)[1]). Вмѣстѣ съ тѣмъ должна

---

[1]) Знаменательный фактъ этотъ можетъ быть объясняемъ слѣдующимъ образомъ. Божественный Ангелъ Іеговы былъ дарованъ Богомъ народу Божію (Исх. 23, 20) не только какъ теократической общинѣ, но и какъ обществу гражданскому, имѣвшему получить въ землѣ обѣтованной своеобразный политическій строй. При І. Навинѣ и во время безначалія, какимъ характеризуется періодъ Судей, дѣятельность Ангела Іеговы проявляется въ широкихъ размѣрахъ. (Конечно, о большей или меньшей степени дѣятельности Ангела можно говорить только по отношенію къ ея видимой, являющейся сторонѣ, а не къ невидимой, никогда не престающей Его дѣятельности). Съ утвержденіемъ царской власти въ Израилѣ дѣятельность Ангела Іеговы какъ бы пріостанавливается и не обнаруживается, пока народъ Божій имѣлъ видимое правленіе въ домѣ Давидовомъ. Теперь, по возвращеніи изъ плѣна, хотя теократія была возстановлена, но не возстановленъ былъ царствующій домъ Давида; поэтому теперь снова является настоятельная потребность въ особенныхъ проявленіяхъ въ исторіи откровенія дѣятельности Ангела Іеговы,— и Онъ дѣйствительно выступаетъ (въ первомъ и четвертомъ видѣніяхъ Захаріи) въ конкретномъ образѣ, какъ личность ближайшая къ Іеговѣ (тожественная съ Нимъ по существу), но

была выступить оживленная дѣятельность и ангеловъ тварно-служебныхъ,—и мы, дѣйствительно, въ видѣніяхъ пр. Захаріи находимъ многочисленныя указанія на дѣятельность послѣднихъ. Съ другой стороны, по отношенію къ библейскому богословію, книги послѣплѣнныхъ пророковъ характеризуются и другою особенностью, въ сравненіи съ писаніями пророковъ Іезекіиля и Даніила. Если въ книгахъ послѣднихъ ни разу не встрѣчаемъ имени Божія Іегова Саваоѳъ, то у трехъ послѣплѣнныхъ пророковъ оно употребляется весьма часто и, можно сказать, съ особенною любовью. Это „возвышеннѣйшее, великолѣпнѣйшее и какъ бы царственное“ [1]) имя Божіе, въ виду теократическаго значенія, которое оно, между прочимъ (но не главнымъ образомъ), имѣетъ, заключало въ себѣ много утѣшительнаго для народа Божія, хотя и возвратившагося на родину, но находившагося еще въ бѣдственномъ положеніи. Но гораздо важнѣе значеніе этого имени для характеристики богословія и ангелологіи этихъ пророковъ, въ виду показанной нами тѣсной связи этого имени съ пророческимъ богословіемъ и міровоззрѣніемъ вообще. Впрочемъ, у пророковъ Аггея и Малахіи мы не находимъ подробно развитаго ученія объ ангелахъ, хотя частое употребленіе имени Iehovah Zebaoth у обоихъ пророковъ (Агг. 1, 2. 7. 9. 14. 2, 4. 6. 8. 9. 11. Мал. 1, 4. 6. 8. 9. 10. 11. 13. 2, 2. 4. 7. 8. 12. 16. 3, 1. 5. 10. 11. 12. 14. 17. 4, 1. 3.) само по себѣ говоритъ о томъ, что идея міра ангель-

---

вмѣстѣ и какъ существо отличное отъ Него. ср. Baumharten-Die Nachtgesichte des Sacharia (1854) Bd. I, s. 68. Reinke, Beiträge z. Erkl. d. A.T.Bd. VI. (1864). ss. 143—153. Oehler, Theologie des Alten Testam. (1891). s. 707.

[1]) Ewald. Lehre der Bibel. v. Gott. Bd. II, s. 340.

скаго, болѣе всего выражающаяся въ этомъ имени, занимаетъ видное мѣсто въ богословіи этихъ пророковъ [1]). Но богатое развитіе ангелологіи встрѣчается у пр. Захаріи: въ видѣніяхъ этого пророка (описаніе восьми видѣній пророка составляетъ первую часть, гл. 1—6, его книги), постоянно выступаютъ ангелы. Существенное содержаніе ангелологіи пр. Захаріи выражается уже въ первомъ его видѣніи. Пророкъ говоритъ: „Видѣлъ я ночью (гл. 1, ст. 8): вотъ мужъ на рыжемъ конѣ стоитъ между миртами, которые въ углубленіи, а позади его кони рыжіе, пѣгіе и бѣлые (конечно,—также со всадниками, какъ видно изъ ст. 11, гдѣ отвѣчаютъ Ангелу Іеговы именно всадники [2]); и сказалъ я: кто они, господинъ мой, adoni, и сказалъ мнѣ Ангелъ, говорившій со мною, hammaleach haddober bi: я покажу тебѣ, кто они (מֵה то есть, какое значеніе они имѣютъ 9 ст.). И отвѣчалъ мужъ, который стоялъ между миртами, и сказалъ: это тѣ, которыхъ Господь послалъ обойти землю (ст. 10). И они (т. е. ранѣе, въ ст. 8, не названные всадники, ангелы) отвѣчали Ангелу Іеговы: мы обошли землю, и вотъ, вся земля населена и спокойна (ст. 11). Тогда Ангелъ Іеговы выражаетъ сѣтованіе предъ Іеговою по поводу бѣдственнаго положенія Іерусалима и народа Божія, положенія, прямо противоположнаго благосо-

---

[1]) Относительно Малахіи заключеніе это имѣетъ особенную силу въ виду того, что онъ говоритъ о грядущемъ Божественномъ Ангелѣ Іеговы (Мал. 3. 1).

[2]) По Hengstenberg'y и Köhler'y, неупоминаніе о всадникахъ, а только о коняхъ, въ этомъ мѣстѣ объясняется тѣмъ, что именно различіе цвѣта шерсти коней характеристично для пословъ ангела Іеговы, и тѣмъ, что присутствіе всадниковъ на коняхъ предполагается, какъ само собою понятное.

стоянію обойденной всадниками-ангелами земли, и молитъ Іегову умилосердиться надъ народомъ Божіимъ (ст. 12). Ангелъ, говорившій съ пророкомъ, сообщаетъ ему, что Іегова изрекъ въ отвѣтъ на это ходатайство Ангела Іеговы слова благія и утѣшительныя: Іегова вознегодовалъ на народы, живущіе въ покоѣ, и возревновалъ великою ревностію объ Іерусалимѣ и Сіонѣ. Онъ снова обратится съ милосердіемъ къ Іерусалиму и народу и какъ бы снова изберетъ Іерусалимъ (13—17 ст).

Въ данномъ видѣніи различаются а) ангелъ, говорящій съ пророкомъ, б) Ангелъ Іеговы, видимо, тожественный съ мужемъ, стоящимъ между миртами и в) ангелы—всадники, которымъ Іегова повелѣлъ обойти землю.

Первый ангелъ, постоянно упоминаемый пророкомъ и въ послѣдующихъ видѣніяхъ съ эпитетомъ „говорившій со мною“ (1, 19. 2, 3. 4, 1, 4, 5 5, 5, 10. 6, 4—5), очевидно, есть angelus interpres, (какъ у пр. Іезекіиля и Даніила), миссія котораго состоитъ въ томъ, чтобы обращать вниманіе пророка на представлявшіеся ему въ видѣніи предметы и толковать ему, особенно то, что относится къ міру духовъ (см. 1, 10; 6, 5). Онъ не тожественъ съ ангеломъ Іеговы [1]), какъ это видно, не только изъ особеннаго, какъ бы техническаго у Захаріи названія этого ангела, но и изъ того различія между ними, что Ангелъ Іеговы (или всадникъ, стоящій между митрами) принимаетъ дѣятельное участіе въ описываемомъ дѣйствіи, между тѣмъ какъ говорившій съ пророкомъ ангелъ не при-

---

[1]) Вопреки утвержденію, напр. бл. Ѳеодорита, Michaelis'a, Rosenmüller'a, Hengstenberg'a Maurer'a Rohling'a.

нимаетъ участія въ дѣйствіи и только имѣетъ назначеніе давать ближайшія разъясненія пророку видѣннаго имъ. Притомъ и въ третьемъ видѣніи пророка (гл. 2) ангелъ этотъ выступаетъ (ст. 1—4) совмѣстно съ другимъ ангеломъ (какъ здѣсь—со многими) и принимаетъ отъ него повелѣніе (ст. 3—5). —Этотъ angelus interpres, видимо, напоминаетъ, по своей миссіи, ангела, дѣйствующаго въ послѣднемъ видѣніи пр. Іезекіиля (Іез. 40 гл. и слѣд.), и ангела Гавріила, являющагося пророку Даніилу съ цѣлію толкованія и подкрѣпленія (Дан. 8, 16; 9, 21)[1]). Но, при сходствѣ съ ними, онъ, повидимому, стоитъ въ особенно близкомъ отношеніи къ пророку, какъ это видно не только изъ постояннаго упоминанія о немъ у пророка, но и изъ самаго названія его hamaleach haddober bi. Впрочемъ, послѣднее выраженія нельзя передавать: „ангелъ, говорившій *во мнѣ*“ (LXX: ὁ ἄγγελος ὁ λαλῶν ἐν ἐμοί, и бл. Іеронимъ: loquens in me), но: „ангелъ, говорившій *со мною*“ (см. Числ. 12, 6 ср. Ис. 8, 16; Іер. 11, 19[2]). Первое пониманіе haddober b'i дало поводъ нѣкоторымъ экзегетамъ (бл. Іеронимъ, Corn. a Lapide и др.) видѣть въ ангелѣ, называемомъ такъ, ангела хранителя пророка, другимъ же [3])—признавать его оли-

---

1) Grotius, Annotationes, t. II, 517, предполагаетъ, что angelus interpres Захаріи есть Гавріилъ видѣній Даніила. Но что Гавріилъ *обыкновенно* былъ посылаемъ къ пророкамъ, это—одно предположеніе Гроція.

2) Такъ понимаютъ Chald., Rosenmüller, Hofmann, Hengstenberg, Hitzig.

3) Напр. Trip, I. Lange, отчасти Hofmann. Trip, Theophanien in Geschichtsbüchern d. A. T. s. 163—164; I. Lange, Bibelwerk, Th XX (Proph. Haggai, Zachar. u. Malach.), s. 27. Hofmann, Schriftbeweis Bd. I, s. 396.

цетвореніемъ, или символомъ пророческаго духа Захаріи. Но оба предположенія не необходимы. Что касается перваго, то терминъ haddober указываетъ только на миссію этого ангела—посредствовать Божественное откровеніе въ словѣ, а не быть вообще хранителемъ пророка противъ же пониманія ангела въ смыслѣ олицетворенія пророческаго духа, слѣдовательно, въ смыслѣ безличномъ, говоритъ то обстоятельство, что въ третьемъ видѣніи пророкъ изображаетъ его дѣйствующимъ объективно (гл. 2, ст. 3: вотъ Ангелъ, говорившій со мною, выходитъ, а другой Ангелъ идетъ на встрѣчу ему). Слѣдовательно, невѣрно, будто ангелу этому не принадлежитъ никакого объективнаго значенія, и онъ есть только образъ, какъ вообще ночныя видѣнія пророка по своему характеру (будто бы) суть такіе образы, которые можно сравнивать съ тѣми явленіями, которыя вторгаются въ человѣческую душу въ состояніи особенно возбужденнаго настроенія (Trip, l. c.). Тѣмъ не менѣе обозначеніе ангела толкователя, какъ говорящаго *съ* (בְּ[1]) пророкомъ, не встрѣчающееся ни у Іезекіиля, ни у Даніила, можетъ выражать особенную близость этого ангела къ сообщаемому имъ откровенію; ангелъ болѣе, чѣмъ прежде, есть посредникъ или органъ сообщенія пророку откровеній. Такимъ образомъ, расширеніе дѣятельности ангеловъ въ видѣ воздѣйствія ихъ на душевное состояніе пророковъ, расширеніе, первое основаніе котораго образуетъ древнее (ср. Іов. 33, 23) вѣрованіе въ возможность дѣйствія ангеловъ на души людей вообще,—у пророка Захаріи достигаетъ высшаго

---

[1]) בְּ внутри, напр. пс. 61, 8: belohim,—въ Богѣ.

пункта [1]). Но общая сущность этого воззрѣнія—древне-библейская. Большая же степень воздѣйствія ангеловъ объясняется указаннымъ уже нами обстоятельствомъ—проявленіемъ оживленной дѣятельности Ангела Іеговы въ библейской исторіи данной эпохи.

Ангелъ Іеговы дѣйствующею личностью, кромѣ перваго видѣнія, выступаетъ еще въ четвертомъ (гл. 3). По этому видѣнію, Ангелъ Іеговы охраняетъ Израиля отъ невидимаго врага-сатаны, между тѣмъ, по первому видѣнію, вниманіе Ангела Іеговы обращено на внѣшнихъ враговъ теократическаго общества,—на народы языческіе, порабощавшіе („грабившіе“ $2,_8$) народъ Божій и, тѣмъ не менѣе, жившіе въ покоѣ. Съ цѣлью обойти страны этихъ народовъ, Іегова посылаетъ вѣстниковъ, т. е. ангеловъ, на коняхъ. Они исполняютъ эту миссію и даютъ отчетъ въ этомъ Ангелу Іеговы: „ходили мы по землѣ, и вотъ вся земля населена и спокойна“ [2]). Въ виду того, что всадники (ангелы) посылаются Іеговою и даютъ отчетъ о своемъ осмотрѣ Ангелу Іеговы, вся сцена имѣетъ преимущественно теократическій смыслъ: ангелы по-

---

[1]) Ср. H. Schultz. Alttestamentliche Theologie (1869) Bd. II, s. 131; Riehm, Alttest. Theologie (1889) s. 361.

[2]) Grotius (Annot. t. II, p. 516) объ этихъ всадникахъ говоритъ: hi significant casus bellorum aliquando sub Dario calamitosos, felices, et varios. Calamitosi casus fuere contra Scythos et Graecos; felices contra Thraciam et Macedoniam; varii contra Jonas et Aegyptios. Цвѣта коней, конечно, имѣютъ символическое значеніе, но едва ли они обозначаютъ народы и земли (бл. Іеронимъ, Maurer), различныя страны свѣта (Hofmann и др.) или монархіи Даніиловы (Kliefoth). Отношеніе цвѣтовъ коней къ разнымъ странамъ отрицаетъ, напр., Keil (Bibl. Comm. üb. 12. Kleinen Propheten s. 529).

сылаются Богомъ не съ прямою цѣлью попеченія о языческихъ народахъ (каковое представленіе объ ангелахъ дается въ 10 гл. кн. Даніила), а съ цѣлью, прежде всего, въ интересахъ народа Божія осмотрѣть землю, нѣтъ ли повода къ войнамъ въ языческомъ мірѣ [1]). Идею войны выражаютъ не только присутствіе коней (ср. Ис. 5,28; Іер. 4,13; Іез. 10,13), но и красный (или рыжій, adam, ср. Ис. 63,2 и Апок. 6,4 [2]) цвѣтъ коней простыхъ всадниковъ, и коня Ангела Іеговы („мужа, стоящаго между миртами"). Между тѣмъ какъ въ Апокалипсисѣ Логосъ представляется всадникомъ на бѣломъ конѣ (19,11), чѣмъ показывается заключительный миръ, имѣющій послѣдовать въ концѣ міра; въ видѣніи Захаріи бѣлые кони выступаютъ только послѣдними, чѣмъ выражается, что миръ на землѣ есть нѣчто очень отдаленное. Въ пѣгихъ коняхъ [3]) можно видѣть символическое указаніе на то, что всѣ царства міра, враждебныя царству Божію, имѣютъ подвергнуться гибели [4]).

Такимъ образомъ, видѣнія изображаютъ историческія событія и судьбы міра, преимущественно языческаго, и характеръ этихъ судебъ. Такое значеніе имѣютъ кони и ихъ цвѣта. Но, какъ конями управляютъ всадники, такъ и событіями міровой исторіи,

---

[1]) Подъ землею въ ст. 10. 11 разумѣются именно царства міра, за исключеніемъ Израиля (вопреки мнѣнію Rosenmüller'a, Hitzig'a и др.).

[2]) Въ послѣднемъ мѣстѣ говорится, что сидящему на рыжемъ конѣ дано взять миръ съ земли.

[3]) Susim scherukim, по мнѣнію многихъ новыхъ экзегетовъ (Maurer, Umbreit, Rückert, Hitzig), соотвѣтствуютъ блѣдному коню (ἵππος χλωρὸς) со всадникомъ, имя которому смерть, Апок. 6, 8.

[4]) Reinke, Beiträge. Bd. VI, s. 137.

по повелѣнію Божію, руководятъ ангелы, посылаемые Богомъ, (по видѣнію пр. Захаріи), обойти землю и видѣть, какъ живутъ разные народы. Съ первымъ видѣніемъ въ этомъ отношеніи однородно восьмое (гл. 6). Здѣсь пророкъ видитъ четыре колесницы, (ст. 1, т. е., боевыя колесницы, какъ необходимый атрибутъ войны, напр., у хананеянъ, ср. Нав. 11,4; 17,16; Суд. 4,3; филистимлянъ, сирійцевъ: 2. Цар. 10,8; 3. Цар. 20,1; 22,31; 4. Цар. 6,14, ассирійцевъ, Ис. 2,7, у евреевъ: 2. Цар. 8,4; 3. Цар. 9,19), запряженныя конями разныхъ мастей (ст. 2—3). Пророкъ спрашиваетъ у ангела-толкователя: кто они? Ангелъ отвѣчаетъ: „это, четыре духа небесные, которые, представъ предъ Господомъ всей земли, теперь исходятъ, съ цѣлью пройти всѣ страны сѣверныя и южныя и удовлетворить духу (т. е. гнѣву, какъ въ пс. 17,16; Іов. 4,19) Іеговы на землѣ сѣверной т. е. въ землѣ Сеннааръ ст. 6—8 ср. гл. 5,11). Духи небесные, предстоящіе Іеговѣ и приходящіе предстать предъ Него (для служенія Ему и принятія Его повелѣній), суть, очевидно, ангелы, совершенно аналогично этому изображаемые въ кн. Іова, 1, 6; 2, 1. Явленіе ангеловъ предъ Іегову, какъ именно служителей Его міроправленія, утверждается какъ въ кн. Іова, такъ и въ обоихъ, приведенныхъ нами, видѣніяхъ Захаріи; цѣль этого прихода и удаленія ангеловъ, по обѣимъ книгамъ, есть исполненіе плановъ міроправленія Божія. Но самая область участія ангеловъ въ послѣднемъ въ кн. Захаріи опредѣляется ближе и частнѣе,—именно какъ служебное участіе ихъ въ божественномъ управленіи странами и народами. Число этихъ ангеловъ, или духовъ небесныхъ, опредѣляется четырьмя, какъ символическимъ числомъ міра, и въ этомъ смыслѣ означаетъ всемірность божественнаго управленія и всеобщность ан-

гельскаго посредничества при немъ [1]). Основою четверичнаго числа „духовъ“, кромѣ символическаго и космическаго значенія этого числа, могло служить четверичное число міровыхъ монархій у пр. Даніила. Указаніе на послѣднія можно [2]) усматривать въ показанныхъ пророку во второмъ видѣніи (1,18—21; по Евр. т. 2,1—4) четырехъ рогахъ, разбросавшихъ Израиля, Іуду и Іерусалимъ (ср. Дан. 7,7—8; 8,3—9). Соотвѣтственно этому, въ четырехъ рабочихъ, charaschim, идущихъ сокрушить эти роги, естественно видѣть тѣхъ-же четырехъ духовъ, удовлетворившихъ гнѣву Іеговы на народы міра, которые (духи) выступаютъ въ восьмомъ видѣніи [3]). Дѣйствія ангеловъ въ исторіи народовъ, конечно, ни мало не стѣсняетъ дѣйствій самихъ народовъ: ангелы пользуются однимъ народомъ для пораженія другого, но совершаютъ это по волѣ Божіей и путемъ возбужденія въ людяхъ соотвѣтствующихъ расположеній и стремленій.

---

[1]) Ср. Дан. 7, 2, гдѣ четыре вѣтра символизируютъ всѣ народы земли съ ихъ небесными покровителями, и Апок. 7, 1: εἶδον τεσσάρους ἀγγέλους ἑστῶτας ἐπι τάς τέσσαρας γωνίας τῆς, γῆς κρατοῦντας τοὺς τέσσαρας ἀνέμους τῆς γῆς.

[2]) Со многими экзегетами, каковы: бл. Θеодоритъ, бл. Іеронимъ, Абарбанелъ, Кимхи, Drusius, Hengstenberg, Baumharten, Kliefoth, Keil, Auberlen.

[3]) Hieronym: Charaschim sunt angeli oboedientes dominicae petestati. По бл. Θеодориту; «невидимыя силы Богомъ всяческихъ посланы возбуждать и раздражать народы эти другъ противъ друга, чтобы другъ чрезъ друга были наказаны возстававшіе противъ Израиля». λέγει τοίνυν, ὅτι αἱ ἀόρατοι δυνάμεις ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ὅλων προσετάχθησαν κατ ἀλλήλων ἐγεῖραι καὶ παροξῦναι ταῦτα τά ἔθνη ὥςδι' ἀλλήλων δοῦναι δίκας ὧν κατὰ τοῦ Ἰσραήλ ἐπλημμέλησαν).

Сравнивая это представленіе кн. Захаріи объ ангелахъ съ представленіемъ о нихъ кн. Даніила, нельзя не видѣть и существеннаго сходства—въ равно признаваемомъ обѣими пророческими книгами дѣятельномъ участіи ангеловъ въ божественномъ управленіи народами,—и нѣкотораго различія во взглядѣ на отношеніе ангеловъ къ языческимъ монархіямъ. По 10 гл. кн. пр. Даніила, каждая изъ языческихъ монархій имѣетъ своего небеснаго патрона въ князѣ или ангелѣ, который защищаетъ интересы ввѣренной ему монархіи въ небесномъ совѣтѣ ангеловъ и предъ лицемъ Божіимъ. Въ разсмотрѣнныхъ видѣніяхъ пр. Захаріи не выставляется на видъ это раздѣленіе служенія ангеловъ, хотя идея о томъ, что каждому царству соотвѣтствуетъ особый ангелъ, небесный представитель и покровитель его, со всею вѣроятностью можетъ быть предполагаема напр. въ четверичномъ числѣ духовъ и рабочихъ, соотвѣтствующихъ четыремъ монархіямъ. Но болѣе всего пророку внушается, что ангелы суть исполнители судебъ Божіихъ относительно народовъ и особенно служатъ теократическимъ судамъ Іеговы надъ ними.

Спеціально-теократическій характеръ носитъ дѣятельность ангеловъ и въ другихъ видѣніяхъ Захаріи, и именно, ангелы выступаютъ здѣсь, какъ вѣстниками Іеговы къ Его народу (видѣнія: третье гл. $2,_1$ и слѣд.; по Евр. т. $2,_5$ и дал.; четвертое—гл. $3,_1$ и слѣд., пятое—гл. $4,_1$ слѣд.), такъ и вѣстниками и исполнителями кары и суда Божія, который простирается не на языческіе только народы (по первому, второму и восьмому видѣніямъ), но и на избранный народъ Божій (видѣнія: шестое, гл. $5,_{1-5}$, и седьмое, ст. $9-10$).

Въ третьемъ видѣніи (гл. 2) пророкъ различаетъ a) мужа, isch, съ землемѣрною вервью въ рукахъ для измѣренія пространства Іерусалима—длины и высоты его (ст. 1—2), b) ангела истолкователя (ст. 3), который, впрочемъ, въ этомъ видѣніи не представляется объясняющимъ пророку видѣнное имъ, и c) ангела другого, maleach acher, выходящаго на встрѣчу ангелу—истолкователю. Первый сообщаетъ послѣднему о томъ, что вскорѣ имѣетъ послѣдовать обильное заселеніе Іерусалима и его окрестностей жителями, и что, поэтому, измѣреніе Іерусалима, опредѣленіе его границъ, не должно имѣть мѣста: онъ долженъ оставаться безъ стѣнъ; огненною его стѣною будетъ самъ Іегова (ст. 5, евр. 9), причемъ, при возобновленіи избранія Іерусалима (ст. 13, евр. 17), къ народу Божію имѣютъ присоединиться другіе народы, дотолѣ чуждые теократіи (ст. 12, евр. 16). Все вообще видѣніе представляетъ, „картину, полную жизни и движенія“[1]). Центральную фигуру картины и главный предметъ рѣчи образуетъ Ангелъ Іеговы, который въ началѣ видѣнія называется мужемъ съ измѣрительною вервью, а затѣмъ (ст. 5) говоритъ о себѣ такъ, какъ говоритъ обычно Ангелъ Іеговы древнихъ библейскихъ книгъ, т. е., одновременно и отожествляя Себя съ Іеговою воинствъ и различая Себя отъ Него. Онъ дѣйствовалъ среди народа Божія и въ плѣну (ст. 8.), спасъ его изъ плѣна, призываетъ къ возвращенію въ Іудею оставшихся въ плѣну членовъ народа Божія и обѣщаетъ утвердить на Сіонѣ царство свое (ст. 10), наказавъ предварительно народы языческіе, угнетавшіе народъ Божій (ст. 9), и осо-

[1]) Trip., Theophanien, s. 165.

бенно Вавилонъ. Тожество Ангела съ Мессіею, пришествіе котораго возвѣщается у того-же пророка (гл. 9, 9), очевидно[1]). И понятно, почему, на ряду съ Нимъ, проявляютъ оживленную дѣятельность и ангелы низшей, тварной природы, содѣйствующіе благу теократіи.

Такое же служебное участіе ангеловъ, совмѣстно и во главѣ съ Ангеломъ Іеговы, въ судьбахъ теократіи представляется пророку и въ четвертомъ его видѣніи (гл. 3). Здѣсь предъ Ангеломъ Іеговы, совершающимъ актъ оправданія первосвященника Іисуса и въ лицѣ Его, всего теократическаго народа отъ обвиненій сатаны, стоятъ, haomedim lepanaiv, ст. 4, ангелы[2]), видимо, ожидая повелѣнія, которое, затѣмъ, и слѣдуетъ отъ Него и исполняется ими. По повелѣнію Ангела Іеговы, ангелы облекаютъ Іисуса во всѣ принадлежности первосвященническаго сана (ст. 4. 5), чѣмъ символически выражается возстановленіе теократіи. Такое возстановленіе Ангелъ Іеговы, далѣе, подтверждаетъ слѣдующими словами, обращенными къ Іисусу: „такъ говоритъ Господь Саваоѳъ: если ты будешь ходить по Моимъ путямъ, и если будешь на стражѣ Моей, то будешь судить домъ Мой.... Я дамъ тебѣ ходить между сими стоящими natatti lecha mahalechim bejn haomedim haëlleh.“ Подъ стоящими здѣсь (6 ст.), какъ и въ ст. 4, естественнѣе всего разумѣть ангеловъ. Но, что собственно говорится объ этихъ ангелахъ, объ этомъ между экзегетами господ-

---

[1]) Ср. Reinke, Beiträge, Bd. VI, ss. 177. 189—190.

[2]) Lange, Bibelwerk, Th. XX, s. 39, считаетъ стоящихъ предъ Ангеломъ Іеговы священниками. Но, по контексту рѣчи, гораздо естественнѣе видѣть здѣсь ангеловъ, ср. Reinke. Beiträge, Bd. VI, s. 206. Trip. Theophanien. ss. 166—168.

ствуетъ разнообразіе мнѣній, вслѣдствіе неодинаковаго пониманія труднаго слова mahalechim— въ смыслѣ particip. отъ гл. halach [1]) въ переходящемъ значеніи, или непереходящемъ (LXX: δώσω σοι ἀναστρεφομένους ἐν μέσῳ τῶν ἑστηκότων) [2]), или въ смыслѣ substantiv.: ходъ, доступъ [3]). Въ первомъ случаѣ, со многими экзегетами (каковы: Розенмюллеръ, Генгстенбергъ, Рейнке, Гофманъ), здѣсь можно было бы находить мысль объ ангелахъ-хранителяхъ отдѣльныхъ лицъ, ангелахъ, посредствующихъ общеніе ихъ съ Богомъ, во второмъ— идею только о свободномъ доступѣ первосвященника къ Богу, окруженному ангелами. Филологически болѣе состоятельно второе пониманіе (Гезеніусъ, l. c.), хотя контекстъ рѣчи не исключаетъ и перваго. Такъ или иначе, идея о посредствѣ ангеловъ между человѣкомъ и Богомъ, или Ангеломъ Іеговы, здѣсь заключается. Но даже если здѣсь говорится прямо и объ ангелахъ-хранителяхъ, то нѣтъ основанія въ этомъ видѣть заимствованіе изъ мидо-персидскаго представленія о ферверахъ [4]) Послѣдніе представлялись не ангелами-хранителями человѣка въ библейскомъ смыслѣ, а каждый изъ нихъ считался идеальнымъ прототипомъ человѣка, предсуществовавшею ему идеею его. Между тѣмъ Библія говоритъ о внѣшнемъ защищеніи человѣка ангелами ср. пс. 33, 8. 91, 11—12.

---

[1]) Chald., Hofmann, Hengstenberg, Reinke.

[2]) Ewald, Hitzig, Maurer, Baumharten, Lange—Bibelwerk. Th. XX, s. 39; Reinke—Beiträge Bd. VI, s. 24; Hofmann, Weissagung u. Erfüllung, I. p. 338—339.

[3]) Calvin, Kiefoth, Gesenius (Handwörterbuch, s. 441).

[4]) Cp. Erich. Haupt. üb. d. Berührungen d. A. T. mit. d. Relig. Zarat. s. 14.

Въ послѣднихъ мѣстахъ дана, по крайней мѣрѣ, твердая основа для вѣрованія позднѣйшаго іудейства, а затѣмъ и христіанства (ср. Мѳ. 18, 10. Дѣян. 12, 5) въ ангеловъ-хранителей отдѣльныхъ лицъ [1]),—и весьма вѣроятно, что въ данномъ мѣстѣ первосвященнику обѣщается именно такое охраненіе со стороны ангеловъ [2]). Но такъ какъ первосвященникъ есть богопоставленный представитель народа Божія, и именно съ этой точки зрѣнія онъ разсматривается въ настоящемъ (четвертомъ) видѣніи, то обѣщаніе ему защищенія ангельскаго есть, въ сущности, обѣщаніе охраненія ангеловъ всему теократическому обществу. О защищеніи теократіи Богомъ говорится и въ пятомъ видѣніи пророка (гл. 4), гдѣ ему показывается ангеломъ-толкователемъ свѣтильникъ съ семью лампадами, причемъ свѣтильникъ напоминалъ о храмѣ и теократіи, а лампады своимъ числомъ напоминали „семь очей“ Іеговы (3, 9 ср. 4, 10), которые объемлютъ взоромъ всю землю. Седьмеричное число очей Божіихъ выражаетъ, прежде всего, совершенство, полноту Божественнаго промышленія (ср. 2 Пар. 16, 9). Но вмѣстѣ съ тѣмъ обозрѣвающіе (собственно обходящіе, —piel отъ гл. שׁוּט; ср. Іов. 1, 7. Ам. 8, 12) очи Іеговы могутъ быть понимаемы, и какъ личные органы Его промышленія,—какъ ангелы, и седьмеричное число ихъ есть предвѣстіе семи архангеловъ кн. Товита, предвѣстіе болѣе опредѣленное, чѣмъ находящееся у пр. Іезекіиля (гл. 9). Въ шестомъ (гл. 5, 1–8) и седьмомъ (ст. 9–11) видѣніяхъ angelus interpres показы-

[1]) Вопреки утвержденію Hofmann'a Schriftbeweis, I, ss. 329—330; cnf. O Casmanni, Angelographia. P. II, p. 318—319.

[2]) Ср. Hofmann, Weissagung u. Erfüllung, I, 330.

ваетъ пророку символы суда, имѣющаго послѣдовать надъ народомъ Божіимъ за грѣховность его, послѣ плѣна. Но наказаніе народа Божія снова будетъ только временнымъ: въ концѣ книги (14 гл.) пророкъ возвѣщаетъ о будущемъ основаніи среди народа Божія новаго царства Божін. Этому основанію положено будетъ начало тѣмъ, что на помощь народу Божію придетъ Іегова и всѣ святые съ Нимъ (kol kedoschim immo), ст. 5, т. е. ангелы имѣютъ сопутствовать Господу при явленіи Его на землю для суда надъ народами и основанія новаго царства (ср. Іоил. 3, 11).

Такъ, при близости къ ангелологіи кн. Даніила, ангелологія кн. Захаріи имѣетъ спеціально-теократическій характеръ, что вполнѣ отвѣчаетъ современному состоянію народа Божія, возвратившагося изъ плѣна, начавшаго вновь формироваться въ теократическую общину, но все еще внутренне не вполнѣ упорядоченнаго и внѣшне тѣснимаго языческими народами. Въ общемъ, ангелологія кн. Захаріи, можетъ быть, ближе стоитъ къ ангелологіи книги Іова, чѣмъ —книги Даніила, хотя связь кн. Захаріи съ послѣднею несомнѣнна.

Символика ангеловъ въ видѣніяхъ пророковъ: Іезекіиля, Даніила и Захаріи.

Отличительное свойство ангелологическихъ видѣній, какъ и всего вообще содержанія пророческихъ книхъ Іезекіиля, Даніила и Захаріи, составляетъ не только апокалиптическій ихъ характеръ, но вмѣстѣ и обиліе символизма. Не говоримъ уже о разнообразнѣйшей символикѣ херувимовъ пр. Іезекіиля (Іез. гл. 1, 10 и др.); и изображеніе внѣшняго вида являющихся здѣсь ангеловъ отличается значительно—боль-

шею подробностью, въ сравненіи съ описаніемъ внѣшняго вида ангеловъ въ священныхъ книгахъ доплѣннаго періода (Іез. 8, 2; Дан. 10, 5–6; Зах. 1; 8–11: 6. 4–6). Въ этомъ, можетъ быть, можно усматривать послѣдствіе знакомства Израиля съ дотолѣ чуждыми ему народами и ихъ бытовыми и религіозными представленіями; откровенія изъ міра ангельскаго для того, чтобы быть найболѣе понятными и вразумительными для іудеевъ, должны были принимать форму, приспособленную къ кругу ихъ представленій [1]). Но нельзя преувеличивать значеніе этого формальнаго вліянія иноземныхъ представленій, обычаевъ и под. на содержаніе пророческихъ книгъ и въ частности на ихъ представленія объ ангелахъ. Различіе въ изображеніи образа ангеловъ до плѣна и послѣ плѣна характерно обрисовывается изъ сравненія, напр., разсказовъ о явленіи при Давидѣ ангела-губителя двухъ священныхъ книгъ, 2 Цар. гл. 24 и 1 Пар. гл. 21. Авторъ послѣдней книги указываетъ нѣсколько новыхъ сравнительно съ 2 Цар. чертъ или обстоятельствъ явленія ангела (ст. 16. 20. 27), но все различіе сводится къ большей наглядности, конкретности представленія позднѣйшаго священнаго памятника, въ сравненіи съ болѣе древнимъ. Даже и такая особенность символики ангеловъ въ видѣніи Захаріи (гл. 1), какъ выступленіе здѣсь ангеловъ въ видѣ всадниковъ на коняхъ, не вынуждаетъ, для своего объясненія, прибѣгать къ предположенію о вліяніи здѣсь напр. обычая персидскихъ царей посылать конныхъ курьеровъ для обозрѣнія государства. Менѣе всего крылья, вper-

[1]) Ср. Haneberg, Geschichte d. biblisch. Offenbarung (1852), s. 21, s. 375. Оберленъ, цит. соч. стр. 63.

вые съ опредѣленностью (Дан. 9, 21; Зах. 5, 9) усвояемыя теперь ангеламъ, можно считать прямымъ послѣдствіемъ вліянія парсизма на ангелологію пророковъ разсматриваемаго періода. Всѣ элементы символики ангеловъ у этихъ пророковъ, въ отдѣльности, встрѣчались и въ доплѣнной библейской письменности, и только сочетаніе ихъ въ цѣльные образы могло имѣть основаніемъ расширеніе круга представленій народа Божія путемъ знакомства съ языческимъ міромъ. Сказаннаго, думаемъ, достаточно для опроверженія мнѣнія о глубокомъ вліяніи парсизма на на библейскую ангелолоію даннаго періода, мнѣнія, явно предвзятаго, но все еще раздѣляемаго, напр. Когутомъ [1]), Гиршфельдомъ [2]), О. Гольцманомъ [3]) и др.

Представленія объ ангелахъ неканоническихъ книгъ Ветхаго Завѣта.

Найболѣе характеристическія черты ангелологіи кн. Даніила составляютъ а) упоминаніе именъ индивидуальныхъ ангеловъ, именно ангеловъ высшей степени, и б) представленіе объ ангелахъ-народоправителяхъ. Въ первомъ отношеніи къ книгѣ Даніила примыкаетъ книга Товита, во второмъ—книга Іисуса, сына Сирахова.

Книга Товита, изображающая добродѣтель въ страданіяхъ и радости, живущаго въ ассирійскомъ плѣну, мужа этого имени, разсказываетъ о явленіи

---

[1]) Kohut, Üb. d. Iudische Angelologie u. Dämonologie (1866), s. 3, ff.

[2]) Hirschfeld. Geschichte d. Volk. Israël, Bd. II, s. 300 tt.

[3]) O. Holtzmann, Grundriss d. theologisch. Wissenschaften (1893) s. 213.

и путешествіи съ его сыномъ ангела въ образѣ юноши. Ангелъ этотъ въ концѣ исторіи открываетъ Товиту, что онъ—Рафаилъ, одинъ изъ семи святыхъ ангеловъ, которые возносятъ молитвы святыхъ и восходятъ предъ славу Святаго (Ραφαήλ, εἷς ἐκ τῶν ἁγίων ἀγγέλων, οἱ προσαναφέρουσι τὰς προσευχὰς τῶν ἁγίων καὶ πορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου), Тов. 12, 15. Въ частности, по словамъ ангела, именно онъ возносилъ къ Богу молитвы ослѣпшаго Товита (о чемъ говорится въ гл. 3, 1—8 ст.) и Сарры—дочери Рагуила, сдѣлавшейся послѣ женою Товіи (Ibid. ст. 9—16), и самое его посольство на землю было послѣдствіемъ этихъ молитвъ (гл. 12, ст. 12: ὅτε προσηύξω σὺ καὶ ἡ νύμφη σου Σάῤῥα, ἐγὼ προσήγαγον τὸ μνημόσιον τῆς προσευχῆς ὑμῶν ἐνώπιον τοῦ ἁγίου, ср. гл. 3. ст. 17).

Имя Рафаила, какъ уже было упомянуто, подобно имени Михаила и Гавріила, есть имя нарицательное; оно означаетъ: Богъ исцѣляетъ, и характеризуетъ ангела, которому оно усвояется, какъ цѣлителя,—разумѣется,—немощей, душевныхъ и тѣлесныхъ, людей. Такимъ именно является Рафаилъ, по кн. Товита, въ отношеніи къ Товиту и Саррѣ[1]). Сарру онъ освобождаетъ отъ власти злого демона Асмодея (Ἀσμοδαῖος)[2]); Товита исцѣляетъ отъ слѣпоты его (гл. 11, 12), а затѣмъ преподаетъ наставленія отцу и сыну (12, 6 и слѣд. ср, 3, 16). При общемъ сходствѣ

---

1) Связь имени ангела съ его врачебною дѣятельностію или миссіею писателемъ книги прямо выражается такъ (3, 16—17): καὶ ἐξηκούσθη προσευχὴ ἀμφοτέρων (Τοβιτ καὶ Σάῤῥα) ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ μεγάλου καὶ ἐπεστάλη Ραφαὴλ ἰάσασαι, τοὺς δύο.

2) О средствахъ, употребляемыхъ Рафаиломъ для изгнанія Асмодея, характерѣ и значеніи ихъ, скажемъ ниже, когда будемъ говорить о демонологіи кн. Товита.

представленія книги Товита о Рафаилѣ съ представленіемъ книги Даніила о Михаилѣ, „одномъ изъ первыхъ князей,“ и о Гавріилѣ, нельзя не замѣтить и слѣдующихъ особенностей первой: а) Кн. Товита повѣствуетъ не о выступленіи ангела (Рафаила) въ видѣніи, а о дѣйствительномъ присутствіи его на землѣ; Рафаилъ дѣйствуетъ въ историческомъ происшествіи, хотя и сообразно своей небесной природѣ („всѣ дни я видимъ былъ вами, но не ѣлъ и не пилъ, только взорамъ вашимъ представлялось это“, говоритъ Рафаилъ (12, 9), прощаясь съ Товитомъ и Товіею); b) по кн. Товита, существуютъ семь высшихъ ангеловъ, предстоящихъ престолу Божію, т. е. архангеловъ. Рафаилъ—одинъ изъ этихъ семи высшихъ ангеловъ, которымъ принадлежитъ служеніе—возносить молитвы людей къ Богу (ср. Апок. 8, 3—4). Болѣе близкаго опредѣленія существа Рафаила книга не даетъ [1]). Объ,

---

[1]) Cornelius a Lapide (Comm. in Esdram, Nehem, Iob. etc. 1735, p 60) приводитъ рядъ экзегетическихъ догадокъ о положеніи Рафаила въ небесной іерархіи и самъ склоняется въ пользу мнѣнія тѣхъ экзегетовъ, которые считаютъ Рафаила серафимомъ: *plures, et optime, censent Raphaëlem* esse proximo ordine *Seraphimorum,* adeoque esse *unum e* septem primis *Seraphimis.* Въ пользу этого можно привести развѣ только приближенное къ престолу Іеговы, положеніе серафимовъ; какимъ оно представляется въ кн. пр. Исаіи (6 гл.).—Нѣсколько иначе, чѣмъ въ книгѣ Товита, опредѣляется служеніе Рафаила въ 20 гл. кн. Еноха, гдѣ опредѣляются служенія и другихъ высшихъ ангеловъ. Здѣсь читаемъ: «Вотъ имена святыхъ ангеловъ, которые стерегутъ: Уріилъ, одинъ изъ святыхъ ангеловъ, ангелъ грома и колебанія, *Рафаилъ,* одинъ изъ святыхъ ангеловъ, *ангелъ духовъ людей,* Рагуилъ, одинъ изъ святыхъ ангеловъ, который караетъ міръ и свѣтила, Михаилъ, одинъ изъ святыхъ ангеловъ, поставленный надъ лучшею частью людей—надъ избраннымъ народомъ,

сейчасъ отмѣченныя, особенности ангелологіи кн. Товита, сравнительно съ ангелологіею пр. Даніила, однако не такого свойства, чтобы вынуждали къ предположенію объ иноземномъ вліяніи на ангелологію кн. Товита. О внѣшнемъ или объективномъ явленіи ангеловъ горорятъ древнѣйшія библейскія книги (ср. особ. Быт. 18—18 гл.), и, если со времени Давида (2 Цар. гл. 16) въ Библіи не встрѣчается повѣствованій объ объективныхъ явленіяхъ ангеловъ, то это не значитъ, чтобы дальнѣйшая возможность ихъ явленія прекратилась, и что у библейскихъ лицъ угасла самая вѣра въ возможность этихъ явленій[1]). Противъ послѣдняго предположенія говоритъ уже разсказъ 4 кн. Царствъ о пораженіи Ангеломъ Господнимъ 185-тысячнаго войска царя ассирійскаго (19, 35. ср. Ис. 37, 39). Книга Товита, напротивъ, рѣшительно свидѣтельствуетъ о живучести этой вѣры въ членахъ избраннаго народа Божія (ср. особ. 5, 17[2]), гдѣ Товитъ выражаетъ ту же мысль, какую выражалъ и Авраамъ

Саракаэль—надъ душами сыновъ человѣческихъ, склонившихъ духовъ ко грѣху; Гавріилъ, одинъ изъ святыхъ ангеловъ, поставленный надъ змѣями, раемъ и херувимами». Если допустить (напр. съ Эвальдомъ), что первоначально въ 20 гл. Еноха было указано семь ангеловъ, и только впослѣдствіи одинъ былъ опущенъ,—то въ данномъ мѣстѣ книги Еноха можно видѣть непосредственный комментарій на Тов. 12, 15. Дальнѣйшее упоминаніе о семи ангелахъ, стоящихъ предъ лицемъ Божіимъ (ἑπτα ἄγγελοι, οἱ ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ ἑστήκασι), находится въ Апок.8, 2.

[1]) Мнѣніе Hirschfeld'a, Geschichte d. Volkes Israël, Bd. II, s. 290.

[2]) Vulg. 5, 17: credo enim, quod Angelus Dei bonus comitetur ei, et bene disponet omnia, quae circum eum geruntur, ita, ut gaudio revertatur ad nos (вѣрую, что ангелъ Божій будетъ сопутствовать ему (Товіи) и благоустроитъ все, касающееся его, такъ что онъ въ радости возвратится къ намъ).

при посольствѣ раба въ Харанъ, Быт. 24, 7. Равнымъ образомъ и седьмеричное число архангеловъ, о которомъ говоритъ книга Товита, вышло прямо изъ библейскаго представленія о значеніи этого числа вообще и, въ частности, въ приложеніи къ ангеламъ. Прецеденты [1]) ученія о семи архангелахъ мы нашли въ кн. Іезекіиля (гл. 9) и Захаріи (4, 10), и можемъ признать только маловѣроятною гипотезою мнѣніе о заимствованіи представленія кн. Товита объ ангелахъ изъ мидо-персидской теологіи [2]). Не говоритъ (вопреки утвержденію, напр., Лэнгина) о персидскомъ вліяніи и то обстоятельство, что ангелъ представляется говорящимъ о мнимомъ, только кажущемуся, употребленіи имъ пищи, между тѣмъ какъ, по кн. Бытія (18, 2; 19, 3), ангелы, дѣйствительно, употребляютъ пищу, —не говоритъ потому, что уже задолго до плѣна, какъ мы видѣли (въ книгѣ Судей гл. 6 и 13), мысль о вкушеніи ангелами предлагаемой имъ пищи была измѣнена въ мысль о жертвоприношеніи въ честь ангеловъ, или, точнѣе, въ честь Бога, ихъ пославшаго.

Вліяніе ученія кн. Даніила объ ангелахъ народоправителяхъ выразилось въ александрійскомъ переводѣ (LXX) Пятокнижія и въ книгѣ Сираха.

---

[1]) Ср. O. Zöckler, Kurzgefasster Kommentar z. d. heil. Schriften A. u. N. T., sowie z. d. Apocryphen (1891), s. 180.

[2]) Längin, напротивъ, утверждаетъ (D. Biblichen Vorstellungen v. Teufel u. ihre religiöse Wevrt. (1890), s. 33): «неподлежитъ никакому сомнѣнію, что здѣсь (т. е. въ Тов. 12, 15) мы имѣемъ дѣло съ персидскими представленіями, которыя вторглись въ іудейскую народную вѣру».

Слова обличительной пѣсни Моисея Втор. 32,8–9: „когда Всевышній давалъ удѣлы народамъ и разселялъ сыновъ человѣческихъ, тогда поставилъ предѣлы народовъ по числу сыновъ израилевыхъ (lemispar benei jsraël), ибо часть Господа народъ Его“,—LXX передаютъ: ὅτε δ' ἐμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη, ὡς διέσπειρεν υἱοὺς Ἀδάμ, ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων Θεοῦ καὶ ἐγένετο μερὶς Κυρίου λαός αὐτοῦ Ἰσραήλ, славянск.: егда раздѣляше Вышній языки, яко разсѣя сыны Адамовы, постави предѣлы языковъ *по числу ангелъ Божіихъ*. Эту же мысль, съ особеннымъ оттѣненіемъ въ ней различія языческихъ народовъ отъ Израиля, выражаетъ и Сирахъ, когда говоритъ (17,14–15): „каждому народу поставилъ Онъ (Господь) вождя, а Израиль есть удѣлъ Господа“ (ἑκάστῳ ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον, καὶ μερὶς Κυρίου Ἰσραὴλ ἐστιν). Здѣсь нельзя разумѣть царей языческихъ народовъ[1]). Контекстъ 17-й главы кн. Сираха, говорящей (особ. въ ст. 1–17) о провиденціальномъ отношеніи Бога къ людямъ, именно, о его невидимыхъ отношеніяхъ воздѣйствія, творческаго и промыслительнаго, на людей, побуждаетъ видѣть въ богопоставленномъ вождѣ каждаго народа ангела-народоправителя. Такимъ образомъ, въ обоихъ, сейчасъ приведенныхъ, мѣстахъ идетъ рѣчь о томъ, что языческіе народы не изъяты изъ области божественнаго промышленія, что Богъ каждому изъ нихъ далъ особаго ангела. Такова, какъ мы видѣли, идея кн. Даніила (гл. 10), по происхожденію своему восходящая къ самымъ первобытнымъ временамъ,—ко времени

[1]) Grotius, Annotationes, v. III, p. 118, дѣлаетъ такое замѣчаніе на приведенныя слова Сираха: Sensus est: sicut caeterae gentes a suis regibus, ita populus hebraeus a Deo ipso regebatur.

разселенія по землѣ потомковъ сыновей Ноя (Быт. гл. 10). Іудейская традиція, на основаніи Быт. гл. 10, насчитывала семьдесятъ народовъ въ мірѣ и признавали такое же число ангеловъ — народоправителей[1]). Но, по библейскому (кн. Даніила) представленію, Богъ далъ особаго ангела — народоправителя (Михаила) и еврейскому народу. Поэтому, смыслъ противоположенія, между міромъ языческимъ и народомъ еврейскимъ, заключающагося въ мѣстахъ: Втор. 32,8 по LXX и Сир. 17,14—15, тотъ, что язычники только и знали тварныхъ духовныхъ патроновъ,—ангеловъ Библіи, боговъ ихъ собственнаго сознанія (ср. 1 Кор. 8, 5, 10,11), а потому Богъ и лишилъ ихъ Своего непосредственнаго воздѣйствія, оставивъ въ удѣлъ имъ одно воздѣйствіе тварныхъ ангеловъ. Позднѣйшее іудейство утрировало эту мысль и, въ противорѣчіе книгѣ Даніила, утверждало, что надъ Израилемъ Богъ не поставилъ никакого ангела[2]). Зачатки этого воззрѣнія можно видѣть и въ приведенныхъ словахъ Сираха, въ книгѣ котораго вообще усматриваются слѣды эллинистическаго воззрѣнія на демоновъ[3]).

Болѣе близко къ обще-библейскому ученію какъ древнѣйшихъ, такъ и болѣе позднихъ библейскихъ книгъ стоятъ воззрѣнія 2 книги Маккевей-

---

[1]) Targ. Ierusch. ad Genes. XI, cf. Weber, D. Lehren des Talmud (1880), s. 164; Oehler. Theologie d. A. T. (3 A.). Bd. II, s. 711, Anmerk. 10.

[2]) Das Buch Iubilaeen, cap. 15 (in Iahrb. d. biblischen Wissenschaft. v. H. Ewald. 1850—1851, s. 10). cnf. Ios. Langen. Das Iudenthum in Palästina z. Zeit Christi (1866). s. 308.

[3]) Напр. Сир. 39, 34: ἔστι πνεύματα, ἃεὶς ἐκδίκησιν ἔκτισται... ст. 36: πῦρ καὶ χάλαζα, καὶ θάνατος, παντα εἰς ἐκδίκησιν ἔκτισται.

ской, вообще отличающейся тѣмъ, что всѣ событія она разсматриваетъ съ строго религіозной, теократической точки зрѣнія. Въ религіозно-прагматическихъ размышленіяхъ авторъ не только постоянно высказываетъ мысль, что Израиль есть народъ, избранный Богомъ, освященный Имъ, Его удѣлъ и собственность (λαὸς τοῦ Κυρίου, μερὶς αὐτοῦ—1,26; 14,15. 6,16. ср. 5,19; 15,24), но и всюду выражаетъ вѣру въ особенное, чудесное водительство народа Божія по спасительнымъ планамъ Божіимъ, то водительство, о которомъ свидѣтельствуютъ законъ и пророки. Отсюда, авторъ, напр., представляетъ (15, 22–23) Іуду Маккавея молящимся (предъ битвою съ Никаноромъ) слѣдующимъ образомъ: „Ты, Господи, при Езекіи, царѣ іудейскомъ, *послалъ ангела*,—и онъ поразилъ изъ полка Сеннахиримова сто восемьдесятъ пять тысячъ. И нынѣ, Господи небесъ, *пошли добраго ангела* предъ нами на страхъ и трепетъ врагамъ“. Параллельно съ свидѣтельствами о вѣрѣ въ особенное служеніе ангеловъ народу Божію, въ книгѣ сообщаются и дѣйствительные факты явленія ангеловъ съ цѣлью защиты и покровительства народу Божію противъ враговъ его и враговъ Бога истиннаго. Таковъ разсказъ о чудесномъ пораженіи Иліодора, полководца сирійскаго царя, въ храмѣ іерусалимскомъ за рѣшимость его похитить сокровища храма. „Когда, разсказываетъ авторъ (3, 24–26), онъ (Иліодоръ) съ вооруженными людьми вошелъ уже въ сокровищницу, Господь отцовъ и Владыка всякой власти явилъ великое знаменіе: всѣ, дерзнувшіе войти съ нимъ, бывши поражены страхомъ силы Божіей, пришли въ изнеможеніе и ужасъ, ибо явился имъ конь съ страшнымъ всадникомъ (φοβερὸν ἔχων ἐπιβάτην), покрытый прекраснымъ покровомъ, быстро несясь; онъ поразилъ Иліодора

передними копытами, а сидѣвшій на немъ, казалось, имѣлъ золотое оружіе. Явились ему и еще другіе два юноши, цвѣтущіе силою, прекрасные видомъ, благолѣпно одѣтые (τῇ ῥωμῃ μέν ἐκπρεπεῖς, κάλλιστοι δὲ τῇ δόξῃ, διαπρεπεῖς δὲ τὴν περιβολήν), которые, ставши съ той и съ другой стороны, бичевали его... Божественною силою онъ повергнутъ былъ безгласнымъ и лишеннымъ всякой надежды спасенія" (ст. 29). Здѣсь мы находимъ соединеніе главнѣйшихъ чертъ библейской ангелологіи древняго и болѣе поздняго времени. Съ древнею ангелологіею приведенное мѣсто имѣетъ то общее, что „всадникъ", отличаемый отъ „юношей"— ангеловъ, видимо, напоминаетъ Ангела Іеговы и ангеловъ, подлѣ него, напр., въ Мамрійскомъ богоявленіи [1]). Ангелологію послѣдняго періода библейской письменности данное мѣсто напоминаетъ рельефнымъ и подробнымъ изображеніемъ внѣшняго вида и обстановки явленія ангеловъ. Наконецъ, подобно книгѣ Товита, 2-я кн. Маккавейская въ приведенномъ мѣстѣ свидѣтельствуетъ о живости вѣры въ данную эпоху не только въ невидимое охраненіе ангеловъ, но и въ возможность объективнаго ихъ явленія [2]). Тотъ же смыслъ имѣетъ и другое мѣсто 2 Макк. гл. 10, 29–30 [3]),

---

[1]) Ср. Grotius. Annot, v. III, p. 327, O. Zöckler. z. d. St.

[2]) Конечно, нѣтъ никакой нужды въ предположеніи Hirschfeld'a, что чудо явленія ангеловъ было намѣренно устроено первосвященникомъ Оніею, въ надеждѣ на легковѣріе сирійцевъ (Hirschfeld. Geschichte des Volkes Israel, Bd. II, s. 289).

[3]) Когда произошло (послѣ смерти Антіоха Епифана) упорное сраженіе, то противникамъ явились съ неба пять величественныхъ, διαπρεπεῖς, мужей, на коняхъ съ золотыми уздами, и двое изъ нихъ предводительствовали іудеями: они взяли Мак-

какъ и 3 Макк. 6, 16–17 [1]). Въ неканоническихъ частяхъ кн. Даніила: гл. 3. ст. 24–92, гл. 13—14 неоднократно упоминается объ ангелахъ: въ пѣсни трехъ отроковъ ангелы призываются (3, 57) прославлять Господа, возсѣдающаго на херувимахъ (ст. 54); въ исторіи Сусанны выражается вѣра въ ангеловъ, какъ карателей человѣческой неправды (13, 55–59); въ сказаніи о Вилѣ и змѣѣ—вѣра въ ангела хранителя, спасающаго благочестивыхъ, особенно пророковъ, во всѣхъ ихъ опасностяхъ (14, 34. 36. 39). Во всѣхъ этихъ пунктахъ мы должны признать чистое библейское ученіе, каждому изъ нихъ можетъ быть указана параллель въ канонической письменности (ср. Дан. 3, 58; пс. 148, 1–2; 28, 1; Дан. 13, 55–59. ср. Исх. 12, 23; 2 Цар. 24, 18; Дан. 14, 34–39 ср. съ 3 Цар. 19, 5. 7; Дан. 6, 22). Только образъ явленія и дѣйствія ангела (несеніе имъ пр. Аввакума по воздуху) отличается отъ явленій ангеловъ по изображенію каноническихъ книгъ болѣе наглядным и смѣлымъ представленіемъ быстроты движенія ангела и его неземной силы.

Слѣдовательно, основная точка зрѣнія на ангеловъ въ неканоническихъ книгахъ—библейская; только въ нѣкоторыхъ частныхъ чертахъ ангелологіи этихъ книгъ можно усматривать слѣды иноземнаго

кавея въ средину къ себѣ и, покрывая своимъ вооруженіемъ, сохраняли его невредимымъ, на противниковъ же бросали стрѣлы и молніи, такъ что они, смѣшавшись отъ ослѣпленія и исполненные страха, сами себя поражали.

[1]) По молитвѣ Елезара, Богъ отверзъ небесныя врата, изъ которыхъ сошли два славныхъ и страшныхъ ангела, видимые всѣмъ, кромѣ Іудеевъ (δεδοξασμένοι δύο φοβεροειδεῖς ἄγγελοι κατέβησαν φανεροὶ πᾶσι πλὴν τοῖς Ἰουδαίοις).

вліянія—персидскаго и эллинистическаго. Замѣтимъ при этомъ, что на развитіе ангелологическихъ (какъ и эсхатологическихъ) представленій въ неканоническихъ книгахъ, въ силу отмѣченнаго согласія этихъ представленій съ чистыми библейскими представленіями объ ангелахъ, нельзя смотрѣть, какъ на выраженіе усыпленія внутренней жизненной силы вѣры современнаго іудейства [1]). Въ неканоническихъ книгахъ сохраняется чистое библейское, теократическое представленіе о Богѣ, а потому такое же представленіе и объ ангелахъ. Только уже въ раввинской литературѣ, съ искаженіемъ понятія объ отношеніи Божественной премірности къ присутствію и дѣйствію Бога въ мірѣ сотворенномъ, и ученіе объ ангелахъ получаетъ небиблейскую окраску: Божество теряетъ свою безконечность, и ангелы—свое подчиненное отношеніе къ Нему [2]).

Переходимъ къ изложенію ветхозавѣтнаго библейскаго ученія объ ангелахъ особаго класса-херувимахъ и серафимахъ, ни разу въ Ветхомъ Завѣтѣ не названныхъ именемъ maleachim, но, по цѣлому смыслу библейскаго представленія о нихъ, принадлежащихъ къ тому воинству, небесному, члены котораго, по природѣ своей, называются elohim, benei-elohim, ruchoth и kedoschim, а въ отношеніи своего служенія—maleachim.

---

[1]) Мнѣніе Riehm'a, Alttestamentliche Theolog. (1889) s. 406 ср. Schultz Alttest. Theolog. (1864), Bd. I, ss. 14. 18.

[2]) Ср. F. Weber. Die Lehren des Talmud (1880) s. 179.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Ветхозавѣтное библейское ученіе о херувимахъ и серафимахъ.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Ученіе Ветхаго Завѣта о херувимахъ, כְּרוּבִים.

а) библейскія мѣста о херувимахъ.

Херувимы выступаютъ въ Ветхомъ Завѣтѣ различнымъ образомъ: то они являются дѣйствующими, въ историческомъ разсказѣ, существами, то представляются въ литыхъ изображеніяхъ скиніи и храма, то—въ видѣніяхъ пророческихъ и въ поэтическихъ картинахъ—въ псалмахъ; во всѣхъ этихъ случаяхъ, кромѣ, быть можетъ, перваго,—постоянно въ непосредственной близости Іеговы и Его откровенія или явленія въ мірѣ.

Первое, самое краткое и неопредѣленное, упоминаніе о херувимахъ (при чемъ не говорится прямо, —одинъ или нѣсколько херувимовъ разумѣется) находимъ въ Быт. 3,24: „и поставилъ (Господь) на востокѣ у сада Едемскаго (Vajiaschken mikkedem legan-Eden) херувима, (אֶת-הַכְּרֻבִים), и пламенный мечъ, обращающійся, чтобы охранять путь къ древу жизни“. Съ этимъ разсказомъ кн. Бытія стоитъ въ при-

мѣтной связи то мѣсто изъ кн. пр. Іезекіиля (28,13), гдѣ, оберегающій свою землю и сокровища и уподобляющій себя Богу, царь тирскій сравнивается съ херувимомъ, который охраняетъ путь къ древу жизни. „Ты находился, говоритъ пророкъ царю, въ Едемѣ, въ саду Божіемъ (be-eden gan-Elohin haita)... Ты былъ помазаннымъ херувимомъ, чтобы осѣнять kerub mimschach hassokech, и Я поставилъ тебя на то; ты былъ на святой горѣ Божіей, ходилъ среди огнистыхъ камней". Идейная связь послѣдняго мѣста съ первымъ ясна. Но та черта въ послѣднемъ изображеніи херувима, что назначеніемъ его указывается—*осѣнять* (hassokech),—показываетъ вмѣстѣ, что пророкъ, кромѣ разсказа кн. Бытія о херувимахъ рая, имѣлъ еще въ виду херувимовъ Святаго Святыхъ, скиніи, осѣняющихъ крыльями своими каппоретъ (крышку Ковчега Завѣта), Sokechim bekanpheihem al hakapporeth (Исх. 25,20).

Въ названномъ сейчасъ мѣстѣ кн. Исходъ читаемъ (ст. 18-й и дал.), что Моисею повелѣвается сдѣлать изъ золота двухъ херувимовъ чеканной работы и поставить по обоимъ концамъ каппорета (ст. 19). И будутъ, говорится здѣсь, херувимы съ распростертыми вверхъ (lemàlah) крыльями, покрывая каппоретъ, συσκιάζοντες ἱλαστήριον (ср. Евр. 9, 5: ὑπεράνω αὐτῆς (τῆς κιβώτου .τῆς διαθήκης): Χερουβὶμ δόξης κατασζκιάζοντα τὸ ἱλαστήριον), своими крыльями, а лицами другъ къ другу; къ каппоретy будутъ лица херувимовъ (ср. 37,7.9...). Тамъ Я буду открываться тебѣ и говорить съ тобою надъ крышкою, посреди двухъ херувимовъ", meal hakapporet mibben schnei hakerubim, ст. 22, ср. Чис. 7,89; Лев. 16, 2). Далѣе, упоминаются изображенія херувимовъ на каждомъ изъ 10 покрывалъ скиніи и на завѣсѣ, отдѣляющей Святое Святыхъ отъ Святилища (Исх. 26,1.31; 36,8.35).

Среди скульптурныхъ изображеній храма, Соломонова,—львовъ, воловъ, пальмъ,—упоминаются и херувимы (3 Цар. 7,29.36). Число херувимовъ во Святомъ Святыхъ храма прямо не указывается. Но есть основаніе въ текстѣ—думать, что ихъ было четыре, а не два только, какъ въ скиніи. Соломонъ сдѣлалъ двухъ херувимовъ (3 Цар. 6,23; 2 Пар. 3,11), которые и были поставлены указаннымъ во 2 Пар. 3,13, образомъ. Но затѣмъ (3 Цар. 8,6–7; 2 Пар. 5,7–8); подъ сѣнь ихъ былъ перенесенъ изъ скиніи ковчегъ завѣта, конечно, съ прикрѣпленными къ его каппорету литыми херувимами. Отсюда названіе ихъ—колесницею, hammerkabah (1 Пар. 28,18). Въ виду херувимовъ, находящихся надъ ковчегомъ завѣта, между которыми возсѣдаетъ слава Божія (Исх. 25,22), Господь получаетъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ имя: возсѣдающій на херувимахъ, ioschev hakerubim (1 Цар. 4, 4; 2 Цар. 6, 2; 2 Пар. 13, 6; 4 Цар. 19,15, Ис. 37,16; Пс. 79, 2; 98, 1). Выраженная этимъ эпитетомъ идея, послужила переходомъ къ поэтическому представленію мірового движенія Бога на облакахъ (Ис. 19, 1) и херувимахъ, какъ носителяхъ Его. Въ пс. 17 говорится: „наклонилъ (Богъ) небеса и сошелъ, и мракъ подъ ногами Его. И возсѣлъ на херувима (vajirkav al-kerub) и полетѣлъ (vaiaph) и понесся на крыльяхъ вѣтра“. (al-kanphei-ruach пс. 17,10–11 2 Ц. 22,10–11 ср. пс. 103,3–4).

Не разъ встрѣчаются херувимы въ видѣніяхъ пр. Іезекіиля, описанныхъ въ глл. 1 и 10; 9.43 его его книги. Пророкъ видѣлъ (гл. 1): съ сѣвера шло великое облако и клубящійся огонь и сіяніе вокругъ него, въ срединѣ же облака видимы были четыре живыхъ существа, chaioth (1,5–11). Они имѣли подобіе человѣка (demut adam) и четыре лица каждое (leechat) имѣло, и четыре крыла; ноги ихъ были

прямыя (regel iescharah: указаніе свойства ноги, безъ отношенія къ числу ногъ, которыхъ, вѣроятно, у каждаго было двѣ), а ступни (kaph-regel) подобны ступнѣ тельца (ke-kaph regel egel. По Мидр. и тарг.-agol, круглы; такъ LXX и слав.) и блестѣли (т. е. ступни или ноги вообще), какъ блестящая мѣдь (nechoschet kalal; als candens, Vulg. ср. Дан. 10, 6). Они имѣли руки человѣческія подъ своими крыльями (и лица и крылья имѣли всѣ четыре), крылья ихъ соприкасались одно съ другимъ (сосѣднимъ); они не обращались (loissabu), а шли каждое по направленію своего лица. Подобіе лицъ ихъ: лице человѣка и лице льва—съ правой стороны у всѣхъ четырехъ; а съ лѣвой стороны,—лице тельца (schor)—у всѣхъ четырехъ, и лице орла у всѣхъ четырехъ. И лица и крылья ихъ сверху были раздѣлены (perudot), но у каждаго крылья соприкасались одно съ другимъ, а два покрывали тѣла ихъ.

Такъ, въ 1-й главѣ пророкъ еще не называетъ видѣнныхъ имъ животныхъ херувимами. Въ 9-й главѣ (ст. 3) пророкъ кратко упоминаетъ о славѣ Господней, почивающей на херувимѣ (cherub), и уже въ 10-й объявляетъ видѣнныхъ имъ здѣсь херувимовъ живыми существами, hachaiah (ст. 15.20). Въ дополненіе къ ранѣе данному (въ 1-й гл.) описанію, пророкъ присоединяетъ: „и все тѣло, и спина ихъ, и руки ихъ, и крылья ихъ, и колеса кругомъ были полны очей (ср. 1_{18}), и укаждаго изъ животныхъ—четыре лица: лице херувимово (hakerubim, ср. 1_{10}: schor), второе—человѣческое, третье лице—львиное и четвертое—орлиное. Это были тѣ животныя (hachaiah), которыхъ я видѣлъ при рѣкѣ Ховаръ, и я узналъ, что это херувимы ($10_{12.14.15}$ ср. 20 [1]).

[1]) Обращаетъ вниманіе въ этомъ второмъ описаніи то, что въ ст. 14 первое лице названо, какъ лице херувима, лице же

О видѣніяхъ пр. Іезекіиля говоритъ І. сынъ Сираховъ въ 49,10: „Іезекіиль видѣлъ явленіе славы, которую Богъ показалъ ему въ херувимской колесницѣ (ἐπί ἁρματος χερουβίμ.)“.

Въ описаніи бывшаго ему въ видѣніи новаго храма Божія Іезекіиль (41,18—19) снова говоритъ объ образахъ херувимовъ на стѣнахъ и дверяхъ, но здѣсь они имѣютъ только по два лица (человѣческое и львиное), соединяясь съ пальмовыми деревьями.

Съ херувимами—хайотъ пр. Іезекіиля близкое сходство представляютъ ζῶα Апокалипсиса. Τά τέσσαρα ζῶα—четыре животныхъ, окружающихъ престолъ Божій, не разъ изображаются въ Апокалипсисѣ (4, 6—9; 5, 6. 8. 11. 14; 6, 1. 3. 5. 7; 7, 11; 14, 3; 15, 7; 19, 4). Тайнозритель видитъ престолъ Бога, и посреди престола и вокругъ престола (ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καί κύκλῳ τοῦ θρόνου) четырехъ животныхъ, исполненныхъ очей спереди и сзади; видъ ихъ былъ слѣдующій: одно животное было подобно тельцу, другое — льву; лице

тельца (1, 10) совсѣмъ неупомянуто. Въ виду того, что cod. Vaticanus совсѣмъ не имѣетъ этого стиха, Riehm, Schultz и друг. признаютъ его позднѣйшею глоссой. Между тѣмъ, мазоретскій текстъ очень рано и притомъ безъ варіантовъ имѣетъ его. Вопросъ правильно былъ разрѣшенъ уже Kliefoth'омъ (das Buch Ezech. s. 154) и Keil'емъ (Bibl. Comm. zu Ezekiel. 1866, s. 87). Смыслъ мѣста, по нимъ, такой: лице перваго, ближе стоящаго къ пророку, херувима, הכרוב, т. е. того, который прежде (ст. 7) былъ упомянутъ, который взялъ въ руку горящіе уголья и подалъ ангелу (членъ при cherubim, ст. 7, имѣетъ то значеніе, что указываетъ на опредѣленнаго херувима). Этотъ именно херувимъ имѣлъ обращеннымъ къ пророку лице—тельца, прочіе—одинъ человѣка, другой—льва, третій—орла. Слѣдовательно, въ данномъ мѣстѣ рѣчь идетъ не о четырехъ лицахъ каждаго херувима, а только объ одномъ, обращенномъ именно къ пророку.

третьяго животнаго было подобно лицу человѣка, четвертое животное было подобно орлу летящему (ἀετῷ πετομένῳ); они имѣютъ по шести крыльевъ; непрестанно хвалятъ Господа и Агнца (поютъ „аллилуя“, 19, 4) и отвѣчаютъ—„аминь“ на хваленіе ангельскихъ сонмовъ и всего созданія, находящагося на небѣ и на землѣ (15, 13).

б) Какой былъ основной образъ или внѣшній видъ, въ которомъ Ветхій Завѣтъ представлялъ херувимовъ?

Изъ приведенныхъ библейскихъ мѣстъ о херувимахъ одни находятся въ историческихъ книгахъ, другія принадлежатъ священной поэзіи, иныя, наконецъ, относятся къ области пророческихъ видѣній. При сужденіи объ образѣ херувимовъ, по представленію Ветхаго Завѣта, это разграниченіе необходимо. Возможно точнаго выраженія библейскаго воззрѣнія нужно искать въ первыхъ мѣстахъ, какъ объективно передававшихъ явленія херувимовъ и господствующія воззрѣнія на нихъ. Въ частности, особенное значеніе въ этомъ отношеніи должно принадлежать повѣствованіямъ объ устройствѣ херувимовъ скиніи и храма, такъ какъ въ послѣднихъ воззрѣнія библейскія находили свое реальное выраженіе и закрѣпленіе. Между тѣмъ, поэтическое и пророчески-визіонерное изображеніе херувимовъ могло, для своихъ символическихъ цѣлей, видоизмѣнять эти образы, —дѣлалось-ли это видоизмѣненіе съ нѣкоторою свободой (у поэта—въ псалмахъ), или пророкъ объективно передавалъ представлявшееся ему, часто полное глубокаго символизма, видѣніе. Мѣсто въ кн. Бытія—3,24, для изслѣдованія поставленнаго вопроса, представляетъ мало данныхъ. Тѣмъ не менѣе, было бы несправед-

ливо обойти его. Толкователи сомнѣваются, можно ли здѣсь находить указаніе на образъ или внѣшній видъ херувимовъ. Одни, обращая вниманіе на то, что здѣсь находится упоминаніе о пламенномъ мечѣ, думаютъ, что это предполагаетъ, по крайней мѣрѣ, если не вообще человѣческій образъ, то человѣческія руки [1]). Возраженіемъ противъ этого заключенія служитъ, повидимому, то, что въ текстѣ говорится собственно о херувимѣ *и* пламенномъ мечѣ, а не о херувимѣ *съ* пламеннымъ мечемъ [2]). Такъ, повидимому, раздѣлялъ эти понятія св. Златоустъ [3]), говоря: „Богъ повелѣлъ херувимскимъ силамъ и пламенному, обращаемому оружію стеречь путь“. Но союзъ ו въ евр. языкѣ соединяетъ не только параллельные члены, но ставится и и тамъ, гдѣ можно бы ожидать соединенія посредствомъ *съ*.

Одинъ ли или нѣсколько херувимовъ kerubim было поставлено, прямо не говорится, но изъ того, что въ другихъ мѣстахъ встрѣчается и единственное число этого слова (Исх. 25, 19; 37, 8; 3 Цар. 6, 24. 25. 26. 26; 2 Пар. 3, 11. 12; Пс. 17, 11; Іез. 9, 3. 4; 10,

---

[1]) Такъ, Cornel. a Lapide говоритъ (86): «кажется, что эти херувимы были облечены человѣческимъ образомъ (humana forma induti), ибо имѣютъ и вращаютъ мечъ пламенный и обращающійся во всѣ стороны, чтобы поражать тѣхъ, которые захотѣли бы войти въ рай». Winer (Bibl. R—W. I. B. 226), Vatke (Bibl. Theol. I. B. 327), Paul Scholz (Die heilige Alterthümer des Iud. Volk. I, 160). Reinke (Beitr. zur Erkl. d. A. T. VIII, s. 72) также заключаютъ изъ этого мѣста о существованіи рукъ.

[2]) Bähr (Symbolik des Mosaisch. Cultus. 1-ter Bd. 2 A. 1874, s. 314): слова: ve—et lahat hacherev, стоятъ, какъ объектъ, параллельный словамъ: et hakerubim.

[3]) In Genes. hom. 18.

2. 4. 7. 9; 28. 14 и др.), можно заключать, что здѣсь разумѣются именно нѣсколько „херувимскихъ силъ“ (Златоустъ).

Образъ херувима авторъ повѣствованія здѣсь не описываетъ ближе: онъ предполагаетъ этотъ образъ общеизвѣстнымъ для читателей. На послѣднее указываетъ и то, что имя kerubim бытописатель употребляетъ съ членомъ. То же, безъ сомнѣнія, должно сказать и объ описаніи изображеній херувимовъ въ скиніи. Традиціонное, основанное на откровеніи, представленіе евреевъ о херувимѣ, лежавшее въ основѣ этихъ историческихъ мѣстъ о херувимахъ, дѣлало излишнимъ подробное описаніе ихъ. Тѣмъ не менѣе, о херувимахъ скиніи, какъ одной изъ важныхъ принадлежностей устройства скиніи, сообщается значительно болѣе опредѣленныхъ свѣдѣній, чѣмъ о херувимахъ райскихъ, съ которыми первые имѣютъ несомнѣнную связь. Изъ описанія херувимовъ скиніи, открывается слѣдующее. Главнѣйшіе изъ нихъ, — поставленные на ковчегѣ завѣта (херувимы, кромѣ того, были вышиты на 10-ти покрывалахъ скиніи и на завѣсѣ, отдѣлявшей Святилище отъ Святаго Святыхъ), — имѣли одно лицо; ихъ лица были обращены другъ къ другу. Каждый изъ херувимовъ имѣлъ два крыла, этими крыльями они осѣняли сверху каппоретъ, къ концамъ котораго они были придѣланы и съ которымъ составляли одно цѣлое [1]). Между этими двумя херувимами возсѣдала слава Господня (Лев. 16, 2; Чис.

---

[1]) Каппоретъ, כפרת (ἱλαστήριον, propitiatorium), будучи крышкою ковчега завѣта, въ то же время былъ и самостоятельнымъ священнымъ сосудомъ. А. А. Олесницкій. «Ветхозавѣтный храмъ» стр. 151—153. ср. Paul. Scholz, Die heil. Alterthümer des jud. Volk. I, 160.

7,89). Крылья херувимовъ не образовывали собою „престола такимъ образомъ, чтобы они представляли основаніе ѳеофаническаго облака“ [1]). Равнымъ образомъ, по своему строенію, крылья херувимовъ на ковчегѣ завѣта не были и чѣмъ-то въ родѣ ширмъ, закрывавшихъ „обитающаго“ между ними Бога [2]).

Если херувимы скиніи были отобразами живыхъ, дѣйствительныхъ существъ,—а это, въ виду связи ихъ съ райскими херувимами и съ chajoth Іезекіиля несомнѣнно,—то понятіе „обитанія“, приложимое къ жилищу, дому, неумѣстно въ приложеніи къ живымъ существомъ [3]). Притомъ, выраженіе—„возсѣдающій на херувимахъ“—имѣетъ отношеніе не исключительно къ херувимамъ надъ ковчегомъ завѣта, хотя и образовалось въ зависимости отъ нихъ. Оно, кромѣ того, соотвѣтствуетъ вообще тому ветхозавѣтному представленію, что херувимы образуютъ ближайшую среду, въ которой премірный Богъ благоволитъ являться въ мірѣ; что Господь носится на херувимахъ (Пс. 17,11). Поэтому, при сужденіи о внѣшнемъ видѣ

---

[1]) Keil, Gen u. Ex., 510; Friederich, Symbolik der mosaischen Stiftshütte 243.

[2]) Riehm (Stud. u. Kritik. 1871, s. 423) передаетъ выраженіе ioschev hakerubim—словами: inhabitans Cherubim. Древніе переводы проводятъ иное пониманіе послѣдняго выраженія. LXX передаютъ его: καθήμενος ἐπι τους χερουβιμ; Vulg.: sedens Cherubim. По Riehm'y, глаголъ iaschav въ сочиненіи съ вин. пад. имѣетъ непреходящее значеніе—«обитать». Но такое значеніе его въ этой конструкціи не всеобще и не единственно, въ пс. 21, 4, напр., ioschev tehillot, возсѣдающій *среди* хваленій (ср. Быт. 4, 20: ioschev ohel umikneh—живущій *въ* шатрахъ со стадами).

[3]) Какъ справедливо замѣтилъ противъ Riehm'a Schultz (Alttest. Theolog. 1869, I, 338).

херувимовъ надъ ковчегомъ завѣта скиніи, это выраженіе не имѣетъ значенія. Въ Соломоновомъ храмѣ, кромѣ послѣднихъ, (надъ ними) поставлены были [1]) двѣ статуи херувимовъ большихъ размѣровъ и нѣсколько иного матеріала. Но видъ ихъ остался существенно тотъ-же, что—и херувимовъ въ скиніи. Такой-же внѣшній видъ предполагается и у херувимовъ, изображенныхъ на завѣсѣ, стѣнахъ и дверяхъ, херувимовъ, имѣвшихъ декоративное значеніе, но, несомнѣнно, представлявшихъ снимокъ главныхъ херувимовъ—статуй. Послѣдніе имѣли по 10-ти локтей высоты каждый (длина каждаго крыла 5 локтей); крылья ихъ соприкасались въ одной точкѣ, а другими концами касались сѣверной и южной стѣнъ. Лицами они были обращены къ храму, т. е., къ Святилищу. Эта послѣдняя черта говоритъ о томъ, что подобно, херувимамъ на ковчегѣ завѣта, лица которыхъ были обращены къ крышкѣ ковчега, каждый изъ нихъ имѣлъ только одно лицо. При этомъ замѣчаніемъ 2 Пар. 3, 13, что херувимы—статуи стояли на ногахъ своихъ, исключаются предположенія о лежачемъ положеніи этихъ херувимовъ [2]), о колѣнопреклоненномъ [3]) или сидячемъ. Нѣкоторые [4])

---

[1]) Предположеніе Ewald'a (Gesch. des Volkes Isr. III, 309), что новые херувимы были внесены вмѣсто старыхъ и поставлены на новой крышкѣ, не подтверждается текстомъ 3 Цар. 8,6—8. И самое предположеніе мало вѣроятно. А. А. Олесницкій, цитов. соч. 314 стр.

[2]) Ewald. Die Alterthümer des Volk. Jsraël. 3 Ausg. Gottin. 1866, s. 115.

[3]) Thenius. Die Bücher der Könige. Leipzig. 1849, s. 77.

[4]) Thenius D. B. Könige, s. 79; Bähr. Symb. des mosaisch. Cult. 2 A. 379.

думаютъ, основываясь на Iез. 41, 18—19, что херувимы—декораціи въ храмѣ имѣли по два лица, человѣческое и львиное. Но показанные Iезекіилю въ видѣніи новаго храма херувимы, какъ и херувимы ховарскаго видѣнія,—къ исторически извѣстнымъ храмовымъ произведеніямъ іудейской пластики отношенія не имѣютъ. Если пророкъ изображаетъ образъ новаго храма (40 гл. и дал.), то отнюдь не имѣетъ въ виду храма Соломонова, и реконструкція принадлежностей послѣдняго по даннымъ видѣнія, имѣвшаго глубокій символическій смыслъ, не имѣетъ основанія. Если, какъ замѣчено уже, колоссальныя статуи херувимовъ имѣли по одному лицу, то такой же, безъ сомнѣнія, видъ имѣли и херувимы орнаментики. Изъ того, что на стѣнкахъ подставъ херувимы упоминаются вмѣстѣ съ волами и львами (3 Цар. 7, 29), отнюдь не слѣдуетъ, чтобы первые имѣли образъ, составленный изъ двухъ послѣднихъ; скорѣе первые различаются отъ послѣднихъ такъ же, какъ и отъ пальмъ (7, 36). [1]) Упомянутое замѣчаніе 2 Пар.

---

[1]) Schultz, Alttestamentliche Theologie, Bd. I, s. 341. Совершенно противорѣчитъ тексту экзегезисъ, даваемый мѣсту 3 Цар. 7,29 Hupfeld'омъ. По нему, araiot bakar (львы и волы) означаютъ составные элементы для того цѣлаго на стѣнкахъ подставъ, которое обозначается словомъ cherubim, названіемъ этого составного цѣлаго; при этомъ ו считается за explicativ. Но если бы авторъ 3 Цар. имѣлъ здѣсь въ виду точнѣе опредѣлить видъ херувимовъ чрезъ указаніе ихъ элементовъ, то онъ сдѣлалъ бы это ранѣе, при описаніи херувимовъ статуй или херувимовъ храмовой орнаментики (гл. 6, 23—35). Но ни тамъ, ни здѣсь о львахъ и волахъ не упоминается. Іосифъ Флавій (Antiquit. III, 6. 5) въ описаніи херувимовъ скинія называетъ херувимовъ ζῶα πετεινά и представляетъ ихъ имѣющими такой видъ, какого никто изъ смертныхъ никогда не видывалъ; а при описаніи подставъ для

3, 13, во всякомъ случаѣ благопріятствуетъ толкованію херувимовъ въ смыслѣ человѣкообразныхъ фигуръ [1]).

Что касается образа херувимовъ въ видѣніяхъ Іезекіиля, то ясное и рѣшительное указаніе на него находится въ 1, 5: видъ или подобіе животныхъ былъ, какъ обликъ человѣка. Такъ какъ далѣе (ст. 6–11) точнѣе описываются отдѣльныя части образа животныхъ, то изъ приведеннаго выраженія большинство толкователей заключали, что, независимо отъ крыльевъ (обыкновенной, впрочемъ, принадлежности въ символикѣ ангеловъ), головы съ четырьмя лицами [2]) (человѣчьимъ—главнымъ, фронтовымъ; львинымъ—съ правой, отъ пророка, стороны, тельчимъ—съ лѣвой и орлинымъ—сзади) и своеобразнаго строенія ногъ и ступней,—chajoth имѣли основной корпусъ

мѣднаго моря, въ Соломоновомъ храмѣ (Antiquit. VIII, 3. 6) вмѣсто слова «херувимъ» употребляетъ ἀετὸς. Очевидно, іудейскій историкъ, приспособляясь къ пониманію языческихъ читателей своихъ, употреблялъ, вмѣсто точнаго, техническаго названія, общее, неопредѣленное.

1) Это, не смотря на своеобразное понимаіе имъ херувимовъ, признаетъ и Riehm (Studien u. Kritik. 1871. 440, Anmerk.).

2) Keil (s. 15), на основаніи словъ пророка: «и лица ихъ и крылья ихъ сверху были раздѣлены (perudot ст.11), заключаетъ, что раздѣлены были не крылья только, но и лица, слѣдовательно, послѣднія, «не были, подобно лицамъ Януса, на одной головѣ, но 4 лица помѣщались на 4 головахъ». Но самая причудливость формы, предполагаемая этимъ, говоритъ о неумѣстности рѣчи о раздѣленіи и лицъ. Притомъ гл. parad означаетъ не только—раздѣлять, но и—простирать что вполнѣ приложимо къ крыльямъ (слав. текстъ), но не идетъ къ лицамъ. Можетъ быть, pneihem можно относить къ предъидущему стиху, какъ его заключеніе.

человѣческаго тѣла[1]). При этомъ, признакомъ человѣческой структуры, „животныхъ“, очевидно, слѣдуетъ признать выпрямленный ростъ, съ соблюденіемъ пропорцій человѣческаго корпуса. Поэтому, не имѣетъ силы возраженіе Бэра[2]), что слѣдующее за указаніемъ человѣческаго вида „животныхъ“ усвоеніе послѣднимъ четырехъ лицъ, четырехъ крыльевъ, „прямыхъ“ ногъ и округленныхъ ступней не совмѣстимо съ абсолютнымъ преобладаніемъ въ нихъ образа человѣка, тѣмъ болѣе, что изъ 4-хъ крыльевъ два покрывали (ст. 11) тѣла животныхъ, и, слѣдовательно, отъ человѣческаго вида не оставалось для зрителя—пророка ничего, кромѣ рукъ. Но если человѣческимъ подобіемъ обликъ животныхъ называется именно въ виду прямого положенія ихъ корпуса, то указываемыя пророкомъ аксессуарныя принадлежности ихъ нисколько не мѣшали ему въ одно время говорить и о подобіи „животныхъ“ человѣку и о разныхъ (визіонерныхъ) additamenta въ ихъ положеніи—изъ животнаго міра. Притомъ, невѣрно, что два крыла закрывали отъ пророка весь корпусъ животныхъ; часть, корпуса во всякомъ случаѣ, была открыта. Иначе пророкъ не могъ бы говорить о подобіи человѣка въ нихъ. Если же о головѣ, крыльяхъ, ступняхъ пророкъ говоритъ, какъ о стоящихъ независимо отъ „подобія человѣческаго“, то послѣднее онъ долженъ

---

[1]) Vatke считаетъ возможнымъ на основаніи 1, 7, заключать, что вся передняя часть каждаго животнаго была животноподобною; но нѣтъ никакого основанія отступать отъ обычнаго значенія слова regel. Справедливо другіе экзегеты—противъ этого предположенія.

[2]) Symbolik des Mosaisch. Cultus. 1-ter Bd. (2 A. 1874), s. 314.

былъ видѣть именно въ прямомъ строеніи тѣла. То обстоятельство, что о подобіи человѣческомъ въ животныхъ ничего не сказано, въ описаніи другаго видѣнія (10 гл.), не можетъ говорить противъ основного человѣческаго вида херувимовъ, въ виду того, что пророкъ въ описаніи этого новаго видѣнія прямо и неоднократно (10, 15. 20—22) замѣчаетъ, что животныя, о которыхъ онъ теперь узнаетъ, что они херувимы, были во всѣхъ отношеніяхъ сходны съ „животными“ [1]) ховарскаго видѣнія.

Животный элементъ Бэръ (s. 273) находитъ и у kerub hassokech Iez. 28,14, съ которымъ сравнивается царь тирскій. Отсюда Бэръ заключаетъ, что херувимъ былъ представляемъ имѣющимъ длинныя, напр., орлиныя крылья, и что послѣднія стоятъ въ извѣстномъ отношеніи къ четвертому лицу каждаго изъ „животныхъ“ видѣнія Іезекіиля. Но, не говоря о томъ, что противъ этого предположенія говоритъ весь смыслъ этого сравненія (ст. 16 и слѣд.), упоминаніе о крыльяхъ само по себѣ не даетъ вообще никакого основанія предполагать образъ животнаго

---

[1]) Можно только замѣтить, что если въ описаніи ховарскаго видѣнія «полными очей» представлялись только ободья колесъ (1, 18), то въ описаніи второго видѣнія присутствіе очей распространяется и на самихъ chajoth, именно на все тѣло ихъ, руки и крылья (10. 12), что вполнѣ согласуется съ описаніемъ τέσσαρα ζῶα въ Апок. 4, 6. 8 и, несомнѣнно, было принадлежностью херувимовъ и ховарскаго видѣнія. Кромѣ того, опредѣленнѣе говорится о рукѣ одного изъ херувимовъ, какъ именно человѣкоподобной. То, кажущееся, различіе въ описаніи первыхъ и послѣднихъ, что одно изъ четырехъ лицъ животнаго называется въ 1, 10—pnei schor, а въ 10, 14—pnei kerub, разрѣшено удовлетворительно въ отрицательномъ смыслѣ Кейлемъ, какъ мы уже видѣли.

(ср. пс. 16, 8; пс. 35, 8; пс. 56, 2; 60, 5; 62, 8; 90, 4); менѣе всего, напр. можно разумѣть фигуру орла въ описаніи серафимовъ, Ис. 6, 2 и слѣд., хотя крылья имъ приписываются. Изображаемые въ видѣніи новаго храма херувимы на храмовыхъ дверяхъ, принадлежа области пророческаго видѣнія, отнюдь не были списаны съ херувимовъ Соломонова храма, а были существенно тожественны съ херувимами видѣнія, описаннаго въ глл. 1 и 10. То отличіе ихъ отъ послѣднихъ, что они имѣютъ два, а не четыре лица, объясняется ихъ рельефнымъ изображеніемъ. Археологическаго или историческаго освѣщенія внѣшняго вида херувимовъ здѣсь нельзя искать.

Изъ описаиія ζῶα въ Апокалипсисѣ, 4,6–8, не совсѣмъ ясно, были ли у этихъ четырехъ животныхъ различны только лица, а основной видъ былъ общій и одинаковый у всѣхъ, или каждое изъ четырехъ животныхъ имѣло и соотвѣтствующій лицу корпусъ. За послѣднее, повидимому, говоритъ то, что о третьемъ животномъ только въ частности по отношенію къ его лицу говорится: καὶ τὸ τρίτον ζῶον ἔχον τὸ πρόσωπον, ὡς ἄνθρωπος—(4, 7), между тѣмъ какъ каждому изъ остальныхъ ζῶα подобіе (ὅμοιον) приписывается по цѣльному его виду (ст. 8). Но, съ другой стороны, изъ замѣчанія о четвертомъ животномъ, что оно было подобно орлу (именно) *летящему* ἀετῷ πετομένῳ, съ вѣроятностью слѣдуетъ, что, какъ орелъ берется для сравненія только по своей способности летать, такъ и остальныя животныя разсматриваются именно со стороны физической ихъ силы или качества, ими олицетворяемаго (телецъ—какъ символъ труда, левъ—могущества, силы); слѣдовательно, возможно, что всѣ „животныя“ были, исключая лицъ, ихъ, человѣкоподобными.

При сравненіи описаній образа херувимовъ въ приведенныхъ мѣстахъ, открываются слѣдующія разности: а) составной видъ находится только у Іезекіиля и въ Апокалипсисѣ, слѣдовательно, только въ видѣніяхъ; б) между тѣмъ какъ херувимы скиніи и храма (по крайней мѣрѣ, херувимы Святаго святыхъ) имѣли по одному лицу, Іезекіиль говоритъ о четырехъ лицахъ, а въ Апокалипсисѣ у херувимовъ, повидимому, различны не лица только, а и цѣлые корпусы; у Іезекіиля господствуетъ человѣческій образъ херувимовъ, какъ основной; въ Апокалипсисѣ онъ ставится наравнѣ съ другими формами; в) херувимы скиніи и храма имѣли по два крыла, у Іезекіиля— по четыре, въ Апокалипсисѣ—по шести. Обращая вниманіе на эти разности, одни изслѣдователи [1]) утверждали, что измѣняемость и неустойчивость образа херувимовъ необходима была по самому существу дѣла: „самая идея херувима, по Бэру, есть идея разнообразія и измѣнчивости“. Напротивъ, другіе изслѣдователи и толкователи стоятъ за существенное единство образа херувимовъ, при всѣхъ его видоизмѣненіяхъ [2]). На основѣ послѣдняго мнѣнія, возникъ рядъ попытокъ у толкователей изъяснить отмѣченныя разности такимъ образомъ, чтобы онѣ были возможно болѣе сглажены или совсѣмъ уничтожены. Такъ, подъ словомъ „panim“ у Іезекіиля нѣкоторые древніе толкователи разумѣли не лицо въ собственномъ смыслѣ, а только вообще видъ (mar'eh), или составной элементъ, и считали 4-хъ херувимовъ Іезекіиля такого рода составными фигурами, что у каждаго херу-

---

1) Напр., Winer, Riehm, Bähr.

2) Hengstenberg, Euang. Kirchenzeit. 1866, April-Mai.

вима были всѣ 4 элемента: лицо или голову представляли человѣческой, шею—львиною, крылья—орлиными, ноги—тельчими [1]). Но такое чудовищное сочетаніе (хотя и указываютъ, въ оправданіе, его на особенность восточной фантазіи сравнительно съ западною) рѣшительно не оправдывается текстомъ описанія видѣній Іезекіиля.

Напротивъ, другіе изслѣдователи, толкуя „panim“ въ собственномъ смыслѣ, старались доказать, что и херувимы Святаго Святыхъ. имѣли 4 лица [2]). Шультцъ [3]) говоритъ: „образы херувимовъ у Іезекіиля указываютъ на первобытное, въ самомъ народѣ живущее преданіе, котораго Іезекіиль не могъ измѣнять.... я думаю, поэтому, что и херувимы Святаго Святыхъ имѣли составной видъ: человѣческое лицо и тѣло, шею льва, крылья орла, которыя они распростирали надъ ковчегомъ, и ноги вола“.... Многіе изъ новыхъ изслѣдователей [4]), при реконструкціи образа херувимовъ, выходятъ изъ Іезекіилева описанія видѣній (гл. 1 и 10) и отсюда восполняютъ то, чего не достаетъ въ описаніи херувимовъ храма,—на томъ основаніи (указываемомъ и Шультцемъ—1, 341), что

---

[1]) Capellus, Pradus, Villapandus, ad Iesek. 10, 1; Grotius, Annotationes, I, 130: videtur, facies fuisse hominis, alae aquilinae, leonis iubae.... quae sunt quatuor species (panim). Cnf. Spencer. de legibus hebr. ritual. Tub. 1732, p. 835 sqq.

[2]) Salvandus van Til. см. Ugolini, Thesaur. VIII, p. 12.

[3]) Alttest. Theologie. 1869, I, 342.

[4]) Winer (Real-wörterbuch. Bd. I, 1847, s. 225), Lämmert (Die Cherubim d. h. Schrift, Jahrb. f. deutsch. Theol. 1867. Heft. 4, s. 589), Züllig (Cherubimwagen. Heidelb. 1832). Haneberg (Religiös. Alterthümer der Bibel 1869, s. 197), Umbreit (Comm. zu Ezech. s. 12), Bähr (Symbolik des Mosaisch. Cult. 2 A. I, 378).

Іезекіиль, какъ священническій сынъ, не могъ не знать преданія о Моисеевыхъ херувимахъ и не могъ произвольно измѣнять традиціи, утвердившейся въ символикѣ храмоваго культа. „Если, говоритъ Шультцъ (l. c.), составной образъ фантазіи существовалъ въ народномъ преданіи, то для Іезекіиля было вполнѣ легко и естественно измѣнить и далѣе развить этотъ образъ, по цѣли его изображенія, напр., изъ образа, тѣло котораго представляло ноги тельца, крылья орла и шею—льва, сдѣлать крылатый образъ съ четверочастнымъ лицомъ. Но, чтобы дѣлать изъ чисто человѣческаго образа сложный образъ животнаго, которое онъ самъ первый называетъ этимъ именемъ, это, кажется мнѣ, выходитъ за границы дозволеннаго расширенія символики и, прежде всего, у пророка, для котораго древнее представленіе должно было быть и извѣстнымъ, и, несомнѣнно, священнымъ“. Но если Шультцъ предполагаетъ, что традиціоннымъ образомъ херувимовъ была какая-то составная фигура животнаго, то въ видѣніи Іезекіиля въ немъ, несомнѣнно, было допущено измѣненіе и притомъ существенное, такъ какъ основной видъ chajoth былъ человѣческій (Іез. 1, 5). Перенесеніе же Іезекіилева описанія на херувимовъ Святаго Святыхъ, по справедливому замѣчанію Рима и Элера [1]), невозможно уже потому, что на ковчегѣ завѣта не достало бы мѣста для столь сложно-сформированнаго образа херувимовъ.

Наконецъ, иные изслѣдователи [2]) основнымъ видомъ херувимовъ считаютъ человѣческій; четыре же лица, составляющія исключительную принадлежность

[1]) Theologie des A. T. 3 Aufl. 1891. I Bd. s. 416.

[2]) Kurtz, Hofmann, Nikel, Ochler, Reinke.

херувимовъ видѣній, по нимъ, представляютъ собою пророческо-визіонерныя добавленія (additamenta), служащія символическимъ цѣлямъ видѣній. При этомъ, нѣкоторые [1]), впрочемъ, предполагаютъ, что Іезекіилевой символикѣ предшествовали подготовительное развитіе, не безъ чуждыхъ вліяній, напр., египетскаго. Въ виду несомнѣнныхъ различій въ ветхозавѣтныхъ свидѣтельствахъ объ образѣ херувимовъ, породившихъ указанное сейчасъ разнообразіе мнѣній объ этомъ предметѣ въ наукѣ, естественно возникаетъ вопросъ: знаетъ ли вообще Ветхій Завѣтъ какой либо устойчивый образъ херувима, и какъ объяснить упомянутыя различія?

Мы отмѣтили уже, что, при изображеніи херувимовъ въ историческихъ книгахъ (Исх., 3 Цар., 2 Пар.) указываются только количественныя отношенія и положеніе (2 Пар. 3, 13) статуй херувимовъ, внѣшній же видъ послѣднихъ предполагается извѣстнымъ и не описывается подробно. И можно признать весьма вѣроятнымъ, что именно въ іудейской пластикѣ, въ религіозной символикѣ Ветхаго Завѣта, образъ херувимовъ получалъ, по крайней мѣрѣ, въ главныхъ чертахъ неизмѣнность и однообразіе, а вмѣстѣ и оффиціальную форму, дѣлавшуюся точкой опоры для позднѣйшаго воззрѣнія на нихъ, для преданія. Пророкъ Іезекіиль, назвавъ прежде видѣнныя имъ таинственныя существа общимъ и неопредѣленнымъ именемъ chajoth, послѣ второго видѣнія говоритъ: „и я узналъ, что это— херувимы“ (10,20), очевидно, предполагая у своихъ современниковъ, существованіе твердаго традиціоннаго

[1]) Herder, Hengstenberg, Haneberg и др.

представленія объ образѣ херувимовъ. Такимъ традиціоннымъ представленіемъ менѣе всего могло быть Іезекіилево изображеніе видѣнныхъ имъ chaioth. Правда, онъ (въ заключительной части видѣнія) называетъ ихъ херувимами, но въ изображеніи ихъ очевидно присутствіе многихъ элементовъ чисто символическаго свойства (каковы: огненныя колеса, сплошь встрѣчающееся четверичное число,—одно изъ символическихъ,—огненный блескъ, очи на всемъ корпусѣ и подобн.), которые не могли принадлежать традиціи о херувимахъ и были пророческими additamenta, служившими символическимъ цѣлямъ видѣнія. Это, впрочемъ, не значитъ, чтобы пророкъ произвольно измѣнялъ образъ херувимовъ [1]). Правильный взглядъ на отношеніе херувимовъ Іезекіиля къ традиціонному ихъ образу устанавливаетъ, напр., Римъ [2]). По нему, своеобразная композиція херувимовъ

---

[1]) Послѣднее Schultz, Bähr (Lange, Bibelwerk, Bücher der Könige, s. 46) и др. стараются предупредить гипотезою о тожествѣ херувимовъ—chajoth съ херувимами Святаго Святыхъ; но другіе (какъ Hävernick, Vigouroux, Winer) считаютъ такія «намѣренныя фикціи» вполнѣ возможными и весьма естественными, въ виду пророческой тенденціи и визіонернаго характера тѣхъ главъ кн. Іезекіиля, въ которыхъ описываются chajoth. Въ дѣйствительности, видѣніе есть нѣчто объективное; пророкъ только описываетъ съ величайшимъ тщаніемъ то, что представлялось его созерцанію; ни о какихъ вымыслахъ, поэтому, не можетъ быть рѣчи

[2]) въ сочиненіи «De natura et symb. notione cheruborum» Basel 1864 и, подробнѣе, въ статьѣ—«Die Cherubim in der Stiftshütte u. im Tempel.» Theol. Stud. u. Kritik. 1871; въ своемъ «Handwörterbuch d. B. A.» и наконецъ, въ «Alttestamentl. Theologie» 1889, s. 89. Общее его воззрѣніе на существо и значеніе херувимовъ страдаетъ, впрочемъ, тенденціозностью и погрѣшаетъ въ нѣкоторыхъ существенныхъ пунктахъ.

у Іезекіиля относится существенно только къ четыремъ лицамъ, и различныя лица херувимовъ въ видѣніи Іезекіиля отнюдь не вынуждаютъ къ заключенію объ основномъ животномъ видѣ херувимовъ и не должны быть производимы изъ этого, мнимо-основного вида, а должны быть разсматриваемы, какъ, служащія спеціальнымъ цѣлямъ видѣнія, символическія добавленія [1]), Противъ сходства херувимовъ Іезекіиля съ херувимами ветхозавѣтнаго свящ. преданія не можетъ говорить ихъ названіе chajoth. Chaiah имѣетъ не только тѣсный смыслъ—„животное“ (θηρίον, animal), но и болѣе широкій,—живое существо, ζῶον, animans. Въ Апок. 4,7 именемъ ζῶον называется и то третье существо, которое, по апостолу Іоанну, было подобно человѣку. И въ приложеніи, въ частности, къ ангеламъ имя chajoth встрѣчается въ раввинской литературѣ довольно часто [2]). Само собою понятно, что это названіе не могло быть прилагаемо къ херувимамъ скиніи и храма, какъ простымъ произведеніямъ искусства, но оно могло быть усвоено, напр., херувимамъ рая, поставленнымъ охранять доступъ человѣку къ источнику вѣчной жизни (ez hachajim) и, слѣдовательно, подобно херувимамъ Іезекіиля, выступающимъ въ тѣснѣйшемъ отношеніи къ идеѣ жизни [3]).

---

[1]) «Facies illas,—говоритъ Riehm въ первомъ изъ названныхъ сочиненій (p. 4),—non pertinere ad propriam cheruborum formam, sed manifestis de causis imagini a majoribus traditae a propheta esse additas.

[2]) I. Ode (Comment. de angelis, 1739, p. 81) приводитъ много мѣстъ изъ позднѣйшихъ еврейскихъ комментаріевъ, въ которыхъ ангелы обозначаются какъ chajoth.

[3]) I. Knabenbauer. op. c. p. 37.

Но, конечно, и не въ образѣ райскихъ херувимовъ, какъ и не въ chajoth Іезекіиля, не въ херувимахъ, упоминаемыхъ и въ псалмахъ, мы должны искать прочно сформировавшагося, традиціоннаго типа внѣшняго вида херувимовъ. Если послѣдній вообще существовалъ, то могъ являться только въ херувимахъ скиніи. Характеръ предписаннаго Моисеевымъ законамъ богослужебнаго культа, въ которомъ, съ одной стороны, были регламентированы всѣ подробности, не говоря уже о такой важной принадлежности Святаго Святыхъ, какъ изображенія херувимовъ,—съ другой стороны, рѣшительно отрицалось все языческое,—ручается за то, что пластическія и другія изображенія въ скиніи, а затѣмъ въ храмѣ, не были подражаніемъ языческимъ образцамъ, а были воспроизведеніемъ воззрѣній, освященныхъ преданіемъ и, вѣроятно, подтвержденныхъ Моисею въ особомъ откровеніи на горѣ Синаѣ (Исх. 25, 8, ср. Евр. 8, 5 [1]).

Современная западная наука соглашается признать исходнымъ пунктомъ въ изслѣдованіи о херувимахъ именно свидѣтельство кн. Исходъ о херувимахъ скиніи, хотя дѣлаетъ это на основаніи предвзятаго различенія въ Пятокнижіи элогистическихъ и іеговистическихъ документовъ [2]). Но, частію, въ виду указанной уже склонности многихъ ученыхъ—отожествлять chajoth Іезекіиля по внѣшнему ихъ образцу съ херувимами Святаго Святыхъ, частію, въ виду дѣйствительныхъ или

---

[1]) I. Флавій (Antiqu. III, 6. 5), сказавъ, что херувимы Святаго Святыхъ имѣютъ такой видъ, какого никто изъ смертныхъ никогда не видывалъ, добавляетъ: «но Моисей объявилъ, что снялъ онъ сіи подобія съ лицъ, видѣнныхъ имъ у престола Божія».

[2]) Riehm. Stud. u. Kritik. 1871, ss. 403—407.

мнимыхъ соприкосновеній ветхозавѣтнаго представленія о херувимахъ съ миѳологическими воззрѣніями языческой древности, многіе западные изслѣдователи представляютъ херувимовъ Святаго Святыхъ композиціями образовъ нѣсколькихъ животныхъ или простыми, несложными образами животныхъ. [1]). Имѣютъ-ли эти взгляды библейское и историческое основаніе?

По Шультцу, то обстоятельство, что херувимы скиніи и храма предполагаются, какъ нѣчто извѣстное художникамъ, слѣдовательно, съ первобытныхъ временъ живущее въ народномъ воображеніи, даетъ основаніе думать, что они были представляемы именно чѣмъ-то въ родѣ сфинксовъ, крылатыхъ быковъ и т. п., которые каждымъ легко могли быть воспроиз-

---

[1]) Было уже приведено мнѣніе Schultz'a (op. c. 337), что херувимы скиніи и храма были составными образами на тельчихъ ногахъ съ львиными шеями, человѣческими корпусами; съ распростертыми къ Святилищу орлиными крыльями. F. Friedrich соглашается съ этимъ толкованіемъ и придаетъ особенное значеніе крыльямъ, когда представляетъ ихъ чѣмъ то въ родѣ престола Іеговы. По Züllig'y (Cherubimwagen, s. 19), «повидимому, первоначальный херувимъ былъ двуногимъ, крылатымъ молодымъ тельцомъ съ человѣческимъ лицомъ и руками». Riehm (Theolog. Stud. u. Kritik. 1871, s. 438 ср. Dillmann. Schenkel Bibellexicon, I, 510) говоритъ: «не невозможно, что херувимъ (ср. пс. 17) мыслился именно птицеобразнымъ, и что въ этомъ можно признать древнѣйшее представленіе». Vatke (Bibl. Theol. I, 328) признаетъ образъ херувимовъ подобнымъ грейфамъ. Winer (Realwörterbuch, I, 262) изъ Быт. 3, 24 заключаетъ, что образъ херувима имѣлъ руки, отсюда и изъ видѣнія Іезекіиля выходитъ, по нему, что херувимы имѣли образъ сфинкса—именно фигуры съ человѣческимъ лицомъ и руками. Въ новѣйшее время херувимовъ, по ихъ виду, обыкновенно отожествляютъ съ найденными при ассирійскихъ раскопкахъ крылатыми быками и львами (Vigouroux, Schrader, Lenormant и др.)

ведены, а не въ человѣческомъ образѣ, гдѣ, во всякомъ случаѣ, требовалось ближайшее указаніе на выраженіе лица [1]). Но почему именно *композиціи* животныхъ могли быть воспроизводимы, какъ общеизвѣстныя, между тѣмъ какъ и простыя, несложныя фигуры какъ людей, такъ и животныхъ между памятниками древняго искусства встѣчаются столь же часто и въ столь же стереотипныхъ формахъ, какъ и составные образы животной композиціи? Что же касается, указываемаго Шультцемъ, выраженія лица, какъ условія пластическаго воспроизведенія человѣческой фигуры, то древній міръ не ставилъ этого задачею пластики. Цѣль, напр., ассирійскаго искусства есть наивное воспроизведеніе дѣйствительности, все эстетическое ему было чуждо. Слѣдовательно, и для воспроизведенія въ еврейской пластикѣ херувимовъ не требовалось никакого нарочитаго наставленія, если даже (что всего вѣроятнѣе) херувимы мыслились человѣкообразными существами [2]). Противъ того соображенія Шультца, что человѣкоподобные образы, по духу Моисеева законодательства, не могли имѣть мѣста во Святомъ Святыхъ, такъ какъ они могли бы подавать поводъ къ идолослуженію, можно

---

[1]) Schultz. Alttestamentliche Theologie I, 337.

[2]) Вообще, по поводу отожествленія образа херувимовъ съ миѳологическими образами и произведеніями искусства древнихъ народовъ, слѣдуетъ замѣтить, что ассиріологи, египтологи и другіе новѣйшіе ученые, при рѣшеніи вопроса, a priori конструируютъ образъ херувимовъ по образцу языческихъ представленій, причемъ тожество существа тѣхъ и другихъ молчаливо предполагается; вопросъ же о самомъ тожествѣ ихъ по существу рѣшается ссылкою на конструированный указаннымъ образомъ внѣшній видъ херувимовъ. Ненаучность такого пріема очевидна.

замѣтить, что предполагаемая имъ композиція изъ элементовъ животныхъ, въ виду несоотвѣтствія ей ничего дѣйствительнаго въ природѣ, давала бы еще большій поводъ къ идолослуженію.

Изъ исторіи израильскаго культа извѣстно, что идолопоклонство у евреевъ обычно принимало форму обожанія животныхъ образовъ египетскаго культа, тельцовъ. Послѣднее обстоятельство неправильно обращаютъ въ доказательство своего взгляда на образъ херувимовъ — Люндіусъ, Бохартъ и особенно Циллигъ. „Тельчій видъ первоначальнаго херувима, говоритъ послѣдній (op. c. s. 23), подтверждается аналогіей всеобщей исторической символики. Не только у іудеевъ, но и у египтянъ, грековъ, неаполитанцевъ и сицилійцевъ, являются слѣды символическаго обожанія тельца. Что для іудеевъ ни одно идолослуженіе не было болѣе привлекательнымъ, чѣмъ культъ тельца, мы знаемъ изъ исторіи залотого тельца“. Но что общаго между образами херувимовъ, поставленными во Святомъ Святыхъ, по повелѣнію Самого Бога, и народнымъ идолослуженіемъ, называемымъ въ Пятокнижіи (Лев. 17, 7) блудодѣяніемъ? Если бы даже херувимы были предметами культа, то и тогда утвержденіе Циллига и др., что херувимы имѣли тельчій видъ, оставалось бы недоказаннымъ.

Если, такимъ образомъ, попытки доказать, что типическимъ образомъ херувимовъ была композиція животныхъ элементовъ, рѣшительно безуспѣшны, то какой же видъ долженъ считаться первоначальнымъ и типическимъ ихъ видомъ? Экзегетическая и историческая іудейская традиція, при всей скудости свѣдѣній, сообщаемыхъ ею по нашему предмету, пред-

ставляетъ, однако, херувимовъ преимущественно человѣкообразными. Мы не имѣетъ здѣсь въ виду ни I. Флавія, который, какъ уже упомянуто, то называлъ херувимовъ крылатыми животными, то передавалъ слово „херувимъ“ чрезъ ἀετός,—ни Филона [1]), называвшаго херувимовъ неопредѣленно—„крылатыми образами“. Напротивъ, среди еврейскихъ раввиновъ преобладалъ взглядъ, представлявшій херувимовъ человѣкообразными. По свидѣтельству Абэнъ—Езры (комм. къ Исх. 25, 18), нѣкоторые іудейскіе толкователи придавали херувимамъ видъ крылатыхъ юношей. Послѣднее пониманіе основывается на распространенной между древними раввинами (и не оставленной въ христіанской церкви) этимологіи слова херувимъ, по которой оно составлено изъ כ רביא, ut adolescens. Далѣе, евреи предполагали, что одинъ изъ херувимовъ, поставленныхъ на ковчегѣ завѣта, имѣлъ образъ мужчины, другой —женщины,—для выраженія нѣжной любви, какую имѣетъ Іегова къ іудейской церкви,—любви подобной любви мужа къ женѣ [1]). Маймонидъ даже всѣ лица херувимовъ Іезекіиля считалъ человѣческими и представлявшими только нѣкоторое подобіе лица льва и т. д.[2]). Въ мидрашахъ херувимы Іезекіиля отожествляют-

---

[1]) О херувимахъ Филонъ говоритъ въ двухъ трактатахъ: a) de Cherubim, p. 108—119 и b) de vita Mosis, p. 602—696. Philo Iud. Opera. Frankfurt. По замѣчанію проф. А. А. Олесницаго (Ветхозавѣтный храмъ, стр. 168, прим.), Филонъ имѣлъ болѣе правильное понятіе о египетскихъ сфинксахъ, чѣмъ о Моисеевыхъ херувимахъ.

[1]) L. Lundius, Iudischen Heiligthümer. 1738, p. 40.

[2]) Ibid. p. 16.

ся съ четырьмя архангелами; слѣдовательно, подобно послѣднимъ, представляются человѣкообразными [1]).

Заключая рѣчь объ образѣ херувимовъ, мы отмѣтимъ тѣ моменты, заключающіеся въ библейскомъ текстѣ и въ историческомъ положеніи и значеніи херувимовъ іудейской пластики, которые имѣютъ рѣшающее значеніе при доказательствѣ той мысли, что основной и оригинальный видъ, въ какомъ Ветхій Завѣтъ представлялъ херувимовъ, былъ человѣческій. Присутствіе во Святомъ Святыхъ,—этомъ образѣ рая и мѣстѣ особеннаго присутствія Божія, животныхъ образовъ противорѣчитъ той основной идеѣ ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго домостроительства, что только человѣкъ есть членъ царства Божія. Если херувимы, по вѣрованію іудейской и христіанской церкви, суть существа высшаго духовнаго міра, то, подобно ангеламъ вообще, являвшимся людямъ только въ человѣческомъ образѣ, и херувимы своимъ историческимъ типомъ могли имѣть только человѣкоподобный. И такъ какъ именно чрезъ пластическія изображенія въ скиніи и храмѣ представленіе о херувимѣ закрѣплялось въ одинъ опредѣленный образъ, то здѣсь менѣе всего было умѣстно привнесеніе символическихъ чертъ изъ животнаго царства, тѣмъ болѣе, что подобныя черты могли напоминать израильскому народу о миѳологическихъ и культовыхъ, аналогичныхъ образахъ у язычниковъ; между тѣмъ всестороннее отдѣленіе Израиля отъ языческаго міра составляетъ основную идею всего законодательства Моисея. Въ частности, какъ уже было замѣчено, все устройство скиніи опре-

[1]) Hamburger. Real-Encykl. 1870. s. 215.

дѣлялось нормою, данною Моисею въ нарочитомъ откровеніи (Исх. 25,40); это, конечно, слѣдуетъ сказать и объ устройствѣ херувимовъ. Копированіе образовъ миѳологіи, вслѣдствіе этого, дѣлается еще болѣе невѣроятнымъ. Сказанное о херувимахъ на ковчегѣ завѣта имѣетъ силу и по отношенію къ колоссальнымъ херувимамъ-статуямъ, поставленнымъ Соломономъ во Святомъ Святыхъ и, въ существенномъ, тожественнымъ съ первыми, а равно и по отношенію къ херувимамъ храмовой орнаментики. Послѣдніе на дверяхъ Соломонова храма помѣщались съ изображеніями львовъ и воловъ, слѣдовательно, были отличны отъ нихъ, какъ по лицу, такъ и по другимъ частямъ тѣла. Если, такимъ образомъ, только человѣческій образъ приличествовалъ херувимамъ скиніи и храма, то упоминаніе о существованіи крыльевъ у нихъ, какъ мы видѣли, не говоритъ о корпусѣ орла, который будто бы имѣли они. Обращаясь ближе къ структурѣ херувимовъ, мы снова находимъ, что только человѣческій станъ ихъ корпуса могъ отвѣчать ихъ цѣли и назначенію. Колоссальныя статуи херувимовъ Святаго Святыхъ Соломонова храма имѣли 10 локтей высоты. Между тѣмъ въ тѣлѣ льва, а равно и вола, длина туловища превышаетъ всю высоту животнаго, и такая пропорція выражается съ очевидностью даже въ восточномъ искусствѣ, какъ это можно видѣть на памятникахъ ассирійскаго искусства. Если бы, поэтому, статуи херувимовъ имѣли корпусъ тельца, то они должны были бы занять во Святомъ Святыхъ совершенно не симметричное положеніе. То же соображеніе умѣстно и въ приложеніи къ херувимамъ на ковчегѣ завѣта. Послѣдніе, по тексту, должны были осѣнять каппоретъ. Но можетъ ли быть рѣчь объ этомъ „осѣненіи“, разъ представля-

ютъ херувимовъ чѣмъ то въ родѣ крылатыхъ львовъ и быковъ ассирійскихъ памятниковъ, когда крылья, которыя, кромѣ того, въ ассирійскихъ памятникахъ всегда прилегаютъ къ тѣлу (а не представляются распростертыми, какую форму имѣютъ крылья даже у херувимовъ въ видѣніяхъ Іезекіиля), въ сравненіи съ цѣлымъ корпусомъ, въ этихъ произведеніяхъ могутъ имѣть только ничтожную длину? Покрытіе же малой части каппорета не могло быть названно осѣненіемъ его. Наконецъ, въ виду предполагаемаго ассиріологами существеннаго родства образа херувимовъ съ образомъ ассирійскихъ крылатыхъ фигуръ, очень важнымъ является то обстоятельство, что какъ райскіе херувимы, такъ и херувимы Іезекіиля (по изображенію 1-й и особенно 10-й главъ) имѣютъ руки. Эти члены тѣла, исключительно принадлежащіе человѣку и соотвѣтствующіе только человѣческимъ свойствамъ, совершенно ясно говорятъ о преобладающемъ значеніи человѣческаго корпуса, соотвѣтствующаго ихъ духовнымъ свойствамъ. Въ ассиро-вавилонскихъ животныхъ композиціяхъ, въ которыхъ видятъ первообразы херувимовъ, рѣдко отсутствуетъ голова, но въ нихъ совсѣмъ никогда не встрѣчаются руки. Если же нѣкоторые [1]) ищутъ прототипа херувимовъ въ египетскимъ сфинксахъ (имѣвшихъ и руки), причемъ, конечно, уже нельзя имѣть въ виду херувимовъ Іезекіиля, то, въ опроверженіе этого, достаточно повторить сказанное противъ родства херувимовъ съ произведеніями ассиро-вавилонской пластики.

И такъ, первоначальный, соотвѣтствующій традиціоному понятію народа завѣта, образъ херувимовъ

---

[1]) Henstenberg, Winer, Vatke Oehler и др.

былъ человѣческій. Въ полномъ согласіи съ этимъ стоитъ замѣчаніе пр. Іезекіиля, что основной видъ херувимовъ былъ подобенъ виду человѣка. Такъ, и въ пророческомъ видѣніи (которое, по духу ветхозавѣтнаго пророчества, должно разсматривать, какъ нѣчто объективное, а не какъ субъективный вымыселъ), хотя образъ херувимовъ былъ восполненъ многими символическими чертами, пророкъ скоро узнаетъ херувимовъ, какъ такихъ, вслѣдствіе, отчасти, глубокаго размышленія о значеніи видѣнія, частью же, по причинѣ знакомаго ему, какъ и его современникамъ, основного вида херувимовъ.

Основной пунктъ въ изслѣдованіи ветхозавѣтнаго библейскаго ученія о херувимахъ, какъ и о родственныхъ имъ серафимахъ, образуетъ

в) Вопросъ о существѣ или природѣ херувимовъ.

Что такое херувимы по воззрѣнію Ветхаго Завѣта? [1]).

Въ вопросѣ *о существѣ* или *природѣ* херувимовъ первое значеніе должно принадлежать тѣмъ признакамъ и свойствамъ, приписываемымъ херувимамъ въ разныхъ мѣстахъ св. Писанія, которые (признаки)

---

[1]) Бросимъ взглядъ на историческое развитіе вопроса и положеніе его въ современной западной наукѣ. Уже древнѣйшіе толкователи св. Писанія, іудейскіе и христіанскіе, не были согласны въ пониманіи ветхозавѣтнаго ученія о существѣ херувимовъ. Какъ вообще въ экзегетикѣ и догматикѣ, такъ въ частности по отношенію къ данному вопросу въ христіанской церкви не остались безъ вліянія (при посредствѣ школы александрійской) воззрѣнія на херувимовъ Филона. Послѣдній (De vita Mosis, c. III) пытался представить херувимовъ, какъ символы «творческой и царственной силы, τῆς ποιητικῆς καὶ τῆς βασιλικῆς δυνάμεως», Божіей, иначе—Божественной благости

принадлежатъ херувимамъ по ихъ существу и потому болѣе или менѣе соотвѣтствуютъ всѣмъ библейскимъ мѣстамъ о херувимахъ, а не тѣмъ призна-

---

и всемогущества (ἀγαθότησος καὶ ἐξουσίας); еще,—какъ символы двухъ полушарій земли, а мечъ пламенный,—какъ символъ солнца (de Cherubim, p. 112). Подъ вліяніемъ Филона, Климентъ Александрійскій (Strom. V, 6) утверждалъ, что подъ херувимами Святаго Святыхъ скиніи (τὰ χρυσέα ἐκεῖνα ἀγάλματα), которыхъ онъ, впрочемъ, смѣшивалъ съ серафимами (ἑξαπτέρυγον ἑκάτερον αὐτῶν),—нельзя разумѣть изображенія дѣйствительныхъ небесныхъ существъ, ибо, по нему, заповѣдавшій не дѣлать никакого лѣпного изображенія (μηδὲν γλυπτὸν εἴδωλον) никакъ не могъ сдѣлать изображенія святыхъ. Поэтому онъ почиталъ херувимовъ, имѣя въ виду Исх. 25 гл., за символы текучаго времени, а безъ отношенія къ крыльямъ—за символы двухъ полюсовъ земныхъ или двухъ полушарій. По Тертулліану (Apologetic, c. 47), разсказъ Быт. 3 гл. о херувимѣ и пламенномъ мечѣ должно понимать аллегорически: Богъ отдѣлилъ рай отъ человѣческаго жилища посредствомъ zona arrida. Подобнымъ же образомъ понимали райскихъ херувимовъ бл. Ѳеофритъ и Прокопій, называвшіе ихъ нѣкоторыми «страшилищами»,—μορφολύκια, terriculamenta (Migne. Curs. compl. Sac. Scr., t. V, p. 223 Cnf. Cornel. a Lapide. p. 88). Бл. Іеронимъ приводитъ символическія толкованія херувимовъ у его современниковъ—въ смыслѣ 4 евангелій (это толкованіе раздѣляетъ и самъ Іеронимъ въ предисловіи къ толкованію на евангеліе Матѳея); въ смыслѣ двухъ полушарій съ ихъ антиподами («stulta philosophorum stultitia»,—выражается Іеронимъ о послѣднемъ толкованіи); въ смыслѣ трехъ составныхъ частей человѣческаго существа (по Платону); четырехъ элементовъ міра (по Гиппократу) (Partolog. Curs. compl. ser. lat. tom. XXV, p. 20—21). Бл. Ѳеодоритъ, кромѣ упомянутаго аллегорическаго объясненія райскихъ херувимовъ, приводитъ и символическое ихъ пониманіе: херувимовъ Іезекіилева видѣнія онъ называетъ τῶν ἀοράτων εἰκάσματα, а о райскихъ херувимахъ замѣчаетъ (Quaest. in Gen. III): не о невидимыхъ силахъ говоритъ (Моисей), какъ думаютъ нѣкоторые.... ни мечъ не былъ по природѣ огнемъ, но только имѣлъ видимость его (ὄψις

камъ, которые являются, видимо, частными и, имѣя все значеніе въ одномъ данномъ мѣстѣ, рѣшительно не приложимы къ другимъ. Другими словами:

τοιαύτη), ни херувимы—живыми существами, но такой видъ ихъ (οὔτε τὰ χερουβιμ ζῶα, αλλὰ ὄψις τοιαὐτη). Но херувимами Писаніе называетъ все могущественное; такъ говоритъ оно: «καθήμένος ἐπι χερουβιμ» вмѣсто: «ὁ δυνατος βασιλεύων и «ἐπέβη ἐπι χερουβὶμ καὶ κατεπετάσθῆ» вмѣсто: «явился со многою силою (μετὰ πολλῆς παρεγένετο δυνάμεως).

На ряду съ символическимъ пониманіемъ херувимовъ въ отеческой литературѣ встрѣчается и реалистическое. Съ появленіемъ твореній, извѣстныхъ подъ именемъ Діонисія Ареопагита, —въ частности,—сочиненія «о небесной іерархіи» (Migne s. graec. t. III, p. 179. 279), послѣднее пониманіе сдѣлалось всеобщимъ, но оно высказывалось и гораздо ранѣе. Уже у Климента Александрійскаго въ упомянутомъ его свидѣтельствѣ, хотя и проводится символическое пониманіе херувимовъ, однако они называются и «пѣснословящими духами» (δοξόλογά πνεύματα). Вообще, мнѣніе, что херувимы суть дѣйствительныя небесныя существа —ангелы, было господствующимъ въ святоотеческой письменности. Св. Іоаннъ Златоустъ (Homil. in Ezech. 28) причисляетъ херувимовъ къ лицамъ ангельскимъ, когда слышанныя пророкомъ Іезекіилемъ слова: «благословенна слава Его» (Господа) Іезек. 3, 12)—представляетъ славословіемъ херувимовъ. Въ другомъ мѣстѣ (Hom. 23 in Gen.) онъ называетъ херувимовъ «безплотными силами» (Migne. ser. gr. t. LXVIII, p. 186). Св. Аѳанасій В. причисляетъ херувимовъ и серафимовъ, (вмѣстѣ съ престолами θρόνοι къ вышней іерархіи и говоритъ, что они непосредственно отъ Бога научаются, какъ высшіе изъ всѣхъ и ближайшіе къ Богу (Opp. ed. Commel. t. I, p. 392. 821). Св. Амвросій Медіоланскій въ извѣстномъ гимнѣ «Te Deum» признаетъ херувимовъ однимъ изъ чиновъ ангельскихъ, пѣснословящихъ Господа: «Tibi *Cherubim et Seraphim incessabili voce proclamant*: sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus Sabaoth». Бл. Августинъ о херувимѣ рая замѣчаетъ: «нѣтъ сомнѣнія, что, по установленію небесныхъ властей, въ раю видимомъ была нѣкоторая огненная стража при посредствѣ ангельскаго служенія» («per angelicum

„при опредѣленіи существа херувимовъ, должно, прежде всего, установить то положеніе, что только то опредѣленіе можетъ быть правильнымъ, которое равно

---

ministerium». De Gen. ad litt. 11, 40. Migne Ser. lat. t. XXXIV, p. 634. Русскій переводъ «Библіотека твореній св. о.о. и учителей церкви западныхъ» изд. при Кіевской Дух. Академіи, кн. 22. Кіевъ 1895, стр. 253). Кириллъ Іерусалимскій (Catech. II) называетъ херувимовъ существами, одаренными разумомъ. Григорій Великій (hom. XXXIV) говоритъ: «херувимъ значитъ: полнота знанія, и высшіе оные сонмы потому называются херувимами, что тѣмъ болѣе исполнены совершеннаго вѣдѣнія, чѣмъ ближе они созерцаютъ свѣтлость Божію». Наконецъ, св. Ѳедоръ Студитъ, выражая вѣрованіе церкви въ концѣ періода вселенскихъ соборовъ, говоритъ: «ἀνώτατα πάντων καὶ πλησιόθεα—χερουβίμ, ἅπερ πλῆθος ἑρμηνεύεται γνώσεως (Novae patrum biblioth., t. V, 1894, p. 18). Ясно, такимъ образомъ, что христіанская древность причисляетъ херувимовъ къ ангеламъ и среди чиновъ ангельскихъ усвояетъ херувимамъ высшее, ближайшее къ престолу Божію, мѣсто. На основаніи этого вѣрованія церкви, арабскій переводъ въ Быт. 3, 24 вмѣсто cherubim ставитъ просто—ангелы.

Въ средніе вѣка иногда высказывалось символическое пониманіе, напр., херувимовъ рая (Cornel. a Lapide, p. 89). Но вообще средневѣковые экзегеты слѣдовали и здѣсь, какъ всюду, христіанской древности. Ѳома Аквинатъ (Summ. Theol. I, 1.9.63 Art. 7), подобно отцамъ церкви, признаетъ херувимовъ ангелами вышней іерархіи, принимаетъ отеческую этимологію слова «херувимъ» (plenitudo scientiae) и, въ качествѣ своего личнаго мнѣнія, высказываетъ, что первый согрѣшившій ангелъ былъ изъ числа херувимовъ, основывая это мнѣніе на той же этимологіи (patet, quod cherubim demoninetur a scientia, quae potest esse cum mortali peccato) (Summa Theol. I, q. 108, art. 7). Іудейскіе экзегеты среднихъ вѣковъ (Соломонъ, Раши, Абен-Езра, Абарбанелъ, Маймонидъ) признавали поставленныхъ на ковчегѣ завѣта херувимовъ изображеніями ангеловъ. Каббалисты также причисляли херувимовъ и серафимовъ къ чинамъ ангельскимъ.

Экзегеты новаго времени въ рѣшеніи нашего вопроса стоятъ подъ сильнымъ вліяніемъ ассиро-вавилонскихъ открытій и

подходитъ ко всѣмъ, относящимся сюда, мѣстамъ, отъ первой книги до послѣдней“ [1]). Указаннымъ сейчасъ положеніемъ не отрицается безусловно то утвержденіе новыхъ библейскихъ критиковъ [2]), что „библейскія понятія слишкомъ полножизненны, чтобы сохраняться въ теченіе вѣковъ въ мертвой, муміе—образной одинаковости“. Развитіе образа херувимовъ предполагается само собою—разнообразіемъ обстановки, въ какой выступаютъ они въ разныхъ библейскихъ мѣстахъ. И самое существо херувимовъ раскрывалось въ этихъ мѣстахъ постепенно и съ разныхъ сторонъ. Иначе и быть не могло: реальная сущность существъ невидимаго міра можетъ открываться только въ разнообразныхъ формахъ; однообразное выступленіе небеснаго существа въ стереотипной

началъ сравнительнаго изученія религій и многіе держатся символическаго или миѳологическаго объясненія херувимовъ. Тѣмъ не менѣе, древній, основанный на библейскомъ текстѣ, взглядъ на природу херувимовъ, какъ дѣйствительныхъ существъ небеснаго міра, имѣетъ не мало сторонниковъ и въ новой западной наукѣ. Таковы, напр., Schäfer, Katholik. 1880, I, 181. ff; Zschökke,—Theologie der Propheten, s. 250 ff; Knabenbauer,-Stimmen aus Maria—Laach XVII, 278 ff; P. Scholz,—Theologie d. A. B. II, 43 ff; Reinke,—Beiträge zur Erklärung d. A. T. Bd. VIII, s. 61 ff; Hofman,—Schriftbeweis, I, 180.364 ff; Kurtz,—Gesch. des Alt. Bund. 2 A. I. 64 ff; ср. Herzog. Real—Enciklopädie. I. Aufl. s. 653 ff; Keil,—d. Proph. Ezechiel, s. 22 ff; Delitsch, Genesis, 3, Aufl. s. 195; Nägelsbach, d. Gottmensch, I, 324 ff; B. Haneberg.—Gesch. d. bibl. Offenbarung, s. 27 u. D. Religiösen Alterthümer der Bibel 2 A. Münch, 1869, s. 189 ff; Kamphausen,—Theolog. Stud. u. Kritik. 1864, H. 4. s. 712 ff. Nikel,—Die Lehre d. A. T. üb. Cherubim u. 1890 s. 37 ff; Kübel, in Herzog's Real—Encyclop. (2 A), Bd. IV, 223—224.

[1]) Hengstenberg D. Proph. Ezek. Berlin 1867, s. 252.

[2]) Riehm. Stud. u. Krit. 1871. s. 440.

формѣ породило бы то ошибочное мнѣніе, что послѣдняя принадлежитъ самой духовной природѣ его, и даже повело бы къ суевѣрному культу его изображенія [1]). Между тѣмъ, указанное нами начало имѣетъ то важное значеніе, что оно предупреждаетъ возможность односторонняго и потому невѣрнаго, а равно и намѣренно — тенденціознаго освѣщенія предмета [2]). Въ избѣжаніе этого, является необходимымъ не останавливаться исключительно на одномъ какомъ либо мѣстѣ, какъ дѣлаютъ нѣкоторые экзегеты въ интересахъ своего предзанятаго пониманія, а попытаться во всѣхъ, относящихся къ нашему предмету, мѣстахъ библейскихъ отмѣтить отдѣльные моменты, отдѣлить при этомъ общее отъ частнаго, чтобы, затѣмъ, выдающіеся, главные моменты соединить въ единый, цѣльный образъ.

---

[1]) C. Bastic. 1-me lib. de Moise, Paris 1850, p. 91.

[2]) Это въ изслѣдованіи нашего вопроса допустилъ между прочимъ Riehm (подобно Vatke и др.). Riehm конструировалъ образъ херувима по собственнымъ апріорнымъ предположеніямъ и, затѣмъ, съ этой точки зрѣнія разсматривалъ херувимовъ храма и скиніи, гдѣ тѣ предположенія еще могли находить кажущееся оправданіе, но также и всѣ прочія мѣста, насилуя смыслъ послѣднихъ. По поводу этого и подобныхъ опытовъ рѣшенія вопроса о херувимахъ, правильно замѣтилъ Bähr (Symbol. des Mosaisch. Cult. 2 A. s. 381): «совершенно неисторическимъ и некритическимъ является тотъ образъ дѣйствія, когда въ отношеніи къ вопросу объ образѣ херувимовъ выходятъ изъ совсѣмъ недоказаннаго предположенія, какъ бы оно было твердымъ, несомнѣнно историческимъ фактомъ, а затѣмъ, всякое позднѣйшее, не вполнѣ согласное съ нимъ, библейское указаніе объявляютъ за подлинное измѣненіе и преобразованіе основного вида».

Исходнымъ пунктомъ и основнымъ мѣстомъ въ изложеніи ветхозавѣтнаго ученія о херувимахъ является свидѣтельство кн. Бытія о поставленіи Богомъ херувимовъ для охраненія рая (Быт. 3, 24). Исходнымъ пунктомъ оно должно быть признано, какъ первое свидѣтельство Библіи о херувимахъ; основнымъ же мѣстомъ,—какъ по этому, такъ еще и потому, что только здѣсь они выступаютъ, какъ дѣйствующія въ *исторіи* существа. „Райскій херувимъ,— справедливо замѣчаетъ Гердеръ [1]), — былъ основаніемъ всѣхъ послѣдующихъ. Если бы въ сказаніи о раѣ не жили херувимы, то ни Моисей не поставилъ бы ихъ на ковчегѣ завѣта, не являлись бы они, затѣмъ, и въ облакахъ (т. е. не упоминались бы въ извѣстныхъ образныхъ выраженіяхъ кн. псалмовъ), не сдѣлались бы, наконецъ, и объектами пророческаго видѣнія“ [2]).

---

[1]) Herder, von Geist Ebraisch. Poësie, I, 166.

[2]) Правда, Riehm возражаетъ (Stud. u. Krit. 1871, 404), что, съ историко-критической точки зрѣнія для которой мѣсто кн. Быт. 3,24 есть произведеніе позднѣйшаго іеговиста, мѣсто это въ вопросѣ о херувимахъ и ихъ существѣ не имѣетъ значенія, и что считать это мѣсто основнымъ могутъ только тѣ, которые находятъ еще возможнымъ утверждать первоначальное единство Пятокнижія и происхожденіе его отъ Моисея. Но, съ одной стороны, единство и подлинность Пятокнижія не опровергнуты, и «при настоящемъ состояніи библейской науки», и теорія документовъ, подобно теоріи фрагментовъ, остается не болѣе, какъ гипотезою; съ другой стороны, и сами защитники этой теоріи склоняются въ нашемъ вопросѣ къ тому взгляду, что Быт. 3,24 во всякомъ случаѣ выражаетъ древнѣйшее преданіе о херувимахъ, подтверждаемое аналогіями изъ языческихъ миѳологій. Такъ, Hupfeld говоритъ: «если угодно держаться единственно правильнаго историческаго или генетическаго хода изслѣдованія, то должно выходить не отъ изображеній херувимовъ въ храмѣ, а изъ Быт. 3,24, какъ древнѣйшаго упоминанія о херувимахъ (древнѣйшаго, конечно, по скольку они перено-

Чѣмъ же являются херувимы въ данномъ мѣстѣ? Нельзя принять мнѣнія Куртца [1]), что Господь помѣстилъ херувимовъ временно обитать въ раю—до новаго явленія на землѣ рая съ открытіемъ вѣчнаго славнаго царства Божія (Апок. 20—21 гл.). Хотя глаголъ vaiiachken (Hif отъ schakan) и можетъ имѣть значеніе; водворять (Пс. 77, 55), давать обитать (Іов. 11, 14), но здѣсь онъ стоитъ въ такомъ словосочетаніи, что указанное значеніе не можетъ имѣть мѣста; иначе слова mikkedem legan—Eden не имѣли бы смысла. Притомъ, какое значеніе, при пониманіи Куртца, имѣли бы пламя и мечъ? Такимъ образомъ, херувимы были поставлены стражами рая, а не его обитателями; въ частности, путь къ древу жизни былъ объектомъ этого охраненія, имѣвшаго цѣлію—для согрѣшившихъ людей сдѣлать не возможною жизнь вѣчную, ст. 22. (которая въ состояніи грѣха и отчужденія отъ Бога живаго сдѣлалась бы для человѣка нескончаемымъ мученіемъ, „второю смертью—Апок. 2, 11; 20, 6. 14; 21, 8). Но, хотя, такимъ образомъ, херувимы, по Быт. 3, 24, суть богопоставленные стражи рая, отсюда, однако, нельзя заключать, что бы

сятся въ первобытныя времена и связываются со сказаніями о раѣ, которыя общи широкому кругу древняго міра, и, слѣдовательно, должны быть первобытными), которое имѣетъ цѣлью изобразить ихъ въ древнѣйшемъ ихъ свойствѣ и значеніи, тѣмъ болѣе, что оно совпадаетъ съ аналогіями прочей древности и образуетъ основу для образовъ Іезекіиля, какъ ζῶα, chajoth. Такими именно они должны были быть представляемы первоначально; и понятно, какъ, затѣмъ, они могли сдѣлаться изображеніями во храмѣ, а не наоборотъ,—изъ простыхъ изваяній безъ живой дѣйствительности—они стали ζῶα».

[1]) Gesch. d. A. B. I, 65 u. Herz. Real.-Enciclop. (1 A.), Bd. II, 654.

этого рода служеніе принадлежало къ существу херувимовъ [1]), такъ какъ въ другихъ мѣстахъ библейскихъ объ этомъ служеніи ихъ ничто не напоминаетъ. Изъ даннаго мѣста слѣдуетъ, во 1-хъ, то, что херувимы суть дѣйствительныя личныя существа особаго, неземного міра, во 2-хъ, что они находятся въ особенномъ служебномъ отношеніи къ Богу, и въ 3-хъ, стоятъ въ связи съ идеею жизни божественной [2]). Далѣе, такъ какъ пламя, огонь въ Библіи употребляется, какъ символъ карающей правды Божіей, гнѣва Бога (Втор. 4, 24), являющагося на судѣ (Дан. 7, 9; Іез. 1, 13—27), или святости Его, какъ первопричины этихъ свойствъ (ср. Ис. 10, 17), то херувимы имѣютъ близкое отношеніе и къ святости Божіей [3]). По Бэру, Генгстенбергу и др., херувимы,

---

[1]) Herder (op. 168—169), Dillman (Schenkel, Bibel-lexicon, I, 510). Миѳологическія аналогіи, приводимыя этими учеными въ пользу этого, нисколько не доказываетъ, что бы стражеская функція принадлежала къ существу херувимовъ.

[2]) I. Knabenbaner, Comm. in Proph. Ezechiel, p. 37.

[3]) Такое пониманіе херувимовъ даннаго мѣста нѣсколько затемняется Hofmann'омъ (Schriftbeweis, I, 364). По нему, изъ даннаго мѣста слѣдуетъ, что присутствіе Бога въ раю первые люди и до грѣха ощущали и представляли не иначе, какъ въ образѣ херувима (такъ будто бы нужно представлять и хожденіе Бога въ раю—Быт. 3, 8),—«посредствомъ херувимской колесницы» (?); поэтому и здѣсь херувимъ—внѣшнее выраженіе присутствія Божія на границѣ рая (s. 365). Hofmann, впрочемъ, не имѣетъ въ виду отрицать реальность херувимовъ, какъ они выступаютъ въ кн. Бытія, почему прямо сопоставляетъ ихъ съ chaioth пр. Іезекіиля (ibid). Но Bähr едва ли не извращаетъ пониманіе херувимовъ (сводя ихъ къ простымъ символамъ), когда относя, «lischmor» къ слову Iehovah, какъ его субъекту, утверждаетъ, что Господь не херувима поставилъ охранять путь въ рай, а

какъ представители или, точнѣе, символы славы Божіей, должны быть нераздѣльно соединены съ нею; поэтому они и въ Быт. 3, 24 представляютъ херувимовъ только символами присутствія Бога—Судіи падшихъ прародителей. Хотя къ славѣ Божіей и всемогуществу Его херувимы, дѣйствительно, стоятъ въ ближайшемъ отношеніи; но этимъ реальность ихъ, конечно, не отрицается. Попытки сдѣлать это въ нашемъ мѣстѣ своею явною искусственностью и насилованіемъ очевиднаго смысла текста выдаютъ свою несостоятельность. Противъ всѣхъ древнихъ и новыхъ символическихъ пониманій Быт. 3, 24 рѣшительно говоритъ самый фактъ облеченія Богомъ херувимовъ особою должностью: ни голые символы, ни образы фантазіи не отвѣчали бы цѣли поставленія херувима у рая. Отвергать реальность херувимовъ (какъ и пламеннаго меча) въ данномъ мѣстѣ можно только при взглядѣ на весь библейскій разсказъ, какъ на миѳъ, вымыселъ или философему, которой принадлежитъ „только идеальная истинность, но не фактическая дѣйствительность“ (Римъ).

Дальнѣйшее раскрытіе райскаго образа херувимовъ представляютъ изображенія херувимовъ въ скиніи и храмѣ. Особенное значеніе при этомъ имѣютъ херувимы, поставленные, по повелѣнію Божію, на ковчегѣ завѣта съ цѣлью „осѣненія каппорета“, а затѣмъ, и колоссальныя статуи, независимо отъ первыхъ херувимовъ, поставленныя въ Соломоновомъ

Самъ сталъ охранять его, окруженный херувимами, какъ представителями Его всемогущества (Symbolik des Mosaisch. Cult. 2 A. I, 394—397). Здѣсь, какъ видимъ, выражается попытка устранить трудность, необходимо представляющуюся для символическаго только пониманія херувимовъ.

храмѣ. Они отнюдь не имѣли просто декоративнаго характера, какой принадлежалъ херувимамъ орнаментики (и эти послѣдніе употреблены были, какъ декораціи, безъ сомнѣнія, въ соотвѣтствіе ихъ внутреннему смыслу). Напротивъ, какъ вся скинія, а въ особенности Святое Святыхъ,—была образомъ неба (Евр. 8, 5), жилищемъ Бога (Исх. 25, 8; 29, 45—46; Лев. 15, 31; 16, 2, Чис. 2, 17; 5, 3), такъ, въ частности, каппоретъ между двумя херувимами былъ, такъ сказать, престоломъ благодати, гдѣ, на основаніи Синайскаго завѣта (скрижали котораго находились въ ковчегѣ завѣта), Богъ благоволилъ утвердить Свое особенное присутствіе и откровеніе (Исх. 24, 22; Чис. 7, 89). Мы говорили уже, что образы херувимовъ, какъ одна изъ существенныхъ частей скиніи, вмѣстѣ съ цѣльнымъ образомъ послѣдней (Исх. 25, 40), могли быть открыты въ особенномъ откровеніи. Это само собою говоритъ о связи херувимовъ скиніи съ херувимами райскими. И по внутреннему своему смыслу, тѣ и другіе стоятъ въ несомнѣнной связи. Тамъ и здѣсь херувимы являются посредствующими присутствіе Божіе. Тамъ херувимы охраняютъ путь къ древу жизни, здѣсь стоятъ въ отношеніи къ закону Божію (книга котораго находилась въ ковчегѣ завѣта), который для падшаго человѣка есть древо жизни; лица ихъ обращены къ каппоретy, надъ которымъ въ θеофаническомъ облакѣ (соотвѣтствующемъ огню меча райскихъ херувимовъ) обиталъ (Лев. 16, 2; Чис. 7, 89) Богъ, а крылья херувимовъ осѣняютъ каппоретъ. Къ существу херувимовъ надъ ковчегомъ завѣта, такимъ образомъ, принадлежатъ два главные момента: а) Іегова возсѣдаетъ между херувимами надъ ковчегомъ; отсюда называется Онъ יֹשֵׁב הכּרבים, καθήμενος ἐπί τῶν χερουβίμ, insidens cherubis, б) ковчегъ

завѣта осѣняется херувимами. Что касается перваго момента, то смыслъ выраженія—„возсѣдающій на херувимахъ“—чрезвычайно обширенъ, подобно символизируемой имъ идеѣ присутствія Божія. Предикатъ этотъ не исключительно относится къ херувимамъ скиніи и храма, но имѣетъ основаніе во всѣхъ, относящихся къ херувимамъ, мѣстахъ библейскихъ. Въ этомъ эпитетѣ Бога сливаются въ одно возсѣданіе Бога въ земномъ храмѣ и пребываніе на небѣ горѣ, и въ этомъ смыслѣ эпитетъ Бога—ioschev hakerubim—родственъ эпитету Его Jehovah Zebaoth. Ветхій Завѣтъ былъ проникнутъ сознаніемъ взаимоотношенія земного и небеснаго храма, почему часто послѣдній обозначался именемъ перваго (hekal—пс. 10, 4; 17, 7; 28, 9; ср. Мал. 3, 1). Очевидно, результатъ, полученный изъ Быт. 3, 24, этимъ только расширяется: херувимы—небесные спутники не карающаго только гнѣва Божія, но и славы Божіей, являемой Богомъ міру вообще (Пс. 99, 1) и въ особенности теократическому народу (1 Цар. 4, 4; 2 Цар. 6, 2; 1 Пар. 13, 6; Пс. 79, 2; ср. Вт. 33, 2; Пс. 49, 2). Что касается второго названнаго момента—„осѣненія“ крыльями херувимовъ каппорета, то это не есть выраженіе охранительной функціи херувимовъ, по аналогіи съ дѣломъ херувимовъ рая, какъ то признаютъ многіе западные изслѣдователи [1]). Съ одной стороны, въ высшей степени сомнительно, допустимо ли пониманіе „осѣненія“ въ смыслѣ охраненія (ковчега или закона), такъ какъ поставленіе херувимовъ во Святомъ Святыхъ опредѣлялось не ковчегомъ преимущественно, а славой Іеговы, присутствіе которой символизировалось обла-

[1]) Hupfeld, Thenius, Lämmert, Lange и др.

комъ. Съ другой стороны, служеніе стражей совершенно отсутствуетъ въ дальнѣйшихъ описаніяхъ херувимовъ. И колоссальныя статуи херувимовъ, осѣнявшія ковчегъ завѣта (8 Цар. 8, 7; 1 Пар. 28 18; 2 Пар. 5, 7), и распростиравшія крылья во всю ширину Святаго Святыхъ, обращенныя лицами ко храму и стоявшія на ногахъ своихъ, менѣе всего были стражами Святилища, какими ихъ признаютъ [1]). Этого не могло быть уже потому, что херувимы—статуи стоятъ не при входѣ во Святое Святыхъ, какъ подобало бы стражамъ его, а посреди его. По замѣчанію Бэра, израильской идеѣ Бога нѣтъ ничего болѣе противорѣчащаго, какъ то, что бы Богъ нуждался въ стражахъ и охранахъ Своего храма. Охраненіе скиніи, порученное левитамъ (Чис. 1, 55; 8, 19), на которое указываетъ, въ опроверженіе этого, Римъ, конечно, не имѣетъ ничего общаго съ мнимо—существенною миссіей стражей, приписываемой (этимъ ученымъ и др.) херувимамъ по аналогіи съ миѳологическими хранителями божескихъ сокровищъ. Истинный смыслъ „осѣненія“ можетъ быть понятъ изъ тѣснѣйшаго отношенія херувимовъ къ славѣ Божіей, являющейся во Святомъ Святыхъ, Это близкое отношеніе херувимовъ къ славѣ Божіей, являющейся во Святомъ Святыхъ, къ Schechina, а не одна величественная внѣшность херувимовъ на каппоретѣ, дала поводъ Ап. Павлу назвать ихъ χερουβὶμ δόξης κατασκιάζοντα τὸ ἱλαστήριον (Евр. 9, 5). Херувимы на каппоретѣ осѣняли послѣдній (Исх. 25, 20; 37, 89); равнымъ образомъ и херувимы—статуи осѣняли ковчегъ завѣта (3 Цар.

---

[1]) Hupfeld, Thenius.

8, 7; 1 Пар. 28, 18; 2 Пар. 5, 7), мыслившійся въ тѣснѣйшемъ отношеніи къ славѣ Божіей (даже прямо называвшійся kavod Jehovah, 1 Цар. 4, 22) и къ святости Божіей (ibid. 6, 20).

Мѣсто—пс. 17, 11 (ср. 2 Цар. 22, 11)—поэтически и символически изображаетъ явленіе Бога въ мірѣ для суда при грозныхъ явленіяхъ природы, причемъ Онъ восходитъ на херувимовъ [1]), летитъ на крыльяхъ вѣтра. Очевидное сходство даннаго изображенія съ пс. 103, 4 („Ты дѣлаешь облака своею колесницею, шествуешь на крыльяхъ вѣтра") и Ис. 66, 15 (Іегова придетъ въ огнѣ, и колесницы Его—какъ вихрь, чтобы излить гнѣвъ Свой съ яростью и пресщеніе Свое съ пылающимъ огнемъ) дало поводъ многимъ толкователямъ [2]) говорить о херувимской колесницѣ, тѣмъ болѣе, что vajirkav даннаго мѣста—одного корня съ rekub пс. 103, 3 и merkabah,—Ис. 66, 15 (ср. 1 Пар. 28, 18), другимъ же—видѣть здѣсь описаніе, аналогичное миѳологическимъ конямъ Юпитера [3]), сказаніямъ объ Ирисѣ и Меркуріи [4]) и под. Какъ самое богоявленіе изображается въ высшей степени символически, такъ и херувимы въ данномъ мѣстѣ выступаютъ болѣе всего со стороны ихъ символическаго значенія въ отношеніи къ присутствію Божію въ мірѣ вообще, въ частности же, къ явленію Его здѣсь съ судомъ и милостію. Но если въ изображеніи богоявленія здѣсь выступаетъ на первый планъ

---

[1]) על-כרוב—единств. число, по мнѣнію древнѣйшихъ экзегетовъ и переводовъ, имѣетъ коллективное значеніе (Тарг., Сирск., LXX, Vulg.).

[2]) Какъ напр., Züllig'y, Hofmann'y, Keil'ю, Lange.

[3]) Michaëlis.

[4]) Herder, Vatke.

стихійный элементъ, то духовное, отличное отъ явленій природы, существо херувимовъ этимъ не отрицается; напротивъ, они именно составляютъ внутреннюю, небесную и духовную, сферу стихійной колесницы. Было-бы, впрочемъ, ошибкою—видѣть въ такомъ (стихійномъ) отношеніи херувимовъ къ богоявленію самую сущность херувимовъ и образное представленіе ихъ ставить исходнымъ пунктомъ изслѣдованія о нихъ [1]), или считать такое представленіе о херувимахъ за первоначальное, древнѣйшее [2]). Въ такомъ случаѣ не изъяснимы были бы другія мѣста говорящія о херувимахъ, особенно Быт. 3, 24. Послѣднее мѣсто показываетъ, что херувимы могутъ выступать и независимо отъ явленія на землѣ Бога. И такъ, если изъ мѣстъ пс. 17, 11 и 2 Цар. 22, 11 нельзя открыть новаго существеннаго признака херувимовъ, то, однако, доселѣ пріобрѣтенные результаты о существѣ херувимовъ получаютъ въ нихъ свое подтвержденіе. Херувимы—существа небеснаго міра (съ небесъ, изъ Своего чертога, является Господь, ст. 7), которыя стоятъ въ особенномъ отношеніи къ славѣ Господа, посредствуютъ Его отношеніе къ міру, человѣчеству, народу Божію и его отдѣльнымъ членамъ.

Въ изображеніи пр. Іезекіилемъ своихъ видѣній, для сужденія о существѣ херувимовъ, важны въ качествѣ главныхъ моментовъ: ихъ основной человѣческій образъ (Іез. 1, 5), обозначеніе ихъ особымъ

---

[1]) Züllig.

[2]) Такъ, Riehm полагаетъ, будто бы на основаніи пс. 17,11; 2 Цар. 22, 11 можно заключать, что птицеобразный видъ херувимовъ—древнѣйшій.

названіемъ chaioth, какъ существъ, представлявшихся пророку въ видѣніи не въ знакомой ему традиціонной символикѣ (ср. 10, 15. 20), наконецъ ихъ, сложный или составной образъ.

Противъ основного человѣческаго вида херувимовъ не говоритъ то обстоятельство, что пророкъ называетъ ихъ именемъ chaioth (ζῶα, animantia, живыя существа вообще, одушевленныя), которое онъ употребляетъ въ самомъ широкомъ смыслѣ („не неодушевленная вещь", по Гофману и Куртцу). Но это названіе нельзя, однако, признать только случайнымъ. Напротивъ, въ немъ слѣдуетъ видѣть особенное реальное выраженіе отмѣченнаго выше (въ рѣчи о Быт. 3, 24) отношенія херувимовъ къ идеѣ жизни. Только нельзя преувеличивать значенія этой идеи въ цѣльномъ ветхозавѣтномъ представленіи о херувимахъ, какъ это замѣчается у нѣкоторыхъ экзегетовъ. „Такъ какъ,—говоритъ, напр., Бэръ [1]),—они (херувимы) называются просто живущими, то они суть существа, которымъ жизнь принадлежитъ въ преимущественнѣйшемъ смыслѣ". На основаніи этой, въ сущности вѣрной, мысли (если не имѣть въ виду исключительно—символическаго пониманія херувимовъ Бэромъ), подъ херувимами видѣли символы творческихъ силъ Божіихъ [2]), а также символы основныхъ формъ божественнаго владычества въ мірѣ [3]), или идеальное твореніе, олицетвореніе возможнаго (но не дѣйстви-

---

[1]) См. Herz. Real—Encyclop. 1 Aufl. Bd. II, s. 635.

[2]) Ebrard, Die Offenbar. Johan., s. 227.

[3]) Lange. Posit. Dogmatik, s. 603, ср. Bibelwerk, Th. I: Genesis, 96.

тельнаго) совершенства творенія [1]), или представителей всего живущаго на землѣ [2]). Оставляя въ сторонѣ символическую и космическую подкладку этихъ объясненій, должно во всякомъ случаѣ утверждать, что херувимы—chaioth являются въ особенномъ, преимущественномъ смыслѣ носителями жизни. Но эта жизнь—не жизнь Самого Божества, символически представляемая въ образахъ chaioth, а жизнь тварная, разсматриваемая въ ея отношеніи къ творческому ея Первоисточнику [3]). Богъ духовъ всякой плоти (Чис. 16, 23; 27, 16), т. е. Виновникъ и Господь всякой жизни, далъ и даетъ жизнь и дыханіе всѣмъ тварямъ Своимъ и постоянно поддерживаетъ жизнь послѣднихъ силою общенія Своего съ ними; но между всѣми тварями неба и земли, между духами, въ частности, херувимы имѣютъ ближайшее и непосредственнѣйшее участіе въ жизни Божіей (сколько то доступно для твари),—непосредственно предстоятъ престолу Бога, живущаго во вѣки вѣковъ, а потому обладаютъ жизнію въ высшемъ смыслѣ и обнаруживаютъ ее соотвѣтственнымъ образомъ. Ап. Іоаннъ (Апок. 4, 4–6; 5, 6), изображая видѣнное имъ царство славы, представляетъ всѣхъ членовъ его въ видѣ трехъ концентрическихъ круговъ: периферію образуютъ ангелы, второй кругъ—24 старѣйшины (символы первенцевъ церкви ветхозавѣтной и ново-

---

[1]) Hengstenberg, Beiträge zur Einleit. in d. A. T. III, s. 643; ср. Scheiner in Welte u. Wetzer, Kirchenlexicon (1848), Bd. II, p. 470.

[2]) Hengstenberg, Die Offenbarung d. h. Ioh. I, s. 278.

[3]) τὰ ζῶα, по Апок. 4, 9; 5, 14; 15, 7, приносятъ прославленіе, благодареніе, честь Богу, именно какъ τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

завѣтной), внутренній же—ζῶα, находящіяся ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου, ἐν κύκλῳ τοῦ θρόνου. И такъ, херувимы—носители полноты вѣчной блаженной жизни, которая отъ Творца духовъ изливается на эти духовныя существа, предстоящія Его престолу. Что касается той символики, въ какой выступаютъ херувимы въ видѣніи Іезекіиля, то, хотя подробности ея не относятся къ существу херувимовъ и служатъ другимъ символическимъ цѣлямъ, тѣмъ не менѣе символическіе образы ихъ должны проливать свѣтъ и на самое существо ихъ. Каждое изъ chaioth имѣетъ 4 лица,—человѣка, льва, тельца и орла. Такъ какъ именно въ лицѣ, какъ въ фокусѣ, выражается духовная природа человѣка, а равно и у животныхъ высшихъ лицо—показатель внутренней жизнеспособности, то 4 лица представляютъ сочетаніе въ херувимахъ всѣхъ высшихъ способностей, причемъ уже самое присоединеніе къ основному человѣческому образу животныхъ, именно, какъ типовъ высшихъ силъ жизни, показываетъ, что херувимы занимаютъ на лѣстницѣ живыхъ существъ значительно высшее положеніе, чѣмъ человѣкъ, такъ что идеи послѣдняго не достаточно для выраженія идеи каждаго изъ херувимовъ. Четыре лица херувимовъ выражаютъ, такимъ образомъ, высокія совершенства, которыми надѣлены ближайшіе къ Богу исполнители Его велѣній. По мнѣнію раввиновъ, 4 рода живыхъ существъ занимаютъ первенствующее положеніе въ этомъ мірѣ: между (всѣми) твореніями—человѣкъ, между птицами—орелъ, между домашними животными—волъ, между хищными—левъ [1]). При этомъ,

[1]) Schöttgen., horae hebr. p. 1168.

какъ уже было замѣчено, животныя разсматриваются не сами по себѣ и во всей цѣлости, а только, какъ воплотители извѣстныхъ силъ [1]). Жизненныя силы и способности, распредѣленныя и раздробленныя въ мірѣ между многими живыми существами, мыслятся соединенными въ каждомъ изъ херувимовъ, какъ живыхъ существъ по преимуществу [2]). Въ частности, человѣкъ въ Библіи нерѣдко понимается, какъ синонимъ и воплощеніе разумности (Причт. 30, 2; Іов. 32, 8),—существеннаго превосходства его предъ животными (Дан. 7, 4),—особенной близости къ Богу (Быт. 1, 27; Пс. 8, 6) и, соотвѣтствующаго тому и другому, господства его надъ всѣми животными (Быт. 1, 28; 9, 2); левъ является символомъ силы, крѣпости, неодолимаго мужества (Причт. 30, 30; 19, 12; 20, 2; 2 Цар. 1, 23: Іер. 49, 19; Ос. 11, 10; Ам. 3, 8); волъ,—какъ у египтянъ, такъ и у евреевъ символизировалъ обработку земли, питаніе (Быт. 41, 18—21; 26—31 и слѣд.), также—физическую силу, хотя имѣлъ и другое значеніе (Чис. 22, 4; Ис. 5, 24 и под.); орелъ—то берется образомъ отеческихъ отношеній Іеговы къ избранному народу (Втор. 32, 11; Исх. 19, 4), то представляется типомъ быстраго, безпрепятственнаго движенія чрезъ воздушныя пространства (Втор. 28, 14; 2 Цар. 1, 23; Іер. 48, 40; 49, 22; Авв. 1, 8), частнѣе,—способности воспарять къ небу (Притч. 23, 5; Ис. 40, 31), то, наконецъ, является символомъ долгожизненности, вѣчной и постоянно обновляющейся жизни

---

[1]) Ср. Апок. 4, 7: 4-ое животное уподобляется орлу, именно *парящему*, т. е, разсматриваемому со стороны способности къ быстрой перемѣнѣ мѣста.

[2]) Riehm,—De natura et symbol. not. Cheruborum, p. 21.

(Пс. 102, 5; ср. Ис. 40, 31). Соотвѣтственно этому, значеніе символики херувимовъ — chaioth представляется въ слѣдующемъ видѣ. Херувимы представляютъ осуществленіе въ возможной для тварнаго существа степени богоподобной разумности, силы и крѣпости, величія, высочайшей жизненности и удобоподвижности. Крылья, четверичное число, своеобразное строеніе колесъ—указываютъ на постоянную готовность, съ какою херувимы исполняютъ божественныя велѣнія, и на ту, ничѣмъ не стѣсняемую, свободу движенія по всему міру (символизируемому числомъ 4, Ис. 11, 12; Iез. 7, 2; Зах. 6, 5), которая имъ присуща; глаза, которыми покрыты херувимы, означаютъ, что для нихъ пространство, въ которомъ они движутся, является, безъ всякаго напряженія съ ихъ стороны, равно доступнымъ по всѣмъ его направленіямъ, чему способствовали стоящія въ связи съ херувимами колеса (изъ нихъ каждое относилось къ одному херувиму, Iез. 1, 15). Было бы, впрочемъ, ошибочно думать [1]), что колеса (ophanim [2]) дѣлали chaioth колесницею (merkabah). Изъ Iез. 10, 4. 6—7 видно, что херувимы мыслятся пророкомъ, какъ личныя существа, способныя къ независимой отъ колесъ дѣятельности, подобно ангеламъ вообще. Притомъ, ruach hachaiah (20—22 ст.), какъ principium movens движенія chaioth, не есть вѣтеръ, представляемый образно колесницею (пс. 17, 11; 103, 3), о которомъ упоминается въ Iез. 1, 14, но внутренне присущая

---

[1]) Какъ дѣлаетъ, напр., Hofmann (Schriftbeweis I, 362).

[2]) Въ раввинской литературѣ имя ophanim весьма часто употребляется вмѣсто имени cherubim,—какъ другое лишь названіе херувимовъ.

херувимамъ жизненность, объединенная Духомъ Божіимъ и нормировавшая все движеніе видѣнія (1, 12. 20. 21 и др). Огонь, ходившій (mithallechet) между херувимами (1, 13 ср. 27; 10, 2. 6—7), подобно пламенному мечу райскихъ херувимовъ, снова говоритъ о полнотѣ жизни въ херувимахъ и близости ихъ къ Богу. Вмѣстѣ съ тѣмъ видъ горящихъ углей и мерцающихъ свѣтильниковъ среди животныхъ—херувимовъ (1, 13; 10, 2. 7) напоминаетъ о жертвенникѣ, съ котораго въ видѣніи Исаіи (6, 6) серафимъ взялъ уголь, и о жертвенникѣ, упоминаемомъ въ Апок. 6, 9; 8, 3. Слѣдовательно, видѣніе имѣло вмѣстѣ и значеніе подвижного храма Божія [1]), гдѣ ближайшіе служители Божіи, херувимы, исполняютъ велѣнія Его (10, 7). Такими выступаютъ и ζῶα Апокалипсиса (Апок. 4, 6 и сл. 6, 3. 5. 7 и др.). Въ существенномъ согласіи, какъ съ изображеніемъ chaioth видѣній Іезекіиля, такъ и съ херувимами другихъ мѣстъ библейскихъ стоитъ изображеніе херувима въ Іез. 28, 12—16, съ которымъ здѣсь сравнивается царь тирскій. Херувимъ представляется здѣсь гармоніею, верхомъ совершенства (chotem tachnit, собств. стройное зданіе, ст. 12), существомъ, полнымъ мудрости (male chokmah) и совершеннымъ по красотѣ (kelil iphi); по этимъ качествамъ онъ называется богоподобнымъ (умъ его—kelev-elohim, ст. 2. 6) съ момента созданія его (beiom hibbarachá, 13 ст.).

Если мы соединимъ всѣ главные признаки, которыми характеризуются херувимы во всѣхъ, обслѣдованныхъ нами, библейскихъ мѣстахъ, то получимъ слѣдующій общій выводъ: а) херувимы выступаютъ

[1]) Smend. Der Prophet Ezek. 1886, 3.

дѣйствующими, слѣдовательно, по ветхозавѣтному библейскому воззрѣнію, они суть реальныя существа; б) очевидная измѣнчивость формъ, въ которыхъ они выступаютъ, указываетъ на то, что они—существа духовныя [1]); в) они обладаютъ высокими совершенствами, суть первенцы созданія Божія [2]); они являются непосредственно близкими къ славѣ Божіей и, слѣдовательно, стоятъ въ опредѣленномъ отношеніи къ ней. На основаніи всѣхъ этихъ чертъ, Ветхій Завѣтъ разсматриваетъ херувимовъ, какъ особый классъ или порядокъ небесныхъ воинствъ, какъ ангеловъ sui generis.

Напротивъ, изъ обозрѣнія тѣхъ же мѣстъ мы видѣли, что къ существу херувимовъ не относятся ни дѣло охраненія, ни „осѣненіе“ ими ковчега завѣта, ни ихъ отношеніе къ богоявленію (хотя отношеніе это есть выраженіе или отобразъ ихъ небеснаго отношенія къ славѣ Божіей),—по скольку говорится о стихійныхъ феноменахъ, разсматриваемыхъ, какъ проявленія Божества, и въ связи съ ними—о движеніи Божества въ пространствѣ на херувимахъ; не принадлежатъ, наконецъ, къ существу херувимовъ символическіе образы, подъ которыми они являются, какъ видно изъ самой измѣнчивости этихъ образовъ. Преувеличеніе значенія этихъ, можно сказать, случайныхъ функцій и атрибутовъ херувимовъ, признаніе ихъ существенными признаками, необходимо ведетъ къ тому, что опредѣленія существа херувимовъ, составленныя на основаніи ихъ, оказываются не приложимыми при объясненіи дру-

---

[1]) Hamburger. Real—Enc. s. 214.

[2]) Jes. 29,12

гихъ мѣстъ, гдѣ эти атрибуты не имѣютъ мѣста; между тѣмъ, при признаніи ихъ случайными, они всюду находятъ удовлетворительное объясненіе.

Но вѣрно ли опредѣлено нами самое существо херувимовъ? Говоря, что херувимы суть ангелы, мы не думаемъ этимъ утверждать, что имъ должно быть усвояемо имя maleach, ἄγγελος, въ его специфической опредѣленности. По классическому выраженію бл. Августина (in ps. 104), высказывающаго общую мысль древнихъ учителей Церкви (Іустина Мученика, Оригена, Кирилла, Александрійскаго, Златоуста, Ѳеодорита, Григорія Великаго и др.) и всѣхъ древнихъ экзегетовъ и библіологовъ [1]), nomen angeli nomen est officii, non naturae. Дѣйствительно, maleach въ Ветхомъ Завѣтѣ есть названіе посланника Божія, какъ посланника; точнаго обозначенія существа посланника этимъ не дается, и не исключается возможность разумѣть подъ этимъ именемъ человѣка (Быт. 32, 3; Чис. 20,14; 2 Пар. 36,15; Еккл. 5, 5; Апок. 1,20; Мал. 2, 7) и даже стихіи, какъ орудія исполненія велѣній Божіихъ (пс. 77,49). Тѣмъ не менѣе, на основаніи одного безчисленнаго упоминанія объ ангелахъ въ Библіи, слѣдуетъ заключить, что то общее названіе имѣетъ и технической смыслъ—въ приложеніи къ посланникамъ Божіимъ только небеснаго міра, существамъ вышеземнымъ, высшимъ человѣка, духовнымъ [2]). По обычной терминологіи, подъ ангелами раз-

[1]) Ср. I. C. Suiceri, Thesaurus ecclesiasticus, col. 30; cnf. Casmanni, Angelographia (1605), P. I, 16 sqq.

[2]) Поэтому, представляется непонятнымъ утвержденіе Kurtz'a, что прилагать къ херувимамъ имя ангелъ не слѣдуетъ: «херувимы,—говоритъ онъ (Herzog. Real—Enc. II, 1854, г., s. 654),—

умѣютъ всѣхъ вышеземныхъ святыхъ духовъ. Существо ангеловъ опредѣляется особенно слѣдующими признаками: духовностью или отсутствіемъ всякой матеріальной сложности, святостью, особеннымъ отношеніемъ служебности къ Богу, и прославленіемъ Всевышняго. Принадлежность херувимамъ перваго признака, повидимому, исключается тою сложною символикой, въ какой они выступаютъ въ видѣніяхъ Іезекіиля, и которая именно уже Клименту Александрійскому давала поводъ считать херувимомъ только символами, ἁγίων ἄγαλμα [1]). Но если символика, какъ мы видѣли, не принадлежитъ къ сущности херувимовъ, то ничто не препятствуетъ мыслить ихъ духовными. На основаніи этихъ признаковъ херувимы необходимо должны быть причисляемы къ ангеламъ, и только такое пониманіе херувимовъ представляетъ удовлетворительное объясненіе для каждаго отдѣльнаго библейскаго мѣста о нихъ, а вмѣстѣ и даетъ возможность уяснить основную идею херувимовъ, по воззрѣнію Ветхаго Завѣта, такъ или иначе выражающуюся въ каждомъ мѣстѣ. Первые люди изгоняются Богомъ изъ рая, удаляются отъ древа жиз-

---

не ангелы, но видовое имя вышеземныхъ духовъ; однако они принадлежатъ къ тому же роду святыхъ, созерцающихъ Бога, какъ и ангелы». Непонятнымъ представляется это утвержденіе тѣмъ болѣе, что тотъ-же ученый въ другомъ мѣстѣ (Gesch. d. A. B. I 1853 г., s. 64) выражается: «херувимы принадлежатъ къ вышеземному тварному міру, который мы обыкновенно называемъ ангелами».

[1]) Οὐδ' ἐστιν,—мотивировалъ онъ свое мнѣніе,—ἀρχὴν ἐπισύνθετόν τι καὶ αἰσθητὸν ζῶον ἐν οὐρανῷ ὧδε πῶς ἔχον»: изначала не существуетъ на небѣ такого рода сложнаго и доступнаго чувственному наблюденію живого существа. Strom. V, 6.

ни, —и Богъ посылаетъ небесныхъ духовъ, которые, будучи снабжены символомъ суда Божія, олицетворяютъ карающую правду Божію въ понятномъ человѣку образѣ. По заключеніи Богомъ завѣта съ избраннымъ народомъ и на основаніи этого завѣта, Богъ благоволитъ являть израильтянамъ Свое милостивое, охраняющее присутствіе видимымъ образомъ,—и статуи небесныхъ духовъ окружаютъ явленіе, schechina, своимъ положеніемъ выражая благоговѣніе къ Богу и участіе въ дѣлѣ спасенія человѣка, и, такимъ образомъ, олицетворяютъ идею Господа воинствъ [1]). Храмъ есть въ особенномъ смыслѣ домъ Господа; объ этомъ израильтянину должны были напоминать особенно колоссальныя статуи херувимовъ („стоявшія на ногахъ своихъ"), которыхъ онъ мыслилъ только въ близости къ Богу. Если Господь является во всемъ блескѣ Своего величія и славы, то, по изображенію псалмопѣвца, Онъ окруженъ приближенными къ престолу Его воинствами, которыя возвѣщаютъ Его силу и славу. Даже то прославленіе, какое приносятъ Богу ангелы (пс. 28,1—2; 88, 6 148, 2) и серафимы (Ис. 6,2—3), усвояется и херувимамъ въ Іез. 3,12; здѣсь (по вѣроятнѣйшему объясненію этого мѣста) херувимы (о которыхъ говорится непосредственно вслѣдъ затѣмъ—ст. 13) прославляютъ Іегову словами: „благословенна слава Господня отъ мѣста сего [2])". Если,

[1]) Выраженія—«возсѣдающій на херувимахъ» и «Господь воинствъ»—нерѣдко употребляются, какъ соотносительныя понятія (Riehm, Kautzsch).

[2]) Къ херувимамъ относитъ эти слова св. Златоустъ. Мысль его развиваетъ I. Knabenbauer (Comm in Ezechiel prophet. p. 48): «Прежде чѣмъ пророкъ, принявши служеніе, былъ восхищенъ къ плѣнникамъ, онъ слышитъ голоса херувимовъ, хвалящихъ Бога и плещущихъ крыльями, какъ бы выражающихъ радость свою объ

наконецъ, Господь въ видѣніи открывается пророку, какъ Судія Своего невѣрнаго народа и вмѣстѣ, какъ державный міроправитель, по любви Своей къ народу и по самой вѣрности Своей обѣтованіямъ не могущій совершенно оставить теократическій народъ, то Онъ снова является окруженный херувимами, которые носятъ на себѣ символы силы, мощи, высочайшей жизненности.

Выше мы замѣтили, что болѣе всего своеобразная и разнообразная форма явленія херувимовъ, символика, въ какой они выступаютъ, можетъ давать кажущееся основаніе отличать ихъ отъ ангеловъ. Но, съ другой стороны, въ той же символикѣ или формѣ явленія херувимовъ въ мірѣ, встрѣчаются черты, именно общія имъ съ ангелами, когда послѣдніе являются и дѣйствуютъ въ мірѣ. Конечно, черты эти, какъ относящіяся къ формѣ явленія, не имѣютъ рѣшающаго значенія въ вопросѣ о существѣ херувимовъ, но въ связи съ отмѣченными уже моментами, существенно принадлежащими херувимамъ, онѣ могутъ служить новою опорой нашего взгляда. Такъ почти во всѣхъ мѣстахъ библейскихъ херувимы изображаются въ огненной сферѣ и блескѣ; подобнымъ образомъ

избраніи пророка и апплодирующихъ принятому служенію. Священное и величественное зрѣлище открывается здѣсь! Ибо по изложеніи и принятіи (Iезекіилемъ) посольства, ангелы поютъ хвалы Богу, какъ бы выражая благодарность за то, что Богъ избралъ Себѣ новаго вѣстника, и своимъ пѣніемъ предвозвѣщая, что изъ этой миссіи произойдетъ новая слава Бога; радостнымъ звукомъ радуются ангелы.... такъ какъ положено начало новому средству сообщенія людямъ жизни божественной чрезъ миссію пророка, то херувимы, которые, предстоя престолу Божію, изобильно воспринимаютъ въ себя жизнь божественную, радуются».

выступаютъ предъ нами въ Священномъ Писаніи и явленія ангеловъ (суд. 13, 3.6.20; 6,20; Дан. 3,25.28; Лк. 2, 9). Огненный, блистающій видъ—довольно обыкновенный, хотя не постоянный, атрибутъ небеснаго существа и явленія [1]). Въ пользу пониманія херувимовъ въ смыслѣ ангеловъ говоритъ, далѣе, не только Іез. 10, 7, гдѣ херувимъ простираетъ руку, беретъ огня между херувимами и даетъ въ руки ангелу („мужу, облеченному въ льняную одежду"), который имѣетъ совершить сожженіе Іерусалима,—но и особенно видѣніе апокалипсическое, гдѣ херувимы выступаютъ въ разнообразной дѣятельности и характеризуются признаками, общими съ серафимами книги пр. Исаіи: ζῶα въ апокалипсическомъ видѣніи окружаютъ престолъ Божій, день и ночь прославляютъ святость Божію, покланяются Господу (4, 8; 5, 8; 19, 4), отвѣчаютъ „аминь" на хвалебную пѣснь всѣхъ тварей (5,14), призываютъ св. Іоанна смотрѣть, что содержится подъ семью печатями (6, 1 и сл.), одно изъ „животныхъ" подаетъ семи ангеламъ чаши гнѣва Божія (15, 7). Вся этого рода дѣятельность тѣхъ „животныхъ" характеризуетъ ихъ, не какъ мертвые символы, но какъ дѣйствительныя, одаренныя жизнью и разумомъ, существа. Они, подобно ангеламъ, принимаютъ здѣсь участіе въ совершеніи божественнаго плана о спасеніи человѣчества и вмѣстѣ съ ангелами и представителями церкви ветхозавѣтной и новозавѣтной окружаютъ престолъ Господа и Агнца. Выступленіе ихъ въ видѣніяхъ столь же мало противорѣчитъ ихъ дѣйствительности, сколько и употребленіе ихъ образовъ въ священной іудейской пла-

[1]) Cölln. Bibl. Theol. I, 197.

стикѣ: то и другое, во всякомъ случаѣ, служитъ отраженіемъ дѣйствительнаго ихъ бытія или (даже историческаго, какъ въ Быт. 3,24) вступленія въ міръ, такъ какъ самое употребленіе изображеній херувимовъ, какъ и выступленіе ихъ въ видѣніяхъ, основывается на вѣрѣ въ дѣйствительное ихъ бытіе. „Библейская символика не представляетъ ни одного несомнѣннаго примѣра того, что бы пророкъ представлялъ абстрактныя идеи или идеальные образы фантазіи, какъ живыя существа“ [1]).

Прежде чѣмъ перейдемъ къ обсужденію взглядовъ или гипотезъ, несогласныхъ съ нашимъ пониманіемъ ветхозавѣтнаго ученія о херувимахъ, отмѣтимъ и разберемъ главнѣйшія возраженія, выставляемыя противъ нашего пониманія. Найболѣе часто повторяется и можетъ представляться найболѣе значительнымъ то возраженіе, что херувимы во многихъ мѣстахъ библейскаго текста противопоставляются ангеламъ, слѣдовательно, представлются различными отъ нихъ существами. Въ пользу этого утвержденія, повидимому, могутъ говорить—частью, тотъ внѣшній образъ, въ которомъ ангелы выступаютъ въ Библіи, частью, отношеніе противоположности ихъ къ херувимамъ, которое мыслится въ нѣкоторыхъ мѣстахъ. Что касается перваго пункта, то со многими другими учеными Гезеніусъ [2]) и Римъ [3]) особенно оттѣняютъ его. „Гдѣ въ Писаніи встрѣчаются намъ ангелы (bnei elohim), говоритъ послѣдній, тамъ имъ приписывает-

---

[1]) Keil, D. Proph. Ezechiel, s. 23.

[1]) Comm. üb. Ies. I, s. 258.

[2]) De natura et symb. notione cheruborum, p. 21.

ся чисто человѣческій образъ (Быт. 6, 2). Ветхій Завѣтъ не знаетъ объ ангелахъ съ крыльями; этотъ животный элементъ въ образѣ херувимовъ на ряду съ другими рѣзко противополагаетъ послѣднихъ ангеламъ". Но полнаго тожества херувимовъ съ ангелами—maleachim во всѣхъ отношеніяхъ не утверждаемъ и мы; служеніе тѣхъ и другихъ представляетъ очевидныя различія. Отсюда и въ символикѣ явленія ихъ необходимо должны быть допущены отличія. Совершенно понятно, почему вѣстники Бога къ людямъ,—ангелы въ тѣсномъ смыслѣ,—имѣютъ во многихъ мѣстахъ видъ, во всѣхъ чертахъ подобный человѣческому. Впрочемъ, далеко не вѣрно, чтобы ангелы въ Ветхомъ Завѣтѣ представлялись исключительно безкрылыми. Напротивъ, (какъ мы видѣли) вышеземное происхожденіе ангеловъ отмѣчалось въ Ветхомъ Завѣтѣ не только величественнымъ и свѣтоноснымъ видомъ, наружностью (Суд. 13, 6; Іез. 8,12; Дан. 10, 6), но иногда и крыльями, какъ печатью той же возвышенности ихъ надъ земными условіями условіями пространства (Суд. 13,20; Дан. 9,21, ср. Зах. 5, 9). Слѣдовательно, ложно утвержденіе многихъ ученыхъ, что крылья ангеламъ приписываетъ только Новый Завѣтъ (Апок, 8,13; 14, 6), а затѣмъ христіанское искусство. Особенное назначеніе херувимовъ предполагаетъ и обусловливаетъ и особую наружность, —иногда полную разнообразнаго символизма, въ которой они выступаютъ. Менѣе всего, однако, крылья херувимовъ были элементомъ, заимствованнымъ изъ животнаго міра (мнѣніе Рима, Теніуса и др.); напротивъ, они, какъ и у ангеловъ, служили символомъ отрѣшенности херувимовъ отъ условій пространства, слѣдовательно, прямо отмѣчали ихъ, какъ существа неземныя, небесныя, духовныя.

Независимо отъ образа херувимовъ, будто бы исключающаго всякую возможность признавать ихъ ангелами, защитники исключительно символическаго значенія херувимовъ указываютъ еще, что въ нѣкоторыхъ библейскихъ мѣстахъ, особенно въ Апокалипсисѣ, херувимы рѣшительно отличаются отъ ангеловъ, какъ существа особаго рода. Генгстенбергъ говоритъ: „для опроверженія тѣхъ, которые подъ херувимами хотятъ разумѣть ангеловъ, достаточно уже того, что замѣчаетъ Витринга: „эти четыре созданія во всѣмъ этомъ видѣніи (Апокалипсиса), стоятъ въ связи съ соборомъ старцевъ и различаются не только отъ ангеловъ, но и отъ *всѣхъ* ангеловъ, какъ это имѣетъ мѣсто въ Апок. 7, 11“. Но, на основаніи раздѣленія небеснаго сонма предъ престоломъ на два хора и класса (Апок. 5 и 7 гл.), причемъ ζῶα (херувимы) и старцы образуютъ одинъ классъ (5, 8), а ἄγγελοι—другой, столь же мало можно возражать противъ ангельской природы херувимовъ, какъ на основаніи различенія „многочисленнаго воинства небеснаго“ (πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου, Лк. 2, 13) отъ „ангела (ὁ ἄγγελος) Господня“—утверждать, что воинство небесное не было сонмомъ ангеловъ. И мѣсто Апок. 7, 11, гдѣ раздѣльно упоминаются πάντες οἱ ἄγγελοι, съ одной стороны, и οἱ πρεσβύτεροι и τὰ ζῶα, съ другой, только тогда могло бы давать доказательство противъ принадлежности херувимовъ къ ангеламъ, если бы, дѣйствительно, ζῶα отличались отъ πάντες ἄγγελοι,—всѣхъ ангеловъ вообще, сколько бы ихъ ни существовало. Но буквальный смыслъ словъ: πάντες οἱ ἄγγελοι (опредѣленные, наличные, видѣнные тайнозрителемъ, ангелы) указываетъ, что подъ этимъ разумѣются только—что (5, 11) упомянутые тайнозрителемъ πολλοὶ ἄγγελοι, а не міръ ангельскій во-

обще[1]). Что касается самаго факта различенія ζῶα отъ ἀγγελοι, то херувимы—не обыкновенные ангелы, посылаемые для тѣхъ, которые имѣютъ наслѣдовать спасеніе (Евр. 1, 14), а ангельскія существа особаго высшаго класса. Но изъ того, что херувимы не суть maleachim, не употребляются Богомъ для обыкновенной миссіи ангеловъ относительно людей, не слѣдуетъ, чтобы могли подлежать сомнѣнію ихъ дѣйствительное существованіе и ихъ духовная природа. Самое мѣсто Апок. 7, 11—12, въ свою очередь, даетъ несомнѣнныя указанія на природу херувимовъ: наравнѣ съ существами, обозначенными, какъ ангелы, и въ соединеніи съ ними херувимы падаютъ ницъ предъ престоломъ Божіимъ и отвѣчаютъ „аминь“ на славословіе всѣхъ тварей (ст. 13– 14).

Нѣкоторые древніе экзегеты (Витринга, Мельхіоръ) находили доказательство противъ ангельской природы ζῶα Апокалипсиса въ словахъ „новой пѣсни“, которую поютъ Агнцу ζῶα вмѣстѣ съ πρεσβύτεροι (5, 9): „Ты былъ закланъ и Своею кровію искупилъ насъ Богу изъ всякаго колѣна и языка, и народа и племени“. По взгляду упомянутыхъ экзегетовъ, херувимы, какъ ангелы, не могли бы говорить о своемъ искупленіи кровію Агнца. Но приведенный гимнъ ζῶα поютъ совмѣстно съ πρεσβύτεροι, и словоупотребленію Писанія не было бы ничего противорѣчащаго понимать тѣ слова, какъ высказанныя только послѣдни-

---

1) Winer (Grammatik des Neuetestament-lichen Sprachidioms (7 Auflage. Leipz. 1867) между другими примѣрами подобнаго различенія приводитъ слѣдующій: πᾶσαι γενεαὶ суть всѣ роды, сколько ихъ можетъ быть, πᾶσαι αἱ γενεαὶ (Мѳ 1, 17)—всѣ тѣ (опредѣленные) роды, которые извѣстны по контексту, или, иначе, какъ опредѣленное количество.

ми (ср. Іер. 21, 7). Притомъ у херувимовъ, какъ и у ангеловъ вообще, отнюдь нельзя отрицать всякое отношеніе къ дѣлу искупленія человѣчества (1 Петр. 1, 12; 3, 22; Еф. 1, 10; 3, 10)[1]).

Достойно замѣчанія мнѣніе Гупфельда [2]), что нельзя привести ни одного мѣста Ветхаго Завѣта въ пользу того, что херувимы пребываютъ на небѣ; они—исключительно свита Бога, являющагося на землѣ. Противъ этого достаточно указать (что отмѣчаетъ и Римъ) на пс. 17, 11, гдѣ ясно и опредѣленно говорится, что Господь съ неба сошелъ на херувимѣ. Впрочемъ, едва ли нужно говорить, что какъ здѣсь, такъ и вездѣ, гдѣ выступаютъ херувимы,—напримѣръ, въ видѣніяхъ,—ихъ небесное происхожденіе очевидно само по себѣ.

Нельзя, въ заключеніе обозрѣнія существующихъ возраженій противъ реальности херувимовъ, не указать и на то формальнаго свойства возраженіе Бэра [3]), что реальное объясненіе херувимовъ можетъ имѣть свою опору единственно и исключительно въ Быт. 3, 24 (мѣсто это, какъ мы видѣли, Бэръ понимаетъ такъ, что о реальныхъ херувимахъ здѣсь не можетъ быть рѣчи). То, конечно, вѣрно, что въ этомъ мѣстѣ реальность, личное бытіе и ангельская природа херувимовъ выступаютъ особенно выразительно, такъ какъ здѣсь херувимы выступаютъ въ историческомъ разсказѣ. Но, не говоря о томъ, что и единственное ясное мѣсто достаточно для обоснованія извѣстнаго взгляда, и въ другихъ мѣстахъ, какъ мы видѣли, могутъ быть отмѣчены важные моменты въ пользу

[1]) Ср. O. Everling, Die paulinische Angelologie u. Dämonologie, ss. 89—90.

[2]) Stud. u. Krit. 1871 s. 438.

[3]) Symbol. 2, A. I, s. 404.

реальнаго пониманія херувимовъ. „Въ цѣломъ рядѣ мѣстъ, говоритъ Ганебергъ [1]), херувимы являются, какъ существа ангельскія... ангельское существо есть херувимъ при входѣ рая, духовныя существа суть херувимы пророка Іезекіиля“ (1, 10).

Разсмотримъ ближе другія пониманія природы херувимовъ. Одного простого упоминанія заслуживаетъ мнѣніе, выступившее особнякомъ и теперь уже совершенно забытое, будто іудеи обозначали пластическія изображенія ангеловъ именемъ „cherubim [2]). Достаточно указать на сейчасъ названныя мѣста изъ книгъ Бытія и пр. Іезекіиля, гдѣ херувимы суть нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ произведенія пластики. Единственнымъ и притомъ мнимымъ основаніемъ въ пользу даннаго мнѣнія могло послужить одно изъ производствъ слова kerub, (отъ karab чертить; лѣпить), но производство это—одно изъ наименѣе вѣроятныхъ. Что, далѣе, имя cherubim усвоялось не опредѣленному произведенію пластики, видно уже изъ того, что этимъ именемъ называются и chaioth видѣній Іезекіиля, не мало отличныя отъ херувимскихъ изображеній храма.

Гораздо распространенніе два толкованія херувимовъ новаго и новѣйшаго времени, изъ которыхъ одно представляетъ херувимовъ по ихъ первоначальному значенію миѳологическими существами, другое—чисто символическими фигурами, аналогичными, напримѣръ, составнымъ животнымъ образамъ ассирійской миѳологіи и пластики. Разсмотримъ и оцѣнимъ обѣ гипотезы, по скольку онѣ затрогиваютъ внутрен-

---

[1]) Die religiös. Alterthümer. 1869, s. 189.

[2]) Cappel. ad Genesim. 3, 24.

нее существо природы херувима, отлагая пока рѣчь о внѣшнихъ, историческихъ соприкосновеніяхъ идеи херувима съ подобными композиціями восточныхъ культовъ (хотя подобіе это можетъ быть только отдаленнымъ).

А. Гипотеза миѳологическая [1]). Общее въ разныхъ миѳологическихъ объясненіяхъ херувимовъ—то, что стражеская функція, какъ она выражается въ Быт.

---

1) Knobel (zur Genes, s. 51),—одинъ изъ наиболѣе рѣшительныхъ сторонниковъ миѳологическаго пониманія херувимовъ, —говоритъ: «древніе (Ктезій, Арріанъ, Филострат) помѣщаютъ на сѣверѣ Индіи, и вообще въ странѣ боговъ, баснословныхъ грейфовъ, стерегущихъ золото. Другіе (Herodot. IV, 13. 27) указываютъ ихъ на крайнемъ сѣверѣ у аримасповъ и также въ качествѣ стражей золота. Изъ этой саги, вѣроятно, заимствовалъ свѣдѣнія авторъ, знавшій и золотоносную землю Хавила». Delitzsch (Genesis, s. 196, ff.) указываетъ на персидскую сагу о 99999 ферверахъ, стерегущихъ дерево hom, сообщающее силу воскресенія. Но рѣшительнѣе другихъ толкованіе херувимовъ въ смыслѣ миѳологическихъ существъ выставилъ Vatke (Bibl. Theol. I, s. 325). «Херувимы говоритъ онъ, первоначально тожественны съ грейфами, какъ ясно показываетъ это мѣсто изъ Іезекіиля, изъ объясненія котораго должно выходить. Херувимъ, съ которымъ сравнивается, оберегающій свои сокровища, царь тирскій, является здѣсь на святой горѣ боговъ въ Эдемѣ; онъ ходитъ среди огнистыхъ камней и покрываетъ, осѣняетъ ихъ своими распростертыми крыльями: подъ горою боговъ, упомянутою въ параллель съ Эдемомъ, естественно, разумѣется не Сіонъ, а извѣстная гора боговъ азіатской миѳологіи, къ которой примыкаетъ и еврейское представленіе объ Эдемѣ, или раѣ, входъ въ который, по нѣсколько измѣненному представленію, оберегали херувимы съ пламеннымъ мечемъ. Они заграждаютъ доступъ къ божественному, закрываютъ его распростертыми крыльями, находятся изображенными на завѣсахъ, которыя служили тѣмъ же цѣлямъ, они—отнюдь не изображеніе самыхъ божественныхъ свойствъ, но только непосредственно указываютъ на нихъ, какъ

3,24 и особенно (по Фатке) въ Іез. 28,14, переносится на херувимовъ Святаго Святыхъ и затѣмъ объявляется, какъ первоначальный и существенный признакъ самой природы херувимовъ (которые и представляются существами родственными миѳологическимъ чудовищамъ). Противъ этого пониманія должно указать на слѣдующе. Прежде всего, даже и въ тѣхъ мѣстахъ, говорящихъ о херувимахъ, гдѣ будто бы съ очевидностью выступаетъ служеніе херувимовъ, какъ стражей, охраненіе, исполняемое херувимами, есть нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ какимъ представляютъ его. Менѣе всего представляются они стражами *сокровищъ*, но и охранителями святыни ихъ назвать нельзя: совершенно противно ветхозавѣтному ученію о Богѣ, чтобы Онъ нуждался въ стороннемъ огражденіи или охранѣ. Въ такихъ же мѣстахъ, какъ пс. 17,11, Іез. 1 и 10 глл., Апок. 4, 5 и 6 глл., самый искусственный экзегезисъ не въ силахъ открыть указанія на то, что бы херувимы были стражами Бога или чего либо божественнаго. Но это явленіе было бы совершенно непонятно, если бы упомянутая функція принадлежала къ самому существу херувимовъ, была органически связана съ природою ихъ. Если говорятъ (напр., Тухъ), что функція эта съ теченіемъ времени отступила въ представленіи евреевъ на второй планъ, то, очевидно, это уже говоритъ противъ при-

---

стражи божественнаго, составляющіе его свиту». Сближаютъ или отожествляютъ херувимовъ съ грейфами и Thenius (Die Bücher d. Könige, s. 77), Tuch (Genes. s. 76), Riehm. «Херувимы, говоритъ послѣдній (Stud. u. Kritik. 1871., s. 429; ср. его Alttestamentliche Theologie, s. 89) суть стражи священнаго мѣста, гдѣ Богъ присутствуетъ,—стражи, прежде всего, Его мѣстопребыванія на каппоретѣ, а затѣмъ и всего Святаго Святыхъ».

знанія ея существенною, тѣмъ болѣе, что въ этихъ позднѣйшихъ мѣстахъ имѣло мѣсто не простое потемнѣніе первоначальнаго значенія названной функціи, а совершенное, безслѣдное исчезновеніе ея. Разсматривая, далѣе, эпитетъ, прилагаемый къ имени Божію ioscheu hakerubim, мы должны признать, что развѣ при томъ, крайне искусственномъ, толкованіи, которое даетъ ему Римъ [1]), можно видѣть въ немъ выраженіе стражеской функціи херувимовъ. Подобныя же трудности представляютъ, затѣмъ, и тѣ мѣста, въ которыхъ Господь обѣщаетъ открывать Свою волю надъ ковчегомъ завѣта среди двухъ херувимовъ. (Исх. 25,22; Чис. 7,89). Равнымъ образомъ, совершенно произвольно видѣть въ колоссальныхъ статуяхъ херувимовъ въ храмѣ Соломона стражей храма. Обращенныя къ храму (la-bajt) лица ихъ отнюдь не могутъ давать основанія къ подобному заключенію [2]).

Теніусъ видитъ доказательство процесса постепеннаго исчезновенія стражеской функціи херувимовъ въ фактѣ поставленія Соломономъ новыхъ статуй херувимовъ: „первоначальные стражи ковчега завѣта постепенно въ представленіи народа столь всецѣло сдѣлались носителями престола Іеговы, что затѣмъ въ храмѣ Соломона считали необходимымъ поставить

---

[1]) Riehm, Stud. u. Kritik. 1871, s. 448.

[2]) Правда, Thenius (op. c. s. 78) пытается дать слову la bajt значеніе: внутрь (einwärts, introrsum), заключая изъ этого, что новыя статуи херувимовъ, подобно херувимамъ на каппоретѣ, лицами были обращены къ послѣднему и такъ же, какъ тѣ,— крыльями осѣняли и охраняли его. Такое произвольное измѣненіе смысла текста справедливо отвергаютъ Hofmann (Schriftbew. I, s. 366)—и Riehm (De nat. et symb. cherub., p. 7).

новыхъ стражей въ видѣ колоссальныхъ статуй [1])". Но если народъ израильскій во время Соломона почиталъ новые образы херувимовъ стражами ковчега завѣта, то нѣтъ основанія утверждать, что это значеніе потеряли во мнѣніи народа херувимы надъ ковчегомъ завѣта, такъ какъ все различіе между внѣшнею формою той и другой пары статуй сводится къ различію скиніи, какъ походнаго храма, и храма Соломонова, какъ постояннаго храма или мѣста обитанія Іеговы. Говорятъ, что, по мнѣнію позднѣйшихъ израильтянъ, херувимы не были уже стражами; но откуда же у нихъ могла возникнуть идея—видѣть во вновь поставленныхъ образахъ херувимовъ, только по величинѣ и положенію отличныхъ отъ прежнихъ, именно стражей? Изъ сказанія Быт. 3,24, безъ сомнѣнія, слѣдуетъ, что израильтяне, знавшіе это мѣсто, видѣли въ херувимахъ дѣйствительныя существа, такъ какъ только такія существа, а не простые символы, могли охранять путь къ древу жизни. Ужели вмѣстѣ съ тѣмъ они могли въ херувимахъ храма видѣть только символы неприближимости Божества, символы, которымъ не соотвѣтствуетъ ничего дѣйствительнаго [2])?

---

[1]) A. a. O. s. 79.

[2]) Противорѣчіе это нисколько не устраняется, напротивъ, рельефнѣе выступаетъ, если стать на точку зрѣнія новѣйшихъ библіологовъ—теоретиковъ развитія (каковы: Wellhausen, Graf, Riehm и мн. др.), отодвигающихъ редакцію Пятокнижія ко временамъ Соломона и позднѣе. Въ такомъ случаѣ нужно бы предположить, что народъ еврейскій періода царей, имѣвшій у себя Пятокнижіе и знавшій о херувимахъ рая, какъ о дѣйствительныхъ существахъ, въ то же время считалъ херувимовъ храма символами безъ всякой соотвѣтствующей реальности.

Дальнѣйшее доказательство въ пользу гипотезы о херувимахъ, какъ миѳологическихъ стражахъ, заимствуется изъ области сравнительнаго изученія религій, которое, будто, бы доказываетъ внутреннее родство херувимовъ съ подобными же существами восточныхъ миѳологій, особенно съ грейфами (γρύπες). Сила доказательства при этомъ полагается въ томъ, что слова γρύψ и kerub происходятъ изъ одной широкой области языка, изъ языка санскритскаго. Но, независимо отъ того, что это сближеніе семитическаго слова съ словомъ арійскаго корня мало вѣроятно само по себѣ, вопросъ объ этимологіи слова kerub, благодаря изслѣдованіямъ Ленормана, вступилъ теперь въ новую стадію развитія. Найдено но только созвучное съ еврейскимъ ассирійское слово, но и совершенно тожественное съ нимъ (объ этомъ—ниже). Искать послѣ этого прототиповъ херувима въ арійскихъ миѳологіяхъ совершенно излишне и ошибочно. Впрочемъ, помимо филологіи слова „cherubim“, между херувимами и грейфами указывали и внутреннее сродство: тѣ и другіе—стражи, одни—рая, другіе—золотыхъ сокровищъ: и грейфы и херувимы возятъ колесницу боговъ и носятъ боговъ на своихъ крыльяхъ. Мѣсто—Iез. 28, 14, повидимому, должно особенно благопріятствовать этого рода сходству. Но не огнистые камни были объектомъ осѣненія и охраненія херувима, съ которымъ сравнивается царь тирскій. Выраженіе „осѣняющій“ указываетъ на херувимовъ на ковчегѣ завѣта; но послѣдніе не считались стражами. „Har kadosch Elohim“—не гора боговъ [1]), о

---

[1]) Kailasa индійцевъ, Albordsch иранцевъ, Олимпъ грековъ, Asgard германцевъ—Smend, D. Proph. Ezechiel. c. 224.

которой, отъ лица царя вавилонскаго, говоритъ пророкъ Исаія (14, 13), а рай и гора Сіонъ, которая во Святомъ Святыхъ храма имѣла херувимовъ, осѣняющихъ каппоретъ.

Вмѣстѣ съ опроверженіемъ того взгляда, что охранительная функція составляетъ сущность херувимовъ, падаютъ всѣ миѳологическія сравненія. Противъ сопоставленія или отожествленія херувимовъ съ миѳологическими существами Востока, въ которыхъ рѣшительно преобладаетъ идея охраненія, говоритъ, далѣе, тотъ исторически-несомнѣный фактъ, что законодательство Моисея во всемъ своемъ составѣ отрицаетъ и устраняетъ всякую, даже внѣшнюю, связь съ языческими представленіями и идеями, которыя всюду могли находить доступъ у евреевъ при соприкосновеніяхъ ихъ съ языческими народами. „Что около времени Моисея среди народа еврейскаго господствовали еще многія языческія воззрѣнія, замѣчаетъ Бэръ [1]), этого не будетъ оспаривать никто; но, что Моисей принялъ этого рода представленія, происходящія изъ языческихъ миѳовъ, принялъ въ оффиціальный культъ и тѣмъ санкціонировалъ ихъ, это должно рѣшительно и безусловно отвергнуть. Херувимы не были чѣмъ то только терпимымъ со стороны законодателя по снисхожденію, но были закономъ утверждены для храма и здѣсь занимали не второстепенное, а очень важное мѣсто.... Поэтому, о томъ, что бы Моисей щадилъ народную вѣру или допускалъ приспособленіе къ ней, не можитъ быть рѣчи. Это особенно видно изъ того, что жившій пятью вѣками позднѣе Соломонъ не только не думалъ объ

[1]) Symbolik des Mosaischen Cultus. Bd. 1 (2 A. 1874), s. 440

устраненіи образовъ херувимовъ, но даже, кромѣ находящихся на каппоретѣ, поставилъ во Святомъ Святыхъ еще двѣ колоссальныя статуи херувимовъ, чего онъ никогда не сдѣлалъ бы, если бы считалъ ихъ только за ничтожный пережитокъ языческихъ миѳологическихъ представленій".

Между тѣмъ какъ доселѣ названные представители миѳологическаго толкованія херувимовъ основываются на внѣшней связи образа херувимовъ съ миѳологическими образами языческихъ народовъ, другіе сторонники миѳологической гипотезы, односторонне и безъ достаточнаго основанія выдвигая значеніе какого либо одного библейскаго мѣста о херувимахъ, построяютъ теоріи о существѣ херувимовъ, ставящія ихъ, во всякомъ случаѣ, въ связь съ миѳологіей. Такова, прежде всего теорія, Рима, развитая имъ, въ четырехъ его статьяхъ о херувимахъ [1]). Римъ, стоя на историко-критической точкѣ зрѣнія новѣйшей библіологіи на происхожденіе Пятокнижія, а также и въ виду того, что выраженіе національнаго еврейскаго воззрѣнія на херувимовъ и первоначальный ихъ образъ должно видѣть въ херувимахъ скиніи, обращаетъ вниманіе болѣе всего на тѣ библейскія мѣста, которыя описываютъ устройство крыльевъ херувимовъ; ихъ устройствомъ, по Риму, опредѣляется „пространственное отношеніе ихъ къ ѳеофаническому облаку". Результатъ, къ которому приходитъ Римъ въ своихъ изслѣдованіяхъ, выраженъ

[1]) De nat. et symb. not. cherub. Basel. 1864. Stud. u. Krit. 1871. Handwörtebuch. 1884, I, s. 280, Alttestamentl. Theologie. 1889, s. 90.

имъ уже въ первомъ изъ названныхъ сочиненій [1]): „первоначально херувимы были не чѣмъ другимъ, какъ облаками (nimbi), поставленными въ связь съ существами животнаго міра, для закрытія являющагося Бога“ [2]). Общее между ними Римъ указываетъ въ томъ, что то и другое выражаетъ неприступность и славу Господа, слѣдовательно, они должны быть тожественны и по внутреннему существу. Различіе же внѣшняго вида Римъ объясняетъ, приписываемымъ имъ еврейской фантазіи, измѣненіемъ символическаго облака (тучи), которое ставится въ связь съ херувимами въ пс. 17, 11—12. И облако, и херувимъ, по предположенію Рима, первоначально представлялись птицеобразными.

Но когда могло произойти это предполагаемое измѣненіе, и какъ примирить съ теоріей Рима прочія библейскія мѣста о херувимахъ, гдѣ послѣдніе имѣютъ совсѣмъ другое значеніе? Въ первомъ отношеніи въ пользу теоріи нельзя привести ни одной убѣдительной аналогіи, будто еврейская фантазія тучи или облака, вообще явленія природы символизировала въ извѣстныхъ типическихъ образахъ, относящихся къ животной жизни. Самое предположеніе о преобразованіи облака въ фантастическое живое существо невѣроятно: посредствующаго члена между этими двумя представленіями Римъ не указываетъ.

---

[1]) De natura et symbol. not. cherub., p. 12.

[2]) Kamphausen, рецензентъ перваго изъ названныхъ сочиненій (Stud. u. Krit. 1864, s. 712), коренную ошибку изслѣдованія Riehm'a находитъ въ бездоказательномъ отожествленіи ѳеофаническаго облака съ осѣняющими или покрывающими капоретъ херувимами.

Человѣческій же образъ херувимовъ на ковчегѣ завѣта, допускаемый и Римомъ, является, съ точки зрѣнія его теоріи, ничѣмъ не мотивированнымъ. Какъ, затѣмъ, объясняются этой теоріей другія мѣста о херувимахъ? Какой, напримѣръ, внутренній смыслъ имѣютъ четыре символическихъ лица у херувимовъ видѣній пр. Іезекіиля и апостола Іоанна? Римъ отвѣчаетъ [1]): „четырьмя лицами обозначаются превосходныя силы и способности, дарованныя Богомъ херувимамъ для выполненія изъ для выполненія ихъ служенія (ad munus suum sustinendum)“, разумѣя подъ этимъ служеніемъ то, что херувимы носятъ престолъ Божій и Божество, являющееся въ міръ, по всѣмъ направленіямъ. Но движеніе херувимовъ по всѣмъ направленіямъ указывается уже въ самомъ четверичномъ числѣ ихъ, соединеніе же именно извѣстныхъ данныхъ лицъ остается безъ удовлетворительнаго объясненія. Разсказъ о херувимахъ рая рѣшительно говоритъ противъ теоріи Рима. Огонь и мечъ на ряду съ символическими образами, какими представлялъ себѣ херувимовъ Римъ, не имѣли бы никакого смысла. Притомъ, херувимы, по Быт. 3,24, имѣютъ назначеніе—не закрывать священное мѣсто, но преграждать доступъ въ рай; потому-то здѣсь говорится именно о пути (derech) къ раю и древу жизни; его только херувимы охраняютъ, а не имѣютъ своимъ назначеніемъ „ограничивать и закрывать“ все пространство [2]). Непримѣнимость объясненія

---

[1]) De nat. et Symb. not. cherub., p. 21.

[2]) Riehm хочетъ обойти эту трудность заявленіемъ, что древнѣйшее израильское представленіе, записанное въ элогисти-

Рима даже къ херувимамъ скиніи и храма видна уже изъ того, что, кромѣ херувимовъ во Святомъ Святыхъ, изображенія ихъ были на завѣсѣ, покрывалахъ, на стѣнахъ, дверяхъ и на поверхности разной утвари. О нихъ, конечно, менѣе всего можно утверждать, что они закрывали величіе Божіе, указывали незримость, неприступность Божества. Если отрѣшиться отъ совершенно невѣрной аналогіи, которую Римъ усматриваетъ между херувимами и поэтически представляемымъ облакомъ, то значеніе всѣхъ изображеній херувимовъ въ скиніи и храмѣ можно опредѣлить такъ, что они вообще указывали на особенное обитаніе Господа въ этомъ святомъ мѣстѣ. Правда, съ облакомъ имѣютъ нѣкоторое сходство херувимы въ Святомъ Святыхъ Соломонова храма, образовавшіе нѣчто въ родѣ колесницы (1 Пар. 28,18), а также и херувимы видѣнія Іезекіиля, прямо называемые Сирахомъ (49,10) „херувимскою колесницею“. Но и это подобіе колесницы облаку, равно какъ и выраженіе—„возсѣдающій на херувимахъ“, не указы-

---

ческомъ Grundschrift'ѣ кн. Бытія, не знаетъ ничего ни о раѣ, какъ первобытномъ жилищѣ людей, ни объ изгнаніи людей изъ рая, ни о херувимахъ какъ стражахъ рая (Stud. u Krit. 1871, s. 406—407); что іеговистическій разсказъ объ этомъ принадлежитъ позднѣйшему времени и не согласуется съ элогистическою исторіей первобытнаго человѣчества, содержащею, однако, изображеніе того же «золотого вѣка». Но могъ ли позднѣйшій писатель внести въ свой разсказъ идею охраненія рая, не имѣющую ничего общаго съ простыми символами не приближимости Божества, если бы эта идея не жила въ сознаніи его современниковъ? Между тѣмъ, какъ утверждаетъ и Riehm, въ позднѣйшее время могъ измѣняться внѣшній видъ, а не значеніе или служеніе херувимовъ.

ваютъ на „закрытіе и скрываніе“, какъ существенную миссію херувимовъ; подобіе это состоитъ исключительно въ движеніи между небомъ и землею. Наконецъ, если херувимы составляли преобразованіе, образованіе ѳеофаническаго облака, то не понятно, почему во Святомъ Святымъ они являются совмѣстно съ послѣднимъ. Для чего нужно было присутствіе одного и того-же символа въ двухъ различныхъ формахъ?

Другіе толкователи, держась миѳологическаго же пониманія херувимовъ, берутъ за исходный пунктъ своего изслѣдованія о нихъ мѣста пс. 17, 11; 2 Цар. 22, 11, представляющія Господа, носящимся на херувимахъ [1]), и отожествляютъ херувимовъ съ equi tonantes греческой и римской миѳологіи. Въ новѣйшее время Смендъ [2]) первоначальный смыслъ представленія о херувимахъ видитъ въ томъ, что они суть „олицетвореніе тучевого облака, на которомъ носится Іегова“. Но херувимы не стоятъ въ нераздѣльной связи съ явленіемъ Господа; какъ показываетъ Быт. 3, 24, херувимы могутъ выступать и самостоятельно, независимо отъ богоявленія. Шумъ, производимый крыльями херувимовъ и сравниваемый пророкомъ съ голосомъ Бога Schaddai, а особенно хваленія, совершаемыя херувимами (въ видѣніи Іоанна Богослова и пр. Іезекіиля 3, 12) предъ престоломъ Божіимъ, указываютъ на высокое достоинство и особенную близость ихъ къ Богу. Выраженія же ioschev al—cheru-

---

[1]) David Michaelis (de Chrubis equis tonantibus hebraeorum, comm. soc. Reg. Scient. Götting, tom. I, p. 157).

[2]) Smend,—D. Proph. Ezech., s. 2—4.

bim и merkabah должны быть понимаемы, какъ поэтическіе образы. Съ точки зрѣнія Смента и другихъ, вообще непонятна сложная символика херувимовъ видѣній; напримѣръ, ихъ характерныя лица, глаза и под. Эта необъяснимость и вынуждаетъ Смента призывать на помощь, совершенно чуждую его собственному взгляду, идею, что четыре лица, вмѣстѣ взятыя, представляютъ всемогущество Бога.

В. *Символическая гипотеза.* Изслѣдователи, выходящіе изъ признанія основного вида херувимовъ въ видѣніяхъ Іезекіиля, пытаются привести данныя видѣнія въ согласіе съ относящимися къ предмету мѣстами изъ историческихъ книгъ. Общее во всѣхъ подобнаго рода возрѣніяхъ [1])—то, что, по нимъ, херувимы, именно по причинѣ ихъ символическаго значенія у Іезекіиля, не суть реальныя существа; они суть чисто символическія фигуры, происхожденія которыхъ нужно, будто бы, искать или въ миѳологическихъ отголоскахъ чуждыхъ культовъ, или въ аналогичныхъ формахъ пластики сосѣднихъ народовъ, или, наконецъ, просто въ свободной творческой дѣятельности фантазіи поэтовъ. У нѣкоторыхъ изслѣдователей встрѣчаются попытки внутренне объ-

---

[1]) Только символическое значеніе херувимовъ признаютъ Scheiner, (Kirchenlexicon, 1 Aufl, II, s. 470), Thalhofer (Erklärung. d. Psalm., s. 73), Bähr (Symbol. d. Mos. Cultus, 2 Aufl., B. I, s. 384), Oehler (Theol. d. A. T. 3 A., B. II, § 119, s. 419) Cölln (Bibl. Theol. I, s. 197), Hävernick (Vorlesung. üb. Theol. d. A. T., s. 95), Schenkel (Bibel-Lexicon, Bd. II, s. 110). König (Theol. d. Psalmen, s. 170—171) и др.

единить всѣ эти предполагаемые источники происхожденія образа херувимовъ.

Мы укажемъ сначала на коренную несостоятельность символической гипотезы и на тѣ трудности, которыя представляются неизбѣжными для нея, а затѣмъ разберемъ отдѣльныя ея развѣтвленія. Толкованіе херувимовъ, какъ исключительно символовъ живого тварнаго бытія, какъ идеальныхъ (не имѣющихъ реальности) представителей послѣдняго, стоитъ въ связи съ космическимъ пониманіемъ всего ветхозавѣтнаго культа, зачатки котораго (пониманія) находятся уже у Филона. Но такое пониманіе совершенно игнорируетъ существенное отличіе ветхозавѣтной религіи отъ всѣхъ религій древняго міра. Послѣднія были религіями натурализма въ собственномъ смыслѣ; поэтому космическій символизмъ, смѣшеніе нравственныхъ и физическихъ понятій, тамъ были неизбѣжны по самому существу дѣла. Но они не имѣли мѣста въ абсолютно духовной религіи Ветхаго Завѣта, въ которой между натуральнымъ и этическимъ была проведена рѣзкая грань. Отсюда, символы натуральнаго характера языческихъ храмовъ не могли имѣть мѣста въ скиніи или храмѣ Израиля. Кромѣ этого принципіальнаго основанія, противъ чисто-символическаго объясненія херувимовъ говоритъ то соображеніе, что, принимая его, мы теряемъ всякую историческую почву для всего первооткровенія. Какъ уже замѣчено было, священный авторъ книги Бытія, исторіи рая и разсказа о херувимахъ предполагалъ у своихъ современниковъ—читателей знакомство съ представленіемъ о херувимахъ. Если же онъ представляетъ херувимовъ стражами рая, то и въ херувимахъ скиніи (или храма) ни онъ, ни читатели его не могли видѣть только символы безъ всякой, со-

отвѣтствующей имъ, реальности. Иначе все повѣствованіе его разрѣшалось бы въ одну аллегорію, между тѣмъ какъ онъ, очевидно, имѣетъ намѣреніе передать исторію человѣчества въ живыхъ историческихъ образахъ. Такъ, несомнѣнно, что для израильтянъ, которые имѣли предъ собою Пятокнижіе, херувимъ былъ дѣйствительнымъ существомъ, а единство основной идеи херувима требуетъ, чтобы мы и въ херувимахъ храма видѣли не символы, но изображенія (хотя и не имѣвшія задачею точное воспроизведеніе) этихъ дѣйствительныхъ существъ. Нельзя, далѣе, во во всемъ Ветхомъ Завѣтѣ указать аналогіи того, что бы извѣстная отвлеченная идея со временемъ переведена была въ образъ рѣзко очерченныхъ chaioth, ζῶα. Наконецъ, и сравненіе царя тирскаго съ херувимомъ—символомъ не имѣло бы смысла.

Какое символическое значеніе имѣли херувимы храма и у пророка Іезекіиля? На этотъ вопросъ древніе и новые защитники символической гипотезы о херувимахъ даютъ не одинаковые отвѣты; они могутъ быть сведены къ двумъ главнымъ группамъ, По однимъ [1]), херувимы олицетворяютъ свойства Божіи, особенно святость Божества и, какъ неизбѣжное слѣдствіе ея, недоступность ея для людей. По другимъ [2]), напротивъ, херувимы суть представители тварной жизни. Разсмотримъ первое воззрѣніе.

Первая трудность, представляющаяся сторонникуэтого воззрѣнія, состоитъ въ томъ, что херувимы называются chaioth, ζῶα. Самое это названіе видимо

---

1) Lämmert (Jahrb. f. deutsch. Theol. XII, 597), Riehm, Oehler.

2) Bähr, Scheiner, Wetzer u. Welte, Kirchen-Lexicon Bd. II, s. 470.

указываетъ на противоположность между Богомъ и тварью. И во всемъ изображеніи херувимовъ, какъ выступаетъ оно во всѣхъ мѣстахъ, относящихся къ нимъ, даже въ видѣніяхъ, они мыслятся въ очевидномъ отношеніи подчиненія къ Богу. Богъ поставляетъ херувима стражемъ къ древу жизни; онъ въ благоговѣйномъ положеніи присутствуетъ предъ ковчегомъ завѣта, — мѣстомъ явленій Божіихъ; херувимы являются служителями Божіими и исполнителями Его велѣній и въ видѣніяхъ пр. Іезекіиля и Іоанна Богослова. Затѣмъ, не подлежитъ сомнѣнію, что въ культѣ Ветхаго Завѣта нѣтъ никакого слѣда въ собственномъ смыслѣ символической спекуляціи; между тѣмъ, послѣдняя необходимо должна быть предполагаема, если въ животныхъ образахъ хотятъ видѣть олицетвореніе божественныхъ свойствъ, абстрактныхъ идей, символы которыхъ были предметомъ культа. Только историческія соприкосновенія съ другими народами приводили израильтянъ къ обоготворенію твари. Рѣшительное-же противорѣчіе этого закону (Исх. 20, 1 и слѣд.) исключаетъ предположеніе, что бы законный культъ санкціонировалъ такія заимствованія допущеніемъ въ оффиціальное богослуженіе. Наконецъ, съ вѣроятностью можно предполагать, что запрещеніе изображенія Бога, въ виду чувственнаго воззрѣнія израильтянъ, простиралось и на символическое изображеніе божественныхъ свойствъ: конкретное изображеніе различныхъ свойствъ Божіихъ могло бы повести къ признанію многихъ боговъ. Бэръ [1]) справедливо замѣчаетъ: „едва ли можно вообразить бо́льшую непослѣдовательность, какъ то, чтобы, съ

---

[1]) Symb. d. M. C. I, s. 355.

одной стороны, подъ страхомъ смерти запрещались изображенія Іеговы, съ другой,—повелѣвалось, чтобы въ самомъ храмѣ были поставляемы образы, изображающіе свойства Іеговы".

Гораздо болѣе труднымъ представляется опроверженіе другого взгляда, защищаемаго многими экзегетами [1]) и наиболѣе подробно развитаго Бэромъ, что въ херувимахъ нашла свое выраженіе тварная жизнь. Слабая сторона этой гипотезы заключается въ томъ обстоятельствѣ, что защитники ея, во всякомъ случаѣ, во всѣхъ библейскихъ мѣстахъ должны считать основнымъ видомъ херувима образъ животнаго, или, по крайней мѣрѣ, животную композицію. Но мы видѣли, что всѣ, относящіяся къ нашему предмету, мѣста, говорятъ болѣе о человѣческомъ основномъ видѣ херувимовъ. Далѣе, и самое большое остроуміе, принимая эту гипотезу, не можетъ найти никакого удовлетворительнаго объясненія Быт. 3, 24. Бэръ, который въ херувимахъ видитъ „тварную жизнь въ ея совокупности и единствѣ", принужденъ, вѣроятно, въ виду Быт. 3, 24, сдѣлать шагъ къ первой формѣ символическаго взгляда и представлять херувимовъ „свидѣтелями открывающейся чрезъ нихъ въ твореніи и охраняющей славы Божіей"; вслѣдствіе этого, онъ долженъ, въ качествѣ стража рая, на первомъ планѣ разсматривать Самого Бога; херувимы же у входа въ рай, по нему, должны быть только символическимъ выраженіемъ того, что „Богъ, силою Своего всемогущества и святости, сдѣлалъ человѣку невозможнымъ возвращеніе въ рай". Мысль эта, конечно, вѣрна, но она не даетъ права устранять изъ

---

[1]) Lange, Hengstenberg, Bähr, Scheiner.

историческаго разсказа характерно обрисованный въ немъ образъ херувимовъ: Далѣе, могъ ли Моисей, при завѣдомо извѣстной ему склонности израильтянъ къ отпаденію отъ истиннаго культа, ввести представителей тварной жизни въ общественныя мѣста богослуженія и притомъ еще въ столь видномъ мѣстѣ, какимъ было Святое Святыхъ? Не заключалось ли здѣсь опасности отпаденія къ столь часто обличаемому пророками культу природы? Основательно замѣчаетъ Моверсъ [1]): „обоготвореніе животныхъ и животная символика не столь строго различаются одно отъ другого, и одно нерѣдко есть искаженіе или переходъ къ другому".

г) **Символическое значеніе херувимовъ.** Тѣмъ не менѣе, символическое значеніе необходимо присуще херувимамъ, уже по самой принадлежности ихъ къ премірной области божественнаго міроправленія. Они, въ отличіе отъ ангеловъ вообще, не являются людямъ съ откровеніемъ воли, повелѣній Божіихъ, а потому не принимаютъ собственнаго, полнаго человѣческаго образа. Стоя въ ближайшемъ отношеніи къ явленію славы и судящей правды Божіей въ мірѣ, они изображаютъ людямъ премірное бытіе въ доступныхъ человѣческому разумѣнію формахъ, т. е., въ символахъ: послѣдніе необходимы въ ихъ внѣшнемъ образѣ по самой цѣли ихъ явленія. Въ чемъ же состоитъ символическое значеніе херувимовъ, которое должно, очевидно, видоизмѣняться по цѣли ихъ явленія? Въ Быт. 3, 24 огонь и мечъ ставятся въ связь съ херувимами и символически указываютъ смыслъ и значеніе поставленія херувимовъ при входѣ въ рай. Огонь, по библейскому словоупотребленію (Чис. 11, 1; Втор. 4, 24; Пс. 49, 3;

[1]) Die Religion u. die Gottheiten der Phönizier I, s. 378.

Евр. 12. 29), есть образъ, поядающаго грѣховную нечистоту, гнѣва Божія, хотя имѣетъ и болѣе широкое значеніе — служитъ образомъ вообще божественной жизни (Ис. 10, 17), обнаруживающейся и по отношенію къ грѣховной нечистотѣ не гнѣвомъ только всеистребляющимъ, но и очищающимъ, просвѣтляющимъ пламенемъ любви (Ис. 6, 6; Мал. 3, 2. 3). Контекстъ и смыслъ Быт. 3, 24 требуетъ перваго значенія, хотя имъ не исключается совершенно и второе, какъ и оба свойства Божіи,—гнѣвъ правосудія и любовь, отнюдь не представляютъ чего либо взаимноисключающаго. Присутствіе у херувима меча, въ свою очередь служащаго образомъ гнѣва Божія (Чис. 22, 22—23; Пс. 34, 5; ср. 1 Пар. 22, 15), снова говоритъ о томъ что въ образѣ райскихъ херувимовъ представлялась, карающая согрѣшившихъ людей, правда Божія [1]). Такимъ образомъ въ первомъ изъ мѣстъ Библіи, говорящихъ о херувимахъ, послѣдніе являются въ связи съ существомъ Божіимъ по обращенной къ міру грозной, карающей грѣхъ, сторонѣ его.

Въ упоминаніи о статуяхъ херувимовъ на ковчегѣ завѣта описывается только устройство крыльевъ. Въ послѣднихъ, слѣдовательно, и нужно искать значеніе херувимовъ въ этомъ мѣстѣ. По бл. Августину, въ двухъ херувимахъ на каппоретѣ символически изображается природа разумная (cherubim, по нему,—

---

[1]) По свидѣтельству Cornel. a Lapide (p. 89), cnf. Migne Curs. Compl. Script. s. t. V, p. 223, древніе толкователи,—Амвросій, Оригенъ, Лактанцій, Василій В., Руперть,—въ херувимахъ рая видѣли образъ огня, положеннаго въ преддверіи неба, который всѣ души по смерти должны пройти, чтобы быть испытанными, и, въ случаѣ нечистоты, быть очищенными; ср. 1 Кор. 3, 15.

plenitudo scientiae); херувимы выражаютъ почтеніе предъ очистилищемъ (propitiatorium), ибо не себѣ присвояютъ крылья, но Богу, т. е., Бога почитаютъ совершенствами, которыми одарены, а лица ихъ обращены не къ чему другому, какъ къ очистилищу, ибо нѣтъ другой надежды на успѣхъ знанія, какъ надежда на милосердіе Божіе. Новѣйшіе изслѣдователи [1]), по почину Абарбанела, видятъ въ херувимахъ Святаго Святыхъ стражей, такъ какъ функцію стражей они признаютъ вообще существенною въ служеніи херувимовъ. Но если стражеская функція принадлежитъ только херувимамъ рая, и менѣе всего херувимы были стражею Святаго Святыхъ или ковчега завѣта; если, съ другой стороны, образы херувимовъ украшали и другія части скиніи и храма, то значеніе ихъ должно быть болѣе обширно, чѣмъ указываемое сейчасъ названными учеными. Херувимы, какъ небесные духи, суть спутники Господа и свидѣтельствуютъ о Его присутствіи; поэтому особеннымъ образомъ выступаютъ они во Святомъ Святыхъ, гдѣ присутствуетъ Господь, теократическій Царь народа Божія. Такъ какъ слава Господня возсѣдаетъ надъ очистилищемъ, то херувимы и осѣняютъ послѣднее. Въ болѣе широкомъ смыслѣ все пространство Святаго Святыхъ есть жилище Іеговы; поэтому статуи херувимовъ храма Соломонова распростираютъ крылья во всю ширину Святаго Святыхъ. Наконецъ, въ еще болѣе широкомъ смыслѣ весь храмъ, среди

---

[1]) Напр., Ewald (Die Alterthümer d. jud. Volkes, s. 139), Knobel (Ad Genes. 3, 24, cnf. Exod. u. Levit. s. 265), Thenius (Bücher d. Könige, s. 77), Lämmert (Jahrb. f. deutsche Theologie XII, s. 597).

всѣхъ строеній Іерусалима, былъ домомъ Божіимъ по преимуществу, а потому и имѣлъ на стѣнахъ, дверяхъ и сосудахъ изображенія херувимовъ, этихъ свидѣтелей славы Господа. Изъ положенія херувимовъ въ храмѣ Соломоновомъ видно, что крылья херувимовъ принадлежали къ типическому образу херувимовъ вообще. Сами же по себѣ крылья характеризуютъ херувимовъ, какъ существа небеснаго міра. Поэтическій образъ въ пс. 17-мъ (2 Цар. 22, 11), представляющій Господа совершающимъ быстрое движеніе на херувимѣ, аналогиченъ съ мѣстами—пс. 67, 34, гдѣ Господь представляется шествующимъ на небесахъ (rochev bisschamei) и Ис. 19, 1,—возсѣдающимъ на легкомъ облакѣ, и, подобно имъ, символически выражаютъ мысль о вседержительствѣ Іеговы: все твореніе, надъ которымъ господствуетъ Богъ, представляется херувимами, какъ существами высочайшими между тварными существами. Особенно глубокое символическое значеніе присуще образамъ херувимовъ видѣній пр. Іезекіиля, хотя этотъ символизмъ нимало не противорѣчитъ ихъ реальности, и вызванъ былъ спеціальными и многосторонними цѣлями видѣнія [1]). Въ общемъ видѣніе представляется пророку „видѣніемъ подобія славы Господней (mar'eh demut kevod Jehovah, 2, 1)", отсюда и херувимы должны также олицетворять силу и славу Господа. Слава Господа (kevod Jehovah), дѣйствительно, является нераздѣльною отъ херувимовъ. Пророкъ видитъ, что она оставляетъ храмъ и городъ чтобы обитать внѣ ихъ—на херувимахъ (10, 18; 11, 23).

---

[1]) Ср. Keil. Bibl. Comment. üb. Proph. Ezekiel, s.s. 19—22. Smend. Proph. Ezekiel. (1880), s. 277.

Какъ представляющіе воплощеніе славы Божіей въ тварномъ мірѣ, херувимы соединяютъ въ себѣ всѣ высшія жизнеспособности, выражающіяся, какъ въ фокусѣ, въ четырехъ лицахъ ихъ. Глаза, которыми покрыты тѣла херувимовъ, обозначаютъ высшія духовныя преимущества этихъ существъ, полученныя ими отъ Творца, особенно ихъ глубокое вѣдѣніе. Символъ очей стоитъ въ явной связи съ цѣлью видѣнія: какъ око Бога проницаетъ всюду, и судъ Его простирается и на сокровенныя дѣла, такъ это символически представляется въ вѣстникахъ и исполнителяхъ Его суда. Быстрота движенія, способность херувимовъ ходить не оборачиваясь, выражается въ колесахъ, изъ которыхъ каждое соотвѣтствуетъ каждому херувиму, и въ четверичномъ числѣ, которое имѣетъ господствующее значеніе въ образахъ херувимовъ. Не противорѣчитъ данному пониманію четверичнаго числа и толкованіе, встрѣчающееся уже у св. Ефрема Сирина [1]), а затѣмъ у новыхъ толкователей [2]), по которому число это означаетъ каѳоличность и всемірность боговластія вообще, а затѣмъ служитъ типомъ новой теократіи—церкви христіанской. Шейнеръ [3]) говоритъ: „новое царство, которое основываетъ на землѣ вочеловѣчившійся Богъ, есть, прежде всего, каѳоличное, почему ангелы его являются въ четверичномъ числѣ, чѣмъ указывается каѳоличность, въ противоположность партикулярности и территоріальности. Это число указываетъ на распространеніе царства Божія по всѣмъ четыремъ сторонамъ, и идея эта еще

---

[1]) Opp. Syro-Latin. tom. I, s. 106.
[2]) Coccejus, Kliefoth, Scheiner и др.
[3]) Wetzer u. Welte, Kirchen-Lexicon II, s. 470.

усиливается четверичнымъ числомъ рукъ и крыльевъ, какъ и четвероякимъ видомъ головы". Крылья у херувимовъ въ видѣніи Іезекіиля частію имѣютъ естественное назначеніе—служатъ имъ къ летанію, частію же покрываютъ тѣло, какъ у серафимовъ, и, какъ у послѣднихъ, выражаютъ полное благоговѣнія служеніе ихъ Богу.

Послѣ указанія символическаго значенія отдѣльныхъ чертъ, съ какими выступаютъ херувимы въ разныхъ библейскихъ мѣстахъ, можно указать и общую всѣмъ этимъ мѣстамъ символическую идею, по скольку она выражается въ двухъ, неизмѣнно присущихъ херувимамъ, чертахъ—человѣческомъ образѣ и окрыленности. Какъ ангелы являются людямъ въ человѣческомъ видѣ, такъ и херувимы въ Ветхомъ Завѣтѣ своимъ основнымъ образомъ имѣютъ человѣческій. Только послѣдній, какъ сосудъ богоподобнаго человѣческаго духа, способенъ выразить и символизировать идею высочайшихъ духовныхъ совершенствъ, какими обладаютъ херувимы, по ветхозавѣтному представленію о нихъ. Другой неотъемлемою принадлежностью внѣшняго вида херувимовъ являются крылья, иногда отсутствующія у ангеловъ,—различіе, объясняемое неодинаковою миссіей тѣхъ и другихъ. Херувимъ не посылается къ человѣку вѣстникомъ Божіимъ,—онъ проповѣдуетъ Его карающее или милующее присутствіе или явленіе въ мірѣ. Очевидно, дѣятельность херувима не привязана къ землѣ; отсюда, постоянный символъ ихъ свободнаго движенія—крылья.

Въ заключеніе рѣчи о сивмолическомъ значеніи херувимовъ, укажемъ своеобразное пониманіе этого значенія у нѣкоторыхъ изслѣдователей, въ главномъ не отступающихъ отъ древне-церковнаго воззрѣнія на

херувимовъ, т. е., признающихъ ихъ дѣйствительными существами высшаго духовнаго міра или особаго рода ангелами. Такъ, Клифотъ [1]) съ каждымъ явленіемъ херувима соединяетъ мысль о благодатномъ присутствіи Господа. Но здѣсь символическое значеніе съужено, спеціализировано болѣе надлежащаго. Быт. 3,24 показываетъ, что херувимъ можетъ выступать и внѣ связи съ богоявленіемъ. Съ другой стороны, поэтическое представленіе, что Господь возсѣдаетъ на херувимахъ, а равно видѣнія Іезекіиля и Іоанна Богослова, свидѣтельствуютъ, что символическая идея, выражаемая херувимами, гораздо болѣе широка и многообъемлюща, чѣмъ какъ ее опредѣляетъ Клифотъ. Нѣсколько сходно съ послѣднимъ формулируетъ символическую идею херувимовъ и Гофманъ [2]). Не лишена остроумія и интереса попытка аллегорическаго объясненія идеи херувима, сдѣланная Куртцемъ [3]), который, основываясь на извѣстномъ сопоставленіи царя тирскаго съ херувимомъ, видитъ въ херувимахъ Іезекіиля, а затѣмъ и въ херувимахъ вообще, символическій образъ тварнаго совершенства, которое до грѣхопаденія и его слѣдствій было представляемо въ первомъ совершенномъ человѣкѣ. „Человѣкъ долженъ былъ быть херувимомъ на землѣ, какъ херувимъ — человѣкомъ на небѣ. По паденіи человѣка, херувимъ занимаетъ мѣсто совершеннаго человѣка, который нѣкогда владѣлъ раемъ и снова нѣкогда овладѣетъ имъ. До грѣхопаденія человѣкъ, сотворенный по образу Божію, без-

---

[1]) Theol. Zeitschrift 1862, s. 417.

[2]) Schriftbeweis. ss. 364 u. 369.

[3]) Herzog. Real-Encykl. 1 Aufl. Bd. II, s. 654; ср. Kurtz, Gesch. des A. B. 2 Aufl. I, s. 64.

условно былъ суммою, средоточнымъ пунктомъ сотвореннаго совершенства на землѣ, властелиномъ и царемъ надъ всѣмъ животнымъ міромъ; теперь міръ животныхъ, по крайней мѣрѣ, отчасти сдѣлался свободнымъ отъ его господства и для того, чтобы смирить человѣка, показывается, что міръ животныхъ владѣетъ даже силами, которыя не принадлежатъ и человѣку въ такой полнотѣ и совершенствѣ. Поэтому все тварно-совершенное, что находится на землѣ и чего уже нѣтъ въ человѣкѣ, соединяется съ образомъ человѣка, чтобы изъ этого образовать образъ херувимовъ, приспособленный для ихъ теперешней задачи". Но въ текстѣ библейскомъ это объясненіе не имѣетъ прочной опоры: поэтическое сравненіе тирскаго царя съ херувимами еще не говоритъ о томъ взаимоотношеніи между человѣкомъ вообще и херувимомъ, которое указываетъ Куртцъ. Если же Куртцъ подтвержденіе своего взгляда думаетъ видѣть въ Быт. 3,24, то здѣсь идетъ рѣчь не о населеніи рая херувимами вмѣсто изгнанныхъ людей, а только объ охраненіи херувимами рая. Затѣмъ, объясненіе Куртца, повидимому, требуетъ признанія основнымъ видомъ херувима—составной видъ композиціи изъ различныхъ элементовъ животнаго міра; но это, какъ мы видѣли, невѣрно; человѣческій образъ основнымъ видомъ херувима признаетъ и самъ Куртцъ. Нельзя признать вполнѣ выражающимъ идею херувима взглядъ и тѣхъ новѣйшихъ изслѣдователей, которые, не отрицая реальности херувимовъ, видятъ въ нихъ типы всей тварной жизни [1]). Не говоря о томъ, что такое

[1]) Haneberg,—Geschichte der bibl. Offenbar. 2 A. s. 27 Anm. Zschökke, Theologie der Propheten, s. 205; Scheiner, Kirchenlexicon v. Wetzer. u. Welte, Bd. II. 480.

типическое значеніе у нѣкоторыхъ изъ нихъ (особенно у Шейнера) близко граничитъ съ отрицаніемъ реальности херувимовъ, пониманіе это приложимо только къ херувимамъ прор. Іезекіиля, такъ какъ только имъ несомнѣнно принадлежитъ составной образъ. Но и херувимы Іезекіиля являются самостоятельно выступающими, въ связи съ явленіемъ славы Іеговы, а отнюдь не простыми безличными символами. И такъ, херувимы, будучи по сущности своей дѣйствительными небесными и духовными существами, съ одной стороны, стоятъ въ ближайшемъ отношеніи къ Богу, какъ первоисточнику всякой жизни, Богу духовъ всякой плоти, а потому, съ другой стороны, реально представляютъ въ себѣ всю тварную жизнь въ ея высшихъ проявленіяхъ.

д) **Происхожденіе библейскаго воззрѣнія на херувимовъ.** При сужденіи объ образѣ херувимовъ, а равно и объ ихъ существѣ, мы встрѣчались съ многочисленными попытками указать прототипъ для херувимовъ на почвѣ не еврейской, въ широкой области религій древняго міра. Попытки эти въ большинствѣ случаевъ вытекаютъ вообще изъ предзанятаго отрицанія богооткровеннаго достоинства ветхозавѣтной религіи. Тѣмъ не менѣе, нельзя отрицать того поразительнаго факта, что херувимы ветхозавѣтнаго откровенія имѣютъ себѣ аналогіи во многихъ извѣстныхъ миѳологіяхъ. Данныя же ассиріологіи показали, что, по крайней мѣрѣ, въ Ассиріи могло быть извѣстно и само подлинное имя херувимовъ. Въ виду этого соприкосновенія библейскаго представленія о херувимахъ съ миѳологическими представленіями древности, возникаетъ необходимость рѣшить вопросъ о происхожденіи библейской идеи херувима и библейскаго образа (внѣшняго вида) его и объ отношеніи

ихъ къ аналогичнымъ представленіямъ древности. Съ точки зрѣнія, установленной нами на херувимовъ, какъ на ангеловъ особаго рода, вопросъ этотъ разрѣшается самъ собою, въ связи съ вопросомъ о происхожденіи библейскаго ученія обо ангелахъ вообще Послѣднее, несомнѣнно, происходитъ изъ первооткровенія, даннаго Богомъ человѣчеству въ пору существованія его въ отношеніи ближайшаго общенія съ Богомъ. Самый образъ рѣчи въ разсказѣ Бытописателя о поставленіи херувимовъ предполагаетъ у людей знаніе о нихъ, и можно думать, что еще въ раю люди имѣли понятіе о херувимахъ и притомъ самое истинное, основанное на живомъ духовномъ опытѣ. При такомъ взглядѣ на происхожденіе библейскаго ученія объ ангелахъ вообще и, въ частности, о херувимахъ, возникновеніе разныхъ миѳологическихъ ученій древности о богахъ, демонахъ и существахъ, имѣющихъ сходство съ херувимами, объясняется изъ взаимодѣйствія преданія, какъ хранилища первобытнаго религіознаго достоянія человѣчества, и натуральнаго человѣческаго фактора, понимаемаго во всей его широтѣ.

Но какъ возникъ и развился *образъ* библейскихъ херувимовъ, воплощавшій въ конкретныхъ формахъ идею небесныхъ существъ? Если самая идея херувима отнюдь не была продуктомъ свободной фантазіи израильтянъ, то болѣе субъективнаго участія ихъ должно быть допущено въ развитіи образа, внѣшняго вида херувимовъ. Видъ этотъ свое полное выраженіе и устойчивую форму получилъ въ священной іудейской пластикѣ и вообще въ символикѣ израильтянъ. Но искусство израильтанъ, было несомнѣнно, отраслью искусства восточнаго, въ особенности семитическаго, Нельзя, однако, этого рода связь искусствъ

израильскаго и другихъ народовъ Востока понимать, какъ сознательное заимствованіе или копированіе языческихъ культовъ, прямо запрещаемое закономъ. Ясно, напротивъ, что сходство здѣсь могло быть самымъ общимъ и болѣе касалось символическаго значенія херувимовъ, чѣмъ самой ихъ сущности. Такъ крылья,—неизмѣнный атрибутъ внѣшняго вида херувимовъ—часто встрѣчаются въ восточной символикѣ, какъ символъ дѣятельности, возвышающейся надъ сферою земныхъ, житейскихъ отношеній; на памятникахъ ихъ имѣютъ существа неземныя или, по крайней мѣрѣ, посвященныя на служеніе Божеству (жрецы [1]). Человѣческая структура, несомнѣнно господствующая въ образѣ херувимовъ, въ восточныхъ культахъ имѣетъ мѣсто при изображеніи существъ высшаго міра, особенно божествъ, хотя, въ отличіе отъ библейскаго образа херувимовъ, выступаетъ не столь всеобще и иногда слабо намѣчается только въ (человѣческой) головѣ. Послѣднее различіе—не случайно: оно основано на существенномъ характерѣ язычества и его отношенія къ богооткровенной религіи Ветхаго Завѣта.

Въ названныхъ образахъ всѣ миѳологіи воплощали силы природы и самое Божество, проявляющееся въ этихъ силахъ. Отсюда, *композиція* животныхъ элементовъ составляетъ общую принадлежность символики египтянъ, ассиріянъ, вавилонянъ, финикійцевъ, арабовъ, а равно и арійскихъ народовъ. Херувимы Библіи рѣшительно отличаются отъ Божества и выступаютъ,

---

[1]) Таковъ одинъ изъ барельефовъ Хорсабада, изображающій жертвоприношеніе; здѣсь представленъ крылатый человѣческій образъ, считаемый нѣкоторыми за «крылатаго генія».

какъ существа тварныя, служебныя; какъ самыя высшія твари, они носятъ человѣческій образъ. Упущеніе изъ виду этого основного различія между библейскими херувимами и миѳологическими существами приводитъ многихъ ученыхъ и въ вопросѣ о происхожденіи идеи херувима къ столь же превратнымъ мнѣніямъ, какъ и въ вопросѣ объ образѣ и существѣ херувимовъ [1]). Вообще, по вопросу о про-

---

[1]) Укажемъ нѣкоторыя изъ этихъ мнѣній. Въ большомъ ходу было прежде и не оставлено и теперь мнѣніе, что протипами херувимовъ были миѳологическіе грейфы (инд. garuda), гдѣ-то на сѣверѣ стерегущіе сокровища боговъ. Мнѣніе это высказывали Eichhorn (Einleit. in. d. A. Test. 4 Ausg. Bd. 3, s. 80), Vatke (B. Theol. I, 325), Tuch (Genes. s. 66) Gesenius (Thesaur., p. 711), Renan (Hist. generale des langues semitiques, ed. 3, t. 1. p 487); Thenius (op. c. 77), Spiegel, Smend, Dillmann, Kübel, Schultz, Friedr. Delitzsch. Поводъ къ этому дала, прежде всего, въ высшей степени сомнительная этимологія слова «Cherub», а затѣмъ и стражеская функція (Быт. 3, 24), въ которой усматривали сходство херувимовъ съ стерегущими сокровища грейфами. Индогерманскій корень grabh (greifen) ставили въ связь съ семитическимъ כרב; обоимъ давали значеніе схватывать, похищать. Но эта этимологія въ настоящее время не имѣетъ научнаго кредита. Lenormant (Les origines histoire ed. 2 p. 111) замѣчаетъ: «школа арійской теоріи думала находить въ имени kerubim одно изъ лучшихъ доказательствъ своей системы; это—не семитическое слово, говорила она, это—арійское выраженіе, то самое γρύπες иди грифоны, которыхъ греческая легенда представляла стерегущими золото Верхней Азіи. Все это разсѣялось, какъ дымъ, послѣ того, какъ нашли имя kerub въ клинообразныхъ надписяхъ». И по самому существу, сопоставляемые разсматриваемою теоріею предметы имѣютъ слишкомъ мало сходства, какъ признаютъ это и сторонники этой теоріи (напр., Dillmann, Schenkel, Bibel lexicon Bd. II, s. 512). Грейфы и имъ подобныя существа представлялись исключительно, какъ стражи боже-

исхожденіи идеи и образа херувимовъ, мы можемъ установить слѣдующія положенія. Идея херувима происходитъ изъ первооткровенія, образъ же херувимовъ, какъ онъ представленъ въ скиніи и храмѣ,

скихъ сокровищъ, и не стояли ни въ какой связи съ явленіемъ Бога. Напротивъ, херувимы въ служеніи стражей выступаютъ только въ Быт. 3, 24; вообще же эта функція рѣшительно отступаетъ назадъ предъ ихъ служебно-приближеннымъ отношеніемъ къ Богу. Тѣмъ не менѣе, такое различіе херувимовъ и грейфовъ не исключаетъ возможности того, что въ основѣ представленія о грейфахъ лежитъ слабый, въ теченіе вѣковъ искаженный отзвукъ первооткровенія, сообщившаго людямъ понятіе о херувимахъ.

Другіе изслѣдователи ищутъ происхожденія херувимовъ еврейской пластики въ египетскихъ первообразахъ. [1]) Такого взгляда держатся Thenius (op. c. 77), Hengstenberg (d. Bücher Mos. u. Egypt. 1841, s. 158—161), Spencer (De leg. Hebr. rit. s. 214), Ewald (Die Alterth. des Volkes Isr.), отчасти Haneberg (d. Relig. Alterthümer der Bibel, 1869, s. 197). Но сфинксы не имѣли какого либо устойчиваго образа вообще. По свидѣтельству Layard'a (Niniveh und seine Uebereste. Leipz. 1850, s. 422), сфинксы представляли соединеніе не только человѣческой головы съ львинымъ корпусомъ, но иногда первую замѣняла голова барана. Составные элементы ихъ, такимъ образомъ, видоизмѣнялись; притомъ сфинксы всегда были безкрылыми. Слѣдовательно, фигура сфинкса имѣетъ мало общаго съ фигурою херувима еврейской пластики. Имя же херувима не даетъ основанія заключать хотя бы о малѣйшей зависимости отъ сфинксовъ. Послѣдніе принадлежатъ египетской религіи, которая во всей цѣлости отрицается закономъ Моисея и представляется предметомъ отвращенія для израильтянъ. Между тѣмъ, сфинксы въ первоначальномъ ихъ видѣ (съ лицомъ мужчины) олицетворяли идею божества солнца—Гармахиса или Ра—Гармахути, соединенія Ра и Гороса. Если же Thenius считаетъ весьма вѣроятнымъ, что образъ херувима можно производить изъ тѣхъ птицеобразныхъ

[1]) Истинный взглядъ на дѣйствительное отношеніе израильскаго искусства къ египетскому см. у проф. А. П. Лопухина «Библейская исторія».... (Спб. 1889), т. 1, стр. 659—677.

явился изъ восточной символики; на послѣднее, между прочимъ, можетъ указывать парное сочетаніе херувимовъ въ скиніи, въ Соломоновомъ храмѣ и въ храмѣ видѣнія пр. Іезекіиля (41,18—19). Но аналогич-

изваяній, которыя стояли на верху порталовъ египетскихъ храмовъ, то такое представленіе связано съ опровергнутымъ уже наукою мнѣніемъ о тожествѣ херувимовъ съ грейфами—«хищными птицами»; а потому и падаетъ вмѣстѣ съ нимъ.

Новѣйшія открытія въ области ассиріологіи обратили мысль изслѣдователей на тѣ колоссы крылатыхъ львовъ и быковъ, какіе были открыты при входахъ дворцовъ и храмовъ въ Куюнджикѣ и Хорсабадѣ. При указанной композиціи, колоссы эти постоянно имѣютъ человѣческое лицо. Слѣдовательно, по крайней мѣрѣ, относительно внѣшняго вида они имѣютъ сходство съ херувимами видѣнія Іезекіиля, съ тѣмъ, однако, различіемъ, что каждый ассирійскій колоссъ совмѣщаетъ въ себѣ три, а не четыре элемента, и, что еще замѣчательнѣе, человѣческій элементъ выступаетъ въ немъ только въ одномъ лицѣ, между тѣмъ какъ у херувимовъ видѣнія Іезекіиля, какъ и вообще у библейскихъ херувимовъ, весь вообще основной видъ—человѣческій. Но, что касается херувимовъ священной еврейской пластики, то, для выясненія ихъ, ассирійская пластика не представляетъ данныхъ. За то весьма важнымъ и знаменательнымъ является то обстоятельство, что на нѣкоторыхъ надписяхъ тѣ ассирійскіе колоссы,—именно крылатые быки (львы называются здѣсь nirgalli), кромѣ обыкновеннаго названія sidu (имя общее статуй), носятъ названіе kirubi. Этотъ результатъ, къ которому пришелъ Lenormant (Les origines de l' histoire I, 112), а за нимъ Schrader (die Keilinschriften u. das A. T. Giessen 1883, s. 39) и Vigouroux (d. Bibel u. d. neuern Entdeck. in Palast. deutsch von Ibach. 1886, ss. 310—362, 400), можетъ считаться несомнѣннымъ. Если противъ этого возражаютъ, напр., Riehm (Handwörterbuch I, s. 230), Dillmann (zu Genes. 3, 24), Oehler (Theologie d. A. T. 3 Aufl., 417 Anm.), что древнее ветхозавѣтное представленіе о херувимахъ имѣетъ совсѣмъ другое содержаніе, чѣмъ ассирійскіе sidu, то это возраженіе несомнѣнно справедливо, по скольку оно имѣетъ въ виду идею херувимовъ, которая въ ассирійскихъ sidu—kirubi подверглась значительному искаженію и потемнѣнію,

ныя съ херувимами существа или фантастическіе образы у сосѣднихъ съ израильтянами народовъ ни по идеѣ, ни по самой внѣшней формѣ не представляютъ такого сходства съ херувимами, которое вынуждало бы къ мысли искать происхожденія послѣднихъ

превративъ служебныхъ духовъ—ангеловъ въ божества, хотя и низшаго ранга. Но возраженіе это не исключаетъ возможности существованія общихъ чертъ внѣшняго образа у херувимовъ видѣнія Іезекіиля (эти только черты и имѣютъ въ виду Vigouroux и Hebrans при сопоставленіи херувимовъ съ kirubi—sidu).

Нельзя, впрочемъ, не замѣтить, что нѣкоторые ассиріологи заходятъ слишкомъ далеко въ проведеніи аналогіи между херувимами и произведеніями ассирійской пластики. Schrader, напр., утверждаетъ, что вавилонское происхожденіе херувимовъ и ихъ совершенное тожество съ колоссальными быками, стоящими на стражѣ у воротъ дворцовъ, храмовъ и т. д., т. е., съ представляемыми ими существами, доказано. Напротивъ, существенное различіе между херувимами и ассирійскими kirubi и nirgalli очевидно. Послѣдніе, по взгляду Schrader'a, суть изображенія божественныхъ существъ. Противоположность или даже антагонизмъ между Моисеевымъ культомъ и языческимъ идолослуженіемъ, какъ онъ выступаетъ особенно во время вавилонскаго плѣна, исключаетъ возможность вавилонскаго происхожденія херувимовъ. Какъ вообще ученія восточныхъ миѳологій о богахъ, насколько онѣ—не продуктъ натурализма, въ большей своей части могутъ быть разсматриваемы, какъ искаженіе, происходящей изъ первооткровенія, вѣры въ небесныя существа, такъ и sidu-kirubi—не первообразъ еврейскаго херувима, а развѣ искаженная копія херувима, представленіе о которомъ было исходнымъ пунктомъ того миѳологическаго процесса, результатомъ котораго были nirgalli и kirubi; въ послѣднемъ сохранилось имя херувима, хотя и существенно была измѣнена его идея. Такое отношеніе ассирійскихъ sidu по значенію, а затѣмъ и по имени къ херувиму первооткровенія тѣмъ вѣроятнѣе, что вавилонская миѳологія и, въ частности, космогонія стоитъ въ отношеніи зависимости къ повѣствованіямъ кн. Бытія.

внѣ религіи Израиля. Напротивъ, какъ библейская ангелологія вообще, такъ въ частности и библейское ученіе о херувимахъ, носитъ на себѣ печать чистаго неповрежденнаго откровенія и этимъ несравненно возвышается надъ всѣми аналогичными представленіями древности. Послѣднія, вѣроятно, происходили изъ первооткровенія же, но опосредствованнаго естественнымъ факторомъ,—воображеніемъ, и были глубоко, существенно измѣнены имъ.

е) Этимологія слова כרוב.

Этимологія слова כרוב, какъ мы замѣчали уже, не выяснена. Тѣмъ не менѣе, недостатка въ попыткахъ рѣшенія этого вопроса нѣтъ. Укажемъ нѣкоторыя изъ нихъ. Древніе экзегеты переводили это слово выраженіями „multitudo scientiae, πλῆθος γνώσεως, ἐπίγνωσις πολλή“. Такъ понимали имя херувима Климентъ Александрійскій, бл. Августинъ, Оригенъ, Діонисій Ареопагитъ, бл. Іеронимъ, св. Ѳеодоръ Студитъ, а за ними богословы среднихъ вѣковъ,—Ричардъ сен-Викторъ, Раббанъ Мавръ, Ѳома Аквинатъ. По мнѣнію Рейнке [1]), нѣкоторые толкователи, въ этомъ случаѣ, предполагали въ словѣ cherub соединеніе двухъ корней נכר nachar (вникать), которое въ piel можетъ означать: scivit (зналъ) и רב rav—быть многимъ. Другіе—Cornelius a Lapide [2]), Лоринъ [3]) представляютъ слово составленнымъ изъ сравнительной частицы כ и имени רב („какъ учитель, мудрецъ“; ср. Іез.

---

[1]) Beiträge zur Erklär. d. A. T. VIII, s. 63; ср. М. М. Филаретъ—«Записки на кн. Быт.», ч. I, 25.

[2]) Cornel. a Lapide—ad Exod. XXV.

[3]) in Ps. XVIII.

28,16); но такъ какъ несомнѣнно, что въ древнѣйшій періодъ еврейской литературы, когда уже выступаетъ слово херувимъ, слово רב еще не имѣло значенія одинаковаго съ позднѣйшимъ רבא, רבן, а выражало только множество; то слово херувимъ могло бы означать: подобный тому, который многъ, или: какъ множество. Такъ изъясняли слово херувимъ изъ древнихъ Бонфреріусъ, а въ новое время Михаэлисъ [1]), а также и Генгстенбергъ [2]), видѣвшій въ такомъ пониманіи слова подтвержденіе своего символическаго пониманія херувимовъ: „херувимы, по Генгстенбергу,—символъ идеальнаго единства всего живущаго“. Крайняя искусственность этого пониманія очевидна сама собой; оно нимало не оправдывается, прежде всего, библейскимъ сказаніемъ о херувимахъ рая. Съ филологической же стороны, данное производство не согласно съ законами еврейской грамматики: сліяніе частицы כ съ именемъ въ одно слово едва ли имѣетъ себѣ аналогію. Это же слѣдуетъ сказать и о подобномъ же производствѣ отъ כ и רבוא юноша, производствѣ, котораго держались нѣкоторые іудейскіе [3]) и христіанскіе [4]) экзегеты. Такое словопроизводство вышло изъ образа, въ какомъ представлялись херувимы. Но указанное слово въ значеніи „юноша“ стало употребляться только со времени плѣна; раввины именно ссылались, въ оправданіе этого производства слова, на вавилонское названіе юноши (Buxtorf l. c.). Продолжая, далѣе, искать корня имени „херувимъ“

---

[1]) Natur u. Offenbarung. XIII, s. 146.

[2]) Evang. Kirchenzeit. 1866. № 2, s. 46.

[3]) Chagiga 13, b.; Buxtorf, Lexic. col. 1084.

[4]) Pfeiffer, Frommer.

въ еврейскомъ языкѣ, многіе изслѣдователи видятъ его въ רכב rachav—ѣздить, rechev—колесница [1]). Но если перестановка эта возможна сама по себѣ [2]), то въ данномъ случаѣ она мало вѣроятна потому, что колесница—отнюдь не постоянный атрибутъ херувимовъ. Только при крайней натяжкѣ, которую допускаетъ Гофманъ, можно находить указаніе на колесницу, напр., у райскихъ херувимовъ. Да и херувимы Святаго Святыхъ не были колесницею славы Божіей („currus gloriae Dei“ [3]). Многіе новые католическіе богословы [4]) производятъ cherub отъ קרב, быть близкимъ. Идея херувима, какъ существа, близко стоящаго къ Божеству, хорошо выражалась бы такимъ значеніемъ его имени. Правда, здѣсь допускается смѣшеніе буквъ כ и ך, въ семитическихъ языкахъ (кромѣ ассирійскаго) рѣзко различающихся. Тѣмъ не менѣе, изъ всѣхъ опытовъ собственно еврейской этимологіи нашего слова, производство его отъ קרב (быть близкимъ) можно признать самымъ вѣроятнымъ. Указанная же трудность филологическаго свойства можетъ быть устранена тѣмъ, что (по Рейнке и Герцфельду) замѣна звуковъ כ и ך одного другимъ не совсѣмъ безпримѣрна даже и въ еврейскомъ, тѣмъ болѣе въ арабскомъ и халдейскомъ. [5]) Еврейскому имени כרוב,

---

[1]) Cornelius a Lapide, p. 516; Hofmann l. c. Delitzsch, Psalter, s. 166; Lange, Bibelwerk I. 95; Levy, neuhebräisch. u. chald. Wörterbuch, Art כרוב.

[2]) Ewald, Gramm. § 153.

[3]) Cornelius a Lapide.

[4]) Ferrerius ad Ies. 37, 16; Paul Scholz, Scheiner, Reinke, Freitag, Hyde и др.

[5]) Ср. П. Коковцовъ. Древне-арамейскія надписи изъ Нираба. Спб. 1899, стр. 152.

по значенію, вполнѣ соотвѣтствовало бы арабское *караба* (garaba). Многіе другіе опыты этимологіи имени херувимъ, въ большинствѣ случаевъ оставляющіе почву еврейскаго языка, и ищущіе корня имени не только въ другихъ семитическихъ языкахъ, но и въ арійскихъ, мы обходимъ [1]).

---

[1]) См., напр., Kurtz, Herzog, Real-Encyklopädie (1 Aufl.) 2 Bd. s. 654. ср. Reinke,—Beiträge zur Erklär. d. A. T. Bd. VIII, ss. 61—85.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Ветхозавѣтно-библейское представленіе о серафимахъ.

а) Библейское свидѣтельство о серафимахъ.

Единственное мѣсто въ Библіи, говорящее о серафимахъ (שרפים—Σεραφείμ)—Ис. 6,2—7,—изображаетъ ихъ столь сходно съ описаніемъ херувимовъ видѣній Іезекіиля, что, какъ въ древности, такъ и въ новое время не было недостатка въ попыткахъ отожествить тѣхъ и другихъ, тѣмъ болѣе, что описанныя Іоанномъ Богословомъ въ Апок. 4,7—8 ζῶα—херувимы соединяютъ въ себѣ черты херувимовъ Іезекіиля и серафимовъ Исаіи: отъ первыхъ имѣютъ четвероякій видъ, и множество очей, а отъ послѣднихъ—шесть крыльевъ и одинаковое съ ними служеніе—хваленіе Бога.

Приведемъ разсказъ пр. Исаіи о видѣнныхъ имъ (конечно, „ἐν πνεύματι“) серафимахъ. Видѣніе это имѣло мѣсто при призваніи его къ пророческому служенію, какъ въ такихъ же обстоятельствахъ Іезекіилю было видѣніе „подобія славы Господней“, въ которомъ важнѣйшую часть составляли херувимы. Пророкъ говоритъ: я видѣлъ Господа (אדני, τὸν Κύριον), сидящаго на престолѣ высокомъ и превознесенномъ, и края ризы Его наполняли весь храмъ (ההיכל), и се-

рафимы стояли вокругъ Него (שרפים עמדים ממעל לו, κύκλῳ αὐτοῦ); у каждаго изъ нихъ по 6 крылъ; двумя каждый закрывалъ лице свое (פניו, κατεκατάλυπτον το πρόσωπον ἑαυτῶν), двумя закрывали ноги свои и двумя летали и взывали они другъ другу (LXX: κάι ἔκραγεν ἕτερος πρὸς ἕτερον): святъ, святъ, святъ, Іегова Саваоѳъ; вся земля полна славы Его (כבודו), и поколебались верхи вратъ отъ гласа восклицающихъ, и домъ наполнился дыма". При видѣ пѣснословящихъ Господа чистыми устами существъ, пророкъ, въ глубокомъ чувствѣ своего недостоинства указываетъ особенно на нечистоту устъ своихъ, не исключая и мысли о грѣховности своей вообще: „я человѣкъ съ нечистыми устами и живу среди народа, также съ нечистыми устами, и глаза мои видѣли Царя Господа Савваоѳа" Тогда (безъ сомнѣнія, по повелѣнію Божію) прилетѣлъ къ нему одинъ изъ серафимозъ, и въ рукѣ у него горящій уголь, который онъ взялъ съ жертвенника, и коснулся устъ его и сказалъ: вотъ это коснулось устъ твоихъ, и беззаконіе твое удалено отъ тебя, и грѣхъ твой очищенъ (6,1–7). Затѣмъ изображается призваніе и посольство пророка Господомъ, при чемъ голосъ Господа, вѣроятно,. въ виду серафимовъ, говоритъ: „кто пойдетъ для насъ (לנו)"? (ст. 8).

б) Внѣшній образъ серафимовъ.

Приведенное мѣсто представляетъ слѣдующія данныя для сужденія о внѣшнемъ видѣ серафимовъ. Каждый изъ серафимовъ. имѣлъ по 6 крыльевъ, изъ которыхъ одна пара служила къ закрытію лица (по Тарг. Іонаѳ.: ne videret, i. e. Deum), другая покрывала нижнюю часть тѣла,

особенно ноги [1]), а два крыла служили къ летанію [2]). Каждый серафимъ имѣетъ и руки (bejado, ст. 6) и ноги (raglaiv) и лицо (panaiv). Лицо, очевидно, у каждаго было одно, такъ какъ, въ противномъ случаѣ, пророкъ отмѣтилъ бы такую особенность внѣшняго вида серафимовъ, какъ присутствіе нѣсколькихъ лицъ. Произвольно мнѣніе Маймонида [3]), что лицо каждаго серафима было тожественно съ лицомъ херувимовъ Іезекіиля (у послѣднихъ Маймонидъ признаетъ всѣ лица человѣческими, только съ четырьмя различными оттѣнками выраженія [4]). Предполагаемое этимъ воззрѣніемъ тожество серафимовъ и херувимовъ не имѣетъ опоры въ библейскомъ текстѣ. Различіе въ описаніи пророческихъ видѣній предполагаетъ дѣйствительное различіе послѣднихъ, такъ какъ пророкъ, во всякомъ случаѣ, могъ только объективно излагать то, что представлялось его созерцанію, а не

---

1) Едва ли вѣрно замѣчаніе бл. Іеронима (русск. пер. ч. 7-я, 1882 г. стр. 110), что еврейскія выраженія: panaiv и raglaiv могутъ быть переведены: Его (Господа) и свое, «такъ что по двусмысленности еврейской рѣчи, можно сказать, что серафимы закрывали лице и ноги Божіи, и лице и ноги свои». LXX принимаютъ только послѣднее изъ указываемыхъ Іеронимомъ значеній, когда передаютъ тѣ выраженія такъ: τὸ πρόσωπον ἑαυτῶν, τοὺς πόδας ἑαυτῶν.

2) Т. е., вообще выражали способность летанія, а не то, что бы серафимы парили въ данное время, какъ думаютъ Delitzsch, Lange и др.; пророкъ говоритъ, что они стояли, omdim ст. 2.

3) Lundius,—Iudischen Heiligthümer. 1738, s. 17.

4) Различіе въ описаніи у обоихъ пророковъ, по Маймониду, зависитъ отъ условій времени ихъ жизни и дѣятельности: для Исаіи не было нужды подробно описывать видѣнныя имъ существа, такъ какъ они еще хорошо были извѣстны его современникамъ, между тѣмъ, для вавилонскихъ плѣнниковъ была нужда въ подробномъ изображеніи, которое и даетъ Іезекіиль.

руководиться при изложеніи видѣннаго извѣстною тенденціей. LXX передаютъ panaiv чрезъ τὸ πρόσωπον и, такимъ образомъ, предполагаютъ по одному лицу у каждаго изъ серафимовъ.

Но слѣдуетъ ли внѣшній видъ считать простымъ или сложнымъ, составленнымъ изъ элементовъ, и, если должно признать первое, то какой видъ имѣли серафимы,—человѣческій или какой-либо другой? Указанныя данныя текста объ этомъ (упоминаніе рукъ, ногъ, лица), могутъ и должны наводить на мысль о человѣческомъ образѣ серафимовъ, и сами по себѣ, а также въ связи съ тѣмъ соображеніемъ, что ангелы, какими видимо выступаютъ серафимы, обычною формой явленія своего человѣку имѣютъ видъ человѣческій. Но, въ виду того, что текстъ Ис. 6 прямо не рѣшаетъ вопроса объ этомъ, въ другихъ же мѣстахъ о серафимахъ не упоминается,—для опредѣленія ихъ образа, обращаются къ такимъ ненадежнымъ источникамъ какъ этимологія имени saraph и миѳологическія, дѣйствительныя или мнимыя, аналогіи серафимовъ. Очень распространеннымъ въ наукѣ можетъ считаться мнѣніе о тожествѣ имени seraphim у Исаіи съ именемъ змѣй, hannechaschim hasseraphim, упоминаемыхъ въ Чис. 21, 6 [1]). Сходясь въ признаніи родства имени серафимовъ съ именемъ ядовитыхъ змѣй, защитники данной этимологіи расходятся въ понима-

[1]) Такую этимологію слова saraph допускаютъ — Hitzig (Vorles. üb. Bibl. Theol., s. 46), Knobel (Zu Ies. 6, 2), Kübel (Herz. Real. Encyklop. t. IV, 2 A. s. 222) De—Wette (Bibl. Dogmatik, s. 83) Lutz (Bibl. Theol. s. 78) Gesenius (Comm. üb. den Ies. Th. I, s. 256—268), Dillmann. (Schenkel—Bibel. lexic. Bd. V, s. 282) Ewald (Lehre d. Bibel v. Gott. Bd. II). Hirschfeld (Geschichte des Volkes Isr. 2 B. s. 276).

ніи отношенія между этими понятіями. Одни (Де-Вет-те, Лютцъ) признаютъ внѣшній видъ серафимовъ однороднымъ съ видомъ ядовитыхъ змѣй, о которыхъ говоритъ кн. Числъ, а потому считаютъ серафимовъ змѣеобразными, или, по крайней мѣрѣ, имѣющими видъ животныхъ (Михаэлисъ, Гиршфельдъ). Другіе (Кнобель, Гезеніусъ[1]) первообразъ серафимовъ видятъ собственно въ тѣхъ dracones volantes, о которыхъ упоминается въ кн. Исаіи (saraph meopheph, 14, 29; 30, 6); а такъ какъ послѣдніе были уже существами миѳологическими, то иные (Эвальдъ, Дилльманъ, Ленорманъ) полагаютъ, что слово принадлежитъ къ болѣе широкой области языка, — происходитъ отъ санскритскаго sarpa, serpere, откуда—serpens, въ которомъ будто бы надо видѣть миѳологическое пониманіе молніи, подобное существовавшему у арійцевъ. Иные (Кнобель, Фатке), принимая данную этимологію, ставятъ серафимовъ въ связь съ египетскими сфинксами или Сераписомъ (Гитцигъ, Гезеніусъ). Мнѣніе, подъ разными варіаціями, принимающее данную этимологію, и связанное съ нею представленіе объ образѣ серафимовъ, вкратцѣ формулируетъ Дилльманъ (l. c.): „всего болѣе надежнымъ представляется при объясненіи seraphim выходить изъ извѣстнаго значенія основного слова saraph, конечно, не въ смыслѣ обыкновенной змѣи, но въ миѳологическомъ смыслѣ дракона. Мы знаемъ, что драконы съ пронзительнымъ взоромъ, огнезрачные, уже своимъ взглядомъ умерщвляющіе, въ кругѣ представленій древнихъ народовъ играли значительную роль, какъ стражи боже-

[1]) Послѣдній, впрочемъ, впослѣдствіи (Thesaurus III, 1341) отказался отъ даннаго предположенія.

кихъ сокровищъ. Правда, изображеній этихъ драконовъ у извѣстныхъ намъ восточныхъ народовъ доселѣ не найдено (сфинксообразныя существа египетской, финикійской, ассирійской пластики имѣютъ къ этому только отдаленное отношеніе). Но, можетъ быть, здѣсь можно упомянуть о фигурахъ съ 6-ю крыльями на персидскихъ изображеніяхъ у Ляйярда". Но если наука не открыла среди памятниковъ восточной пластики изображеній миѳическаго дракона, то предполагаемая аналогія серафимовъ съ послѣднимъ, для воспроизведенія образа серафимовъ, оказывается въ настоящее время лишенною всякаго значенія. Персидскимъ же крылатымъ изображеніямъ недостаетъ главнаго момента—образа змѣя; общее у нихъ съ серафимами—только шесть крыльевъ, но этотъ признакъ съ разматриваемою этимологіею не стоитъ ни въ какой связи. Гитцигъ пытается устранить трудность, возникающую изъ упоминанія въ текстѣ о рукахъ у серафимовъ, пониманіемъ рукъ въ смыслѣ переднихъ ногъ. Но это, явно натянутое, толкованіе лучше всего говоритъ о томъ, что въ текстѣ нѣтъ никакихъ основаній для предположенія о животномъ, въ частности, и змѣеобразномъ видѣ серафимовъ. Справедливо замѣчаетъ Шультцъ [1]), что „змѣи, имѣющія крылья и, кромѣ того, человѣческія руки, слишкомъ выходили бы за предѣлы даже индійской фантазіи" [2]).

Защитники даннаго взгляда видятъ главное его основаніе въ предполагамомъ ими родствѣ серафи-

---

[1]) Schultz, Alttest. Theologie, Bd. I, s. 340.

[2]) Ср. Delitzch (Riehm. Handwörterbuch des biblischen Alterthums, Bd. II, s. 1463).

мовъ съ ядовитыми змѣями, Числ. 21, 6 и, въ подтвержденіе этого указываютъ на культъ „нехуштана", т. е. мѣднаго змѣя, существовавшій до Езекіи, уничтожившаго этого, змѣя (4 Цар. 18, 4). Но ссылка на 4 Цар. 18, 4 скорѣе опровергаетъ, чѣмъ подтверждаетъ предполагаемую связь серафимовъ съ змѣями. Фактъ уничтоженія Езекіей мѣднаго змѣя показываетъ, что въ глазахъ благочестиваго царя, а вмѣстѣ съ тѣмъ, конечно, и всѣхъ вообще ревнителей истиннаго богопочтенія, почитаніе змѣя было столь же преступнымъ суевѣріемъ и идолослуженіемъ, какъ отмѣненныя тѣмъ же царемъ высоты, разбитыя имъ статуи, срубленныя имъ дубравы. Вѣроятно-ли послѣ этого, что бы пророку (современнику Езекіи) были показаны въ видѣніи небесныя существа въ образѣ змѣй, что служило бы явнымъ оправданіемъ народнаго суевѣрія?

Каково бы ни было происхожденіе и значеніе слова saraph, представленіе о змѣевидныхъ существахъ, находящихся въ непосредственной близости Всесвятаго Бога, рѣшительно недопустимо еврейскимъ библейскимъ воззрѣніемъ на природу, свойства и положеніе змѣй въ самомъ животномъ царствѣ. Всѣ еврейскія библейскія имена и эпитеты змѣя, не заключая ни какого указанія на какое либо скрытое миѳологическое пониманіе его, заимствованы отъ чувственно-наблюдаемыхъ качествъ и внутреннихъ свойствъ змѣи, но съ другой стороны, вслѣдствіе извѣстнаго (Быт. гл. 3) отношенія змѣя къ тайнѣ происхожденія грѣха въ человѣчествѣ, указываютъ нѣкоторыя вышеестественныя, демоническія наклонности, обнаруживающіяся въ змѣѣ [1]). Если, напротивъ, говорятъ,

[1]) Имя змѣи употребляется въ Библіи прежде всего, какъ обозначеніе существа, пресмыкающагося, ползающаго по землѣ

что змѣя и у евреевъ, какъ у египтянъ и въ парсизмѣ, считалась обладающею цѣлительною силой, символомъ вѣчности [1]), и въ доказательство этого, ссылаются на исцѣленіе израильтянъ, ужаленныхъ змѣями, при взглядѣ на мѣднаго змѣя, сдѣланнаго Моисеемъ по повелѣнію Божію (Числ. 21, 8—9), и на то, что этотъ змѣй въ періодъ времени отъ Моисея до Езекіи былъ предметомъ израильскаго культа (4 Цар. 18, 4), то ссылаются совершенно несправедливо. Змѣй мѣдный признавался средствомъ исцѣленія и, дѣйствительно, исцѣлялъ не собственною силою, а потому, что, по волѣ Божіей, сдѣлался для согрѣшившихъ израильтянъ знаменемъ спасенія [2]). Ясно,

---

(Втор. 32, 24; Мих. 7, 17; Ис. 65, 25), причемъ это свойство змѣи представляется, какъ крайне отвратительное для человѣка, само по себѣ (ср. Быт. 3, 14; Ис. 65, 25; Пс. 71, 9 и Ис. 49, 23) и особенно потому, что оно соединяется съ скрытымъ намѣреніемъ змѣи причинять вредъ человѣку. Въ послѣднемъ, отношеніи змѣя—типъ движенія, не оставляющаго никакого слѣда. (Притч. 30, 19), почти непримѣтнаго шороха, неожиданнаго нападенія на человѣка (Еккл. 10, 8; Быт. 49, 17). Отсюда змѣи ставятся наравнѣ съ демоническими сущеетвами seirim и lilith (Исх. 34, 14); отсюда все вредное и дурное сравнивается съ змѣями (Пс. 90, 6; Втор. 32, 33) и укушеніемъ ими: дѣйствіе вина (Притч. 23, 32), человѣческая злоба (Пс. 57, 5; Пс. 139, 4) и самый грѣхъ человѣческій (Іов. 20, 14. 16).

[1]) Gesenius, Comm. üb. B. ies. Th. I, s. 257. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte. H. I, 1876, s. 288.

[2]) Истинный смыслъ мѣста Чис. 21, 4—9 объясняется въ слѣдующихъ словахъ кн. Прем. Сол. (16, 5—7. 10—12): «и тогда, когда постигла ихъ (израильтянъ) ужасная ярость звѣрей, и они были истребляемы угрызеніями коварныхъ зміевъ, гнѣвъ Твой не продолжился до конца. Но они были смущены на краткое время для вразумленія, получивши знаменіе спасенія (σύμβολον σωτηρίας), —на воспоминаніе о заповѣди закона Твоего. Ибо обращавшійся

такимъ образомъ, что никакой цѣлебной и благодѣтельной силы змѣямъ у евреевъ не усвоялось; напротивъ, самые змѣи были символомъ вреда, причиняющаго смерть [1]). Какъ мало, послѣ этого, было пригодно ихъ имя для обозначенія существъ ангельскихъ!

И съ филологической стороны, сопоставленіе, дѣлаемое данной этимологіей, не основательно. По своему первоначальному значенію и употребленію въ Чис. 21, 6, saraph есть имя прилагательное съ значеніемъ: жгучій [2]) и въ данномъ мѣстѣ употреблено въ качествѣ эпитета змѣевъ, опредѣляющаго ихъ, какъ смертоносныхъ [3]). Если же въ другихъ мѣстахъ (Числ. 21, 8; Втор. 8, 15; Ис. 14, 29; 30, 6) оно употребляется, какъ имя существительное, какъ синонимъ слова nachasch, то, конечно, отсюда слѣдуетъ, что между понятіями, выражаемыми этими двумя словами, мыслилась нѣкоторая связь, благодаря которой saraph могло употребляться въ смыслѣ nachasch—змѣй. Но

исцѣлялся *не тѣмъ, на что взиралъ, но Тобою, Спасителемъ всѣхъ*.... сыновъ Твоихъ не одолѣли зубы ядовитыхъ зміевъ, ибо *милость Твоя пришла на помощь и исцѣлила ихъ*. Хотя они и были уязвляемы въ напоминаніе имъ словъ Твоихъ...., но скоро были и исцѣляемы.... не трава и не пластырь врачевали ихъ, но Твое, Господи, всеисцѣляющее слово».

[1]) Ср. еще Втор. 8, 15; 32, 24. 33.

[2]) Евр. слов. Steinberg'a ср. Gesenius'a Thesaurus t. III, p. 1341.

[3]) LXX: τοὺς ὄφεις τοὺς θανατοῦντας; Vulgata: serpentes ignitos; Luth.: feurige Schlangen; русск.: ядовитыхъ змѣевъ; слав.: зміевъ умерщвляющихъ. Поэтому Gesenius (Thesaur III, p. 1341) говоритъ: «שָׂרָף serpentis potius attributum est, quam ipsum serpentem significat.»

пунктъ сравненія (tertium comparationis) понятій „змѣя“ и „огонь“ заключается, очевидно, не въ принадлежащемъ змѣѣ свойствѣ пресмыканія, а въ томъ, что змѣя своимъ укушеніемъ какъ бы опаляетъ свою жертву, причиняетъ ей жгучую рану: змѣи въ Числ. 21, 6 названы hasseraphim не потому, что они пресмыкаются, а потому, что своимъ укушеніемъ умерщвляли израильтянъ. То же слѣдуетъ сказать и о другихъ мѣстахъ, гдѣ змѣй называется именемъ saraph (Втор. 8, 15; Ис. 30, 6). Такимъ образомъ, имя seraphim не имѣетъ никакого отношенія къ предполагаемой змѣевидной наружности серафимовъ. Остается признать [1]) совпаденіе имени серафимовъ и змѣй или случайнымъ или, во всякомъ случаѣ, основаннымъ на независимомъ отъ наружнаго вида тѣхъ и другихъ признакѣ.

Такой признакъ, имѣющій притомъ существенное значеніе въ вопросѣ не только о видѣ, но и о природѣ и существѣ серафимовъ, многіе древніе и новые экзегеты видятъ въ понятіи горѣнія (въ среднемъ значеніи гл. saraph, urere) или опаленія, сожиганія (дѣйствительное, переходящее значеніе этого глагола—comburere). Древніе іудейскіе и христіанскіе толкователи принимали первое значеніе и потому видѣли здѣсь указаніе на огненную природу серафимовъ. Такъ, Кимхи называетъ серафимовъ maleachei esch, ангелы огненные (мнѣніе, стоящее въ связи съ раввинскимъ ученіемъ о томъ, что Богъ ежедневно творитъ ангеловъ служенія изъ nagar dinnur,—огнен-

[1]) Это и дѣлаютъ, напр., Baudissin (Studien, s. 290), Oehler (Theologie, 3. Aufl. s. 705), Delitzsch (Riehm, Handwörterbuch, Bd. II, s. 1464) и др.

наго потока) [1]). Христіанскіе экзегеты, держась того же значенія, гл. saraph, видятъ въ названіи, если не опредѣленіе природы, то, по крайней мѣрѣ, ту связь съ понятіемъ огня, что отъ него отвлечена идея блистанія, чему соотвѣтствуетъ изображеніе явленія небесныхъ существъ и въ другихъ библейскихъ мѣстахъ (Ies. 1, 13; 8, 2; Дан. 10, 5; Мѳ. 28, 3)[2]). Но и въ древности, а особенно въ новое время, собственно принадлежащимъ глаголу saraph значеніемъ считалось и считается значеніе переходящее. „Слово seraphim, говоритъ бл. Іеронимъ, значитъ ἐμπρήσται, что мы можемъ перевести: воспламеняющіе или сожигающіе, сообразно читаемому въ другомъ мѣстѣ: „творяй ангелы Своя духи и слуги Своя пламень огненный“. Такъ именно, въ смыслѣ опаляющихъ, сожигающихъ (враждебное Богу), понимали серафимовъ раввины: Соломонъ, Абарбанелъ, Раши. Изъ новыхъ экзегетовъ слѣдуютъ имъ особенно Умбрейтъ и Деличъ, при чемъ первый относитъ сожиганіе, совершаемое серафимами, къ ѳиміаму на небесномъ жертвенникѣ, а послѣдній—къ очищенію устъ Исаіи (6, 7). Большинство же, не ограничиваясь отнесеніемъ имени только къ видѣнію Исаіи, утверждаютъ, что серафимы—носители божественнаго огня любви, попаляющаго всякую нечистоту и очищающаго людей [3]). Такое пони-

---

1) Cp. Deyling,—observationes sacrae, I, p. 32.

2) Cölln., Bibl. Theol., s. 198. Hendewerk zu Ies 6, 2. Stickel, Studien und Kritik. 1840. H. 2, s. 306; Smith, Dictionary of the Bibl., vol. III, p. 1211. Rosenmüller, Scholia in Ies. 6.

3) Lange (Bibelwerk. I, 96), Keil (über Proph. Ies., s. 116), Baudissin (l. cit. 285), Riehm (Handwörterbuch, und Alttest. Theol. 1889, s. 366) и др.

маніе является болѣе всего соотвѣтствующимъ существу дѣла и притомъ имѣетъ въ виду, несомнѣнно, существенную связь серафимовъ съ херувимами. Но для рѣшенія вопроса о внѣшнемъ видѣ оно имѣетъ мало значенія. Не болѣе въ этомъ отношеніи дѣлаютъ слѣдующія двѣ этимологіи, хотя и имѣющія свое значеніе въ смыслѣ уясненія ветхозавѣтнаго представленія о серафимахъ. По одной изъ нихъ [1]), имя серафимовъ обозначаетъ высшихъ между ангелами, князей ангельскихъ, и происходитъ отъ арабскаго scharufa, nobilis, princeps fuit. Въ еврейскомъ языкѣ слово это не употребляется [2]), но можетъ быть сближено съ именемъ sar—князь; слѣдовательно, серафимы были бы подобны sarim—князямъ кн. прор. Даніила (гл. 10). Ничего, противорѣчащаго тексту даннаго мѣста, это толкованіе не заключаетъ; идея, имъ выражаемая, можетъ быть допущена, какъ оправдываемая приближеннымъ положеніемъ серафимовъ относительно престола Божія. Но сама этимологическая состоятельность даннаго словопроизводства подлежитъ сомнѣнію; во всякомъ случаѣ въ еврейскомъ языкѣ нѣтъ корня, родственнаго слову scherif, scharufa; равно и древніе переводы не уполномочиваютъ на такую этимологію слова. Другая этимологія ставитъ слово seraphim въ связь съ сирскимъ theraphim, причемъ древніе защитники этой этимологіи [3]) при-

---

[1]) которой держатся Gesenius (Thesaur. ling. hebr. t. III, p. 1342), Steudel (Vorles. über. d. Theol. A. T. s. 255), Winer (Real—Wörterbuch. II, s. 453), Hengstenberg (zu Ies. 6, 2), Schultz (Alttest. Theol.. I. 347).

[2]) Reinke,—Beiträge zur Erklär. d. A. T. VIII, s. 81.

[3]) Lud. de Dieu, I, Gaffarellus, Spencer (de leg. hebr. rit.. lib. III), см. у Pfeiffer'a Dubia vexat. ss. Cent. I, loc. LX, p. 153.

знавали оригинальнымъ еврейское слово, а въ сирскомъ видѣли измѣненіе начальнаго ע въ ח, новые же [1])—или допускаютъ обратное отношеніе или производятъ ихъ отъ одного общаго корня. Гофманъ (l. c.), считая возможнымъ, по законамъ благозвучія, отожествить имя серафимовъ съ именемъ theraphim (Быт. 31, 19; 1 Цар. 19, 13; Іез. 21, 26) даетъ послѣднему не значеніе „истукановъ“ [2]) или „оракуловъ“ [3]), а—„боговъ“, elohim, подтвержденіе чего видитъ въ названіи терафимовъ богами въ Быт. 31, 30; 35, 2. Имѣя при этомъ въ виду аналогичное арабское слово, Гофманъ признаетъ имя seraphim за родовое имя ангеловъ, подобное именамъ ангеловъ: abirim (Пс. 77, 25), elim, elohim, kedoschim, и, такимъ образомъ, видитъ въ этомъ имени общее или родовое имя небесныхъ существъ, указывающее на ихъ духовность, безъ ближайшаго ихъ опредѣленія [4]). Объясненіе это, если не имѣть въ виду его сомнительной филологической состоятельности [5]) и принимать только предполагаемое имъ значеніе имени seraphim (въ смыслѣ синонима elohim, ruchot и под.), принадлежало бы къ лучшимъ попыткамъ этого рода. Кромѣ того, имъ предполагается, что имя, или, по крайней мѣрѣ, идея серафимовъ, по своему происхожденію, восходитъ къ патріархальнымъ или первобытнымъ временамъ че-

---

[1]) Hofmann, Schriftbew. I, s. 375; Stickel, Stud. und Kritik 1840, I, 305.

[2]) Baumgarten zu Gen. 31, 19.

[3]) Hengstenberg и Hitzig.

[4]) Такъ понимаетъ имя Seraphim и Meier.

[5]) На послѣднее указываетъ, напр., Tuch (Comm. über Genes. s. 458).

ловѣчества [1]). Наконецъ, Кнобель, кромѣ мнѣнія о подобіи серафимовъ сфинксамъ (это мнѣніе съ нимъ раздѣлялъ нѣкоторое время Гезеніусъ), по вопросу о значеніи имени ихъ высказалъ, что оно есть только неправильное чтеніе слова שרתים—служители. Но, невѣроятная уже сама по себѣ, какъ основанная на произвольной поправкѣ текста, гипотеза эта опровергается еще тѣмъ, что предлагаемое имъ слово не употребляется въ еврейскомъ языкѣ (Деличъ, Смитъ).

Если, такимъ образомъ, всѣ существующіе опыты этимологіи имени серафимовъ не даютъ представленія о внѣшнемъ видѣ ихъ, то искать указанія на послѣдній слѣдуетъ только въ текстѣ. Описанныя здѣсь дѣйствія серафима—взятіе съ жертвенника огня руками посредствомъ клещей и очищеніе устъ пророка съ произнесеніемъ извѣстныхъ словъ, даютъ

---

[1]) Мысль эту мы признаемъ вѣрною.

Гораздо смѣлѣе и произвольнѣе гипотезу объ имени seraphim даетъ Stickel (Stud. u. Kritik. 1840, I, 305, Anm.) Если Hofmann даетъ словамъ seraphim и theraphim значеніе имени elohim, то Stickel принимаетъ theraphim въ общеупотребительномъ значеніи: пенаты. Предлагаемую имъ этимологію слова seraphim Stickel аргументируетъ такъ: «большая часть трехбуквенныхъ корней, говоритъ онъ, представляютъ сложеніе корней односложныхъ.... форма упрощалась чрезъ ассимиляцію двухкоренного слова въ radix trilittera. Предполагая это, мы допускаемъ родство именъ שרפים и רפים и даже еще ברבים, благодаря общему всѣмъ имъ корню raf, смягченному (въ послѣднемъ словѣ) въ רב. Этотъ корень имѣетъ значеніе хватать, а въ соединеніи съ שר (родств. арабскому: accendit ignem) онъ даетъ значеніе пожиранія пламенемъ, слѣдовательно, имя «Seraphim»,—огненныя существа». Мысль Stickel'я о сложности большинства корней еврейскихъ, лежащая въ основѣ предлагаемой имъ этимологіи имени «Seraphim», менѣе всего допустима.

основаніе видѣть въ нихъ образъ твореній Божіихъ, одаренныхъ разумомъ, тѣло которыхъ имѣетъ руки, а также ноги и лицо, и образъ именно человѣческій [1]). Послѣднее — отрицательнымъ путемъ—доказывается несостоятельностью сопоставленія серафимовъ съ змѣями и под., съ другой же стороны тѣмъ, что если бы справедливо было предположеніе о нечеловѣческомъ образѣ серафимовъ, то прор. Исаія, подробно описывающій всю обстановку видѣнія, не опустилъ бы отмѣтить столь своеобразную особенность символики видѣнныхъ имъ небесныхъ существъ, хотя вообще необычайность и поразительность символики серафимовъ должна быть предполагаема уже по одному выступленію ихъ въ величественнѣйшемъ видѣніи [2]).

в) Существо серафимовъ.

Болѣе данныхъ представляетъ текстъ для сужденія о существѣ серафимовъ. Серафимы говорятъ, поютъ хвалебную пѣснь Богу, исполняя ее поочередно (антифонное или ипофонное пѣніе), исполняютъ повелѣнія Божіи, слѣдовательно, являются высшими, одаренными разумностью, духовными существами— ангелами. Съ ангелами, собственно такъ называемыми, они при этомъ имѣютъ болѣе общаго,

---

1) «Erant igitur, заключаетъ о серафимахъ Gesenius (Thesaur 1341) изъ данныхъ текста, humanae figurae, sed, ut Dei nuncios decebat, alis instructi, quo celerius mandata Dei exsequerentur».

2) Указаніе на чрезвычайную поразительность внѣшняго вида серафимовъ, въ сравненіи съ другими ангелами, встрѣчается и въ богослужебныхъ книгахъ православной церкви; здѣсь серафимы не разъ называются «страшными» (Ирмол., велич. на 8-е нояб; Минея мѣсячная, Августъ, служба Успенію, стихира всл. веч. на Господи воззвахъ 3-я).

чѣмъ херувимы: если послѣдніе не вступаютъ въ непосредственное общеніе съ человѣкомъ, то серафимъ видѣнія Исаіи исполняетъ повелѣніе Божіе относительно человѣка, именно—пророка, какъ орудія и служителя теократіи. Самое славословіе, воздаваемое ими Богу, указываетъ на участіе ихъ въ ходѣ домостроительства спасенія человѣка. Наполненіе земли славою Божіею, составляющее конечную цѣль домостроительства (Числ. 14, 21; Авв. 2, 14), въ очахъ Божіихъ предстоитъ всегда, какъ фактъ настоящаго времени, и, по дару Божію, въ такомъ видѣ созерцается серафимами, равно какъ и „трисвятое“ въ ихъ сознаніи (если и не въ сознаніи прор. Исаіи) относится къ Тріединому Богу. Отсюда, содержаніе серафимской пѣсни изображаетъ небесную сферу дѣятельности ангеловъ, какъ небесной πατρία (Еф. 3, 15), окружающей Отца духовъ (Евр. 12, 9) и образно представляемой участвующею въ совѣтѣ Божіемъ (Ис. 6, 8—l'anu). Слѣдовательно, сонмъ серафимовъ аналогиченъ воинству Господню (3 Цар. 22, 19–22, 2 Пар. 18, 18), benei-haëlohim (Іов. 1, 6; 2, 1) и sod или kahal kedoschim (Пс. 88, 6–8). Если херувимы въ видѣніи Іезекіиля выступаютъ, какъ носители престола Божія, то серафимы окружаютъ (omdim al) его, т. е., совершаютъ установленное для нихъ Богомъ служеніе [1]). Какъ и херувимы, серафимы имѣютъ крылья, которыя вообще характеризуютъ ихъ, какъ духовныя существа неземного міра, или—„высоту и превосходство этихъ

[1]) Amad—al, предстоять предъ кѣмъ, служить. Ср. Быт. 18, 8; Іер. 36, 21 и др.; объ ангельскомъ служеніи Богу,—3 Цар. 22, 19; Дан. 7, 10; Зах. 4, 14; Іов. 1, 6.

силъ .... быстроту и легкость ихъ“ [1]). Болѣе частное назначеніе крыльевъ опредѣляетея въ текстѣ такъ, что, кромѣ одной пары, имѣвшей естественное назначеніе—служить къ летанію, двѣ другія служили серафимамъ къ закрытію тѣла и лицъ предъ поразительнымъ и для нихъ величіемъ Божіимъ. „Закрывать ноги и закрывать хребты свойственно трепещущимъ, ужасающимся блеска, не выносящимъ молній, которыя исходили отъ престола. Посему, оградою крыльевъ, какъ бы нѣкоторою стѣною, они закрывали свои лица“ [2]).

[1]) Св. Іоаннъ Златоустъ, Enarr. in Is. VI.

[2]) Ibid.

Историческая судьба вопроса о существѣ серафимовъ совершенно аналогична такой же судьбѣ вопроса о херувимахъ. Общецерковнымъ воззрѣніемъ первыхъ вѣковъ христіанства было то, что серафимы суть высшіе ангелы, вмѣстѣ съ херувимами и богоносными престолами составляющіе вышнюю іерархію. Правда, въ такой полнотѣ воззрѣніе это высказано только уже въ сочиненіи Діонисія Ареопагита (De coel. hierarch. c. VII) и отчасти нѣсколько ранѣе—въ извѣстномъ гимнѣ св. Амвросія Медіоланскаго—«Te Deum laudamus». Но здѣсь дано только суммированіе прежнихъ воззрѣній. Уже Тертулліанъ причисляетъ серафимовъ къ ликамъ ангельскимъ, angelorum circumstantia (De orat. III). Блаж. Іеронимъ считаетъ серафимовъ ангельскими силами (angelicae fortitudines). Златоустъ (l. c.) говоритъ: «кого пророкъ называетъ серафимами? Безплотныя силы горнихъ существъ, которыхъ добродѣтель и блаженство можно видѣть изъ самаго названія, ибо въ еврейскомъ языкѣ серафимъ значитъ огненныя уста (ἔμπυρα στόματα). Что же разумѣемъ подъ этимъ? чистоту существа ихъ, неусыпность, бдительность, стремительность, дѣятельность.... Таковы эти силы, имѣющія постояннымъ своимъ занятіемъ—возносить славословія и непрестанно служить Богу. Достоинство ихъ видно изъ того самаго, что они находятся близъ престола Божія». Василій Великій (Comm. in

г) Символическое значеніе идеи серафимовъ.

Какъ являющіеся въ видѣніи, серафимы имѣютъ глубокое символическое значеніе. Экзегеты, особенно древніе, обращали вниманіе прежде всего на то, что, между тѣмъ какъ херувимы носятъ престолъ Божій, серафимы окружаютъ Господа, сидящаго на престолѣ,

---

Is. VI) называетъ серафимовъ «премірными силами», Іоаннъ Дамаскинъ (De orthodoxa fide, lib, I cap. III)—«сущностями небесными». Григорій Великій (Hom XXXIV in Evang.), переводя слово „Seraphim" словомъ—пылающіе или возжигающіе ardentes, incendentes, присоединяетъ къ этому объясненіе: «пламя ихъ, безъ сомнѣнія, есть любовь, ибо, чѣмъ ближе созерцаютъ они славу Божества, тѣмъ болѣе пламенѣютъ любовью къ Нему». Raschi, подобно Kimchi, передаетъ имя серафимы—maleachei esch, слѣдовательно, считаетъ ихъ ангелами. Средневѣковые экзегеты въ воззрѣніи на серафимовъ не отступаютъ отъ ученія древней церкви. Многіе новые экзегеты (тѣ именно, которые признаютъ реальность херувимовъ) считаютъ серафимовъ дѣйствительными ангелами. Такъ Cölln (Bibl. Theol. I, 197) говоритъ: «серафимы являются здѣсь, (Ис. 6), какъ живыя существа, съ человѣческимъ языкомъ, хотя не несомнѣнно—съ человѣческою основною фигурой, и дѣйствуютъ вполнѣ, какъ личныя существа, которыхъ должно почитать ангелами, такъ какъ они являются въ небесномъ дворцѣ, окружающими Іегову». По Hitzig'y (Comm. zu Proph. Ies. s. 62), серафимы по данному мѣсту, гдѣ они только и выступаютъ, суть небесныя существа. Такого же взгляда держатся Rosenmüller (Scholia in Proph Ies.), Schultz, Drechsler, Dillmann, Delitzsch, Hofmann, Nickel. Напротивъ, другіе протестантскіе экзегеты и богословы признаютъ серафимовъ чистыми символами, и нѣкоторые изъ нихъ видятъ въ серафимахъ простую модификацію херувимовъ (Lange, Havernick, Riehm, Böhmer, Stickel, Hendewerk). Наряду съ символическою гипотезою о серафимахъ стоитъ миѳологическое пониманіе ихъ. Основою его служитъ приведенная нами этимологія име-

стоя вокругъ Него, omdim mimmaal Lo. Въ виду такого положенія серафимовъ относительно престола Божія, серафимы издревле считались самымъ высшимъ въ небесномъ воинствѣ чиномъ. Но при этомъ, благодаря неправильному пониманію 7 и 10 гл. кн.

ни seraphim отъ арійскаго или санскритскаго корня. Выходя изъ этой этимологіи, Tiele, напр., усматриваетъ миѳологическіе элементы въ самомъ описаніи видѣнія Исаіи: Серафимы—олицетвореніе молніи; дымъ, производимый ихъ пѣніемъ, и наполняющій храмъ, символически представляетъ облака; самый уголь רצפה взятый серафимомъ съ жертвенника, напоминаетъ имя финикійскаго бога грозы—רצף, (Baudissin op. cit., 286). Произволъ этой и подобныхъ попытокъ уяснить первоначальный образъ и идею серафимовъ, какъ существъ до-историческаго, миѳическаго сознанія, съ теченіемъ времени преобразовавшихся въ духовныя существа, не подлежитъ сомнѣнію; такъ какъ о серафимахъ въ Ветхомъ Завѣтѣ имѣется только одно мѣсто, то, слѣдовательно, гадать о метаморфозахъ, какія испытало представленіе о серафимахъ у народа Божія, нѣтъ никакого основанія. Stickel, на основаніи предполагаемаго имъ этимологическаго родства или тожества словъ seraphim и theraphim, заключаетъ о существѣ серафимовъ изъ сравненія тѣхъ и другихъ. «Терафимы, употребленіе которыхъ приписывается Лавану (Быт. 31 гл.), выступаютъ, правда,—не какъ небесныя существа, но они занимаютъ въ древнѣйшемъ еврейскомъ культѣ положеніе, которое сходно съ положеніемъ серафимовъ. Послѣдніе являются ближе обращенными только къ Божеству, первые—къ человѣчеству, и если серафимы имѣли служеніе непосредственно относительно Бога, то терафимы, при содѣйствіи Божіемъ, помогали людямъ откровеніями о сокровенномъ. Впрочемъ, это можетъ быть также только изображеніемъ одного служенія по двумъ его сторонамъ». Но, какъ ни мало извѣстно изъ Библіи о терафимахъ, несомнѣнно, что къ служенію и существу ангеловъ они не имѣли никакого отношенія, и только безграничный произволъ и фантазированіе могутъ видѣть въ серафимахъ и терафимахъ одни и тѣ же существа, разсматриваемыя лишь въ различныхъ отношеніяхъ.

Даніила и основанному на немъ раввинскому дѣленію ангеловъ на предстоящихъ (assistentes) и служащихъ (ministrantes), ошибочно считали ангела, который освящаетъ уста Исаіи, не серафимомъ, а ангеломъ низшей степени, который дѣлаетъ это по побужденію и вдохновенію отъ серафима. Но, по библейскому представленію, предстояніе предъ Богомъ и исполненіе Его повелѣній различаются между собою, только какъ двѣ стороны одного цѣльнаго служенія ангеловъ Богу; служеніе это обозначается такъ или иначе, соотвѣтственно тому, какая сторона его выдвигается въ данномъ случаѣ [1]). Впрочемъ, объ іерархическомъ

Stickel, Hofman и др. считаютъ имя серафимъ еврейскою формою арамейскаго слова, бывшаго названіемъ боговъ Лавана —арамеянина, и слѣдовательно, предполагаютъ что имя серафимъ, по крайней мѣрѣ, столь же древне, какъ имя терафимъ. Конечно, возможно, что и серафимы, подобно херувимамъ, жили въ народномъ представленіи со временъ первобытныхъ. Но извѣстно ли было самое имя серафимовъ до прор. Исаіи? Нѣкоторые экзегеты (Schegg, der Proph. Iesaias, s. 60) полагаютъ, что слово Seraphim впервые употреблено самимъ Исаіею въ приложеніи къ видѣннымъ имъ небеснымъ существамъ, по полученному отъ нихъ впечатлѣнію. Въ виду того, что этимологія имени серафимъ стоитъ въ связи съ функціей ихъ дѣятельности въ видѣніи прор. Исаіи, возможно, что это имя изобрѣтено самимъ пророкомъ. Но, во первыхъ, это отнюдь не значитъ, что бы самая идея серафимовъ была совершенно новою и впервые открытою Исаіи. Видѣніе Михея Старшаго, жившаго ранѣе Исаіи, изображаетъ духовъ воинства Господня чертами, совершенно аналогичными съ изображеніемъ серафимовъ и ихъ служенія Богу у Исаіи, а затѣмъ и тотъ способъ, которымъ Исаія говоритъ о нихъ, видимо предполагаетъ собою общеизвѣстность ихъ имени (а не идеи только) современникамъ Исаіи (ср. H. Schultz, Bd. I, s. 344).

[2]) Ср. Hofmann, Schriftbeweis, I, ss. 330, 337.

или степенномъ отношеніи серафимовъ, какъ и херувимовъ, къ другимъ ангеламъ ветхозавѣтныя библейскія свидѣтельства о тѣхъ и другихъ не представляютъ никакихъ данныхъ, кромѣ общаго указанія на особую ихъ близость къ Богу. Крылья серафимовъ, какъ и у херувимовъ, прежде всего характеризуютъ ихъ, какъ существа небесныя, отрѣшенныя отъ границъ пространства, затѣмъ символизуютъ готовность серафимовъ къ исполненію воли Божіей и быстроту этого исполненія. Наконецъ, закрытіе тѣла (ногъ) и лицъ—выраженіе благоговѣйнаго преклоненія тварныхъ, хотя и самыхъ высшихъ, существъ предъ Творцемъ. И самое имя серафимовъ, по мнѣнію толкователей, должно имѣть символическое значеніе. Основанія такого значенія всѣ толкователи одинаково ищутъ въ предполагаемой и наиболѣе вѣроятной этимологіи seraphim—отъ гл. saraph. Только, соотвѣтственно двоякому значенію—непереходному и переходному, усвояемому этому глаголу, двоякимъ образомъ понимается и символическое значеніе имени серафимъ. Допускающіе первое значеніе названнаго глагола ставятъ имя серафимовъ въ связь съ предполагаемымъ огненнымъ, свѣтящимся видомъ ихъ. Такъ, у Діонисія Ареопагита [1]) имя серафимъ съ еврейскаго толкуется въ смыслѣ ἐμπρηστὴς, θερμαίνων, πῦρ ἀεικίνητον. Подобное же пониманіе имени серафимъ, съ отношеніемъ къ наружному ихъ виду, проводится и у бл. Іеронима, сопоставляющаго мѣсто о серафимахъ, въ этомъ отношеніи съ Пс. 103, 4. Изъ новыхъ экзегетовъ слѣдуетъ этому пониманію Шегг. „Какъ отблескъ, говоритъ онъ, славнаго величія Божія, они

[1]) De coel. hierarch. c. VII.

(серафимы) совершенно освѣщены Его свѣтомъ и горятъ, пламенѣютъ предъ глазами пророка“ [1]). Другіе экзегеты, принимая туже этимологію, видятъ въ имени серафимовъ указаніе не на наружный видъ ихъ, а на внутреннія ихъ качества. Именно: въ имени серафимъ они видятъ выраженіе понятія любви къ Богу,—non plus ultra святой тварной любви къ Творцу. Св Іоаннъ Златоустъ, сказавъ, что имя серафимъ означаетъ „огненныя уста“, продолжаетъ: „подъ этимъ мы разумѣемъ чистоту существа ихъ, неусыпность, бдительность, стремительность, свѣтлость“ [2]). Ѳома Аквинатъ [3]) замѣчаетъ: „имя серафимъ усвояется отъ племени, который принадлежитъ любви“. Въ новое время подобнымъ образомъ толкуетъ символическое значеніе имени серафимъ Деличъ [4]): „какъ херувимы, говоритъ онъ, являются носителями и посредниками гнѣва, уничтожающаго грѣшниковъ, или, по крайней мѣрѣ, обращенной къ міру славы Божіей по ея огненной сторонѣ, такъ серафимы—посредники и носители любви, очищающей грѣхъ или, по крайней мѣрѣ, славы, обращенной къ міру, по ея свѣтлой сторонѣ“. Совершенно одиноко стоитъ взглядъ Гроція [5]) по которому, въ огненномъ сіяніи свѣта серафимовъ символически изображенъ гнѣвъ Божій, карающій судъ Божій.

---

[1]) Der Proph. Ies., s. 60.

[2]) Бесѣды на разн. м. Св. Пис т. 1-й Спб. 1861, стр. 131.

[3]) Summ. Theol. t. 1, q. 108, art. V, 5.

[4]) Bibl. Comm. zu Ies. VI, s. 118.

[5]) Annotat. II, p. 8.

Другіе экзегеты древняго и новаго времени видѣли въ имени серафимъ символическое указаніе на дѣятельность серафимовъ, именно ставили имя ихъ въ связь съ указываемою въ видѣніи Исаіи функціей дѣятельности одного изъ серафимовъ. Уже бл. Іеронимъ указываетъ переходящее значеніе имени серафимъ: incendentes. Св. Ѳеодоръ Студитъ [1]) говоритъ, что серафимы, соотвѣтственно значенію имени съ еврейскаго, означаютъ сущности очистительныя и просвѣтительныя для другихъ существъ (ὡς ἑτέρων καθαριστικαὶ καὶ φωτιστικαὶ οὐσίαι τυγχάνουσιν) [2]). Въ новое время Розенмюллеръ, Умбрейтъ, Бэмеръ и др. ставятъ имя серафимовъ въ зависимость отъ исполняемаго однимъ изъ этихъ ангеловъ божественнаго повелѣнія въ отношеніи Исаіи. При этомъ, серафимы, какъ incendentes, признаются и поддерживающими огонь на небесномъ алтарѣ [3]), а, такъ какъ послѣдній есть символъ молитвъ святыхъ, по Апок. 5, 8; 8, 3, то имя серафимъ (предполагаютъ) могло заключать указаніе и на возвышенное, идеальное поклоненіе твари Богу [4]).

По всѣмъ чертамъ, какими характеризуются серафимы въ единственномъ библейскомъ мѣстѣ, говорящемъ о нихъ, мы должны допустить, что идея се-

---

[1]) Op. cit., p. 15.

[2]) Особнякомъ стоитъ аллегорическое пониманіе серафимовъ у Оригена. Допуская, что въ видѣніи Исаіи были видимы только два серафима, онъ усматриваетъ въ нихъ символъ второго и третьяго Лицъ Св. Троицы (De princip. l. I, c. III; l. VI, c. II). Мнѣніе это, раздѣлямое и другими приверженцами александрійской школы, бл. Іеронимъ называетъ sententia impia.

[3]) Umbreit.

[4]) Nickel, ср. Lange. Dogmatik Bd. 2, 286.

рафимовъ, подобно ученію о херувимахъ и объ ангелахъ вообще, жила въ религіозной традиціи народа Божія и происходила изъ первобытнаго откровенія. Напротивъ, нельзя принять ни производства идеи серафимовъ изъ египетскаго культа, Сераписа [1]), ни отожествленія серафимовъ съ херувимами [2]). Противъ перваго мнѣнія говорятъ слѣдующія основанія. По изслѣдованіямъ египтологовъ [3]), имя Сарапись есть уже греческая транскрипція египетскаго названія божества, читающагося въ оригинальномъ языкѣ Osar—Hapi [4]). Затѣмъ, по тѣмъ же изслѣдованіямъ, оффиціальный культъ Сераписа введенъ былъ въ Египтѣ относительно въ позднѣйшее время (около временъ Александра Великаго). Этими несомнѣнными данными науки предположеніе Гитцига устраняется само собою. Показанная же нами невѣроятность мнѣнія о животной наружности серафимовъ говоритъ о полной неумѣстности самой гипотезы.

д) Несостоятельность отожествленія серафимовъ съ херувимами.

Взглядъ, отожествляющій серафимовъ съ херувимами, высказанъ былъ еще въ древности; въ новое время онъ только болѣе аргументированъ. Уже равинъ Маймонидъ отожествляетъ видѣніе Іезекіиля съ видѣніемъ Исаіи и выражается: „что̀ видѣлъ Іезе-

---

[1]) Мнѣніе Hitzig'a и др.

[2]) Hävernick, Stickel, Hendewerk, Riehm, Böhmer и др.

[3]) Вилькинсона и др.

[4]) Gesenius (Thesaurus, p. 1341—1342).

кіиль, видѣлъ и Исаія“ [1]). Халдейскій парафрастъ въ 1-й гл. Іезекіиля ставитъ переперемѣнно כרובים и שרפים [2]). Въ новое время этого взгляда держатся Гендеверкъ [3]), Штиккель [4]), Лэммертъ [5]), Бэмеръ [6]), Геферникъ [7]). Римъ [8]) признаетъ серафимовъ за херувимовъ, представляемыхъ болѣе ангелообразными. Основаніемъ для послѣдняго утвержденія, какъ и для отожествленія серафимовъ съ херувимами вообще, служитъ то, что въ Апок. 4, 7—8 ζῶα изображаются чертами, взятыми частію отъ херувимовъ, частію отъ серафимовъ. Но, между тѣмъ какъ это основаніе не можетъ считаться рѣшительнымъ, противъ совершеннаго тожества серафимовъ съ херувимами говорятъ многія неоспоримыя основанія. Разсмотримъ тѣ основанія въ пользу даннаго мнѣнія, которыя приводитъ Гендеверкъ, посвятившій этому вопросу спеціальную диссертацію.

По Гендеверку, Богъ, являющійся во внѣшнемъ мірѣ, по библейскимъ книгамъ всегда представляется окруженнымъ херувимами; поэтому и выступающія въ видѣніи Исаіи небесныя существа могутъ и

---

[1]) Mor. neboch. part. III, c. VI cnf. talmud tr. chagiga, ap. Lundium, op. cit. p. 17.

[2]) Vitringa, Comm. ad. Ies., p. 148.

[3]) De Seraphim a Cherubim in Bibliis non diversis. Königsberg. 1836.

[4]) Stud. u. Kritik. 1840, I, 306.

[5]) Jahrbücher für deutsche Theologie, XII, s. 590.

[6]) In Herzog's Real-Encyclop., I Aufl. Bd. IV, s. 24.

[7]) Vorles. üb. Theol. d. A. Test. (2 A.) s. 95.

[8]) Art «Seraphim» in Handwörterbuch u. Alttest. Theol. 1889, s. 365.

должны быть херувимами. Но изъ Библіи извѣстно, что Богъ иногда является не окруженнымъ херувимами, а въ сопровожденіи ангеловъ вообще (Быт. 28,12, Втор. 33, 2; Іоил. 4,11; Дан. 7,10); съ другой стороны, херувимы въ Быт. 3,24 выступаютъ внѣ связи съ богоявленіемъ, съ которымъ они, слѣдовательно, не стоятъ въ необходимой связи.

Гендеверкъ указываетъ, далѣе, на то, что въ скиніи и храмѣ слава Господня была окружена херувимами, и что мѣсто дѣйствія видѣнія Исаіи есть также храмъ, а потому и подъ живыми существами, окружающими престолъ Господа, должно разумѣть только херувимовъ; уже слова –omdim mimmaal lo, будто бы, характеристичны для херувимовъ и ихъ положенія относительно престола Божія. Но нѣтъ основанія утверждать тожество Соломонова храма съ храмомъ видѣнія Исаіи. Правда, въ другихъ библейскихъ мѣстахъ мѣстомъ и предметомъ экстатическаго созерцанія пророковъ представляется земной храмъ іерусалимскій (Ам. 9, 1; Іез. 8, 3; 10, 4; ср. Дѣян. 22,17), но во всѣхъ таковыхъ случаяхъ это требовалось сущностью и смысломъ сообщавшихся откровеній (у прр. Амоса и Іезекіиля) или присутствіемъ принимающаго откровеніе въ храмѣ (у ап. Павла). Въ видѣніи же пр. Исаіи не имѣетъ мѣста ни то, ни другое обстоятельство. Къ судьбѣ храма видѣніе, въ которомъ совершилось призваніе Исаіи къ пророческому служенію, не имѣетъ отношенія. Напротивъ, выраженіе пр. Исаіи, что онъ видѣлъ Господа на престолѣ высокомъ и превознесенномъ, равно какъ и все послѣдующее, отличающееся подробностью, изображеніе видѣнія, даетъ основаніе видѣть въ упоминаемомъ здѣсь hejkal—храмъ не земной, а небесный, съ небеснымъ же жертвенникомъ и другими принадлежностями, какъ мѣсто, въ кото-

ромъ Богъ являетъ Свое присутствіе ангеламъ. Въ такомъ смыслѣ hejkal многократно употребляется въ псалмахъ (10, 4; 17, 7; 28, 9 и др.). Именно потому, что Исаія разумѣетъ подъ храмомъ не храмъ Соломона, а особый храмъ видѣнія, онъ и описываетъ въ немъ все съ такою подробностью, которая напоминаетъ подобное же изображеніе храма видѣнія у пр. Іезекіиля (40, 5 и сл.). Если бы, напротивъ, серафимы были по своему виду только херувимами ковчега завѣта, то пророкъ, конечно, не изображалъ бы ихъ ихъ съ такою подробностью. Отмѣчаемыя имъ черты внѣшняго вида серафимовъ были для него и его современниковъ, во всякомъ случаѣ, новыми и необычными, и именно потому онъ отмѣчаетъ ихъ, какъ въ подобномъ случаѣ поступаетъ и пр. Іезекіиль (41,15—19). Все описаніе серафимовъ вообще производитъ впечатлѣніе независимости его отъ описанія херувимовъ Святаго Святыхъ, содержащагося въ кн. Исходъ (25, 26, 27 гл.) и 3 кн. Царствъ (6 и 7 гл.). Херувимы Святаго Святыхъ осѣняютъ ковчегъ завѣта и образуютъ престолъ Божій; серафимы, напротивъ, окружаютъ Саваоѳа, прославляютъ Бога и Его домостроительство, благоговѣйно преклоняются предъ Нимъ и исполняютъ Его повелѣнія относительно человѣка, вообще, дѣйствительно являются существами болѣе близкими къ ангеламъ—въ тѣснѣйшемъ смыслѣ этого слова.

Въ подтвержденіе своего взгляда, Гендеверкъ, далѣе, ссылается на сходство внѣшняго вида серафимовъ и херувимовъ. Но, прежде всего, сходство это можетъ быть самымъ общимъ; пророкъ Исаія не указываетъ подробностей внѣшняго вида серафимовъ, а, затѣмъ, внѣшній видъ у всѣхъ небесныхъ существъ имѣетъ только символическое, значеніе, а не характе-

ризуетъ ихъ существа. Въ этомъ отношеніи весьма цѣнно замѣчаніе бл. Θеодорита о херувимахъ видѣнія Іезекіиля [1]): „пророкъ, говоритъ бл. Θеодоритъ, не видѣлъ самыхъ природныхъ сущностей невидимыхъ, а только нѣкоторыя подобія и отобразы (οὐκ αὐτάς τῶν ἀοράτων τὰς φύσεις, ἀλλ εἰκάσματά τινα καὶ ἐκτυπώματα) показаны Посылающимъ дары на всякую потребу". Поэтому, внѣшняя форма имѣетъ въ вопросѣ о тожествѣ столь мало значенія, что сходство образа херувимовъ и серафимовъ не имѣетъ никакого доказательнаго значенія въ пользу ихъ тожества. Указаніе на огненный видъ и сіяніе, которые усвояются херувимамъ и серафимамъ (послѣднимъ, впрочемъ, какъ мы видѣли,—лишь предположительно), также не можетъ имѣть рѣшающаго значенія, такъ какъ вообще небеснымъ существамъ и явленіямъ изъ небеснаго міра въ св. Писаніи признакъ этотъ усвояется весьма часто.

Наконецъ, Гендеверкъ [2]), въ доказательство тожества серафимовъ съ херувимами, указываетъ, на изображеніе внѣшняго вида и дѣятельности херувимовъ —ζῶα въ Апок. 4, 6 и сл.: шестеричное число крыльевъ у послѣднихъ и пѣніе ими „трисвятаго" Богу и Агнцу,—говоритъ онъ,—доказываетъ ихъ тожество съ серафимами. Такъ какъ, съ другой стороны, эти ζῶα не только по имени, но и по общему внѣшнему виду, равно какъ и по деталямъ изображенія сходны и съ chaioth Іезекіиля, то нѣкоторые [3]) объявляютъ

---

[1]) In. Ezech. cap. I, p. 309.

[2]) Какъ и Riehm.

[3]) Напр., Nägelsbach in Lange's Bibelwerk Th. XIV. D. Proph. Ies., 1877, s. 76.

серафимовъ за посредствующій членъ въ переходѣ отъ херувимовъ Іезекіиля къ ζῶα Іоанна Богослова. Но если очевидна близость послѣднихъ къ серафимамъ, то тожество тѣхъ и другихъ отмѣченными сейчасъ чертами не можетъ быть доказано. Присутствіе крыльевъ только указываетъ символически на небесную природу и служеніе существъ, которымъ они усвояются; изъ измѣненія числа ихъ у херувимовъ въ различныхъ библейскихъ мѣстахъ слѣдуетъ, что число крыльевъ ничего не говоритъ ни за тожество, ни противъ него. Пѣніе же трисвятаго Богу, восхваленіе Его, есть дѣло ангеловъ вообще (Псс. 148, 2; 102,20–21; 28, 1); слѣдовательно, въ равной мѣрѣ можетъ быть усвояемо какъ серафимамъ, такъ и херувимамъ.

Впрочемъ, послѣднимъ восхваленіе Бога въ Ветхомъ Завѣтѣ прямо не усвояется, но эта функція предполагается у нихъ самою близостью ихъ къ Богу, въ силу которой, херувимы являются непосредственными зрителями славы Божіей, участниками великолѣпія и свѣта ея самой въ себѣ и въ ея проявленіи по отношенію къ міру. Фактическое подтвержденіе этого можно видѣть, какъ было замѣчено выше, у пророка Іезекіиля въ 3,12 (по вѣроятнѣйшему объясненію этого мѣста, даваемому, напримѣръ, св. Іоанномъ Златоустомъ, Кнабенбауэромъ [1]).

Такимъ образомъ, различіе херувимовъ и серафимовъ несомнѣнно. Но какъ херувимы, такъ и серафимы въ библейскомъ воззрѣніи являются существами, не служащими непосредственно цѣлямъ царства Божія на землѣ и не посылаемыми на землю подобно другимъ ангеламъ, а являются исключитель-

[1]) Ср. H. Schultz, Alttest. Theologie. Bd. I, 344.

но принадлежащими непосредственной близости Божества. Словомъ,—по ветхозавѣтно-библейскому представленію, они—сыны Божіи, benei elohim, и эта точка зрѣнія на нихъ рѣшительно преобладаетъ надъ пониманіемъ ихъ въ смыслѣ maleachim, хотя въ общемъ, родовомъ смыслѣ имя ангеловъ, несомнѣнно, принадлежитъ и херувимахъ и серафимамъ. Между тѣмъ, изложеніе библейскаго ученія объ ангелахъ въ собственномъ смыслѣ показало намъ, что въ этомъ ученіи, напротивъ, идея сыновъ Божіихъ далеко отступаетъ назадъ предъ идеею ангеловъ, или вѣстниковъ и посланниковъ Божіихъ. Это различіе между херувимами и серафимами, съ одной стороны, и ангелами въ тѣсномъ смыслѣ слова, съ другой, по нашему мнѣнію, вполнѣ оправдываетъ разсмотрѣніе библейскаго ученія о первыхъ отдѣльно отъ ученія о послѣднихъ.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Ветхозавѣтное библейское ученіе о злыхъ ангелахъ или духахъ.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Ветхозавѣтное ученіе о діаволѣ и демонахъ въ допророческій періодъ.

Если Ветхій Завѣтъ не учитъ прямо о происхожденіи ангеловъ, хотя, безъ сомнѣнія, предполагаетъ ихъ сотвореніе Богомъ, то нѣтъ въ немъ сообщенія и о происхожденіи діавола и демоновъ, хотя фактъ происхожденія ихъ изъ добрыхъ ангеловъ, по общему смыслу библейскаго ветхозавѣтнаго представленія о діаволѣ, является самъ собою понятнымъ [1]). Молчаніе Ветхаго Завѣта въ обоихъ этихъ случаяхъ удовлетворительно объясняется тѣмъ, что ветхозавѣтное Св. Писаніе, какъ и новозавѣтное, отнюдь не ставитъ себѣ задачею сообщеніе человѣку теоретическаго вѣдѣнія о добрыхъ и злыхъ духахъ. О тѣхъ

---

[1]) Ветхозавѣтныя библейскія данныя въ пользу того, что діаволъ и демоны первоначально были добрыми ангелами, мы укажемъ въ заключеніе изслѣдованія библейскаго ученія о сатанѣ и демонахъ.

и другихъ Библія, какъ слово Божіе о спасеніи человѣка, говоритъ только, по скольку они выступаютъ дѣятелями въ исторіи и судьбахъ этого спасенія, почему и изображаетъ ихъ преимущественно съ этой стороны.

Гдѣ нужно видѣть корень или исходный пунктъ ветхозавѣтнаго библейскаго ученія о діаволѣ? Многіе [1]) новѣйшіе западные богословы и библіологи, если они не отрицаютъ вообще израильское, т. е. откровенное, происхожденіе идеи сатаны, указываютъ первоисточникъ ея въ идеѣ гнѣва Божія, которая, будто бы, въ позднѣйшее, особенно въ послѣ-плѣнное время библейской исторіи и письменности, была обособлена и олицетворена въ самостоятельное, враждебное Богу, существо [2]).

---

[1]) Напримѣръ, Riehm, Alttestam. Theologie, 1889, ss. 366—368; Schenkel, Bibellexicon. Bd. V, s. 186; 11, s. 111. Längin, Die biblischen Vorstellungen vom Teufel. 1890, ss. 29—30.

[2]) Такъ, напримѣръ, Элеръ [2]), держащійся этого воззрѣнія, говоритъ: «Чтобы понять внутреннюю связь ученія о сатанѣ съ остальнымъ ученіемъ Ветхаго Завѣта, мы выходимъ изъ сравненія двухъ параллельныхъ мѣстъ: 2 кн. Самуила 24 гл. Рѣчь здѣсь идетъ о томъ, что у Давида возникла самонадѣянная и потому неугодная Богу мысль исчислить народъ. Древнѣйшій памятникъ (2 кн. Сам.) выражаетъ это такъ: «гнѣвъ Господа возбудилъ Давида: пойди и исчисли Израиля»; позднѣйшее повѣствованіе (1 Пар.) говоритъ: «сатана возсталъ на Израиля и возбудилъ Давида». Слѣдовательно, то, что древняя запись возводитъ прямо къ божественной дѣятельности,—то самое повѣствованіе позднѣйшее передаетъ такъ, что Богъ даетъ силу враждебному духу воспользоваться наклонностью человѣка ко

---

[2]) Oehler. Theolog. d. A. T. 3 A., s. 712—713.

Такое объясненіе генезиса идеи сатаны въ Ветхомъ Завѣтѣ имѣетъ то значеніе и достоинство, что оно считаетъ ветхозавѣтное библейское представленіе о сатанѣ собственно-израильскимъ и тѣмъ самымъ отстраняетъ, какъ неосновательныя и ненужныя, предположенія о заимствованіи евреями этого представленія изъ парсизма или изъ религіи егип-

---

грѣху, чтобы привести его къ паденію. Такимъ образомъ, здѣсь снова обнаруживается то же, что уже доселѣ замѣчалось въ ученіи объ ангелахъ: позднѣйшее представленіе выдвигаетъ съ большею рельефностью силы, посредствующія божественное міроправленіе. Впрочемъ, участіе Божества въ грѣхѣ человѣка, уже по болѣе древнему изображенію, различно отъ всякой другой божественной дѣятельности (ср. 1 Сам.: 16,14—23: когда отъ Саула, за грѣхъ его, отступилъ духъ Іеговы, ruach Iehovah, то мучилъ его злой духъ отъ Господа, ruach raah me-et Iehovah). Такимъ образомъ въ грѣхахъ господствуетъ божественная энергія, которая различна отъ божественнаго животворнаго принципа въ мірѣ. Сюда принадлежатъ также мѣста, говорящія о духѣ опьяненія, ruach iviim, Ис. 19,14, который Господь имѣетъ послать египтянамъ; также тѣ мѣста, въ которыхъ идетъ рѣчь о чашѣ гнѣва Божія, которую пьютъ подвергнувшіеся суду Божію пс. 75. 9 (74); 60, 5 (59); Іер. 25,15; Ис. 51,17. Переходъ отсюда къ ученію о сатанѣ образуетъ мѣсто 1 Цар. (3 Цар.), 22,19 и слѣд. Здѣсь сила, посредствующая божественный судъ, ruach scheker, колеблется между олицетвореніемъ и гипостазированіемъ. Прогрессъ въ сатанологіи теперь не только тотъ, что принципъ, возбуждающій человѣка ко грѣху, понимается, какъ конкретная личность, но еще заключается въ томъ, что сатана, хотя въ отношеніи къ тому, что онъ совершаетъ, безусловно зависитъ отъ божественной воли, но исполняетъ это съ враждебнымъ людямъ настроеніемъ, какъ это указывается въ 1 Пар. 21 гл., и выступаетъ еще рѣшительнѣе въ прологѣ книги Іова. И такъ, корень представленія о сатанѣ есть идея карающаго гнѣва Божія, по скольку Богъ для выполненія своихъ карательныхъ приговоровъ пользуется прино-

тянъ. Но само въ себѣ это объясненіе представляется недостаточнымъ. Главная опора его—въ томъ, упомянутомъ выше фактѣ, что израильская религіозная мысль болѣе поздняго времени производитъ изъ внушенія сатаны то, что прежде представлялось непосредственнымъ внушеніемъ Іеговы, откуда дѣлается выводъ, что идея злыхъ ангеловъ развилась изъ идеи ангеловъ, приносящихъ людямъ несчастія, т. е. тѣхъ же добрыхъ ангеловъ, но служащихъ орудіями гнѣва Божія [1]). Но здѣсь объясненіе допускаетъ логическую непослѣдовательность: то—уже не естественное развитіе основного зерна представленія, когда изъ нравственно-добрыхъ существъ въ представленіи Израиля образовались существа нравственно-злыя, какимъ, несомнѣнно, изображается сатана въ книгѣ Іова, что признаютъ и Элеръ, Римъ и другіе представители даннаго взгляда. Не природа, а порученіе, миссія, дѣлаетъ ангеловъ, посланныхъ на египтянъ, лютыми, maleachei raim, пс. 77, 49, равно какъ не золъ въ нравственномъ смыслѣ и ангелъ-губитель, maleach maschchit, совершитель десятой казни египетской, Исх. 12, 13. 23, поражавшій впослѣдствіи язвою Израиля при Давидѣ 2 Цар. 24, 16, 1 Пар. 21, 15, и ассиріянъ при Езекіи, 4 Цар. 19, 35, Ис. 37. 36. Во всѣхъ этихъ случаяхъ, напротивъ, рѣчь идетъ о добрыхъ ангелахъ Господа, такъ что сохраняетъ си-

---

сящими гибель и въ этомъ смыслѣ злыми ангелами или духовными силами, а равно наказываетъ грѣхъ посредствомъ ослѣпленія и преданія во власть зла. Представленіе о сатанѣ, по существу, есть изображеніе изолированно понятаго момента, идеи Бога (ср. Reihm. op. cit. s. 368).

[1]) Schenkel. Bibellexicon Bd. II, s. 111; Kahnis. Dogmatik. Bd. I, s. 554.

лу, выставленная I. Оде [1]) и повторенная Генгстенбергомъ, аксіома: Deum ad puniendos *malos homines* mittere *bonos* angelos, et ad castigandos *pios* usurpare *malos* [2]). И иначе обозначаемыя орудія гнѣва Божія: злой духъ отъ Господа, 1 Цар. 16, 14 и слѣд.; духъ опьяненія, ruach iviim, Ис. 19, 14; духъ усыпленія, ruach thardemah, Ис. 29, 10,—не суть имена нравственно-злыхъ существъ. Такимъ образомъ, идея гнѣва Божія сама по себѣ не могла съ необходимостію приводить религіозную мысль Израиля къ представленію нравственно-злого, боговраждебнаго и человѣко-ненавистническаго существа. Гнѣвъ Божій можетъ употреблять, въ качествѣ своихъ орудій, ангеловъ, которые завѣдомо извѣстны, какъ добрые (ср. напр., Быт. 19, 13 и слѣд.). Если же, тѣмъ не менѣе, представленіе о такомъ нравственно-зломъ существѣ въ 1 Пар. 21 гл. ставится въ несомнѣнную связь съ идеею гнѣва Божія (ср. 2 Цар. 24), то посредствующее звено этихъ идей должно быть найдено другимъ путемъ, какого не указываетъ данное объясненіе.

При всѣхъ возможныхъ сужденіяхъ о сатанологіи Ветхаго Завѣта, несомнѣннымъ остается то, что идея сатаны здѣсь есть представленіе религіозное, а не логическій продуктъ, рефлектирующей на явленія жизни, мысли [3]). Общимъ содержаніемъ этого

---

[1]) Commentar. de angelis. p. 741.

[2]) Hofmann, Hupfeld опровергаютъ эту аксіому, но, какъ мы замѣтили въ своемъ мѣстѣ, опроверженіе это не можетъ считаться рѣшительнымъ, во всякомъ случаѣ, съ общимъ библейскимъ воззрѣніемъ на ангеловъ она согласуется.

[3]) Вопреки мнѣнію объ этомъ, напр., Roskoff'a, Hitzig'a и др.

представленія служитъ мысль о существѣ нравственно-зломъ, чуждомъ Богу и являющемся источнымъ началомъ зла, отчасти физическаго, а, прежде всего и главнымъ образомъ, нравственнаго зла въ человѣчествѣ — грѣха, который имѣетъ необходимымъ своимъ послѣдствіемъ гнѣвъ Божій на человѣка. Отсюда—въ библейскомъ ученіи о происхожденіи грѣха должно искать корень и основаніе библейскаго ученія о діаволѣ.

Райскій змій. Въ религіозномъ преданіи о происхожденіи грѣха въ человѣчествѣ, записанномъ въ книгѣ Бытія (гл. 3), мы, дѣйствительно, находимъ, хотя и не прямое, но несомнѣнное указаніе на то, что грѣхъ человѣческій необходимо предполагаетъ совершенный въ духовномъ мірѣ грѣхъ, произведшій злыхъ духовъ, одинъ изъ которыхъ и явился первою причиною появленія грѣха у созданныхъ невинными людей. Свящ. Бытописатель разсказываетъ: змѣй, hannachasch, былъ хитрѣе всѣхъ звѣрей полевыхъ, которыхъ создалъ Господь Богъ. И сказалъ змѣй женѣ: подлинно ли сказалъ Богъ, elohim: не ѣшьте ни отъ какого дерева въ раю? И сказала жена змѣю: плоды съ деревъ мы можемъ ѣсть, только плодовъ дерева, которое среди рая, сказалъ Богъ, не ѣшьте ихъ и не прикасайтесь къ нимъ, чтобы вамъ не умереть. И сказалъ змѣй женѣ: нѣтъ, не умрете; но знаетъ Богъ, что въ день, въ который вы вкусите ихъ, откроются глаза ваши, и вы будете, какъ боги, знающіе добро и зло. И увидѣла жена, что дерево хорошо для пищи и что оно пріятно для глазъ и вожделѣнно, потому что даетъ знаніе; и взяла плодовъ и ѣла; и дала также мужу своему, и онъ ѣлъ, Быт. 3, 4—6. Что это вкушеніе плодовъ, запрещеннаго Богомъ (2, 17), дерева было грѣхопаденіемъ, это видно

изъ послѣдовавшаго за нимъ суда Божія (ст. 11—24). Оказывается, такимъ образомъ, что идея злого духа, дѣйствительно, стоитъ въ связи съ идеею гнѣва Божія, но связь эта отнюдь не состоитъ въ томъ, что изъ идеи гнѣва Божія развилась идея сатаны, а скорѣе, наоборотъ,—первыя проявленія гнѣва Божія въ мірѣ видимомъ вызваны были—посредственно—дѣйствіемъ злого духа. Во всякомъ случаѣ, идея злого духа и идея гнѣва Божія связываются посредствующимъ звеномъ—идеею грѣха, преступленія воли Божіей; менѣе всего первая идея генетически вытекаетъ изъ второй.

По приведенному библейскому разсказу, виновникомъ происхожденія грѣха въ человѣчествѣ былъ змѣй-искуситель, принадлежащій къ роду звѣрей полевыхъ, созданныхъ Богомъ, и однако обладающій способностью рѣчи и способностью познанія, слѣдовательно, дѣйствующій, какъ существо разумное, и при томъ враждебное Богу. Соединеніе въ одномъ существѣ столь разнородныхъ и, видимо, взаимно исключающихъ свойствъ многимъ давало поводъ видѣть въ райскомъ змѣѣ аллегорію [1]). Но противъ такого аллегорическаго пониманія рѣшительно говоритъ, съ одной стороны, то, что змѣй въ самомъ началѣ библейскаго разсказа причисляется къ царству животныхъ полевыхъ, chaioth hassadeh, сотворенныхъ Богомъ; съ другой стороны, то, что

---

[1]) Филонъ (De opific. mundi, opp. ed. Frankfurt. 1691, p. 33 sqq.) и Оригенъ (hom. 13 in Exod.) видѣли въ немъ олицетвореніе пожеланія. Bunsen (Bibelwerk. z. Genes. 3, 15), и др.—аллегорію заблудившагося или, наоборотъ, прогрессирующаго разума.

буквальный смыслъ ниже (ст. 14) слѣдующаго проклятія, а равно и самое изображеніе въ Библіи грѣхопаденія, показывающее, что оно было внѣшнимъ фактомъ, можетъ относиться только къ дѣйствительному змѣю. Отсюда въ древности и въ новое время многіе экзегеты видятъ въ искусителѣ только естественнаго змѣя [1]). При этомъ указанную въ текстѣ способность змѣя говорить, мыслить и под., раввины или оставляютъ безъ объясненія, или объясняютъ такъ, что Евѣ только казалось, вслѣдствіе тѣлодвиженій змѣя, что онъ говоритъ [2]). Нѣкоторые же новѣйшіе экзегеты, также признавая въ змѣѣ искусителѣ только естественнаго змѣя, видятъ въ цѣломъ разсказѣ о грѣхопаденіи—миѳъ, различнымъ образомъ изъясняемый [3]). Розенмюллеръ, напримѣръ, держится того мнѣнія, что „выборъ змѣя вызванъ былъ персидскимъ миѳомъ, сдѣлавшимся извѣстнымъ евреямъ, миѳомъ, который говоритъ о прельщеніи первыхъ людей злымъ существомъ, Ари-

---

[1]) Такъ, Іосифъ Флавій (Antiquit. lib. I, cap. 1, § 4) говоритъ: «такъ какъ въ то время (въ райскій періодъ библейской исторіи) всѣ животныя однимъ языкомъ сообщали другъ другу свои мысли (ὁμοφωνούντων τῶν ζώων ἁπάντων), то змѣй, имѣвшій всегдашнее обращеніе съ Адамомъ и женою, позавидовалъ ихъ благополучію, которымъ, по его мнѣнію, будутъ они наслаждаться, повинуясь повелѣніямъ Божіимъ. Но, думая, что, нарушивъ ихъ, они подвергнутъ себя несчастью, лукаво совѣтуетъ женѣ вкусить отъ древа познанія».—Флавію слѣдуютъ въ этомъ отношеніи Абенъ-Езра, Ярхи, Кимхи; въ новое время многіе экзегеты и богословы раціоналисты.

[2]) Abravanelis ap. Pfeiffer. Dub. vex. ss. centuria prima, loc. VI.

[3]) Такъ, напр., Buttmann, Bohlen. Tuch, Knobel, Baudissin и др.

маномъ, приписывая ему образъ змѣя (ехидны) и прямо называя его этимъ именемъ". Но здѣсь совершенно игнорируется то существенное различіе библейскаго сказанія о грѣхопаденіи отъ иранскаго, дѣйствительно, ближе другихъ сказаній древности стоящаго къ повѣствованію Библіи, что послѣднее разсматриваетъ весь фактъ съ религіозно-нравственной точки зрѣнія, и потому болѣзни, смерть и вообще зло физическое, представляетъ слѣдствіемъ уклоненія людей отъ воли Божіей въ сторону своеволія; напротивъ, по персидскому миѳу, зло и потеря блаженства въ мірѣ произошли только отъ физическаго вкушенія плода. Особенно же рѣзко отличаютъ оба повѣствованія монотеистическій характеръ библейскаго и дуалистическій персидскаго [1]). Въ дѣйствительности нѣтъ ни малѣйшаго основанія преданіе о грѣхопаденіи въ его оригинальной еврейской формѣ производить отъ персовъ. Даже Баудиссинъ, одинъ изъ сторонниковъ миѳическаго пониманія библейскаго разсказа, рѣшительно отрицаетъ нужду производить его изъ несемитическаго источника. Должно утверждать, говоритъ онъ [2]), что все то, что въ Ветхомъ Завѣтѣ говорится о змѣѣ, не нуждается ни въ какомъ производствѣ изъ несемитическихъ представленій, менѣе всего райскій змѣй— въ объясненіи изъ очень различнаго персидскаго

1) По послѣднему, змѣй, Агроманьюсъ,—вѣчный, самостоятельный принципъ зла, равносильный Ормузду, и ведетъ человѣка къ погибели, какъ именно созданіе послѣдняго. Ср. объ этомъ отличіи Cölln, Bibl. Theologie. Leipz. 1836. Th. I, I, § 99, s. 420. Steudel. Vorles. üb. d. Theol. (1840). s. 232.

2) Baudissin. Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Bd. 1, s. 291.

разсказа о падшемъ съ неба, въ образѣ змѣя, Аримань". Независимо отъ того, что новый завѣтъ видитъ въ разсказѣ Быт. 3 дѣйствительную исторію (2 Кор. 11, 3, 1 Тим. 2, 14), для всякаго вообще миѳическаго пониманія нѣтъ основанія, въ виду того, что и собственное, буквальное пониманіе этого разсказа не представляетъ чего либо невозможнаго. Такая невозможность имѣла бы мѣсто только тогда, если бы съ древними нѣкоторыми новыми толкователями можно было предполагать, что Бытописатель выходитъ изъ предположенія, что змѣй въ первобытное время имѣлъ иную организацію, по крайней мѣрѣ, владѣлъ даромъ слова, какъ допускаетъ это, напр., Іосифъ Флавій. Но что Бытописатель не могъ такъ думать, видно изъ того, что нѣсколько ранѣе (2, 19–20) онъ замѣтилъ, что человѣку между всѣми животными не нашлось соотвѣтствующаго ему помощника и, тѣмъ самымъ, выразилъ мысль о существенномъ превосходствѣ человѣка предъ всѣми живыми существами на землѣ, а еще ранѣе сообщилъ, что только человѣкъ созданъ былъ по образу Божію (1, 26–27, сн. 2, 7), слѣдовательно, одинъ на землѣ созданъ, какъ личность,—съ богодарованною разумностью и ея слѣдствіемъ—способностью рѣчи. Если же, не смотря на это, змѣй вводится въ разсказъ говорящимъ, то его рѣчь, по мысли повѣствователя (прямо имъ не высказываемой), можетъ и должна быть изъясняема изъ того, что нѣкоторая вышеземная сила употребила естественнаго змѣя въ качествѣ орудія для достиженія своей цѣли, т. е. чудеснымъ образомъ стала какъ бы душею животнаго. Такимъ образомъ, искуситель былъ существомъ двоякой природы; альтернатива, которую нерѣдко ставили, предполагая, что, если былъ дѣйствитель-

ный змѣй, то не высшее духовное существо, и наоборотъ,—должна быть отвергнута. Что за существо дѣйствовало посредствомъ змѣя, открывается изъ содержанія и всей тенденціи его бесѣды съ женою. Хитрость и лукавство змѣя обнаруживается уже въ самомъ обращеніи съ рѣчью не къ мужу [1]). Отсюда и эпитетъ arum, придаваемый змѣю, должно разумѣть не въ добромъ смыслѣ (φρονιμώτατος LXX, мудрѣйшій, въ слав.), но въ дурномъ (какъ и въ кн. Іова 5, 12, 15, 5),—въ смыслѣ хитрости, лукавства (vulg. callidior [2]).

Эти качества съ очевидностію обнаруживаются въ бесѣдѣ искусителя. Преувеличеніемъ божественнаго запрещенія онъ пытается возбудить чувство тягостности заповѣди, и вмѣстѣ съ тѣмъ поселяетъ въ душѣ жены сомнѣніе въ необходимости и цѣлесообразности ея. Затѣмъ, искуситель переходитъ прямо къ отрицанію истины слова Божія или божественной угрозы и любви Бога къ человѣку. Богъ, по словамъ искусителя, далъ заповѣдь людямъ по зависти и нежеланію достиженія ими богоподобія. Цѣль

---

[1]) Св. Іоаннъ Златоустъ говоритъ: «діаволъ употребляетъ великую хитрость, чтобы лишить человѣка благоволенія Божія, воспользовавшись, какъ орудіемъ, звѣремъ, превосходившимъ смысломъ другихъ звѣрей (разума, впрочемъ, то животное не имѣло, а слова тѣ принадлежали діаволу), и чрезъ него вступаетъ въ бесѣду съ женою и увлекаетъ въ свой обманъ этотъ простѣйшій и немощнѣйшій сосудъ».—Бес. на кн. Бытія, русск. перев. Спб. 1851 г. Бесѣда 16, стр. 251.

[2]) Излишнимъ является предположеніе, дѣлаемое (Baudissin'омъ (Studien zur semitisch. Religionsgesch. 281), что эпитетъ змѣя arum въ Быт. 3 долженъ быть изъясненъ изъ семитическаго представленія о змѣѣ, какъ о существѣ, обладающемъ вышечеловѣческою мудростью и цѣлебною силой.

всей бесѣды состоитъ въ склоненіи людей къ образу дѣйствій, противному божественной заповѣди, къ отвращенію человѣка отъ жизни въ общеніи съ Богомъ, Котораго искуситель представляетъ лишеннымъ существеннѣйшихъ свойствъ, необходимо мыслимыхъ въ понятіи Божества: истинности, любви, абсолютной чистоты или святости, и, можетъ быть, намѣренно называетъ Его общимъ, неопредѣленнымъ именемъ elohim, какъ бы съ цѣлью представить его простымъ numen divinum, а не личнымъ, живымъ Богомъ первобытнаго завѣта съ человѣкомъ (Кейль). Вмѣстѣ съ тѣмъ въ человѣкѣ искуситель возбуждаетъ высокомѣрную самонадѣянность и своевольное стремленіе къ ложной автономіи. Такимъ образомъ, несомнѣнно, что, дѣйствующая чрезъ посредство змѣя, вышеземная сила есть сила боговраждебная и человѣконенавистная, совершившая, съ цѣлью прельщенія людей, первое сатанинское чудо на землѣ,—слѣдовательно, діаволъ или сатана [1]).

Если сатана для цѣли прельщенія человѣка употребляетъ посредство змѣя, то это болѣе всего говоритъ о лукавствѣ и вышечеловѣческой проницательности искусителя. Въ самомъ дѣлѣ, достиженія цѣли тѣмъ менѣе можно было ожидать, если бы обольстительныя и богохульныя слова исходили отъ

---

[1]) Если, говоритъ Jos. P. Lange, Библія свидѣтельствуетъ, что змѣй, существо сотворенное Богомъ добрымъ, внезапно сталъ произносить человѣческимъ языкомъ слова хульныя и прельстилъ людей ко грѣху, то ни одинъ читатель не придетъ къ мысли, что неразумное животное сдѣлало это само собою. И первые люди, конечно, имѣли возможность признать этого врага, когда онъ совершилъ первое діавольское чудо на землѣ, сообщивъ языкъ змѣю.

существа, сдѣлавшагося боговраждебнымъ и чрезъ то отверженнымъ, существа, которое немедленно было бы узнано, какъ такое, еще не помраченнымъ умомъ человѣка. Напротивъ, тѣ же слова много теряли въ своемъ ужасающемъ богохульствѣ, когда исходили отъ знакомаго человѣку животнаго [1]). Конечно, изъ того, что змѣй, вопреки своей природѣ, говорилъ, и притомъ говорилъ противное волѣ и заповѣди Божіей, жена необходимо должна была вывести заключеніе, что змѣй этотъ стоитъ подъ вліяніемъ боговраждебной силы и дѣйствуетъ въ качествѣ ея орудія, но именно это обстоятельство могло особенно благопріятствовать намѣренію сатаны. Видя, что змѣй, ставшій подъ воздѣйствіе сатаны, не только не потерпѣлъ отъ того никакого вреда, но еще, напротивъ, достигъ высшаго совершенства — получилъ способность говорить, которой не было дано ему Творцомъ,—жена могла придти къ мысли, что богопротивный образъ дѣйствій въ дѣйствительности можетъ приносить добрые плоды. Женѣ могло представиться проявленіемъ особенной проницательности змѣя то, что онъ подчинился вліянію сатаны и сдѣ-

---

[1]) Св. Іоаннъ Дамаскинъ дѣлаетъ предположеніе, почему діаволъ избралъ въ орудіе искушенія именно змѣя, а не другое животное. «До паденія, говоритъ онъ, все было подвластно человѣку, ибо Богъ поставилъ его начальникомъ надъ всѣмъ, что находится на землѣ и въ водахъ. Даже и змѣй былъ близокъ къ человѣку и еще больше другихъ животныхъ приближался къ нему, и своими пріятными движеніями какъ будто разговаривалъ съ нимъ. Вотъ почему діаволъ, начальникъ зла, чрезъ него внушилъ прародителямъ пагубнѣйшій совѣтъ».—Точное изложеніе православной вѣры, кн. 11, гл. 10, стр. 83. Cnf. Cornel. a Lapide ad Genes. III.

лался его служебнымъ орудіемъ; равно какъ, именно вслѣдствіе этого естественнаго преимущества змѣя предъ другими животными (Мѳ. 10, 16; Быт. 49, 17), онъ былъ избранъ орудіемъ искушенія.

Подтвержденіе мысли о присутствіи въ змѣѣ—искусителѣ вышеземной боговраждебной силы даютъ слова проклятія, съ которыми обратился Богъ къ искусителю, какъ къ первой причинѣ грѣхопаденія первыхъ людей, ст. 14. „И сказалъ Господь Богъ змѣю: за то, что ты сдѣлалъ это, проклятъ ты предъ всѣми скотами и предъ всѣми звѣрями полевыми (mikkol habbehemah umikkol chaiath hassadeh; у LXX: ἀπο πάντων τῶν θηρίων καί ἀπο πάντων τῶν ζῶων τῶν ἐπι τῆς γῆς; въ Vulg. prae omni bestia et prae omni animali agri); ты будешь ходить на чревѣ твоемъ и будешь ѣсть прахъ во всѣ дни жизни твоей; ст. 15: И вражду положу между тобою и между женою и между сѣменемъ твоимъ и между сѣменемъ ея; оно будетъ поражать тебя въ голову (hu-zera—ieschuphcha rosch), а ты будешь жалить его въ пяту (ve-attah teschuphennu akev, LXX καί συ τηρήσεις [1]) αὐτοῦ στέρνον; Vulg, et tu conteres ei calcaneum)“.

Всѣ древнія и новыя толкованія даннаго мѣста могутъ быть сведены къ четыремъ группамъ. Одни толкователи все проклятіе относятъ исключительно къ одному змѣю, который сопоставляется здѣсь съ другими животными; отношенія же проклятія къ діаволу не признаютъ или потому, что думаютъ, что проклятіе на діавола было изречено прежде, или потому,

[1]) По нѣкоторымъ греческимъ кодексамъ—τειρήσεις будешь кусать, жалить, что ближе къ собственному значенію еврейскаго schuph (Grotius).

что совершенно не признаютъ участія діавола въ фактѣ грѣхопаденія прародителей (Grotius и др.)

Другіе видятъ въ проклинаемомъ змѣѣ только діавола, основываясь на томъ общемъ соображеніи, что неразумному животному, въ данномъ случаѣ змѣю, не можетъ быть вмѣняемъ какой либо грѣхъ, котораго оно и имѣть не можетъ.

Третьи раздѣляютъ слова проклятія такимъ образомъ, что ст. 14 относятъ только къ змѣю, какъ орудію діавола, а слѣдующій ст. 15 считаютъ относящимся исключительно къ діаволу, какъ сокровенному дѣятелю и виновнику грѣхопаденія. Иные, наконецъ, все проклятіе въ цѣломъ относятъ къ обоимъ дѣятелямъ, пассивному и активному, къ первому —по буквѣ и первоначальному смыслу проклятія, ко второму—символически и прикровенно, но не менѣе реально, чѣмъ въ отношеніи къ змѣю [1]). Только послѣднее толкованіе можетъ считаться согласнымъ съ текстомъ. Односторонность и несостоятельность первыхъ двухъ толкованій, очевидная сама по себѣ, подтвердится въ дальнѣйшемъ разсмотрѣніи смысла даннаго мѣста. Но и третье толкованіе не можетъ быть принято. „Слова проклятія не раздѣляются видимымъ образомъ, но текутъ непрерывно такъ, какъ бы простирались къ одному предмету“ [2]). Все, изреченное Богомъ на змѣя, проклятіе есть единое цѣлое, первая часть котораго („ты будешь ходить на чревѣ твоемъ во всѣ дни жизни твоей“) можетъ быть понята только въ ея связи со второю („и вражду положу...). Измѣненіе объекта проклятія (въ ст.

---

[1]) J. P. Lange. Bibelwerk. D. Genesis s. 86.

[2]) М. М. Филаретъ. Зап. на кн. Быт. ч. 1, стр. 103.

15) не можетъ быть оправдано ни логически, ни грамматически (вопреки мнѣнію, напр. Пфейффера одного изъ защитниковъ этого толкованія).

Указанное разнообразіе мнѣній о смыслѣ проклятія зависитъ отъ того, что недостаточно обращалось вниманія на несомнѣнно имѣющее здѣсь мѣсто различеніе символическаго и историческаго элементовъ повѣствованія. Оба элемента, взаимно переплетаясь, проходятъ чрезъ всю рѣчь Бога къ змѣю, причемъ въ началѣ рѣчи выступаетъ съ большею силою историческій элементъ, а въ концѣ ея—элементъ символическій, который и проливаетъ свѣтъ на все мѣсто. Такимъ образомъ, „какъ змѣй и діаволъ совмѣщались въ одномъ существѣ во время искушенія человѣка, такъ и Богъ поставляетъ ихъ предъ судомъ Своимъ въ одномъ существѣ“ [1]), и слова Его проклятія совмѣстно обнимаютъ оба существа.

На то возраженіе (ставимое вторымъ изъ названныхъ толкованій), что проклятіе не могло относиться къ естественному змѣю, какъ къ существу невмѣняемому, можно отвѣтить [2]) такъ. По причинѣ именно величія и дерзости грѣха сатанинскаго, Богъ восхотѣлъ наказать и орудіе, которымъ искуситель воспользовался для прельщенія людей [3]).

---

[1]) М. М. Филаретъ. Зап. на кн. Быт. ч. 1, стр. 103.

[2]) вмѣстѣ съ св. Іоанномъ Златоустомъ, бл. Ѳеодоритомъ, и нѣкоторыми новыми толкователями.

[3]) Подобное наказаніе полагалось и по закону Моисееву за великіе и противоестественные грѣхи людей, при которыхъ ими употребляются животныя, какъ орудія грѣха, Лев. 20, 15, для усугубленія наказанія людей, Втор. 13, 15; 1 Цар. 15, 3, наконецъ, за убійство человѣка животнымъ Исх. 21, 28—29,—во всѣхъ этихъ случаяхъ животныя должны были подвергаться

Изъ этого соображенія слѣдуетъ, однако, что змѣй наказывается не какъ первая причина грѣхопаденія, а какъ причина служебная, орудная. Самое наказаніе, опредѣляемое словами проклятія, если понимать его въ примѣненіи только къ естественному змѣю, является совершенно несоразмѣрнымъ силѣ и значенію грѣхопаденія человѣческаго рода и этою не соразмѣрностію указываетъ на то, что вся сила проклятія должна относиться къ дѣйствовавшей въ змѣѣ вышеземной силѣ. Змѣй, дотолѣ совершеннѣйшее (Быт. 3, 1) животное на землѣ, поставляется ниже всѣхъ животныхъ. Внѣшнимъ выраженіемъ такого его положенія и вмѣстѣ ненависти и отвращенія, которыя отселѣ онъ имѣетъ возбуждать въ человѣкѣ [1]), имѣетъ быть естественное положеніе его корпуса—пресмыканіе по землѣ, съ чѣмъ вмѣстѣ дано и яденіе праха (ср. Вт. 32, 24; Мих. 7, 17; Ис. 66, 25; пс. 71, 9), какъ знакъ крайняго униженія. Такъ, по силѣ словъ ст. 14, змѣй—животное „возращается въ предѣлы, положенные для него природою, изъ которыхъ на время вывелъ его діаволъ“ [2]). Отсюда, нѣтъ не-

смерти. Вообще, грѣхъ, по духу ветхозавѣтнаго закона Божія, есть причина бѣдствія не только для дѣйствующихъ ἐνεργοῦσι, но и для служащихъ орудіемъ ὑπουργοῦσι, (бл. Ѳеодоритъ). Неудивительно, поэтому, что Богъ проклинаетъ змѣя, когда Онъ проклинаетъ и всю землю (ст. 17), чѣмъ выражется идея личной возвышенности человѣка надъ всѣми животными и надъ всѣмъ видимымъ міромъ; ради высокаго достоинства человѣка, наказывается и все ему подвластное. Ср. 2 Цар. 24, 17. Потому то Богъ проклинаетъ змѣя, какъ орудіе гибели человѣка, какъ отецъ проклинаетъ не только убійцу сына своего, но и мечъ, которымъ онъ лишилъ его жизни (св. Іоаннъ Златоустъ).

[1]) Но не въ животныхъ, какъ думаютъ Pfeiffer, Clericus Tuch, Knobel.

[2]) М. Филаретъ, Зап. на. кн. Быт. 1, стр. 104.

обходимости предполагать, что, въ силу проклятія, измѣнился и образъ движенія и внѣшній видъ змѣя [1]). Само естественное положеніе змѣя относительно стоящаго прямо, на ногахъ своихъ, человѣка, въ виду враждебныхъ отношеній, отселѣ начинающихся между ними, будетъ служить наказаніемъ для змѣя (ст. 15). Изъ кроткаго, какъ бы домашняго, животнаго, змѣй дѣлается существомъ враждебнымъ человѣку и человѣчеству,—женѣ и сѣмени ея, и побѣда послѣдняго надъ первымъ, соотвѣтственно сейчасъ указанному различію въ положеніи враговъ, обозначается пораженіемъ (schuph, ср. Іов, 9, 17; пс. 139, 11) ими другъ друга, равно направленнымъ на уничтоженіе противника, но совершенно неодинаковымъ по степени взаимнаго вреда [2]).

Но человѣческій родъ или сѣмя жены должно было одержать побѣду надъ сѣменемъ змѣя уже въ силу творческаго подчиненія человѣку животныхъ, Быт. 1, 28; притомъ, какъ мы уже замѣтили, побѣда человѣчества надъ поколѣніемъ змѣя была бы не адэкватна силѣ грѣхопаденія. Если, поэтому, теперь Богъ не только заключаетъ змѣя въ положенныя для животныхъ границы, но и обѣщаетъ положить вражду между нимъ и сѣменемъ жены, то это снова указываетъ на высшую духовную силу, которая дѣйствовала въ змѣѣ въ моментъ искушенія, а отселѣ будетъ враждовать, противъ человѣческаго

---

[1]) Какъ допускали Іосифъ Флавій, св. Ефремъ Сиринъ, Ярхи, Лютеръ, Мюнстеръ, Озіандеръ, Кнобель, отчасти Кейль.

[2]) Понятія «голова», «пята» выражаютъ majus и minus или, по выраженію Кальвина, superius и inferius взаимнаго вреда враждующихъ.

рода и вести смертельную борьбу съ нимъ, но въ этой борьбѣ будетъ побѣждена. И буквальный смыслъ ст. 15 оправдываетъ такое предположеніе. Если въ первой половинѣ этого стиха противополагаются змѣй и жена и, затѣмъ, сѣмя перваго и сѣмя послѣдней, то во второй половинѣ стиха побѣда сѣмени жены (הוּא, hu, т. е, zera haischah) обѣщается надъ самимъ змѣемъ (ieschuphcha rosch): „оно будетъ поражать тебя въ голову, и ты (а не сѣмя твое) будешь поражать его въ пяту“. Здѣсь, такимъ образомъ, отступаетъ назадъ сѣмя змѣя въ его множествѣ предъ единствомъ змѣя или, точнѣе, дѣйствовавшей въ змѣѣ боговраждебной силы, какъ личности, сохраняющей единство и постоянное существованіе въ рядѣ отдѣльныхъ членовъ и цѣлыхъ поколѣній ея духовнаго потомства (подъ которымъ могутъ быть разумѣемы и отверженные духи, участники ея богоотступничества, и—въ несобственномъ смыслѣ—грѣховная часть человѣчества (ср. Мѳ. 3, 7; 1 Іоанн. 3,10.12), особенно „человѣкъ грѣха“, ὁ ἀντικείμενος, 2. Θесал. 2, 3). Индивидуальность силы, дѣйствовавшей при искушеніи и имѣющей съ момента проклятія дѣйствовать враждебно противъ сѣмени жены, въ виду сказаннаго, очевидна, между тѣмъ какъ сѣмя жены, прежде всего, есть коллективное понятіе, обозначающее собственно все человѣчество, имѣющее произойти отъ жены, затѣмъ избранное потомство или чадъ обѣтованія (ср. Быт. 9, 9; Рим. 9,7.8) и въ особенности чистѣйшую сущность человѣчества въ лицѣ Богочеловѣка (ст. Быт. 22,18; 26, 4; 2 Цар. 7,12), Которому собственно и реально принадлежитъ побѣда надъ діаволомъ (1 Іоанн. 3, 8). Послѣднюю мысль проводитъ переводъ LXX, когда ставитъ: αὐτὸς (вмѣсто αὐτὸ т. е. σπέρμα) συντηρήσει κεφαλήν (еврейское הוּא—онъ, хотя въ дан-

номъ мѣстѣ относится къ коллективному זרע, но обыкновенно указываетъ на индивидъ). Во всякомъ случаѣ, понятіе о сѣмени змѣя введено только для того, чтобы выразить мысль, что вражда отъ жены имѣетъ перейти и на ея потомство, пока, послѣ смѣны длиннаго ряда поколѣній, змѣй не будетъ побѣжденъ. Характеръ вражды, устанавливаемой Богомъ, уже по тому самому долженъ быть нравственнымъ. Вражда эта имѣетъ смѣнить, на моментъ установившееся. дружественное и гибельное для людей общеніе искусителя съ женою, общеніе, послѣдствіемъ котораго былъ грѣхъ; поэтому, какъ грѣхопаденіе было дѣломъ нравственно-злого существа, такъ вражда противъ послѣдняго, которую человѣкъ не могъ уже начать самъ, какъ сдѣлавшійся рабомъ грѣха, Іоанн. 8,34, и которую Богъ устанавливаетъ Своею силою, должна быть чисто нравственною и богоугодною, а потому спасительною для человѣчества. Нравственный характеръ вражды указывается и въ томъ, что противною змѣю стороною въ ней называется именно жена и ея сѣмя: жена оказалась особенно воспріимчивою къ искушенію, и теперь въ богоустановленной враждѣ потребна не мужеская сила, а женская воспріимчивость къ божественному установленію вражды и къ божественной помощи въ борьбѣ съ грѣхомъ и его источникомъ. Такой характеръ борьбы, особенно въ связи съ вѣковымъ, неизмѣннымъ существованіемъ врага человѣчества, несомнѣнно, предполагаетъ, что первымъ и главнымъ объектомъ суда Божія является вышечувственный искуситель, сатана [1]).

---

[1]) Св. Іоаннъ Златоустъ на слова: «той твою блюсти будетъ пяту»... замѣчаетъ: «это относится къ чувственному змѣю, но

Если не можетъ подлежать сомнѣнію, что въ библейскомъ разсказѣ о грѣхопаденіи разумѣется діаволъ, то заключается ли въ Быт. 3 гл. развитое понятіе о природѣ послѣдняго, и почему онъ не названъ по имени? Такъ какъ всѣ новозавѣтныя догматическія истины въ Ветхомъ Завѣтѣ не достигали своего полнаго развитія и въ древнѣйшія времена являлись лишь въ неясной формѣ, то то-же явленіе должно было имѣть мѣсто и въ ученіи Ветхаго Завѣта о діаволѣ. Тѣмъ не менѣе, съ точки зрѣнія генезиса библейскаго богословія, не будетъ ошибкою видѣть въ изображеніи діавола въ данномъ мѣстѣ всѣ главныя, основныя черты ветхозавѣтнаго библейскаго представленія о сатанѣ, (именно о его дѣятельности, а не о его природѣ), и признать въ этомъ мѣстѣ корень и исходный пунктъ библейскаго ученія о діаволѣ, такъ что всѣ послѣдующія мѣста Ветхаго Завѣта, относящіяся къ этому предмету, необходимо предполагаютъ традиціонное представленіе о райскомъ змѣѣ. Въ искусителѣ, дѣйствовавшемъ чрезъ его посредство, указаны всѣ основныя черты характера діавола. Какъ мы видѣли, онъ представляется существомъ, съ извѣстнаго момента сдѣлавшимся враж-

---

желающій можетъ вникнуть въ смыслъ написаннаго и понять, что, если это сказано о чувственномъ (змѣѣ), то еще болѣе должно прилагать сказанное къ мысленному змѣю. Вѣдь и его уничтожилъ (Богъ), повергъ подъ ноги наши и далъ намъ власть наступать на его голову. Не на это ли указываетъ (Христосъ), когда говоритъ: «се даю вамъ власть наступати *на змію* и скорпію» (Лук. 10, 19). Чтобы мы не подумали, что это сказано о чувственныхъ животныхъ, Онъ прибавилъ: «*и на всю силу вражію*». Бес. на Быт. 17-ая русск. перев. СПБ. 1851 г., ч. 1, стр. 290.

дебнымъ Богу, а съ момента райскаго искушенія и грѣхопаденія первыхъ людей—и врагомъ человѣчества, врагомъ, борьба съ которымъ для людей не есть дѣло простой необходимости, но нравственно и религіозно-обязательный долгъ, выполненіемъ котораго обусловливается возстановленіе для человѣка первобытнаго союза съ Богомъ и соединеннаго съ тѣмъ блаженства. Вражда со стороны діавола, выражающая его нравственно-злое существо, состоитъ, по Быт. 3 гл., въ томъ, что онъ стремится разрушить спасительный союзъ человѣка съ Богомъ и съ этою цѣлью внушаетъ человѣку ложныя представленія о Богѣ,—представляетъ Его существомъ нелюбящимъ, не истиннымъ, не святымъ, самовластнымъ деспотомъ, словомъ, сообщаетъ человѣку то искаженное понятіе о Богѣ, которое на многіе вѣка сдѣлалось существеннымъ содержаніемъ такъ называемой естественной религіи или язычества [1]). Въ человѣкѣ онъ пробуждаетъ ложное чувство самостоятельности, между тѣмъ какъ истина этой самостоятельности—въ подчиненіи волѣ Творца; уклоненіе отъ послѣдней, во имя ложной автономіи, есть выраженіе самолюбія, которое, вмѣстѣ съ враждою къ Богу, неотдѣлимою отъ него, составляетъ душу грѣха. Такимъ образомъ, діаволъ, по данному мѣсту, есть принципъ и источное, активное начало всякаго грѣха въ человѣчествѣ. Таковъ внутренній смыслъ разсмотрѣннаго библейскаго повѣствованія. Понимали-ли его такимъ же образомъ и прародители человѣческаго рода? Изъ разсказа, въ которомъ фактъ передается Бытописателемъ со всей объективностью и неприкосновенностью,—въ томъ

---

[1]) W. Smith, A. Dictionary of the Bible (1863) v. III, p. 1164.

видѣ, какъ его переживали первые люди [1]), этого прямо не видно, жена называетъ искусителя просто—змѣемъ, ст. 13; хотя изъ снесенія съ первоевангеліемъ мѣстъ, говорящихъ о томъ, какъ принимала и понимала жена рожденіе Каина, затѣмъ Сиѳа (гл. 4, 1; 5,25), слѣдуетъ заключать о томъ, что и отрицательная сторона первоевангелія (т. е. вражда съ змѣемъ) прародителями понималась по ея дѣйствительной сущности. Притомъ изъ факта нареченія Адамомъ именъ (Быт. 2,19—20) животнымъ должно заключать, что Адамъ, а за нимъ и Ева, могли быть увѣрены, что разумность змѣя-искусителя—не обыкновенная, естественная, а сверхъестественная. Возможность у первыхъ людей и ихъ близкихъ потомковъ представленія о зломъ духѣ тѣмъ менѣе можетъ подлежать сомнѣнію, что они, несомнѣнно, вѣрили въ бытіе ангеловъ. Но что, такимъ образомъ, еще составляетъ вопросъ относительно прародителей, то не можетъ подлежать сомнѣнію относительно Бытописателя. Моисей долженъ былъ видѣть въ искусителѣ существо духовное, отъ котораго онъ только и могъ производить происхожденіе грѣха въ человѣчествѣ [2]), о чемъ онъ предположилъ разсказать въ Быт. 3 гл. Было бы несогласнымъ съ достоинствомъ его книги, если бы весь смыслъ этого разсказа исчерпывался воспроизведеніемъ дѣтски-наивной сцены

---

[1]) Hengstenb. Christol. d. A. T. I, s. 12. Hofmann, Schriftbew, I, s. 439.

[2]) Очень рискованно, напротивъ, утвержденіе Эбрарда (Christliche Dogmatik Rd. I, s. 278): «человѣческій авторъ кн. Бытія могъ совсѣмъ не сознавать того, что впервые видно изъ словъ Христа, Іоан. 8, 44».

первобытнаго времени [1]). Въ послѣднемъ случаѣ весь разсказъ 3 гл. Быт. терялъ бы указанный нами религіозный и этическій характеръ, а вмѣстѣ съ тѣмъ лишены были были бы основанія все ветхозавѣтное законодательство, весь жертвенный культъ и все ученіе о спасеніи,—всецѣло основывающіеся на религіозно-нравственномъ пониманіи этого разсказа. Если, дѣйствительно, Бытописатель не захотѣлъ измѣнять „дѣтски-наивнаго и въ самой наивности возвышеннаго характера разсказа, какъ священной и достопочтенной реликвіи изъ первобытныхъ временъ человѣчества“ (Куртцъ), и не назвалъ дѣйствительнаго виновника грѣхопаденія первыхъ людей [2]), то въ этомъ, можетъ быть, не было и нужды: фактъ грѣхопаденія, о которомъ только разсказываетъ Бытописатель, и въ данномъ Моисеемъ изображеніи каждымъ читателемъ кн. Бытія могъ быть понятъ въ истинномъ смыслѣ [3]). Съ другой стороны, не называя по имени существа злого, но могущественнаго, вышеестественнаго, Моисей могъ руководиться педагогическими цѣлями. Было неудобно открывать его современному ему народу, склонному ко

---

[1]) какъ это предполагаетъ, напр., Прессель: «суевѣріе, говоритъ онъ, видитъ въ змѣѣ маску діавола, невѣріе—аллегорію; но не ведутъ ли еще въ наше время дѣти и взрослые разговоровъ съ прирученными животными? Тѣмъ скорѣе это могло имѣть мѣсто во время еще не извращенныхъ отношеній въ раю и въ состояніи дѣтства первыхъ людей!». Wilhelm Pressel. Die Stimmen der Völker über die Urgeschichte Hamburg. 1890 г. s. 13.

[2]) какъ, замѣтимъ кстати, не разъяснилъ онъ и символики древа познанія добра и зла.

[3]) М. М. Филаретъ объясняетъ умолчаніе Моисея о существѣ искусителя такъ: «Моисей, говоритъ онъ, показываетъ не

всякаго рода суевѣріямъ, особенно къ волшебству, строго запрещенному закономъ Моисеевымъ, Исх. 22,18; Лев. 20,27; Втор. 18,10,—волшебству, въ которомъ всегда предполагается вѣра въ присутствіе и дѣйствіе сверхъестественной и, конечно, противной Богу силы [1]). У народа, религіозно еще не развитаго, легко могла породиться даже вѣра въ злой, совѣчный Богу, принципъ, подобная персидскому дуализму, если бы Моисей назвалъ искусителя по его дѣйствительному существу—діаволомъ. Притомъ могло имѣть мѣсто и то соображеніе, что открытое и выразительное объявленіе происхожденія грѣха человѣческаго отъ діавола можетъ подать человѣку поводъ—свою грѣховность извинять насиліемъ ко грѣху отъ діавола; между тѣмъ какъ, по всему смыслу библейскаго разсказа о грѣхопаденіи и вообще по ученію Священнаго Писанія, діаволъ —не единственная причина происхожденія грѣха въ человѣчествѣ, напротивъ, онъ есть только внѣшняя причина, а внутренняя и главная причина заключается въ самомъ человѣкѣ, именно въ его свободѣ. За возможность послѣдняго соображенія говоритъ то обстоятельство, что Іисусъ, сынъ Сираховъ, повиди-

---

самое существо, а орудіе искусителя: а) потому, что его намѣреніе,—показать кратко начало поврежденія человѣческаго естества,—не позволяетъ ему входить въ отдаленныя и трудныя подробности о свойствѣ отпадшихъ духовъ; и б) потому, что онъ хотѣлъ представить искусителя точно и единственно въ такомъ видѣ, какъ онъ явился Евѣ, дабы показать, что, не смотря на сію личину, онъ удобно могъ быть открытъ и узнанъ»—Зап. на кн. Бытія ч. I, 89.

[1]) Delitzsch. Genesis. s. 119. Smith, A. Dictionary of the Bible vol. III. p. 1145.

мому полемизируетъ противъ имѣвшаго мѣсто въ практикѣ жизни злоупотребленія ученіемъ о сатанѣ, когда замѣчаетъ: „когда нечестивый проклинаетъ сатану, то проклинаетъ свою душу“ (Сир. 21,30 [1]).

Этого рода педагогическій мотивъ могъ и всѣхъ вообще священныхъ писателей побуждать воздерживаться отъ развитія спекулятивнаго воззрѣнія на грѣхъ, какъ на продуктъ воздѣйствія на человѣка діавола, а не свободы только человѣка. Пророки, поэтому, выдвигаютъ, какъ главный факторъ грѣха,—человѣческую свободу и обходятъ молчаніемъ супранатуральную сторону грѣха; это требовалось ихъ учительною миссіею. Независимо отъ указаннаго побужденія—воздерживаться отъ развитія ученія о діаволѣ, рѣдкое упоминаніе о послѣднемъ въ Ветхомъ Завѣтѣ могло обусловливаться и тѣмъ, что не было положительныхъ побужденій къ раскрытію этого ученія. Представленіе о діаволѣ отнюдь не связано съ представленіемъ о Богѣ столь непосредственно, какъ связано съ послѣднимъ представленіе и ученіе объ ангелахъ. Ученіе о діаволѣ не вытекало непосредственно изъ историческихъ фактовъ,—Ветхій Завѣтъ не знаетъ о явленіяхъ діавола людямъ (т. е. явленіяхъ объективнаго свойства, а не въ видѣніяхъ только),—равно какъ и не находило въ историческихъ событіяхъ непосредственнаго, реальнаго подтвержденія. Оно возникло изъ послѣдующаго пониманія историческаго факта (грѣхопаденія) рефлектирующею мыслью, и нужны были особые инциденты, въ ко-

[1]) Hirschfeld, Geschichte des Volkes Isr., 2—ter Bd., s. 299; cnf. Reinke, Beiträge zur Erklärung des A. Test, Münster, 1853, Bd. II, s. 277.

торыхъ оно нашло бы свое фактическое оправданіе. Но что оно издревле жило въ народномъ сознаніи и преданіи, это съ очевидностью видно изъ того, что въ томъ мѣстѣ (въ кн. Іова), гдѣ впервые встрѣчается имя Satan, שָׂטָן, оно употребляется, какъ само собою понятное, какъ terminus technicus. Въ виду этого, намъ представляется рискованнымъ мнѣніе [1]), что только въ самое позднее время Ветхаго Завѣта (къ какому раціоналисты относятъ написаніе кн. Паралипоменонъ) выступаетъ ученіе о сатанѣ вслѣдствіе именно возникшей тогда потребности—представлять себѣ конкретно объективную силу зла [2]). Едва ли притомъ справедливо утверждать, что библейскій разсказъ о грѣхопаденіи людей чрезъ обольщеніе ихъ высшею силою въ образѣ змѣя остался безъ всякаго слѣда въ ветхозавѣтныхъ священныхъ книгахъ.

---

[1]) Hävernick'a, Vorles. üb. d. Theol. d. A. T. s. 104 и др. Ср., напр., Winer, Real. Wörterb. II, 383, Hitzig. Vorles. üb. bibl. Theologie s. 65.

[2]) Въ виду сказаннаго нами о причинахъ неполнаго развитія въ Ветхомъ Завѣтѣ ученія о сатанѣ, мало имѣетъ доказательнаго значенія и слѣдующая аргументація Längin'a (D. biblischen Vorstellungen v. Teufel 1790, 17—18): «что въ библейскомъ разсказѣ (Быт. 3) мы имѣемъ дѣло не съ ученіемъ религіи и и не съ откровеніемъ въ высшемъ смыслѣ, но просто съ народною миѳологіею и народною сагою о твореніи, это съ рѣшительностью доказываетъ то, что ни въ одной изъ каноническихъ книгъ Ветхаго Завѣта не находится намека на то, что позади змѣя должно искать діавола; ни книги Самуила, ни книги Царствъ, ни великіе пророки, которые столь выразительно говорятъ о грѣхѣ и его пагубности, ничего не знаютъ объ этомъ; они вообще не упоминаютъ о грѣхопаденіи и не рефлектируютъ на происхожденіе грѣха. Грѣхъ для нихъ существуетъ, какъ боговраждебная, приносящая гибель, сила, съ которою

Какъ бы инстинктивное вліяніе такого именно пониманія райскаго змѣя, можно видѣть, напротивъ, въ тѣхъ яркихъ ветхозавѣтныхъ изображеніяхъ ярости, злобы, коварства змѣя, которыя далеко не отвѣчаютъ дѣйствительной природѣ змѣя и дѣлаются понятными только при предположеніи, что во всѣхъ этихъ изображеніяхъ имѣла свою долю участія ассоціація съ представленіемъ о змѣѣ представленія о нѣкоторой высшей, демонической силѣ. Змѣй является въ Библіи съ атрибутами не столько разумности (Me.

должно бороться. И Псалмы, и даже самая кн. Іова, которая имѣетъ дѣло съ отношеніемъ зла къ божественному міроправленію, и въ которой впервые выступаетъ имя satan, не содержатъ никакого намека на то, что грѣхъ и вина вошли въ міръ чрезъ посредство вышечеловѣческаго существа, или что таковое содѣйствовало какимъ-либо образомъ возникновенію грѣха. Только за двѣсти лѣтъ до Рождества Христова, когда ветхозавѣтныя религіозныя идеи пришли въ разложеніе, благодаря проникновенію чужеземныхъ представленій, въ апокрифической книгѣ Премудрости, сочиненной жившимъ въ Египтѣ іудеемъ, возросшимъ въ еллинскомъ образованіи, появляется изреченіе: Богъ сотворилъ человѣка для безсмертія..... но завистью діавола вошла въ міръ смерть, гл. 2, 23—24, причемъ еще сомнительно, ставитъ ли авторъ представленіе о зависти діавола въ связь съ змѣемъ и мыслитъ ли послѣдняго, какъ орудіе прельщенія прародителей. Только непосредственно предъ временемъ Христа представленіе о воплощеніи діавола въ змѣѣ столь сильно распространилось, что самъ діаволъ обозначается именемъ змѣя Іоан. 8, 44; 2 Кор. 11, 3; Апок. 12, 9.»—Но аргументъ e silentio вообще не силенъ, и Längin, какъ бы чувствуя его слабость, оставляетъ историческую почву полемики и приводитъ въ доказательство своего пониманія соображеніе уже чисто апріорнаго свойства: «грѣхъ и безъ прельщенія первыхъ людей діаволомъ въ своихъ многоразличныхъ видахъ достаточно пагубенъ и отвратителенъ, и его происхожденіе дѣлается загадкою только тогда, когда его производятъ отъ діавола».

10, 16), сколько самаго опаснаго коварства и злобы (Еккл. 10, 8; Быт. 49, 17; Ам. 5, 19; Вт. 32, 32; пс. 90, 17); все вредное и дурное здѣсь сравнивается съ дѣйствіемъ змѣй (Притч. 23, 32; пс. 57, 5; 139, 4); самый грѣхъ символически изображается въ образѣ яда аспида (Іов., 20, 14. 16). По отвращенію, которое змѣи возбуждаютъ въ человѣкѣ, онѣ сопоставляются съ демоническими существами (Ис. 34, 14). Въ ряду мессіанскихъ благъ указывается пораженіе змѣй (Ис. 27, 1; ср. Іов. 26, 13; Ис. 65, 25; 11, 8); причемъ образъ побѣды представляется какъ бы снятымъ съ обѣтованія Божія о побѣдѣ сѣмени жены надъ змѣемъ (пс. 71, 9 и др.).

Древнѣйшее преданіе еврейской синагоги рѣшительно утверждаетъ, что искусителемъ первыхъ людей былъ сатана или діаволъ. Таргумъ Іонаѳана къ Быт. 3, 6—замѣчаетъ: жена увидѣла Саммаела, ангела смерти [1]). Обычнымъ названіемъ саммаела или сатаны въ раввинской литературѣ было „змѣй древній“, hannachasch hakadmon [2]), — именно вслѣдствіе того, что онъ въ образѣ змѣя прельстилъ праматерь человѣческаго рода. Каббалисты обращали вниманіе и на то, что числовое значеніе словъ הנחש hannachasch, и השטן hassaṭan, одинаково [3]). Новый завѣтъ съ несомнѣнностью приписываетъ искушеніе первыхъ людей сатанѣ или діаволу. Употребляемыя здѣсь наименованія сатаны ἀνθρωποκτονος ἀπ' ἀρχῆς, ψεύστης καὶ πατήρ τοῦ ψεύδους, Іоан. 8, 44; 1 Іоан. 3, 8; ὁ δράκων ὁ ὀ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος διάβολος και ὁ Σα-

[1]) Buxtorf. Lexic. Chaldaic. col. 1495. Ср. Альфреда Эдершейма, Жизнь и время Іисуса Мессіи (рус. пер. съ 7-ю англ. изд., свящ. М. Ѳивейскаго, М. 1899); т. I, вып. III, стр. 211.

[2]) Eisenmenger. Entdecktes Judenthum Bd. I, s. 822.

[3]) A. Pfeiffer. Op. cit. p. 22.

τανᾶς, Апок. 12, 9; 20, 10;—видимо, основываются на повѣствованіи кн. Быт. 3 гл., равно какъ и благожеланіе Ап. Павла римскимъ христіанамъ, чтобы Богъ сокрушилъ (συντρίψει) сатану подъ ногами ихъ, Рим. 16,20, даже по буквѣ напоминаетъ изреченное Богомъ проклятіе на змѣя-діавола, Быт. 3, 15 [2]).

„*Азазелъ*“. Указаніе на знакомство современныхъ Моисею евреевъ съ идеею злого духовнаго существа, враждебнаго или, по крайней мѣрѣ, противоположнаго Богу и стоящаго въ нѣкоторомъ особенномъ отношеніи къ грѣхамъ людей, находится въ 16 гл. кн. Левитъ, гдѣ содержится описаніе обрядовъ и священнодѣйствій, совершавшихся въ великій день очищенія [2]). Обрядъ, въ которомъ заключается указаніе на идею упомянутаго существа, и встрѣчается самое имя его, состоялъ въ слѣдующемъ. Послѣ предварительнаго совершенія личнаго очищенія жертвою за грѣхъ (16, 6), первосвященникъ приступалъ къ жертвѣ о грѣхѣ всего народа. Взявши двухъ козловъ, Ааронъ ставилъ ихъ предъ входомъ въ скинію собранія (ст. 7) и бросалъ жребій объ обоихъ козлахъ, съ цѣлью узнать, какой изъ нихъ—для Господа (ליהוה), и какой לעזאזל la-Azazel (LXX τῷ ἀποπομπαίῳ, Vulg: capro emis-

---

[1]) συντρίβειν, conterere—переводъ слова schuph, которое передается такъ именно въ Сирск. и Халд.: у LXX, впрочемъ, черезъ τηρεῖν, observare, слав. блюсти. Ср. Otto Everling. Die paulinische Angelologie und Dämonologie 1888, s. 10.

[2]) Моисеево или древнѣйшее происхожденія этого праздника, а равно и отдѣла кн. Левитъ, въ которомъ заключается описаніе его, признается и западною библейскою наукою за немногими исключеніями. Къ послѣплѣнному времени происхожденіе дня очищенія относятъ Georg (Aeltere Judische Feste s. 291) и Vatke (Biblisch. Theologie I, 1, s. 548).

sario). Того козла, на котораго выпалъ жребій *для Господа*, онъ приносилъ въ жертву за грѣхъ народа (ст. 9), и кровь его вносилъ во святое святыхъ, гдѣ семь разъ кропилъ ею надъ крышкою Ковчега Завѣта и предъ нимъ (ст. 15). Совершивъ, затѣмъ, очищеніе святилища и жертвенника, равно какъ всего священства и народа, первосвященникъ—другого козла, на котораго выпалъ жребій la-Azazel, поставлялъ предъ Господомъ для совершенія надъ нимъ очищенія (le-kapper alaiv ст. 10), и, возложивъ на его голову обѣ руки, исповѣдалъ надъ нимъ всѣ беззаконія, преступленія и грѣхи сыновъ Израилевыхъ и, возложивъ ихъ на голову козла, отсылалъ его съ нарочнымъ человѣкомъ въ пустыню, la-Azazel, ст. 10, 21. 26, причемъ отводившій козла, понесшаго на себѣ въ пустыню всѣ грѣхи Израиля, дѣлался нечистымъ и потому прежде вступленія въ станъ долженъ былъ омыть одежды свои и тѣло свое (ст. 26).

Что должно разумѣть подъ Azazel? Слово это встрѣчается только въ данномъ мѣстѣ, слѣдовательно, принадлежитъ къ роду такъ называемыхъ ἅπαξ λεγόμενα; поэтому, неудивительно разнообразіе мнѣній о значеніи его. Тѣмъ не менѣе, общій смыслъ мѣста, контекстъ рѣчи и филологія слова Azazel даютъ основаніе видѣть въ немъ идею и имя злого духа или діавола, къ которому въ день очищенія посылался козелъ съ возложенными на него грѣхами. Такое пониманіе проводится въ Пешито, у Онкелоса и въ самаританскомъ Пятокнижіи, въ разныхъ изданіяхъ латинскаго перевода Библіи [1]), и можетъ считаться почти общепринятымъ въ современной библейской на-

[1]) Всѣ они оставляютъ слово azazel безъ перевода.

укѣ. Его принимаютъ, напримѣръ, Спенсеръ, Гезеніусъ, де-Ветте, Розенмюллеръ, Дерезеръ, Алліоли, Генгстенбергъ, Эвальдъ, Дистель, Куртцъ, Кейль и многіе другіе [1]). Возраженіемъ противъ такого пониманія слова azazel, могло бы служить то, что при этомъ пониманіи, повидимому, необходимо признать принесеніе евреями жертвы злому духу, сатанѣ, что стоитъ въ рѣшительномъ противорѣчіи съ монотеистическою религіею Іеговы и менѣе всего могло быть допущено въ великій день очищенія Израиля отъ всѣхъ его грѣховъ предъ Іеговою [2]), тѣмъ болѣе, что не далѣе, какъ въ слѣдующей же главѣ (17, 7) книги Левитъ, Израильтянамъ строго воспрещается приносить жертвы такъ называемымъ seirim, а въ кн. Исходъ 22,20 прямо, подъ угрозою смерти, запрещается приносить жертвы кому-либо, кромѣ Іеговы. Но соединять съ указаннымъ пониманіемъ Азазела мысль о жертвѣ ему нѣтъ никакой необходимости. Это видно изъ слѣдующихъ соображеній. Козелъ отсылается въ пустыню живымъ (ст. 11—22), между тѣмъ, по основному закону о жертвахъ (Лев. 17,11; сн. Евр. 9,22), ни одна животная жертва не могла быть приносима безъ пролитія крови; слѣдовательно, отсылае-

---

[1]) Spencer. De legibus hebraeorum ritualibus, diss. 8, p. 1039—1085. Ср. Hengstenberg. Comm. üb. Psalmen IV, s. 278. Diestel. Zeitschrift. f. hist. Theologie. Bd. XXX, 1860, s. 159 ff. Roskoff. Gesch. d. Teufels. I, 176—186. Baudissin. Studien zur semit. Religionsgeschichte, I. 140; Keil. Biblisch. Komm. üb. Bücher des Mos. 2-ter. Bd. s. 104. Lange. Bibelwerk. Bd. II. s. 190, ff. u. Posit. Dogmatik, s. 564 ff. Winer. Real-Wörterb., Bd II, s. 656, Vaihinger in Herzog's Real-Encyclop., Bd. I, 638. и др.

[2]) Cnf. G. Peringerus, De Asasele seu hirco emissario (1623 Upsaliae), Baumgarten—Crus. Bibl. Theologie s. 294. Hirschfeld Gesch. d. Volkes. Jsr. Bd. II. s. 283.

мый козелъ не былъ дѣйствительною жертвою. Такою онъ не могъ быть и потому, что, по смыслу рѣчи въ ст. 10 и 21, слѣдуетъ признать, что возлагаются на голову козла уже прощенные или, по крайней мѣрѣ, исповѣданные грѣхи Израиля, которые онъ и несетъ Азазелу въ пустыню; въ виду этого, въ новой жертвѣ и не было нужды; актъ отсыланія козла могъ и долженъ былъ имѣть другое, символическое значеніе. Если же оба вмѣстѣ козла называются жертвою за грѣхъ (ст. 5 [1]), и однако тотъ, на котораго выпалъ жребій для Азазела, не приносится въ жертву за грѣхъ, а надъ нимъ совершается очищеніе (lekapper alaiv, ст. 10, ср. 21), то этимъ можетъ высказываться только то, что оба козла различнымъ образомъ выражаютъ одну и ту же идею очищенія народа, основную идею дня очищенія (ст. 30, 33), одинъ—фактически, другой—символически. Противоположное употребленіе козловъ выражаетъ два различныхъ момента одного акта [2]), какъ это доказываютъ аналогичные данному обряды при очищеніи исцѣлившихся отъ проказы (Лев. $14_{,4-7}$) и при очищеніи дома отъ проказы или паршивости (ibid. ст. 49—54). Наконецъ, принесеніе жертвы за грѣхъ существу злому, между тѣмъ какъ идея жертвы за грѣхъ необходимо предполагаетъ святость, свободу отъ грѣха и зла существа, которому жертва приносится,—носило бы въ себѣ внутреннее противорѣчіе [3]).

---

1) На это обращаетъ вниманіе, напр., Bähr (Symbolik. d. Mos. Kult. I, 2 Aufl., s. 686 f.), и на этомъ основаніи возражаетъ противъ пониманія Азазела въ смыслѣ сатаны.

2) Ср. Hofman Schriftbeweis I, s. 432.—Calmet, ad Levit. Comm. (p. 126), Merx. (Schenkel's Bibel-lexicon, Bd. I, s. 225).

3) Reinke, Beiträge zur Erklärung d. A. T. Bd. II. s. 296.

Еще менѣе силы въ другомъ возраженіи, что вообще признаніе существованія демона пустыни противорѣчитъ ветхозавѣтному богосознанію, „которое нигдѣ не дуалистично“ (Меркъ, loc. cit), которому вообще чужда идея сатаны. Возраженіе это, очевидно, касается принципіальнаго взгляда на ученіе о злыхъ духахъ въ Ветхомъ Завѣтѣ. Отлагая пока рѣчь о существенномъ отличіи дуализма, который, напр., имѣлъ мѣсто въ парзисмѣ, отъ библейскаго ученія о сатанѣ, замѣтимъ только, что различіе это— фактъ несомнѣнный и всѣми безпристрастными изслѣдователями нынѣ признанный. Слѣдовательно, и съ этой стороны указанное выше пониманіе Азазела является безпрепятственнымъ.

Положительныя доказательства въ пользу этого пониманія могутъ быть приведены слѣдующія. Въ ст. 8 заключается противопоставленіе Іеговы и Азазела. Ааронъ бросаетъ жребіи объ обоихъ козлахъ, поставленныхъ предъ лицемъ Господнимъ, чтобы узнать, какой изъ нихъ, lajehovah Іеговѣ, а какой la-Azazel, Азазелу. Жребій обычно бросается между личностью и личностью, а не между личностью и вещью. Это противопоставленіе заставляетъ видѣть въ словѣ Azezel не отвлеченное понятіе (какъ у LXX— εἰς ἀποπομπήν, ст. 10; εἰς ἄφεσιν, ст. 26 „отпущеніе“,— русск. и слав. перев.), а существо личное, живое и противоположное Іеговѣ, „олицетвореніе грѣховной нечистоты, въ противоположность абсолютной чистотѣ Іеговы“ (Роскоффъ). Нравственная противоположность Азазела Іеговѣ указывается и въ различіи дѣйствій надъ каждымъ изъ козловъ. Если козелъ, на котораго выпалъ жребій для Іеговы, закалался въ скиніи, кровь его вносилась въ самое Святое Святыхъ, и ею совершалось кропленіе въ этомъ мѣстѣ особеннаго и, можно

сказать, реальнѣйшаго присутствія Іеговы, то мѣстомъ, куда отводился козелъ, жребіемъ назначенный для Азазела, была „пустыня, земля непроходимая“ (ст. 21.22), область совершенно удаленная отъ священнаго мѣста обитанія Іеговы среди Своего народа и потому нечистая (хотя, конечно,—не какъ принадлежащая, къ творенію Аримана, какъ думаетъ Гитцигъ [1]), и обычно представляемая въ Писаніи мѣстомъ пребыванія злыхъ духовъ. Ис. $13_{,21}$; $34_{,14}$; сн. Вар. $4_{,35}$; Мѳ. $12_{,43}$; сн. Лук. $8_{,27}$; Апок. 18, 2. Если же злое демоническое существо—Азазелъ противопоставляется Іеговѣ, то въ немъ слѣдуетъ видѣть не подчиненнаго духа или демона, а главу или вождя демоническаго царства,—существо, подобное сатанѣ болѣе поздняго ветхозавѣтнаго библейскаго представленія. Идея такого существа совершенно согласна съ общимъ смысломъ обряда отсыланія козла въ пустыню и вмѣстѣ—съ тѣмъ зачаткомъ ветхозавѣтной идеи сатаны, какой заключается въ повѣствованіи кн. Бытія объ искусителѣ и грѣхопаденіи первыхъ людей. По этому повѣствованію, грѣхъ въ человѣческомъ мірѣ первоначально происходитъ не отъ людей, а отъ вышеземной силы, враждебной Богу и людямъ. Эта именно идея могла служить и основаніемъ символическаго акта отсыланія козла. Контекстъ 16 гл. Левитъ, повидимому, уполномочиваетъ на такое заключеніе о смыслѣ этого акта. Послѣ совершенія всѣхъ, предписанныхъ закономъ, обрядовыхъ очищеній и священнодѣйствій, въ народѣ Божіемъ все-же оставался, непростительный и неизгладимый ветхозавѣтными освятительными средствами, грѣхъ, имѣв-

[1]) Hitzig, Vorles. üb. bibl. Theol. A. T. (1880), s. 67.

шій быть оставленнымъ только по принесеніи крестной жертвы умилостивленія (Лев. 16,14.15; сн. Рим. 3,25; Евр. 9,11—15). Поэтому, послѣ молитвеннаго [1]) исповѣданія грѣховъ народа предъ Іеговою и такого же прошенія о прощеніи ихъ, символическимъ актомъ грѣховная тяжесть отсылалась къ ея первоисточнику —злому духу, называемому въ Лев. 16 гл. Азазеломъ. Упоминаемое апост. Павломъ „преданіе сатанѣ“, 1 Кор. 5, 5; 1 Тим. 1,20, при которомъ грѣхъ фактически тоже не очищался, можетъ служить къ уясненію загадочнаго акта отсыланія козла la-Azazel.

Въ пользу предлагаемаго пониманія говорятъ, далѣе, найболѣе вѣроятные опыты производства слова azazel. По одному изъ нихъ (защищамому Дистелемъ, Фюрстомъ. Римомъ, Баудиссиномъ), слово это составлено изъ двухъ корней—עז, azaz сила и אל, El,—имя божественнаго или вообще высшаго существа. Въ этомъ случаѣ сопоставляютъ имя Азазелъ съ именемъ финикійскаго божества Belesys, и названіемъ Марса въ Эдессѣ—Azezos [2]). Вѣроятная сама по себѣ и состоятельная съ филологической стороны, этимологія эта, впрочемъ, едва ли вѣрна исторически. Защитники ея (особенно Римъ, Моверсъ, Дистель) предполагаютъ, что въ имени azazel заключается устарѣлое представленіе какого-то семитическаго или египетскаго божества [3]), напр., финикійскаго Молоха (Мо-

---

[1]) Въ Талмудѣ, Joma fol. 66 a, приводится самый текстъ молитвы первосвященника въ день очищенія. cf. Pfeiffer, Dubia vexata s. s. pag. 262.

[2]) Roskoff. Gesch. d. Teufels. I, 182; ср. Baudissin, Studien I. 140; Riehm, Handwörterbuch des. Bibl. Alterthums. Bd I, s. s. 29—93.

[3]) Такъ думаетъ и Гезеніусъ. Thesaurus. II, p. 1013.

версъ) или египетскаго Сета-Тифона (Эвальдъ, Графъ [1]). Но приводимое, въ доказательство родства Азазела съ какимъ-нибудь изъ этихъ божествъ, указаніе на очистительныя жертвы, ежегодно приносившіяся этимъ божествамъ, совершенно излишне, коль скоро несомнѣнно, что въ библейскомъ изображеніи дня очищенія не только нѣтъ рѣчи о жертвѣ Азазелу, но и прямо утверждается (ст. 10.21.22.26), что козелъ отпущенія не могъ быть жертвою вообще, менѣе всего—жертвою Азазелу. Поэтому, если можно въ обрядѣ дня очищенія и въ частности въ символическомъ актѣ отсыланія козла въ пустыню находить нѣкоторое отношеніе къ египетскому празднику и жертвоприношенію въ честь Сета-Тифона, злого бога пустыни Ливійской, то отношеніе развѣ полемическое, какое указываетъ, напр., Генгстенбергъ. По нему, „въ противовѣсъ египетскому взгляду, который считаетъ безусловно необходимымъ входить въ сообщеніе и съ злыми силами и хочетъ оградить себя противъ нихъ, Израиль долженъ былъ, посредствомъ этого ритуала, придти къ сознанію, что всякое страданіе, бѣдствіе есть наказаніе Праведнаго и Святаго Бога, прогнѣвляемаго грѣхами людей, что только съ Нимъ должно входить въ общеніе, а не съ виновникомъ грѣха—сатаною“ [2]). Во всякомъ случаѣ библейское представленіе объ Азазелѣ, получаемое изъ 16

---

[1]) Ewald. D. Alterthümer des Volkes Jsraël, 2 A, s. 402. Graf, Geschichte der Teufelsglaubens. Jena, 1893, s. 14—15.

[2]) Обрядъ отнесенія къ послѣднему грѣховъ могъ имѣть цѣлью—омерзить его въ глазахъ, пропитаннаго египетскимъ суевѣріемъ, народа (Штейнбергъ). Ср. Gesenius, Thesaur. p. 1012—Hengstenb. Die Bücher Mose's u. Aegypten. s. 179.

гл. книги Левитъ, существенно отличается отъ египетскаго представленія о Сетѣ своимъ чисто-этическимъ характеромъ. Сетъ у египтянъ былъ олицетвореніемъ палящаго вѣтра пустыни, и воплощалъ въ себѣ всевозможныя бѣдствія въ жизни природы и людей. Азазелу, напротивъ, не усвояется никакой силы производить физическое зло, не приписывается никакой активности, кромѣ темнаго причиннаго отношенія къ грѣховной нечистотѣ. Поэтому, въ поблекшей и тѣнеобразной фигурѣ Азазела гораздо вѣрнѣе видѣть отголосокъ первобытнаго преданія о происхожденіи грѣха въ человѣчествѣ, чѣмъ варіацію существенно различнаго египетскаго культа Сета, изъ котораго могло быть заимствовано лишь представленіе о пустынѣ, какъ жилищѣ злого духа; но и оно было измѣнено сообразно съ этическимъ характеромъ ветхозавѣтной религіи, въ ея отличіи отъ натурализма египетской. Болѣе вѣроятнымъ должно быть признано другое производство слова azazel, по которому послѣднее происходитъ отъ неупотребительнаго въ еврейскомъ языкѣ глагола עזל azal, который въ арабскомъ языкѣ значитъ—removit, dimovit, удалилъ [1]). Образованіе изъ него слова azazel произошло чрезъ удвоеніе второй и третьей согласной корня [2]), откуда—עזלזל azalzel, въ которомъ первое ל выпало (какъ въ словѣ balbel, изъ котораго получилось—babel. Быт. 11, 9, или Γολγοθα изъ גלגלתא), вмѣсто чего бы-

---

[1]) Gesenius. Thesaurus. II, 1012 Handwörterbuch. Art. עזל и עזאזל ср. Keil Bibl. Komm. üb. Bücher Mos Bd II. s. 104.

[2]) Примѣры словъ, подобнымъ образомъ измѣняющихъ корень, приведены у Reinke. Beiträge zur Erklärung d. A. T.. Bd. II, s. 284, cnf. Ewald Grammatik (1838) § 333.

ла поставлена буква ֶ, съ измѣненіемъ короткой гласной (патахъ) предшествующаго слога въ долгую (камецъ). Такое производство слова Azazel въ современной библейской наукѣ имѣетъ найбольшее число защитниковъ. Но разногласіе между учеными въ данномъ случаѣ состоитъ въ слѣдующемъ. Одни—образованное указаннымъ путемъ слово считаютъ абстрактнымъ и потому переводятъ выраженіе la-azazel—отвлеченно—„для (всецѣлаго или безвозвратнаго) удаленія“ [1]). Другіе, напротивъ, считаютъ слово azazel конкрентнымъ понятіемъ [2]). Этимологически возможны оба пониманія, такъ какъ отглагольныя имена (nomina verbalia) въ еврейскомъ языкѣ могутъ выражать и абстрактныя и конкретныя понятія, смотря потому, примыкаютъ ли они по своей формѣ къ неопредѣленному наклоненію или къ причастію, причемъ каждой изъ обѣихъ формъ принадлежатъ оба значенія, усвояется же обыкновенно подходящее въ данномъ случаѣ [3]). Но упомянутое противопоставленіе въ ст. 8 Лев. 16 гл. словъ la-Iehovah и la-azazel требуетъ признанія въ послѣднемъ конкретнаго имени [4]). Аза-

---

1) Такъ—Hofmann, Schriftbew. I, 431. Tholuck. Brief an d. Hebräer, s. 80; Steudel, Vorles. üb. d. Theolog. A. T. s. 231; Bähr Symbol. d. mos. Cultus II. 582; Winer, bibl. Real.-wörterb. II, 659; Merx, in Schenkel's Bibel-lexcon I, 225, и другіе.

2) Gesenius, Thesaurus. II, 1013, Ewald, Die Lehre d. Bibel v. Gott. Bd. II, s. 291; Keil. Comm, Bd. II, s. 104, Hengstenberg. Christologie d. A. T. I, 37; Maier. (Hebr. Wurzelwörterbuch) и другіе.

3) Gesenius Grammatik § 83, 2. Ewald. Kritisch. Gramm. s. 243.

4) Gesenius, Thesaurus. t. II, p. 1012: «ex duabus illis interpretationibus, ст. 8. τῷ Ἀποπομπαίῳ, i. e. τῷ Ἀποτροπαίῳ, Ἀλεξικάκῳ, Averrunko—et ἀποπομπὴ (ст. 10), i. e. averruncationem (malorum,

зелъ, поэтому, будетъ значить: desertor a Deo или remotus, отступникъ, или удаленный, далеко отстоящій отъ Бога, что вполнѣ согласуется съ контекстомъ 16 гл. Левитъ и очень идетъ для обозначенія отступившаго отъ Бога духа нечистоты, абсолютно противоположнаго Іеговѣ и живущаго въ пустынѣ.

Наконецъ, отрицательнымъ доказательствомъ принимаемаго нами пониманія слова azazel служитъ то, что всѣ другіе опыты объясненія этого слова должны быть признаны неудачными. Такъ, по толкованію, которое проводятъ Таргумъ Іонаѳана, арабскій переводъ Садіи Гагъ-Гайона и многіе раввины (Бехай, Раши, Ярхи, Кимхи, Абенъ-Эзра, Іона и др.), а за ними изъ христіанскихъ экзегетовъ Олеастеръ, Бохартъ [1]),—Azazel есть имя горы въ пустынѣ близъ Синая, съ которой козелъ отпущенія свергался и разбивался, или имя самой пустыни, куда отводился козелъ. Но, что касается признанія въ словѣ azazel имени горы, то оно совершенно произвольно. Невѣроятно, что бы Моисей, обычно прибавляющій къ собственному имени горъ нарицательное har [2]), не сдѣлалъ этого въ дан-

---

poenarum divinarum)—equidem priorem vel idcirco optaverim, quod forma azazel pro azalzel, *concreto magis convenit, quam alstracto,* atque suspicor, Asaselem, i. e. Ἀποπομπαῖον deum fuisse Averruncum, qui illo ritu vetustissimo et haud scio an primitus gentili placabatur (?), ut mala peccatis promerita, a populo averruncaret, id vero nomen dein, quum gentilitatis vestigia in Hebraismo offensioni esse et deleri coepissent, ut alia idolorum nomina, ad daemonem translatum esse».

[1]) Hierozoicon rec. I, p. 749.

[2]) Гора Араратъ, Быт. 8, 4; гора Галаадъ, Быт. 31, 21; гора Хермонъ, Вт. 3, 8; гора Сіонъ, 4, 48; гора Гаризимъ, гора Гевалъ, Вт. 11. 29.

номъ законоположеніи. гдѣ точность языка требовалась болѣе, чѣмъ гдѣ-либо. Столь же невѣроятно и топографическое опредѣленіе горы: отводить козла изъ Палестины на Синайскій полуостровъ не представляло удобствъ. Если Бохартъ и др. въ защиту топографическаго значенія слова azazel указывали на ст. 10, то этотъ стихъ скорѣе служитъ къ опроверженію пониманія слова „Азазелъ“ въ смыслѣ обозначенія мѣста, такъ какъ при такомъ пониманіи въ словахъ *la-azazel bamidbarah* заключалась бы излишняя тавтологія. Наконецъ, при этомъ пониманіи, противопоставленіе въ ст. 8 Іеговы и имени мѣстности было бы совершенно неумѣстнымъ. Не можетъ быть признанъ справедливымъ и тотъ взглядъ, по которому подъ Азазеломъ разумѣется самый козелъ отпущенія (τράγος ἀποπομπαῖος, LXX; hircus emissarius, Vulg.), при чемъ слово azazel производится отъ עז ez-коза и אזל, azal—уходить [1]). Противъ этого взгляда говоритъ уже то, что собственное значеніе слова עז ez—коза, а не козелъ (Лев. 17, 3; 4,28; Вт. 14, 4); таково же значеніе соотвѣтствующихъ ему словъ—хал-

---

[1]) Симмахъ: τράγος ἀπερχόμενος; Акила: τράγος ἀπολελειμμένος; Филонъ, Opp. I. 498; Mischn. Joma, cap. 4, 2; 6, 1. 2; бл. Ѳеодоритъ и многіе новые ученые—Hofmann, Schenkel (Bilellexicon V, 186), Cornel. a Lap., Köhler. Послѣдній (Lehrb. d. Biblisch. Gesch. I-te Hälfte 1875, s. 447 Anm) противъ пониманія Азазела въ смыслѣ сатаны выставляетъ два основанія: 1) въ пятокнижіи о сатанѣ нигдѣ не упоминается, 2) въ послѣдующее время, когда идея сатаны сильнѣе выступаетъ въ сознаніи ветхозавѣтной церкви, сатана нигдѣ не называется именемъ Азазела. Но первое не вѣрно (Быт. 3 гл.), а второе легко объясняется изъ искючительнаго отношенія Азазела ко дню очищенія, о которомъ, кстати замѣтимъ, и не говоритъ библейская доплѣнная письменность, исключая Лев. 16 гл.

дейскаго и арабскаго [1]). Кромѣ того, въ ст. 10, козелъ опредѣленно различается отъ Азазела, которому онъ отсылается. Наконецъ, и съ точки зрѣнія этого пониманія, остается необъяснимымъ противопоставленіе, имѣющее мѣсто въ ст. 8; равно какъ и допускаемая при этомъ передача частицы ל греческимъ ὡς (какъ, напр., у блаж. Θеодорита), не можетъ считаться точною [2]).

И такъ, упоминаемое въ 16 гл. Левитъ, слово Azazel есть имя—собственное или нарицательное—виновника грѣха въ мірѣ, сатаны болѣе поздняго библейскаго представленія. Какъ ни блѣдно выступаетъ онъ въ данномъ мѣстѣ, его, однако, нельзя считать однимъ изъ привидѣній, предметовъ народнаго суевѣрія [3]). Допущеніе въ составъ обрядовъ великаго дня очищенія акта, имѣющаго отношеніе къ „привидѣніямъ“, не мирилось бы съ достоинствомъ дня очищенія. Если предположеніемъ, что Азазелъ—простое привидѣніе или демоническое существо природы, думаютъ сохранить неприкосновенность ветхозавѣтнаго библейскаго монотеизма, то это, какъ уже замѣтили мы, происходитъ отъ недостаточнаго разграниченія библейскаго ученія о сатанѣ отъ персидскаго дуализма. Между тѣмъ именно представленіе объ одномъ изъ демоническихъ призраковъ или чудовищъ пусты-

---

[1]) Gesenius—Handwörterb., слово לעזאזל; также еврейскій словарь Штейнберга.

[2]) Въ смыслѣ доказательства невозможности пониманія имени Азазелъ о козлѣ, характеристично колебаніе перевода LXX между конкретнымъ ἀποπομπαῖος (ст. 8, 10а) и отвлеченнымъ εἰς ἀποπομπήν, εἰς ἄφεσιν (ст. 10, б; 26).

[3]) Какимъ его считаютъ, напр., Кнобель, Эвальдъ, Римъ, Шенкель и др.

ни, коль скоро оно противопоставляется Іеговѣ, было бы противорѣчащимъ абсолютному единобожію Ветхаго Завѣта (чудовища эти, по предположенію названныхъ—въ примѣчаніи—экзегетовъ, не принадлежатъ къ творенію Іеговы). Іудейское преданіе, напротивъ, признаетъ Азазела (съ которымъ оно часто сопоставляетъ Саммаела) главою демоновъ, слѣдовательно видитъ въ немъ сатану [1]). Равнымъ образомъ и Оригенъ признаетъ Азазела діаволомъ и считаетъ его тожественнымъ съ змѣемъ, соблазнившимъ Еву въ раю. Того же мнѣнія объ Азазалѣ были и свв. Иринеи Ліонскій и Епифаній [2]). Если же нѣкоторые древніе учители (а также и нѣкоторые новые библіологи) объясняли Azazel не въ смыслѣ діавола, то это зависѣло отъ той ошибочной ихъ мысли, что въ этомъ случаѣ необходимо признать, что Моисей узаконилъ приносить жертву діаволу. Но мысль и опасенія эти, какъ было показано,—напрасны: козелъ отпущенія отнюдь не былъ дѣйствительною жертвою за грѣхъ, а имѣлъ чисто символическое значеніе.

Демоны языческихъ культовъ. Если въ Азазелѣ, Лев. 16, по всѣмъ основаніямъ, должно видѣть выраженіе, хотя неясное, идеи о сатанѣ, какъ виновникѣ первоначальнаго грѣха въ мірѣ человѣческомъ, какъ источномъ началѣ грѣха вообще, то въ другихъ мѣстахъ Пятокнижія и въ другихъ ветхозавѣтныхъ книгахъ идея о про-

---

[1]) Das Buch Henoch v. Dillm. cap. 8; 10, 4; 13, 1 ff. Раввины Менахимъ, Еліезеръ, Абрагамъ. Cnf. Eisenmenger. Entdecktes Iudenthum, II, ss. 153 – 157 f. Buxtorf. Talmud. lexic. p. 1495; Fabricius. Cod. Pseudoepigr. V. Test. I, pag. 179, 182, 191.

[2]) Origen. Contra Cels. (ed. Spencer) lib. VI, p. 305. Iren. adv. haeres. I, 12; Epiph. Haeres. XXXIV, № 4.

исхожденіи человѣческихъ грѣховъ отъ вышеземной злой силы видоизмѣняется такимъ образомъ, что всякое религіозное и нравственное уклоненіе отъ единаго истиннаго Бога, всякое идолослуженіе, представляется служеніемъ этой силѣ, и предполагается, что такое заблужденіе стоитъ подъ вліяніемъ послѣдней. При этомъ, такъ какъ виды идолослуженія могутъ быть и были многоразличны, то и идея этой силы, активно или пассивно враждебной Истинному Богу, такъ сказать, развѣтвляется, или разлагается на представленія многихъ злыхъ духовныхъ силъ—демоновъ въ позднѣйшемъ смыслѣ.

Такія представленія соединяются съ именами языческихъ боговъ, въ которыхъ библейское воззрѣніе древнѣйшихъ временъ признаетъ извѣстное отношеніе къ дѣйствительно существующимъ злымъ духамъ,—видитъ въ идолослуженіи служеніе злымъ духамъ [1]). Нѣкоторое указаніе на признаніе въ Вет-

---

[1]) Правда, возраженіемъ противъ самой возможности у священныхъ библейскихъ писателей такого возрѣнія, служитъ, повидимому, то, что съ древнѣйшихъ временъ въ Библіи рѣшительно проводится такой взглядъ на языческихъ боговъ, что они—не болѣе, какъ идолы, дѣла рукъ человѣческихъ, и что никакой реальности имъ не принадлежитъ. Обычнымъ названіемъ языческихъ боговъ служитъ gillul, истуканъ, идолъ (Лев. 26, 30; Вт. 29, 16; 3 Цар. 15, 12; 21, 26; 4 Цар. 17, 12; 21, 12; 23, 24. Іер. 50, 2; Іез. 6, 4; 20, 8; 30, 13; 37, 23 и др.). Понимать ли имя gillulim въ смыслѣ dii lapidei (Gesenius, Thesaurus. t. I, p. 287, слово gillul), «груды камней» (Hitzig, zu Ezech. 6, 4, 1847) или dii stercorii (какъ нѣкоторые раввины и Thenius, zu 1 König 15, 12, Евр. словарь Штейнберга),—во всякомъ случаѣ этимъ именемъ обозначается ничтожество языческихъ боговъ. Это же выражается и въ такихъ наименованіяхъ ихъ, встрѣчающихся особенно у пророковъ, какъ—Elilim, ничто (Ис. 2, 8. 18. 2; 10,

хомъ Завѣтѣ реальныхъ силъ, дѣйствующихъ въ язычествѣ, можно видѣть въ тѣхъ мѣстахъ, въ которыхъ боги языческіе представляются безсильными, неспособными помогать или приносить пользу сво-

---

10; 19, 1—2; 31, 7. Аввак. 2, 18; Іез. 30, 13; пс. 95, 5; 96, 7; Лев. 19, 4)—имя, представляющее созвучность и вмѣстѣ противоположность имени Elohim; hebel, призракъ, паръ (Іер. 2, 5; 8, 19; 10, 8. 15; 14, 22; 16, 19; 51, 18; Вт. 32, 21; 3 Цар. 16, 14. 20; 2 Цар. 17, 15; Іон. 2, 9; пс. 30, 3); aven, пустота, ничтожество (Ис. 41, 29; 66, 3; ср. Bet-aven., Ос. 4, 15). И такими языческіе боги представляются въ Библіи не только по формѣ, подъ которою они являются въ культѣ, но и по самому существу ихъ. Ничтожны не истуканы только, но и предполагаемые въ нихъ язычниками символы или духи: всѣ они ничто, ничтожны и дѣла ихъ (Ис. 41, 24. 29), совершенная пустота, дѣло заблужденія (Іер. 10, 3. 15), почему и культъ языческихъ боговъ—совершенное заблужденіе, глупость (Іер. 10, 15; 51, 18; Іон. 2, 9). Таково основное библейское воззрѣніе на фактическое содержаніе язычества, воззрѣніе, совершенно гармонирующее съ строгимъ монотеизмомъ В. Завѣта или изъ него вытекающее. Но это воззрѣніе не исключаетъ и другой точки зрѣнія на язычество, которую мы можемъ назвать идеальною. Такое всемірно-историческое явленіе, какъ язычество, необходимо предполагаетъ великія міровыя силы, дѣйствовавшія въ немъ въ качествѣ таинственныхъ двигателей. И боги, ничтожные сами по себѣ, могутъ быть орудіями или символами этихъ двигателей. Послѣдніе, конечно, не могутъ быть абсолютными силами, а только силами подчиненными Іеговѣ, хотя и дѣйствующими не въ согласіи съ Его волею; напротивъ, свобода ихъ дѣйствуетъ и вопреки ей, т. е., они должны быть силами нравственно-падшими, несвятыми, злыми. Такое воззрѣніе на языческихъ боговъ отнюдь не противорѣчитъ строгому монотеизму В. Завѣта и не представляетъ его искаженія (вопреки мнѣнію, напр., Schenkel'я Bibellexicon, Bd. V, 186). Это воззрѣніе мы, дѣйствительно, встрѣчаемъ въ Библіи (ср., напр., объ этомъ Otto Zöckler, Kurzgefasster Kommentar zu heil. Schriften A. u. N. Test. München 1891, s. 247),

имъ чтителямъ [1]), причемъ о богахъ говорится, какъ о дѣйствительныхъ существахъ, только безконечно слабѣйшихъ Іеговы [2]). Реальнаго существованія языческимъ божествамъ, взятымъ въ ихъ конкретности, здѣсь, конечно, не приписывается, но мысль о потенціяхъ, дѣйствующихъ въ язычествѣ, какъ области отличной отъ царства Божія, отсюда можетъ быть

хотя оно выступаетъ далеко не такъ часто и не въ такихъ яркихъ чертахъ, какъ воззрѣніе перваго рода. А что оно не исключаетъ этого послѣдняго и не противорѣчитъ ему, свидѣтельствомъ этого можетъ служить воззрѣніе св. ап. Павла на боговъ язычества въ 1 Кор. По Апостолу, «идолъ въ мірѣ ничто οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ, и нѣтъ иного Бога, кромѣ Единаго» (8, 4; ср. 10, 19), весь культъ языческій есть служеніе «безгласнымъ идоламъ» (τὰ εἴδωλα τὰ ἄφωνα, 1 Кор. 12, 2; ср. пс. 113, 13). И однако чѣмъ, по взгляду Апостола, является этотъ культъ по своему глубочайшему смыслу, по дѣйствующимъ въ немъ силамъ? Служеніемъ демонамъ, бѣсамъ: «Убѣгайте идолослуженія (ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας). Что же я говорю? то ли, что идолъ есть что-нибудь, или идоложертвенное значитъ что-нибудь? нѣтъ, но, что язычники, принося жертвы, приносятъ бѣсамъ, а не Богу (τὰ ἔθνη δαιμονίοις θύει καὶ οὐ θεῷ), но я не хочу, чтобы вы были въ общеніи съ бѣсами (κοινωνούς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι). Не можете пить чашу Господню и чашу бѣсовскую» (1 Кор. 10, 14. 19. 21; ср. 2 Кор. 6, 15—16 и Апок. 9, 20; ср. пс. 105, 37). Двойственность воззрѣнія на язычество здѣсь очевидна, но внутренняго противорѣчія нѣтъ. Не должно его быть и въ аналогичномъ и даже тожественномъ воззрѣніи Ветхаго Завѣта на тотъ же предметъ, воззрѣніи, полностью взятомъ Апостоломъ оттуда (ср. 1 Кор. 8, 4; 12, 2 и пс. 113, 13; 1 Кор. 10, 20 и 8, 3 и Втор. 32, 17; пс. 105, 37). Ср. O. Everling. Die paulinische Angelologie u Dämonologie, 1888, s. s. 25—32.

[1]) Суд. 10, 13; 1 Цар. 12, 21; 3 Цар. 18, 27.

[2]) Ср. еще Іер. 2, 8. 11. 28; 11, 12; 16. 19; Ис. 41, 7; 44, 9, 11; 46, 7.

отвлечена. Но эта мысль уже ясно высказывается въ тѣхъ ветхозавѣтныхъ библейскихъ мѣстахъ, гдѣ боги языческіе представляются геніями или ангелами-хранителями отдѣльныхъ народовъ. Такъ, въ виду паденія Вавилона, пророкъ Исаія говоритъ о паденіи Вила и низверженіи Нево, не могшихъ защищать своихъ чтителей; и при этомъ боги эти отличаются отъ ихъ идоловъ [1]). У пророка Іереміи читаемъ: „Господь Саваоѳъ, Богъ Израилевъ, говоритъ: вотъ Я посѣщу Аммона, который въ Но, и фараона и Египетъ, и боговъ его и царей его“ [2]). Характеристиченъ здѣсь выразительный антитезъ: Іеговы воинствъ небесныхъ и Владыки Царства Божія — съ одной стороны, боговъ или патроновъ языческаго Египта—съ другой. Тотъ же пророкъ говоритъ: „Кричите, дочери Раввы, опояшьтесь вретищемъ..., ибо Малхомъ (богъ Аммонитянъ) пойдетъ въ плѣнъ вмѣстѣ со священниками и князьями своими“ [3]); „горе тебѣ, Моавъ, погибъ народъ Хамоса“ [4]). Наконецъ, у пророка Исаіи говорится о будущемъ посѣщеніи (наказаніи) всего язычества въ его цѣломъ и всѣхъ его охранителей—„воинства выспренняго на высотѣ“ [5]), причемъ самостоятельное существованіе послѣдняго предполагается, какъ само собою понятное. Такимъ образомъ, у тѣхъ же пророковъ (Исаіи и Іереміи), которые со всею рѣшительностью утверждаютъ ничтожество и несуществованіе языческихъ боговъ, встрѣчаются и

---

[1]) Ис. 46, 1—2.

[2]) Іерем. 46, 25.

[3]) Іерем. 49, 3.

[4]) Іер. 48, 46.

[5]) Ис. 24, 21 и слѣд.

недвусмысленныя указанія на то, что язычество въ его цѣломъ, какъ и въ отдѣльныхъ національныхъ его фракціяхъ, стояло подъ воздѣйствіемъ вышеземныхъ агентовъ или патроновъ. Ясно, что, съ болѣе общей точки зрѣнія, не только Новый Завѣтъ [1]), но и Ветхій (ср. сейчасъ приведенныя мѣста и 10 гл. книги Даніила) не отрицаетъ дѣствія въ язычествѣ высшихъ демоническихъ силъ, и, конечно, прежде всего въ языческомъ культѣ. Отсюда, мы признаемъ подлинно-библейскимъ и притомъ принадлежащимъ древнѣйшимъ временамъ то воззрѣніе евреевъ, что идолослуженіе есть служеніе злымъ духамъ, и не можемъ согласиться съ тѣмъ мнѣніемъ (высказываемымъ Римомъ, Баудиссиномъ и раздѣляемымъ преосвящ. Хрисанѳомъ [2]), что это воззрѣніе впервые возникло подъ вліяніемъ платонизма и неоплатонизма и только отсюда внесено въ греческій и другіе переводы Ветхаго Завѣта.

Въ 17 гл. книги Левитъ, послѣ запрещенія евреямъ приносить жертвы гдѣ либо не при скиніи (ст. 1—6), указывается такое основаніе этого запрещенія: „чтобы они впредь не приносили жертвъ своихъ идоламъ (לַשְּׂעִירִם—la-seirim), за которыми блудно ходятъ они“. Собственное значеніе имени se'irim—козлы [3]), волосатые [4]), (pilosi, Vulg. [5]). Контекстъ рѣчи даннаго мѣста (ст. 1—6) требуетъ видѣть въ этомъ имени коллективное обозначеніе языческихъ боговъ.

---

[1]) 1 Кор. 8, 5; 11, 20.

[2]) Религіи древняго міра. СПБ. 1878, т. 3-й, стр. 93—94.

[3]) Лев. 4, 24; 16, 5 и слѣд.

[4]) Быт. 27, 11; 28.

[5]) Ис. 13, 21.

Въ этомъ смыслѣ и понимаетъ слово se'irim переводъ LXX (οὐ θύουσιν ἔτι τὰς θυσίας αὐτῶν τοῖς ματαίοις, ἐν οἷς ἐκπορνεύουσιν ὀπίσω αὐτῶν, Лев. 17, 7), когда передаетъ его выраженіемъ τὰ ματάια (слав. „суетная"), какъ и во 2 Парал. 11,15 гдѣ идетъ рѣчь объ идолахъ, культъ которыхъ Іероваамъ учредилъ въ десятиколѣнномъ израильскомъ царствѣ. Частнѣе и ближе, запрещеніе могло имѣть въ виду египетскій культъ бога Пана, съ особенною торжественностью совершавшійся въ мендезійскомъ номѣ, гдѣ въ Тмуисѣ ему былъ сооруженъ храмъ. По Геродоту [1]) и Іосифу Флавію [2]), Панъ, одинъ изъ 8-ми главныхъ египетскихъ боговъ, почитался подъ образомъ козла и считался олицетвореніемъ мужской родотворной силы, почему на праздникѣ его совершались сладострастныя и противоестественныя оргіи [3]). Самое выраженіе Лев. 17, 7 „блудно ходятъ" могло имѣть отношеніе къ названному культу, хотя оно употребляется и вообще объ отступничествѣ отъ служенія Іеговѣ и обращеніи къ другимъ богамъ [4]). Въ пользу ближайшаго отношенія запрещаемаго въ данномъ мѣстѣ культа seirim къ названному египетскому культу говоритъ и то, что во 2 Парал. 11,15 культъ этотъ упоминается на ряду съ культомъ тельцовъ, который, вѣроятно, былъ заимствованъ Іероваамомъ изъ Египта, гдѣ жилъ онъ не-

---

[1]) Hist. lib. II, cap. 46; cnf. lib. I, c. 78.

[2]) Contra Apionem 2, 7.

[3]) О послѣднихъ, кромѣ Геродота, говорятъ Страбонъ, Пиндаръ, Плутархъ.

[4]) W. Gesen. Hebr. u. aramäisch. Handwörterbuch, 12 A. (1895), s. 212.

посредственно предъ избраніемъ его на царство. Полемическое отношеніе Моисеева законодательства къ египетскому культу здѣсь выступаетъ яснѣе, чѣмъ въ узаконеніи о козлѣ (sa'ir) отпущенія, отсылаемомъ къ Азазелу. Но какъ въ послѣднемъ мы признали выраженіе (хотя темное и неопредѣленное) идеи злого духа, апостата κατ'ἐξοχήν, область жизни котораго —пустыня, какъ образъ смерти въ удаленіи отъ Бога; такъ и въ seirim даннаго мѣста должны признать мысль о демонахъ, злыхъ духахъ или силахъ, стоящихъ въ таинственномъ отношеніи къ языческимъ культамъ. Дѣйствіе этихъ злыхъ и губительныхъ существъ израильтяне хотѣли предотвратить жертвами. Что, дѣйствительно, seirim, по народному еврейскому представленію, не есть имя только идоловъ, видно изъ того, что у пророка Исаіи они представляются чудовищными обитателями пустыни [1]), слѣдовательно, уже не идолами и не конкретными божествами, а духами, существами, населяющими туже область, которая усвояется и Азазелу [2]).

---

[1]) Ис. 13, 21; 34, 14.

[2]) Въ смыслѣ имени злыхъ духовъ понимаютъ seirim Онкелосъ и халдейскій таргумъ, передающіе его словомъ schedim (σαϰοδαίμονες); Vulgata—daemones (во 2 Парал. 15, 11—daemonia), Симмахъ и Акила—τριχιῶντες (pilosi, hirsuti), Лютеръ—Feldteufel или Waldteufel—(родъ сатировъ, козлообразныхъ, скачущихъ демоническихъ существъ). Сопоставленіе seirim въ Ис. 13, 21 и 34, 14 съ звѣрями (ziim) пустыни, страусами, шакалами, не даетъ основанія видѣть и въ seirim только звѣрей (какъ то дѣлаютъ напр. Гофманнъ, Ленгингъ), какъ совмѣстное упоминаніе у Евангелиста Марка (1,13) о діаволѣ и звѣряхъ въ пустынѣ искушенія не уполномочиваетъ считать искусителя за одного изъ звѣрей.—Знаменательное подтвержденіе или исполненіе пророчества Исаіи о совершенномъ запустѣніи Вавилона и, въ частности, исполненіе словъ

Въ виду того, что имя seirim встрѣчается уже въ Пятокнижіи и, по всей вѣроятности, имѣетъ въ виду знакомое евреямъ египетское идолослуженіе, которому Евреи слѣдовали въ пустынѣ [1]), нѣтъ никакой нужды въ предположеніи Баудиссина [2]), что представленіе о seirim, какъ и о lilith [3]), возникло у Евреевъ только подъ вліяніемъ міросозерцанія Халдеевъ; тѣмъ болѣе, что названный ученый произвольно считаетъ отдѣлъ книги Исаіи, содержащій пророчества на иноземныхъ народовъ, написаннымъ послѣ паденія Вавилона или около того времени [4]).

Такимъ образомъ, въ упоминаемыхъ въ книгѣ Левитъ se'irim мы можемъ видѣть первый по времени примѣръ того, что языческія божества представляются стоящими въ извѣстномъ отношеніи къ демоническимъ силамъ. Воззрѣніе этого рода сдѣлалось достояніемъ народной вѣры, но и существу монотеизма оно не противорѣчило, такъ какъ боги языческіе, по нему, всегда представлялись только демоническими, а не божественными существами

Впрочемъ, это народное воззрѣніе далеко ниже упомянутаго пророческаго—о богахъ-геніяхъ наро-

---

пророческихъ: «косматые (seirim) будутъ скакать тамъ» 13, 21— Delitzsch видитъ въ томъ, что, по свидѣтельству путешественниковъ, развалины Вавилона служатъ мѣстомъ отправленія культа секты йецидовъ, поклонниковъ демоновъ; пилигримы этой секты по ночамъ при лунномъ свѣтѣ совершаютъ свое отвратительное идолослуженіе и дикіе танцы на подобіе скачущихъ сатировъ. Biblisch Comm. üb. Proph Jes., s. 192.

[1]) Нав. 24, 14; сн. Іез. 23, 3. 8; 20, 7; Амос. 5, 26.

[2]) Op. cit. s. 134.

[3]) О послѣднемъ—ниже.

[4]) Такъ—и Langin, op. cit. s. 18.

родовъ и не можетъ быть отожествляемо съ нимъ. Но во всякомъ случаѣ, по тому и другому воззрѣнію, признается извѣстное вліяніе злыхъ духовъ на языческій культъ;—если не вліяніе непосредственно-религіозное, то нравственное: такъ или иначе, въ служеніи идоламъ Ветхій Завѣтъ признаетъ скрытое, таинственное вліяніе діавола и демоновъ. Думаемъ, что ап. Павелъ выражаетъ существенно-ветхозавѣтное воззрѣніе на язычество, когда пишетъ коринѳскимъ христіанамъ: „знаете, что, когда вы были язычниками, то ходили къ безгласнымъ идоламъ, *такъ какъ бы вели васъ*“, πρὸς τὰ εἴδωλα τὰ ἄφωνα, ὡς ἂν ἤγεσθε, ἀπαγόμενοι [1]).

То же воззрѣніе болѣе опредѣленно выражено въ другомъ мѣстѣ Пятокнижія, во Втор. 32,17: „приносили (Евреи) жертвы бѣсамъ, לְשֵׁדִים, не Богу (lo-Eloag), богамъ, которыхъ они не знали“, равно какъ и въ совершенно параллельномъ этому мѣстѣ пс. 105,37: „приносили (Евреи по поселеніи въ землѣ Ханаанской) сыновей своихъ бѣсамъ (laschedim)“. Мысль русскаго и славянскаго („пожроша бѣсовомъ“) переводовъ выражена и въ переводѣ LXX [2]), въ Вульгатѣ [3]), равно какъ и въ переводахъ сирскомъ, арабскомъ и халдейскомъ [4]). Пониманіе schedim въ смыслѣ бѣсовъ или демоновъ оправдывается, съ одной стороны, этимологіею слова שֵׁד, sched, и употребленіемъ его въ

---

[1]) 1 Кор. 12, 2.

[2]) Ἔθυσαν δαιμονίοις, καὶ οὐ Θεῷ.

[3]) Immolaverunt daemoniis et non Deo.

[4]) Таргумъ передаетъ слово schedim въ пс. 105, 37 словомъ מזיקיא mazzikia, приносящіе вредъ.

библейской и раввинской литературѣ, съ другой стороны—контекстомъ рѣчи въ данныхъ мѣстахъ. Слово sehed, имѣющее, можетъ быть, сродство съ ассирійскимъ sed, schidu, обозначающимъ добрыхъ или злыхъ геніевъ [1]), происходитъ отъ еврейскаго глагола שדד schadad—осиливать, насиловать, нападать; или отъ менѣе употребительнаго, но родственнаго, по значенію, съ первымъ, глагола שוד schud—насиловать, губить [2]). Соотвѣтственно этому, имя schedim можетъ означать: губители, разрушители, dii destructores (Vitringa, Buxtorf), или, въ виду болѣе широкаго значенія гл. schadad, отъ котораго происходитъ и и имя Божіе Schaddai (Всесильный, Вседержитель),—могучіе, господа (подобно другому имени языческихъ боговъ—בעלים baalim κύριοι, 1 Кор. 8, 5 въ смыслѣ общаго имени боговъ [3]).

У раввиновъ имя schedim сдѣлалось постояннымъ именемъ демоновъ [4]). Контекстъ рѣчи въ мѣ-

---

[1]) Baudissin, Riehm, Schrader, Dillmann.

[2]) Еврейс. словарь Штейнберга, 476, 479. Buxtorfius. Lexic. Chaldaic., pag. 2338—9. M. Schwabe. Vocabulaire de l'angelogie. Paris 1897 pag. 252 Oehler. Theologie d. A. T. Bd. I. s. 140. Deyling Observationes sacrae, p. 46. Gesen. Handwörterbuch (12 A.), s. 775.

[3]) Gesenius, Ewald, Hegstenberg, Hofmam, l. P. Lange и др.—Что schedim есть нарицательное имя всѣхъ языческихъ боговъ, а не имя собственное, видно изъ того, что слово sched означаетъ въ Библіи и вообще разрушительныя силы, дѣйствующія въ природѣ; въ пс. 90, 6 оно употреблено въ смыслѣ заразы, въ Ис. 13, 6—о бурѣ, какъ разрушительной силѣ Бога Шаддай, въ Іоил. 1, 15—объ опустошеніи саранчею, производимою также отъ Бога Шаддай.

[4]) Талмудисты учатъ: шесть свойствъ приписываются демонамъ, schedim; въ трехъ они подобны ангеламъ и въ трехъ

стахъ: Втор. 32,17 и пс. 105,37, не вынуждаетъ отступать отъ указаннаго пониманія значенія слова schedim. Если во Втор. 32,17 schedim опредѣляется, какъ lo-Eloag, и въ ст. 21 какъ lo-El, то этимъ выражается только то, что имъ въ дѣйствительности не приличествуетъ имя боговъ, не то, что имъ не принадлежитъ никакой реальности [1]), какъ параллельнымъ выраженіемъ ст. 21: lo-am обозначается народъ, конечно, дѣйствительно существующій, но только незаслуживающій этого названія въ подлинномъ значеніи слова (существующій, напр., не какъ надлежаще организованный народъ, а какъ дикая орда). Поэтому, и названіе hebel, здѣсь же (ст. 21) прилагаемое къ богамъ, означаетъ только ихъ безсиліе, призрачный характеръ ихъ явленія, отрицаетъ реальность имъ, какъ боговъ, за что ихъ считали язычники, но не отрицаетъ всякой реальности ихъ вообще. То же слѣдуетъ сказать и о такихъ выраженіяхъ обли-

---

уподобляются людямъ: подобно ангеламъ, они имѣтъ крылья, подобно ангеламъ, перелетаютъ отъ одного края міра до другого, и какъ ангелы, они знаютъ будущее. Ѣдятъ и пьютъ они подобно людямъ; какъ люди же, рождаютъ и размножаются и, какъ люди, умираютъ. Buxtorf. Lexic. Chaldaic. p. 2339.

1) Несправедливо, впрочемъ, Calmet въ выраженіи 17 ст. 32 гл. Втор.: elohim lo jeda'um לא ידעום (какъ и во Вт. 29, 17: elohim ascher lo jeda'um)—считаетъ elohim субъектомъ, а не объектомъ знанія – dii, qui non noverunt eos, sc., ut eos tuerentur, и такимъ образомъ видитъ здѣсь ту мысль, что чуждые боги не проявили никакого живаго отношенія къ своимъ чтителямъ, слѣдовательно, сами безсильны. Параллельныя этимъ мѣста: Втор. 11, 28; 13, 2. 6. 13; 28, 64; Іер. 7, 9; 44, 3, гдѣ субъектъ знанія постоянно—чтители языческихъ боговъ, убѣждаютъ въ томъ, что и въ данномъ мѣстѣ говорится о томъ, что Израиль (subject.) приносилъ жертвы богамъ, которыхъ (obj) онъ не зналъ.

чительной пѣсни Моисея, какъ слѣдующія: „Господь одинъ водилъ его (Израиля), и не было съ нимъ чужаго Бога“ (ст. 12), чѣмъ отрицается только вліяніе чуждыхъ боговъ на Израиля; или: „богами чуждыми они раздражили Его и мерзостями разгнѣвали Его“ (ст. 16), гдѣ наименованіе чуждыхъ боговъ мерзостями (to'evot), не отрицая совершенно ихъ реальности, указываетъ только на богопротивность ихъ культа и на вредъ отъ него для человѣка [1]). Напротивъ, относительная реальность языческихъ боговъ предполагается [2]) въ рѣчи о ничтожествѣ покровительства, которое они могутъ оказывать своимъ чтителямъ, въ сравненіи съ мощнымъ заступленіемъ, являемымъ Іеговою Своему народу: „Господь будетъ судить народъ Свой... тогда скажетъ: гдѣ боги ихъ, твердыня (zur), на которую они надѣялись, которые ѣли тукъ жертвъ ихъ, пили вино возліяній ихъ? Пусть они возстанутъ и помогутъ вамъ, пусть будутъ для васъ покровомъ“! (ст. 36—38). „Защитникъ (zur-am) ихъ (завоеванныхъ Израилемъ народовъ) не таковъ, какъ нашъ заступникъ (kezurenu); сами враги наши судьи въ томъ“ (ст. 31); но послѣдніе вѣрили въ реальность своихъ боговъ. „Едва ли яснѣе и рельефнѣе, — говоритъ Баудиссинъ [3]), — можетъ быть выражена вѣра въ единаго Бога, чѣмъ въ этой пѣсни; слѣд., какъ боги, языческія божества для пѣвца не

---

1) Ewald признаетъ имя hebel однимъ изъ самымъ характерныхъ названій языческихъ боговъ, которые, по языческимъ вѣрованіямъ, являлись въ облакахъ и исчезали въ туманѣ (Lehre Bibel. v. Gott, II, 286).

2) Ср. Быт. 43, 32; пс. 87, 9; Лев. 18, 20; 20, 13; Втор. 7, 25—26.

3) Op. cit. s. 136.

имѣютъ никакого бытія. Но сколь удобосовмѣстимо съ монотеизмомъ Павла признаніе существованія языческихъ боговъ, какъ демоновъ, столь же совмѣстимо оно и съ исповѣданіемъ Единаго Іеговы у израильскаго поэта". Существенно тожественное съ воззрѣніемъ разсмотрѣннаго мѣста кн. Второзаконія на языческихъ боговъ—schedim,—какъ силы, служеніе которымъ противно Богу и вредно для людей, особенно для народа Божія,—заключается и въ словахъ псалмопѣвца: „приносили сыновей своихъ и дочерей своихъ въ жертву бѣсамъ", la-schedim [1]), равно какъ и въ словахъ пророка Варуха, обращенныхъ къ плѣннымъ іудеямъ: раздражили Сотворившаго васъ (живя въ обѣтованной землѣ), принося жертвы бѣсамъ [2]), а не Богу (θύσαντες δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ [3]). Варухъ, подобно прор. Исаіи (34,14; сн. 13,21), представляетъ запустѣвшую Идумею жилищемъ бѣсовъ на долгое время (πῦρ γὰρ ἐπελεύσεται αὐτῇ παρὰ τοῦ αἰωνίου εἰς ἡμέρας μακράς, καὶ κατοικηθήσεται ὑπὸ δαιμονίων τὸν πλείονα χρόνον [4]), и такимъ образомъ мыслитъ δαιμόνια, которымъ во времена отпаденія отъ Іеговы служилъ Израиль, личными существами, духами, нечистота которыхъ и удаленность отъ Бога предполагается самымъ обитаніемъ ихъ въ пустынѣ.

И такъ, schedim есть общее имя языческихъ боговъ и выражаетъ ветхозавѣтное воззрѣніе на нихъ,

---

1) Пс. 105, 37.

2) Въ утраченномъ еврейскомъ подлинникѣ кн. Варуха, безъ сомнѣнія, стояло слово schedim.

3) Вар. 4, 7.

4) Вар. 4, 35.

какъ на символы существъ демоническихъ, воззрѣніе, проходящее отъ временъ Моисея до времени плѣна и отъ этого пункта до временъ новозавѣтныхъ включительно. При этомъ множественная форма schedim указываетъ, что, по всеобщему библейскому представленію, такихъ демоническихъ силъ—много, или, по выраженію ап. Павла, εἰσι θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί.

Демоны волшебства и языческихъ прорицалищъ. Въ тѣсной связи съ языческими культами на Востокѣ и вообще въ язычествѣ всегда стояли оракулы, прорицалища и всякаго рода гаданія [1]). У всѣхъ языческихъ народовъ гаданія эти, а равно и связанныя съ ними пророчества, имѣли религіозный характеръ, совершались людьми, посвятившими себя на служеніе культу, и въ основѣ ихъ лежала вѣра въ возможность для человѣка сообщенія съ невидимымъ міромъ. Это вѣрованіе и суевѣріе проходятъ и всю исторію израильтянъ; особенно распространненными являются они въ періодъ царей и пророковъ [2]). Но законъ и пророки строго осуждаютъ всякое волшебство; всякое стремленіе проникнуть въ невѣдомое будущее, помимо учрежденнаго Іеговою института (чрезъ Уримъ и Туммимъ первосвященника, Числ. 27, 21), законъ осуждаетъ наравнѣ съ служеніемъ инымъ богамъ. „Ворожеи не оставляй въ живыхъ.... приносящій жертву богамъ, кромѣ одного Господа, будетъ истребленъ“ [3]).

---

[1]) См. напр. Іезек. 21, 20—23.

[2]) См. 1 Цар. 28, 7; 4 Цар. 1, 2; 21, 6; Ис. 2, 6; 3, 19; 8, 19; 19, 13; 29, 4.

[3]) Исх. 22, 18; срав. ст. 20.

„Мужчина или женщина, если будутъ они вызывать мертвыхъ (ki ehjeh ba-hem *ob*), да будутъ преданы смерти“ [1]); „не обращайтесь къ вызывающимъ мертвыхъ (el-haobot, ἐγγαστριμύθοις) и къ волшебникамъ (hajedonim, ἐπαοιδοῖς) не ходите и не доводите себя до осквернения отъ нихъ“ [2]). „Не долженъ находиться у тебя проводящій сына своего или дочь свою чрезъ огонь, прорицатель, гадатель, ворожея, чародѣй, обаятель, вызывающій духовъ (schoel ob), волшебникъ (iddoni) и вопрошающій мертвыхъ. Ибо мерзокъ предъ Господомъ (ki tôëvot Jehovah) всякій, дѣлающій это“ [3]).

Въ неразрывной связи съ разнаго рода волшебствомъ въ язычествѣ стояли и ложныя пророчества, которыя, подобно первому, составляли существенный элементъ языческаго культа. Соотвѣтственно этому, законъ Моисеевъ, совмѣстно съ запрещеніемъ послѣдняго и въ связи съ запрещеніемъ волшебства, запрещаетъ внимать ложнымъ пророкамъ. „Народы сіи,—говорится во Втор. 18 гл.,—которыхъ ты изгоняешь, слушаютъ гадателей и прорицателей, а тебѣ не то далъ Господь Богъ твой (ср. Ис. 8, 19). Пророка изъ среды тебя, изъ братьевъ твоихъ, какъ меня, воздвигнетъ тебѣ Господь Богъ твой,—его слушайте.... но пророка, который дерзнетъ говорить Моимъ именемъ то, чего я не повелѣлъ ему говорить,

---

[1]) Лев. 20, 27; ср. ст. 5—6, гдѣ запрещеніе служить Молоху и запрещеніе обращаться къ волхвованіямъ стоятъ въ непосредственной и, вѣроятно, не случайной связи.

[2]) Лев. 19, 31.

[3]) Втор. 18, 10—11.

и который будетъ говорить именемъ боговъ иныхъ, такого пророка предайти смерти“ [1]).

И такъ, по воззрѣнію законодателя, волшебство и ложное пророчество стоятъ въ тѣсной связи съ культомъ иныхъ боговъ. Всѣ три явленія равно богопротивны, мерзки предъ лицемъ Іеговы [2]). Но если культъ schedim'овъ стоитъ подъ таинственнымъ вліяніемъ демоническихъ силъ, то, естественно, и волшебство и пророчество ложное должны стоять подъ тѣмъ же вліяніемъ. Таково и есть воззрѣніе библейское на два послѣднія, по существу своему языческія, явленія.

Во всѣхъ мѣстахъ закона, запрещающихъ волшебство и обращеніе къ нему [3]), совмѣстно упоминаются слова אֹבֹת, oboth, и יִדְּעֹנִים, iddonim, πρόσιδοι, причемъ послѣднее слово употребляется только въ соединеніи съ первымъ и одно не встрѣчается. Такимъ образомъ слово אוֹב, ob, можно считать техническимъ терминомъ библейскимъ для обозначенія всякаго рода волшебства; это подтверждается употребленіемъ его въ другихъ ветхозавѣтныхъ книгахъ, кромѣ Пятокнижія [4]). Слово אוֹב, ob первоначально означаетъ собственно силу волшебства и прорицанія [5]). Отсюда,

---

[1]) Втор. 18, 14. 15. 20; сн. 13, 1—11.

[2]) См. Зах. 13, 2.

[3]) Лев. 19, 31; 20, 6. 27; Втор. 18, 10.

[4]) Ис. 2, 6; 3, 2; 8, 19; 19, 3; 29, 4; 1 Цар. 28, 3. 7. 9; 4 Цар. 21, 6; 23, 24; 1 Парал. 10, 13; 2 Пар. 33, 6.

[5]) Въ такомъ значеніи оно употреблено въ Лев. 20, 27— ihjeh ba-hem *ob*; 1 Цар. 28, 7; baalet *ob*—обладательница дара провѣщанія, и Втор. 18, 11: schoel *ob*—вызывающій духа.

выраженіе: kasam ba-ob — прорицать силою духа [1]). Только уже второстепеннымъ является значеніе этого слова въ примѣненіи къ лицу, обладающему духомъ провѣщанія [2]), причемъ все же различались волшебникъ и духъ, которымъ онъ говорилъ [3]). Раввины разу-

---

[1]) 1 Цар. 28, 8.

[2]) 1 Цар. 28, 3. 9; 4 Цар. 23, 24; Ис. 19, 13.

[3]) 1 Пар. 10, 13; 1 Цар. 28, 7. 8; Ис. 19, 9; ср. также Дѣян. 16, 16: παιδίσκη ἔχουσα πνεῦμα Πύθωνος.—Въ имени духа провѣщанія *ов* Knobel (Prophetismus der Hebräer. Bd. I, 239), находитъ указаніе на скрытое, будто бы, здѣсь представленіе о древнемъ богѣ, въ позднѣйшее время, подъ вліяніемъ монотеистическихъ вѣрованій, низведенномъ въ демона. Имя אוֹב Knobel производитъ отъ глагола אוּב, ub (собственно быть вздутымъ, выпуклымъ, чреватымъ) въ значеніи אוּב, ajav, враждовать, откуда participr אוֹיֵב ojëv, врагъ. Низведеніе языческаго бога въ демона, не невѣроятное само по себѣ (примѣръ этого мы видѣли въ schedim, равно какъ въ имени Beelzebub), не могло совершиться указываемымъ Кнобелемъ путемъ: совершенно неправдоподобно, что бы предполагаемый демонъ у Израильтянъ носилъ имя врага Божія, такъ какъ это указывало бы на существованіе у нихъ дуалистическаго воззрѣнія, отъ котораго въ Библіи нѣтъ никакого слѣда. И филологически производство Кнобеля не допустимо (Baudissin, Dillmann). По общепринятой этимологіи (Delitzsch zu Ies. 8, 19; Lange. Bibelw. B. Jes. Th. XIV. 117. Dillmann, II, 558 Gesen. Comm. üb. Ies. I, 344 и Thesaur, p. 35. Baudissin. Studien I, 142. ср. Schenkel. Bibellexic. I, 17), ob происходитъ отъ перваго изъ названныхъ выше глаголовъ и означаетъ мѣхъ для держанія жидкостей (ср. Iов. 32,13), а затѣмъ чревовѣщаніе, особенно силу, духъ чревовѣщательный (1 Цар. 28, 8: kasamina li ba-ot—погадай мнѣ силою (בְּ) духа (вызыванія мертвыхъ); Лев. 20, 27: isch o isschah ki ihjeh ba-hem ob). Въ такомъ смыслѣ понимаетъ слово ob и переводъ LXX, когда передаетъ его конкретнымъ ἐγγαστρίμυθος. Часто соединяющееся съ словомъ ob слово יִדְּעֹנִי, iddoni, Delitsch и др. сближаютъ съ греческимъ δαίμων, которое,

мѣютъ подъ ob—Pytho ossium, qui exerce tmagiam cum ossibus mortuorum [1]), магическій духъ вызыванія мертвыхъ. Πνεῦμα Πύθωνος, упоминаемый въ Дѣян. 16,16, представляетъ аналогичное названіе духа прорицанія. По Эвальду [2]), основою представленія объ этомъ духѣ было вѣрованіе въ ὄφις Πύθων, змѣя подземнаго, отъ котораго чревовѣщатели получали свои прорицанія и силою котораго они думали вызывать мертвыхъ. Во всякомъ случаѣ, весьма вѣроятно, что склонность Евреевъ къ гаданіямъ и вызыванію мертвыхъ, которая вызвала упомянутыя узаконенія, своимъ происхожденіемъ обязана Египту, родинѣ культа и заклинанія змѣй, равно какъ и средоточію культа смерти и искусства вызыванія мертвыхъ [3]). Можно думать, поэтому, что, какъ въ разсказѣ кн. Бытія о райскомъ змѣѣ и проклятіи его Бытописатель хотѣлъ выставить униженное положеніе змѣя, въ противовѣсъ египетскому культу змѣй; какъ въ обрядѣ отсыланія козла въ пустыню и въ запрещеніи приносить жертву se'irim'амъ онъ намѣревался оградить евреевъ отъ увлеченія знакомымъ имъ культомъ Мендеса, такъ въ запрещеніи вызыванія мертвыхъ выразился протестъ религіи Бога живаго противъ религіи смерти и мерт-

---

по Платону, происходитъ отъ δαήμων—многосвѣдующій; LXX передаютъ προοιδός, иногда γνώστης (1 Цар. 28, 9; 4 Цар. 21, 6; 23, 6). Такъ какъ ידעני отдѣльно не встрѣчается, а только въ соединеніи съ ob, то полагаютъ (Dillmann), что оно обозначетъ не особое понятіе о какомъ либо духѣ, а только восполняетъ выражаемое словомъ ob.

[1]) Berach. fol. 56a; Buxtorf. Lexic. 882. Cnf. Schwabe. Vocabulaire l'Angelologie, p. 45.

[2]) Lehre Bibel v. Gott, Bd. I, 1871, s. 243 Anm.

[3]) Сравн. Ис. 19, 3.

выхъ. Общій смыслъ всѣхъ этого рода запрещеній пророкъ Исаія выражаетъ въ слѣдующемъ своемъ обращеніи къ Израилю: „когда скажутъ вамъ: обратитесь къ вызывателямъ умершихъ и къ чародѣямъ (dirschu el-haoboth veel hajidonim,—тогда отвѣчайте: не долженъ ли народъ обращаться къ своему Богу? Спрашиваютъ ли мертвыхъ о живыхъ“ [1])?

Но въ культѣ египтянъ и другихъ язычниковъ, какъ противномъ Іеговѣ, Ветхій Завѣтъ видитъ служеніе демонамъ и представляетъ его совершающимся подъ ихъ воздѣйствіемъ. Поэтому и обращеніе къ волшебникамъ, а не къ Богу и учрежденнымъ Имъ институтамъ, съ точки зрѣнія ветхозавѣтнаго человѣка, могло быть только обращеніемъ къ демонамъ [2]).

Такъ, существованіе злыхъ духовъ или злого духовнаго принципа предполагается всѣми упомянутыми запрещеніями волшебства [3]). Возможно, что самое умолчаніе въ Пятокнижіи о существѣ злыхъ ду-

---

[1]) 8, 19.

[2]) Clericus говоритъ: nos אוב putamus esse *spiritum malum*, qui certis artibus eliciebatur; ut evocarit morturoum manes, qui praedicerent, quae ab eis petebantur.—Comment. in Mosis Prophetae libros quinque. Tübing. 1792, 193.—Съ этой точки зрѣнія, можетъ быть, должно объяснять фактъ явленія Саулу тѣни Самуила по вызову Аэндорской волшебницы. Предполагая здѣсь участіе «высшихъ, но не свѣтлыхъ силъ» (М. М. Филаретъ), мы поймемъ, почему весь разсказъ проникнутъ мыслью о крайней богопротивности поступка Саула. Другія объясненія этого факта не рѣшаютъ многихъ серьезныхъ возраженій. См. Keil Bibl. Comment. üb. Bücher Samuels (1864), s. 220 f.

[3]) Smith. Dictionary of the Bible vol III, p. 1145; ср. Sander. Die Lehre der heiligen Schrift v. Teufel; 1858, s. s. 7—8.

ховъ и злого принципа—діавола, какъ уже замѣчено было, стоитъ въ связи съ заботою законодателя—не дать повода къ развитію грѣховной наклонности, свойственной людямъ вообще, и въ особенности евреямъ, по историческимъ отношеніямъ ихъ къ египтянамъ,—попытаться проникнуть въ область знанія, запретнаго для человѣка въ земной его жизни, расширить область этого знанія проникновеніемъ въ будущее и невидимое, не ограничиваясь настоящимъ и видимымъ. Наклонность эта уже сама по себѣ говоритъ о своемъ происхожденіи изъ темнаго, отвнѣ внушеннаго людямъ, стремленія стать наравнѣ съ Богомъ,—сдѣлаться существами, „вѣдущими добро и зло“ [1]). А способы, какими люди стремятся расширить свое вѣдѣніе,—вызываніе мертвыхъ и другіе виды волшебства,—всѣ безъ различія принадлежатъ къ темной области суевѣрія и, какъ такіе, еще болѣе подтверждаютъ, что корень упомянутой наклонности лежитъ въ общемъ источникѣ перваго грѣха въ мірѣ и всѣхъ послѣдующихъ грѣховъ: голосъ искусителя возбудилъ въ праматери человѣчества невѣріе въ Бога, вражду къ нему и самолюбіе, и въ то же время бросилъ на почву человѣческаго сердца сѣмя ложнаго стремленія къ знанію, помимо воли Божіей, —обѣщаніемъ, что за физическимъ вкушеніемъ вещественнаго плода послѣдуетъ чудесное прозрѣніе людей [2]) къ вышеестественному вѣдѣнію. Сатана есть высшій магъ и отецъ магіи; такимъ онъ проявилъ

---

[1]) Быт. 3, 5.

[2]) pakach Быт. 3, 5 часто обозначаетъ переходъ къ высшему вѣдѣнію, напр. открывшуюся способность смертнаго зрѣть прежде невидимое; ср. 4 Цар. 6, 17; Чис. 22, 31.

себя въ искушеніи перваго Адама и Адама Втораго [1]). Поэтому, во всѣхъ запрещеніяхъ волшебства можно видѣть скрытую мысль—отклонить людей отъ общенія съ этимъ магомъ. Не названъ же онъ по имени, не указано съ опредѣленностью существо его, потому, что, въ противномъ случаѣ, указанное грѣховное стремленіе у человѣка, религіозно и нравственно неразвитаго, еще болѣе увеличилось бы.

Фактическое подтвержденіе той мысли, что не только культъ языческихъ боговъ, но и институты оракуловъ, въ большей или меньшей мѣрѣ неразрывно соединявшіеся во всѣхъ языческихъ религіяхъ съ ихъ культами, въ Ветхомъ Завѣтѣ приписывались вліянію демоническихъ силъ, служатъ выраженныя въ Евангеліи (Мѳ. 12,24.27; 10,25; ср. 9,34; Лк. 11,15.18; Мр. 3,22) воззрѣнія іудеевъ вѣка Іисуса Христа на Веельзевува, или (по лучшимъ манускриптамъ) Веельзевула, какъ князя бѣсовскаго, ἄρχων δαιμονίων. Между тѣмъ, по сообщенію четвертой книги Царствъ гл. 1, ст. 2.3.6.16, имя Вельзевувъ носило божество филистимскаго города Аккарона, божество къ оракулу котораго Израильскій царь Охозія послалъ пословъ спросить объ исходѣ своей болѣзни съ словами: dirschu ba-al-zebub בעל-זבוב elohei Ekron (ст. 2). Ангелъ повелѣлъ пророку Иліи (ст. 3) обличить посланныхъ царя, а затѣмъ и самого Охозію (ст. 15) за обращеніе къ божеству аккаронскому, помимо своего Бога, между, тѣмъ какъ Іегова, именно въ предупрежденіе подобныхъ случаевъ обращенія къ разнаго рода гаданіямъ, указалъ обращаться къ Его пророкамъ [2]). О

---

[1]) Lange. Bibelwerk Th. X. Hiob. s. 59.

[2]) Втор. 18, 14. 15.

характеръ филистимскаго божества съ указаннымъ именемъ, о культѣ его, а равно и о значеніи самаго имени его опредѣленнаго сужденія высказать нельзя. Во всякомъ случаѣ слово בעל-זבוב состоитъ изъ baal —господинъ и zebub—муха, шершень [1]), но отношеніе понятій, входящихъ въ составъ имени Beelzebub, можетъ быть представляемо неодинаково. По однимъ (Плиній, Павзаній, Климентъ Алекс., Корнелій а-Лапиде, Гезеніусъ, Моверсъ, Винеръ, Гитцигъ), имя означаетъ бога отвратителя мухъ, насѣкомыхъ вообще (особенно вредныхъ на востокѣ); въ такомъ случаѣ божество, имъ обозначаемое, было бы аналогично греческому Ζεύς ἀπόμυιος, μυίαγρος, которому, по свидѣтельству Павзанія, приносились жертвы въ предотвращеніе отъ мухъ. Но такое пониманіе ничѣмъ не оправдывается. Гораздо вѣроятнѣе переводить слово выраженіемъ — богъ-муха, какъ и понимаютъ его LXX (Βααλ μυῖα θεὸς Ἀκκάρων, 4 Цар. 1, 2 и слѣд.) и Іосифъ Флавій [2]). Усвояя ему значеніе „богъ-муха“, можно понять и то, какимъ образомъ съ его культомъ могло по преимуществу соединяться представленіе о дарѣ прорицанія. „Мухи,—говоритъ Штаркъ,—въ своемъ появленіи и исчезновеніи обусловленныя

---

[1]) Ис. 7, 18; Еккл. 10, 1.

[2]) Antiquit. lib. IX, c. II.—Такое названіе аккаронскому божеству могло быть усвоемо или по виду его идола (Григ. Назіанз., Θеодоритъ), или по обилію мухъ въ его капищѣ (Buxtorf. Chald. Lexic. p. 336), откуда ему усвоялось имя **Μυιώδης** или имѣющій видъ мухи (Plin. Hist. nat. XXIX, c. 6). Нѣкоторые (Scaliger, Grotius), впрочемъ, считаютъ имя Beelzebub испорченнымъ словомъ בעל-שמין, Beel Schamin, богъ неба, и видятъ въ немъ копію финикійскаго бога неба (соотв. греческому **Ζεὺς Ὀλύμπιος**). Но предположеніе это ничѣмъ не подтверждается;

состояніемъ погоды, сами представлялись одаренными пророчественною силою“ [1]). Во всякомъ случаѣ оракулъ Веельзевува пользовался извѣстностью, какъ видно изъ посольства Охозіи. Въ этомъ обращеніи Израильскаго царь къ оракулу иноземнаго царя и въ послѣдовавшемъ затѣмъ обличеніи со стороны Ангела Іеговы и пророка мы видимъ указаніе и на присущую израильтянамъ склонность къ магическимъ знаніямъ и дѣйствіямъ и на отношеніе къ ней служителей теократіи. По суду послѣднихъ—въ данномъ случаѣ прор. Иліи, это обращеніе къ иноземному богу было не чѣмъ инымъ, какъ отрицаніемъ своего Единаго истиннаго Бога и обращеніемъ къ одному изъ schedim`овъ. Потому-то еще задолго до христіанскаго вѣка іудеи соединили съ именемъ Веельзевува представленіе о зломъ духѣ, или главѣ демоническаго царства [2]). Вмѣстѣ съ тѣмъ имя получило новую форму בעל-זבול baal-zebul [3]), въ какой формѣ (Βεελζεβούλ) оно и встрѣчается въ синоптическихъ евангеліяхъ, какъ названіе τοῦ ἄρχοντος δαιμονίων [4]),

---

объ общности культа у филистимлянъ и тирянъ ничего не извѣстно, и первоначальность слова Beelzebub, какъ оно стоитъ въ 4 кн. Царствъ, заподозривать нѣтъ основанія. Такъ слѣдуетъ принять указанное выше производство слова.

[1]) Keil. Bibl. Comm. üb. A. T. Bd. III, s. 213.

[2]) Поводомъ къ этому могла служить созвучность слова zebub—муха съ *debaba*—врагъ клеветникъ; послѣднее, по значенію, близко къ satan.

[3]) Аналогичный этому случай измѣненія согласной еврейскаго корня представляетъ передача LXX пророческаго имени חבקוק Habakuk чрезъ Ἀμβακούμ, также слова בליעל чрезъ Βελιαρ.

[4]) Мѳ. 12, 24. 27; Мр. 3, 22; Лук. 11, 15.

или сатаны [1]). Имя, въ этой формѣ обозначающее бога жилища [2]), раввинами (по созвучію слова zebel—жилище съ zebel—навозъ) измѣнено было въ имя бога навоза, что сдѣлано было іудеями, конечно, съ цѣлью выразить свое крайнее отвращеніе къ культу этого бога, какъ духа всякой нечистоты, нравственной и физической; такъ какъ жилищемъ злыхъ духовъ издревле представлялись нечистыя пустынныя мѣста, развалины [3]), равно и мѣста погребальныя, гдѣ суевѣрные чтители идоловъ, по свидѣтельству Исаіи [4]), проводятъ и ночи, надѣясь съ помощью демоновъ вызывать умершихъ [5]).

И такъ самый фактъ измѣненія имени Веельзевула достаточно говоритъ за то предположеніе, что съ именемъ этого аккаронскаго бога-оракула у іудевъ прочно соединялось представленіе о зломъ духѣ, дѣйствовавшемъ въ культѣ и прорицаніяхъ этого, какъ и другихъ языческихъ боговъ.

Въ тѣсной связи съ запрещеніемъ въ законодательствѣ Моисея языческихъ культовъ съ ихъ обря-

---

[1]) Мѳ. 12, 26; Лк. 11, 17.

[2]) Въ самомъ Евангеліи, гдѣ Веельзевулъ отожествляется съ сатаною, можно находить слѣды значенія этого имени, какъ господина дома; на него могутъ указывать выраженія οἰκοδεσπότης Мѳ. 10, 25, οἰκία ἰσχυροῦ καὶ τὰ σκεύη αὐτοῦ Мѳ. 12, 29; Мр. 3, 27; Лк. 11, 21; при этомъ подъ домомъ Веельзевула разумѣется человѣкъ, дѣлающійся его орудіемъ,—бѣсноватый Мѳ. 12, 43—45; Лк. 11, 24—26.

[3]) Ис. 13, 21; 34, 14; Вар. 4, 35.

[4]) Ис. 65, 3. 4.

[5]) Jahn (Archälogie 3 Th. s. 409) въ представленіи о Веельзевулѣ усматриваетъ основу представленія о князя, господствующемъ въ воздухѣ, ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος Еф. 2, 2.

дами и обычаями стоятъ, какъ мы видѣли, предостереженія противъ ложныхъ пророковъ [1]). Это соединеніе двухъ явленій—не случайное: они связаны между собою исторически и по существу. Во всѣхъ языческихъ религіяхъ существовалъ, въ болѣе или менѣе развитомъ видѣ, мантическій институтъ. И у Евреевъ во все время ихъ до-плѣннаго существованія, отчасти (на короткое время) и послѣ плѣна, когда временно появлялось идолослуженіе,—оно всегда соединялось съ ложнымъ пророчествомъ. Потому-то прор. Захарія, возвѣщая о наступленіи мессіанскихъ временъ, когда имѣютъ быть омыты грѣхъ и нечистота дома Давидова и жителей Іерусалима [2]), говоритъ: и будетъ въ тотъ день, Я истреблю имена идоловъ съ этой земли, и они не будутъ болѣе упоминаемы, равно какъ и лжепророковъ и нечистаго духа (רוח הטמאה τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον) удалю съ земли (Зах. 13, 2). Въ этомъ пророческомъ изреченіи, съ одной стороны, ложное пророчество сопоставляется съ идолослуженіемъ,— оба явленія суть двѣ главныя формы проявленія нечестія Израиля,—съ другой стороны, ложное пророчество сопоставляется и „съ нечистымъ духомъ“ [3]). Такъ, по воззрѣнію пророка Божія, устами лжепророковъ говоритъ духъ нечистый, или духъ прельщенія πνεῦμα ἀκάθαρτον Зах. 13, 2 (ср. Апок. 16,13–14; Іоан. 4, 6: τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης). Такое воз-

---

[2]) Втор. 13, 1. 11; 18, 20.

[2]) Зах. 13, 9.

[3]) Ср. Апок. 16, 13–14: и видѣлъ я выходящихъ изъ устъ дракона (ср. Апок. 12, 3–9) и изъ устъ звѣря и изъ устъ лжепророка трехъ духовъ нечистыхъ... это суть бѣсовскіе духи (πνεύματα δαιμονίων), творящіе знаменія.

зрѣніе, логически вытекающее изъ несомнѣнной органической связи лжепророчества съ ложнымъ культомъ, предполагается и разсмотрѣнными выше мѣстами Второзаконія (гл. 13 и 18). Но совершенно ясно и съ конкретною наглядностью оно выражается въ изображеніи пророкомъ Михеемъ Старшимъ бывшаго ему видѣнія—предъ царями Ахавомъ Израильскимъ и Іосафатомъ Іудейскимъ, отправлявшимися въ походъ противъ сирійцевъ [1]). Когда Іосафатъ пожелалъ вопросить Господа объ исходѣ предпріятія, то Ахавъ собралъ около четырехъ сотъ пророковъ [2]), т. е. пророковъ Веѳильскаго культа, въ которомъ чтили Іегову подъ образомъ золотого тельца [3]), и всѣ они, какъ одинъ человѣкъ, отъ имени Божія, совѣтовали Ахаву идти противъ сирійцевъ, обѣщая помощь Господа (adonai). Такое согласіе ихъ объяснялось видимымъ нежеланіемъ сказать неугодное царю. Напротивъ, обойденъ былъ вниманіемъ Ахава пророкъ Іеговы, Михей, котораго царь Израильскій не любилъ за то, что онъ не пророчествовалъ о немъ ничего добраго, а только худое (ст. 8),—не любилъ, очевидно, въ той существенно-языческой, увѣренно-

---

[1]) 3 Цар. 22; ср. 2 Пар. 18.

[2]) ст. 6; 2 Пар. 18, 5.

[3]) Подъ этими hannebiim нельзя разумѣть пророковъ Ашеры или Ваала (какъ понимали древніе экзегеты и—изъ позднѣйшихъ – Cornel a Lapide), изъ которыхъ первые не посмѣли явиться и предъ Илію (3 Цар. 18, 19 и слѣд.), и которые всѣ не могли быть признаны Ахавомъ, такъ какъ спрашивать ихъ не значило спрашивать Господа—Іегову; нельзя признать ихъ и дѣйствительными пророками Іеговы или учениками пророческихъ школъ (Clericus, Thenius), такъ какъ отъ истиннаго пророка Михея они прямо и рѣзко отличаются даже съ внѣшней стороны.

сти, что качество пророчества можетъ стоять въ зависимости отъ личныхъ симпатій или антипатій пророка къ лицу, о которомъ онъ даетъ пророчество (ср. ст. 18 [1]), и что пророкъ стоитъ въ такомъ отношеніи къ Божеству, что всякое его желаніе исполняется. Между тѣмъ, призванный, по желанію Іосафата, Михей съ торжественною клятвою обѣщаетъ говорить только то, что скажетъ ему Іегова (ст. 14), и затѣмъ сначала только иронически вторитъ совѣту лжепророковъ, а потомъ прямо и рѣшительно предсказываетъ несчастный исходъ сраженія союзныхъ царей съ Сирійцами и именемъ Іеговы объявляетъ за лучшее оставить походъ, говоря, что въ противномъ случаѣ Израильтяне возвратятся съ поля битвы уже безъ главы своей—царя (ст. 16—17). Печальный исходъ предпринятаго похода былъ точнымъ оправданіемъ послѣдняго пророчества и вмѣстѣ показалъ ложность слова придворныхъ пророковъ, говорившихъ въ угоду царю, а не истинѣ, пророковъ, представлявшихъ истинный типъ гадателей и прорицателей, которыми окружали себя особенно цари Вавилонскіе и Египетскіе (ср. Іез. 21,21–23). Но пророкъ Михей, разоблачая языческое заблужденіе царя относительно пророчества, указываетъ таинственное основаніе или источникъ лжепророчества, чѣмъ косвенно выражалось и правильное понятіе объ истинномъ пророчествѣ. „Я видѣлъ, говоритъ пророкъ, Іегову, сидящаго на престолѣ Своемъ, и все воинство небесное (kol-zeba hasschamaim), стоящее предъ Нимъ (omed) по правую и

[1]) Слова Ахава, что Михей не пророчествуетъ о немъ ничего добраго, по мысли, чрезвычайно сходны съ сохраненнымъ въ Иліадѣ (IV, 106) упрекомъ Агамемнона жрецу и мантису Калхасу: μάντι κακῶν, οὐ πῶποτέ μοι τὸ κρῆττον εἶπας....

по лѣвую руку Его; и сказалъ Іегова: кто соблазнилъ бы (יפתּה iepatteh, ἀπατήσει, decipiet) Ахава, чтобы онъ пошелъ и палъ въ Рамоѳѣ Галаадскомъ? И одинъ говорилъ такъ, другой иначе. И выступилъ (одинъ) духъ (haruach), сталъ предъ лицемъ Іеговы и сказалъ: я прельщу его. И сказалъ Іегова: чѣмъ? Онъ сказалъ—я выйду и буду духомъ лживымъ (vehaiti ruach scheker, καὶ ἔσομαι πνεῦμα ψευδές) въ устахъ всѣхъ пророковъ его. (Іегова) сказалъ: ты прельстишь и выполнишь это; пойди и сдѣлай такъ. И вотъ тетеперь попустилъ (natan) Іегова духа лживаго во уста всѣхъ пророковъ твоихъ, но Іегова изрекъ о тебѣ недоброе“ ve-Iehovah dibber alejcha raah), ст. 19—23 (ср. 2 Пар. 18,18—22). Изображенное здѣсь пророкомъ отнюдь не есть субъективная концепція его фантазіи (это неточное выраженіе о видѣніи пр. Михея встрѣчается у Клерика, Гроція и др.), а объективная передача дѣйствительно, хотя и внутренне, видѣннаго (raiti) пророкомъ видѣнія, въ которомъ ему было открыто, что прорицанія четырехъ сотъ пророковъ внушены были имъ отъ духа лжи. Это свойство духа, очевидно, напоминающее объ искусителѣ,—а равно и опредѣленный членъ, стоящій при ruach, позволяютъ видѣть въ немъ именно духа зла [1]). Духъ этотъ называется просто haruach, но, по образу дѣйствія, онъ есть видимо злой духъ, стоящій подъ вліяніемъ сатаны. Не называется же онъ сатаной, можетъ быть, не потому, что „человѣчество въ дохристіанское время могло воспринимать дѣйствія только *этого* духа (?), о духѣ же въ истиномъ, высшемъ смыслѣ мало или ничего не знало“ (Лянге), а потому, что

[1]) Reinke, Beiträge zur Erklärung d. A. T. Bd. II, 276.

смыслъ и цѣль видѣнія состояли въ томъ, чтобы выставить на видъ дѣйствіе божественной власти, карающей Ахава за его давнее нечестіе (3 Цар. 16,30 и слѣд.) и, въ частности, за невниманіе къ слову истинныхъ пророковъ Іеговы и языческое увлеченіе лестью лжепророковъ,—карающей его чрезъ этихъ послѣднихъ. Такъ, по мысли пророка, Іегова, имѣя въ виду совершить праведный судъ надъ Ахавомъ („чтобы онъ пошелъ и палъ“ ст. 20), попускаетъ, (natan) ср. Быт. 20, 6; Исх. 12,23; пс. 15,10; Суд. 1,34; Іов. 9,10; 2 Цар. 19, 1) „духу“ внушить Ахаву безразсудную и роковую для него мысль идти противъ Сирійцевъ. Вопросъ въ томъ: было ли это со стороны Бога здѣсь, какъ и во многихъ другихъ, отмѣченныхъ въ Библіи, случаяхъ, непротивленіемъ злой иниціативѣ злого существа, въ точномъ смыслѣ попущеніемъ [1]), или Богъ представляется и производящею причиною зла, въ данномъ случаѣ прельщенія Ахава чрезъ посредство, посланнаго Богомъ, духа лжи въ уста пророковъ Ахава? [2]) Мы будемъ еще имѣть поводъ говорить о томъ взаимодѣйствіи, которое въ Ветхомъ Завѣтѣ усвояется Богу, или гнѣву Божію, и вмѣстѣ сатанѣ въ дѣлѣ грѣха и наказанія. Теперь же, собственно въ отношеніи къ разсматриваемому факту, замѣтимъ, что оба фактора—божественное опредѣленіе и исполненіе его „духомъ“—не исключаютъ другъ друга, напротивъ, одинаково требуются существомъ дѣла. Грѣховность Ахава должна была быть наказана во имя

[1]) Таково было мнѣніе вообще древнихъ толкователей, напр., Cornel. a Lapide, Cleric., Pfeiffer.; отцевъ церкви, каковы: Ѳеодоритъ, Августинъ, Григорій В., Василій В.

[2]) Въ рѣзкой формѣ высказывали послѣднюю мысль Calvin и многіе новые экзегеты, какъ Olshausen, de-Wette, даже Keil zu d. S.

божественной правды,—Богъ опредѣляетъ погибель нечестиваго царя. Но исполненіе этого опредѣленія, по законамъ божественнаго міроправленія, должно быть поручено, посредствующимъ отношеніе Бога къ къ міру, духовнымъ силамъ и другимъ агентамъ, какъ орудіямъ божественнаго владычества надъ міромъ и людьми. При этомъ свойство наказанія Ахава опредѣляется характеромъ его преступленія—(по закону; „чѣмъ кто согрѣшаетъ, тѣмъ и наказывается“ Прем. 11,37; 12,27; сн. Рим. 1,27). Главными его грѣхами были идолослуженіе и слѣдованіе ложнымъ пророкамъ—3 Цар. 18,18 и слѣд.; они и стали орудіемъ его наказанія: прельщеніе его устами довѣренныхъ его пророковъ являлось средствомъ, скорѣе всего ведущимъ къ тому. Правда, появленіе ложныхъ пророковъ, предусмотрѣнное закономъ Моисеевымъ, по словамъ законодателя, имѣло свое основаніе и въ желаніи Іеговы—испытать израильтянъ —любятъ ли они Его отъ всей души и сердца, Втор. 13, 3, но такое благодѣтельное значеніе оно могло имѣть только для вѣрныхъ служителей Іеговы, а не для отступника и идолопоклонника Ахава. Но характеру представлявшейся въ виду этого миссіи должено было соотвѣтствовать и качество ея выполнителя. Отъ Святаго Бога прельщеніе не можетъ происходить, что и выражается вопросомъ Іеговы: кто склонилъ бы Ахава?—обращеннымъ къ воинству небесному. Но и ангеламъ святымъ не свойственно производить прельщеніе человѣка. Если, поэтому, на вопросъ Іеговы нѣкоторыми („духомъ“ и др.) изъ воинства предлагаются мѣры прельщенія (ст. 20), то съ нѣкоторыми древними экзегетами (Григорій В., Корнелій а-Ляпиде, Гроцій) можно видѣть въ изображемомъ видѣніи выдѣленіе

изъ воинства ангеловъ нравственно злыхъ духовъ (можетъ быть, стоявшихъ по лѣвую сторону). Одинъ изъ нихъ [1]) („aliquis ex satanae familia“,—по Гроцію), по собственной иниціативѣ, вызывается прельстить Ахава и самъ же указываетъ, достойное только злого духа, средство къ тому: онъ станетъ духомъ лжи въ устахъ пророковъ Ахава и будетъ вдохновлять ихъ на ложное пророчество. Господь признаетъ способность и силу „духа“ [2]) и попускаетъ осуществить, произвольно, по внутреннимъ мотивамъ его существа, избираемое имъ дѣло („permittit, ab eo fieri, quod sponte sua cupiebat“—Клерикъ [3]).

Этому „ruach scheker“, говорившему устами пророковъ Ахава, противоположенъ ruach Iehovah, говорящій въ истинныхъ пророкахъ. Седекія, одинъ изъ пророковъ Ахава, сказалъ Михею: „какъ, неужели отъ меня отошелъ Духъ Господень, чтобы говорить въ тебѣ?“ ст. 24. И такъ, прорицанія ложныхъ пророковъ, по 3 Цар. 22 (2 Пар. 18), какъ и по другимъ

---

1) Нѣкоторые раввины считали этого духа за душу Навуоея, мстившую будто бы Ахаву за убійство этого израильтянина (3 Цар. 2). Мнѣніе это, не смотря на совершенную произвольность и неосновательность его, внесено и въ халдейскій переводъ 2 кн. Паралипоменопъ.

2) חיכל, thuchal, отъ jachal—умѣть, превозмогать осиливать.

3) Небезъинтересное раскрытіе понятія попущенія Божія въ отношеніи къ духу лжи даетъ Cornelius: a Lapide: *Dedit* laxando daemoni habenas, non impediendo, sed *volenti decipere permittendo* deceptionem. Daemon enim neminem decipere vel tentare potest, nisi positive id ei permittat Deus. Quare sicut qui leonem funе ligatum manu tenet, si funem laxet, ut leo aliquem invadat et occidat, dicitur qui funem laxavit, eum occidisse, sic et Deus dare spiritum mendacii, cum funem laxat diabolo eique paratissimo ad mentiendum permittit, ut mentiatur et decipiat.

библейскимъ мѣстамъ (Зах. 13. 2; Апок. 16, 13–14; 1 Іоанн. 4, 6), не суть только продукты человѣческаго вымысла, фантазіи; нѣтъ, ложные пророки, подобно истиннымъ, стояли подъ воздѣйствіемъ вышеестественнаго духовнаго начала, именно, по попущенію Божію, они изрекали свои пророчества подъ вліяніемъ и по внушенію злого духа, какъ истинные пророки говорили, „будучи движимы Духомъ Святымъ“ (2 Петр. 1, 21). Первопричиною или источникомъ того и другого духа служитъ Богъ, но не въ одинаковомъ смыслѣ; если по отношенію къ пророческому духу истинныхъ пророковъ Богъ есть причина производящая, прямая, то въ отношеніи дѣйствія на пророковъ духа лжи Онъ есть только причина косвенная, хотя и не страдательная. Ни причиною грѣха, противнаго Его существу [1]), ни причиною гибели людей Онъ въ этомъ послѣднемъ случаѣ не является, такъ какъ то дѣйствіе попущенія служитъ уже слѣдствіе грѣховности человѣческой и готовности человѣка къ погибели. Не потому пророки Ахава сдѣлались ложными, что, помимо ихъ воли, на уста ихъ сошелъ духъ лжи, ниспосланный съ вѣдома Іеговы; но потому этотъ духъ и былъ посланъ имъ, что они были лжепророками и только выдавали себя за пророковъ Іеговы. Какъ чуждые духа Іеговы, они только отдаются во власть того духа, которому нравственно служили и принадлежали [2]) („творяй грѣхъ рабъ есть грѣха“ Ін. 8, 34); ихъ злая воля, уклоненіе отъ Іеговы, были ближайшей причиною того, что они подверглись дѣй-

---

[1]) Pfeiffer, op. cit, 440: non est autor, cujus est osor.

[2]) Pfeiffer, p. 439: per verba textus (ст. 22—23) infertur concessio potestatis, a Deo facta satanae in Pseudoprofetas.

ствію злого духа лжи; какъ тому же дѣйствію (посредственно) подпалъ и Ахавъ, обнаруживший еще худшую религіозно-нравственную настроенность, чѣмъ его лжепророки, и своимъ нечестіемъ вызвавшій судъ Божій. Въ разсмотрѣнномъ мѣстѣ идетъ рѣчь о вліяніи злого духа на лжепророковъ въ Израильскомъ царствѣ, служителей Веѳильскаго культа золотого тельца. Но культъ этотъ, по возрѣнію пророковъ: Авіи (2 Пар. 13, 4 сл.), а особенно Осіи (напр, Ос. 4, 13; 8, 4—6. 14; 13, 1—2) и Амоса (2, 4; 4, 4—5), по существу своему, былъ тожественъ съ культами языческими и не менѣе ихъ былъ богопротивнымъ грѣхомъ (Ам. 4, 4) Поэтому, воззрѣніе пророка Михея Старшаго на лжепророковъ Веѳильскаго культа всецѣло относится и къ культамъ собственно языческимъ съ ихъ мантическими институтами. Указанное выше значеніе Веельзевула и его оракула, по воззрѣнію пророка Иліи и позднѣйшихъ іудеевъ, подтверждаетъ это.

Изложенныя ветхозавѣтныя библейскія воззрѣнія на языческіе культы съ ихъ институтами, какъ на стоящіе подъ воздѣйствіемъ злого духа, высказываются собственно о религіозномъ уклоненіи отъ истиннаго богопочтенія. Отъ Моисея и до плѣна, отъ времени плѣна до новозавѣтныхъ временъ уклоненіе, отступленіе отъ Іеговы, Истиннаго Бога Израиля, трактуется, какъ служеніе злому духу или злымъ духамъ, совершающееся подъ ихъ таинственнымъ, но тѣмъ не менѣе дѣйствительнымъ, вліяніемъ. Имена seirim, schedim, Beelzebub, ruach scheker- служатъ свидѣтельствомъ подлинности этого воззрѣнія, его архаическаго происхожденія и постояннаго существованія не только въ качествѣ народнаго вѣрованія, но и какъ пророческаго убѣжденія. Подобное же свидѣтельство имѣемъ мы и въ часто

употребляющемся въ Ветхомъ Завѣтѣ имени בליעל Belijal, впервые встрѣчающемся также въ Пятокнижіи (Втор. 13,13: рѣчь идетъ о нечестивыхъ людяхъ benei Belial, сынахъ Веліала, соблазняющихъ Израиля служить богамъ инымъ) и въ смыслѣ весьма близкомъ къ рѣчи о служеніи schedim'амъ, Вт. 32,17. Въ единственномъ мѣстѣ Новаго Завѣта (2 Кор. 6,15) Βελιάλ Βελιάρ—(послѣднее признается болѣе правильнымъ, какъ стоящее въ большинствѣ кодексовъ) стоитъ въ смыслѣ имени сатаны, діавола, почему Пешито и замѣняетъ это слово—словомъ satan. „Не преклоняйтесь, говоритъ Апостолъ, подъ чужое ярмо (μὴ γένεσθε ἑτεροζυγοῦντες) съ невѣрными: ибо какое общеніе праведности съ беззаконіемъ; что общаго у свѣта съ тьмою? Какое согласіе между Христомъ и Веліаромъ?“ (2 Кор. 6,14—15). Такъ, по возврѣнію Апостола, язычество или иновѣріе и соединенныя съ нимъ беззаконіе и тьма суть область Веліара, область, совершенно противоположная царству Христову, царству свѣта и праведности (ср. Дѣян. 26,18, гдѣ также языческая тьма, какъ „область сатанина“, противополагается свѣту царства Бога истиннаго). Но было ли слово Веліалъ и въ Ветхомъ завѣтѣ именемъ діавола? Новые библіологи (напр, Шрадеръ, Римъ и друг.) отрицаютъ это; между тѣмъ древніе комментаторы (бл. Іеронимъ, Корнелій а-Ляпиде, Клерикъ) признаютъ, что уже въ упомянутомъ мѣстѣ Пятокнижія сынами Веліала названы сыны діавола (въ нравственномъ смыслѣ [1]), что

[1]) Cornel. a Lapide ad Deuter. XIII, 13: filii Belial (ἄνδρες παράνομοι) sunt homines rebelles et pessimi, qui jugum legis et Dei excutiunt, puta, *filii diaboli*; sic enim primus fuit Belial, id est apostata.

даже вообще слово belijal есть terminus technicus для обозначенія сатаны не только въ Новомъ Завѣтѣ, но и въ Ветхомъ. Значеніе слова древніе экзегеты (бл. Іеронимъ, Корнел. а Ляп.) выражаютъ словами: безъ ярма, отступникъ, измѣнникъ, т. е. опредѣляютъ его, имѣя въ виду идею личнаго существа. Но собственное значеніе Belijal (отъ בלי безъ и יעל польза): негодность, безполезность, низость; затѣмъ: пропасть, и именно,—какъ въ физическомъ, такъ и въ моральномъ смыслѣ. Вмѣстѣ съ абстрактнымъ значеніемъ (пс. 17 nachalei Belial), и гораздо чаще его, встрѣчается конкретное значеніе,—какъ нарицательное имя людей, нравственно падшихъ, порочныхъ и презрѣнныхъ [1]). Такимъ образомъ, выражая само по себѣ абстрактное понятіе, слово Belial въ Ветхомъ Завѣтѣ обычно употребляется въ смыслѣ конкретномъ и все-

---

[1]) Adam belial, Притч. 6, 12, вм. adam-ben-belial (Gesen. Thes. I, 24). Кромѣ нечестивыхъ людей, склоняющихъ другихъ къ отступленію отъ истиннаго Бога къ инымъ богамъ (Втор. 13, 13), именемъ сыновъ Веліала, b'nei Belial, называются: развратные жители Гивы Веніаминовой, пытавшіеся совершить содомскій грѣхъ, Суд. 19, 22; развратные и нечестивые сыновья первосвященника Илія 1 Цар. 2, 12; мятежные и безпорядочные люди, возставшіе противъ поставленнаго пророкомъ Самуиломъ, по повелѣнію Божію, царя Саула 1 Цар. 10, 27; враги теократическаго царя Давида 2 Цар. 22, 5; 23, 6; пс. 17, 5; мятежные и негодные люди, приставшіе къ Іеровоаму, мятежнику противъ богоизбраннаго дома Давидова 2 Пар. 13, 7; ср. isch belial о Савеѣ 2 Цар. 20, 1. Равнымъ образомъ ben-belial называется жестокій, злой нравомъ, Навалъ, 1 Цар. 25, 17; bat-belial въ 1 Цар. 1, 16 означаетъ пьяную, негодную женщину; belial въ Іов. 34, 18—нечестивецъ. Наконецъ абстрактнымъ belial у пророка Наума 1,15 называются всѣ вообще, враждебные народу Божію, міровые завоеватели.

гда обозначаетъ элементы человѣчества боговраждебные и богопротивные. Веліалъ есть принципъ моральнаго зла и противленія теократическимъ принципамъ и институтамъ, исходящимъ отъ Іеговы. Если, поэтому, и нельзя (съ Лютеромъ и древними экзегетами) прямо видѣть въ ветхозавѣтномъ употребленіи слова Belial имя сатаны, какъ личности, то, по крайней мѣрѣ, слѣдуетъ признать, на основаніи указаннаго употребленія этого слова, что въ немъ inciplite заключались существенные моменты идеи сатаны: боговраждебность и отчаянная порочность, грѣховность. Оригенъ, говоря, что подъ Азазеломъ слѣдуетъ разумѣть сатану, добавляетъ: „да и въ кн. Судей (19,22) сынами Веліара называются сыны кого другого, какъ не діавола, по причинѣ порочности“? [1]). Въ виду этого, переходъ слова изъ нарицательнаго въ собственное имя сатаны былъ весьма естественнымъ, хотя, впрочемъ, имя Belial не было общеупотребительнымъ именемъ сатаны у раввиновъ и талмудистовъ ни до Рождества Христова, ни послѣ него. Оно встрѣчается только въ апокрифической книгѣ „Восхожденіе Исаіи“ (Ascensio Isaiae [2]).

Аналогичный примѣръ постепеннаго перехода абстрактнаго понятія въ конкретное, и послѣдняго—въ собственное имя существа духовнаго міра или ангела представляетъ, употребляющееся въ двухъ каноническихъ книгахъ Ветхаго Завѣта (кн. Іова и Притчей), слово אבדון Аваддонъ (Іов. 31,12; 26, 6; Притч. 15,11; 27,20). Собственное, первоначальное значеніе его

---

[1]) Contr. Gels. lib. VI, n. 43, tom. I, pag. 305 (ed Spencer).

[1]) См. Dillman, Ascensio Jsaiae, aethiopice et latine edita, Lips 1877, Cap. 4, 8; p. 69. Ср. Д. Мильтона, Потерянный рай пер. подъ ред. Шульговской, Спб. 1896, стр. 13.

абстрактное: погибель, истребленіе [1]). Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ книгѣ Іова 26, 6, а равно и въ кн. Притчей 15,11; ср. 27,20, слово это употреблено, какъ синонимическое или параллельное слову scheol; слѣдовательно, обозначаетъ подземный міръ мертвыхъ, причемъ, если scheol соотвѣтствуетъ греческому ἅδης, то abaddon, по пониманію позднѣйшихъ іудеевъ, есть самая низшая и глубочайшая часть ада и соотвѣтствуетъ греческому ἀβυσσος (бездна) или τάρταρος. Оба понятія сопоставляются и въ Новомъ Завѣтѣ, именно, въ Апокал. 9 гл. ст. 11 [2]), но съ тѣмъ различіемъ противъ сейчасъ названныхъ мѣстъ ветхозавѣтныхъ, что abbadon понимается уже, какъ личное существо, какъ ангелъ бездны, который открываетъ ключи источника ада и выпускаетъ изъ него адскихъ чудовищъ и демоническія силы. Впрочемъ, слѣдовъ представленія объ Аваддонѣ, какъ о личномъ существѣ, въ Ветхомъ Завѣтѣ нѣтъ, и отношеніе къ идеѣ сатаны оно можетъ имѣть только по стольку, по скольку вообще библейская (болѣе новозавѣтная, чѣмъ ветхозавѣтная) эсхатологія стоитъ въ связи съ демонологіею и ангелологіею.

Демоны-привидѣнія. Ближе къ идеѣ сатаны стоятъ народныя вѣрованія въ разнаго рода вредоносныя демоническія существа, вѣрованія, общія у евре-

---

[1]) Отъ глагола אבד—пропадать, гибнуть; губить, истреблять; въ такомъ значеніи это слово стоитъ въ Іов. 31, 12, гдѣ плотская страсть сравнивается съ огнемъ, поядающимъ до истребленія (ad-abadon).

[2]) Ἔχουσι (ἀκρίδες) ἐφ᾽ἑαυτῶν βασιλέα τὸν ἄγγελον τῆς ἀβύσσου ὄνομα αὐτῷ ἑβραιστὶ Ἀβαδδών, καὶ ἐν τῇ ἑλληνικῇ ὄνομα ἔχει Ἀπολλύων.

евъ съ другими народами Востока (отчасти и Запада), съ чрезвычайною подробностью и въ цѣлую систему развитыя талмудистами, но вкратцѣ и мимоходомъ отмѣченныя и въ Библіи. Къ вѣрованіямъ въ собственномъ смыслѣ религіознымъ они не принадлежатъ, но въ нихъ можно видѣть непроизвольное вліяніе издревле присущей израильскому сознанію идеи существа, враждебнаго Богу и людямъ. Будучи несомнѣнно древними по происхожденію, они, такимъ образомъ, могутъ доказывать древность или даже изначальность существованія у Евреевъ и идеи сатаны. Къ такимъ демоническимъ существамъ принадлежатъ уже упомянутые нами se'irim, демоническій характеръ которыхъ очевиденъ не только изъ усвояемаго имъ пребыванія въ пустынѣ, Ис. 13,21; 34,14, но и изъ того, что они представляются предметами культа, нѣкорыми божествами (Лев, 17, 7), которыя всѣ, по ветхозавѣтному воззрѣнію, стоятъ въ нѣкоторомъ отношеніи къ демоническимъ силамъ. Вмѣстѣ съ se'irim, пророкъ Исаія, при изображеніи будущаго запустѣнія Идумеи 34,14, называетъ существо, очевидно также демоническое לילית Lilith. Слово это происходитъ отъ לֵיל — lail, ночь, и собственно значитъ: ночная птица (сова). Но уже сопоставленіе Lilith (въ Библіи употребляется однажды—ἅπαξ λεγόμ) съ se'irim и общій смыслъ стиха, поэтически рисующаго мерзость запустѣнія Едома, говорятъ, что пророческой мысли подъ этимъ именемъ представлялась не сова (какъ утверждаютъ Пфейфферъ, Гофманъ, Лэнгинъ и др.), а существо демоническое, призрачное существо народной вѣры евреевъ [1]). Демоническій характеръ

[1]) Нѣтъ надобности, какъ было уже замѣчено, предполагать здѣсь халдейское вліяніе (Baudissin), тѣмъ болѣе, что пред-

Lilith даннаго мѣста открывается и изъ снесенія другихъ библейскихъ мѣстъ, гдѣ злые духи представляются безпокойно ищущими мѣста покоя въ пустынѣ: Мѳ. 12,43 [1]); Лук. 11,24; Тов. 8, 3; Вар. 4,35; Апок. 18, 2 [2]).

положеніе о происхожденіи отдѣла книги Исаіи, въ который входитъ данное мѣсто, въ плѣну вавилонскомъ, произвольно и не можетъ быть доказано (ср. Fr. Bleek. Einleitung in A. T. s. 282) Когутъ (Al. Kohut. über. Judische Angelologie u. Dämonologie in ihret Abhängiqkeit v. Parsismus s. 61 u. 86 ff.). считаетъ Lilith копіею одного изъ парсійскихъ дэвъ (Buschayancta), демономъ лѣнности и сонливости. Но, что касается единственнаго библейскаго упоминанія о lilith, то вліянія на него парсизма уже потому нельзя доказать, что оно слишкомъ обще и неопредѣленно и скорѣе должно быть отнесено къ переживаніямъ древней народной вѣры.

[1]) Ср. Ис. 34, 14 LXX: ἐκεῖ ἀναπαύσονται ὀνοκένταυροι (lilith) εὗρον γὰρ αὐτοῖς ἀνάπαυσιν, и Мѳ 12, 43: διέρχεται (ἀκάθαρτον πνεῦμα) δι'ἀνύδρων τόπων, ζητοῦν ἀνάπαυσιν, καὶ οὐχ εὑρίσκει.

[2]) Гораздо большимъ развитіемъ отличаются воззрѣнія на Lilith раввиновъ и талмудистовъ, но и въ нихъ нѣтъ возможности указать прямое, тѣмъ болѣе значительное, вліяніе парсизма. По раввинскимъ сказаніямъ, lilith или lamia (имя lamia было усвоено lilith на основаніи сходства ея, по дѣйствіямъ, съ Ливійскою царицею этого имени, похищавшею дѣтей по утратѣ своего сына. Gesenius. Comment. üb. Ies. II, s. 919, такъ lilith переведено и въ Вульгатѣ) есть имя женскаго демона, именно царицы ночныхъ демоновъ, въ образѣ разодѣтой женщины, съ крыльями и длинными волосами, которая витаетъ въ пустынѣ и подстерегаетъ мужчинъ путешественниковъ для усыпленія и распутства съ ними, а также выслѣживаетъ дѣтей, вынимаетъ ихъ и душитъ (отсюда еврейскій обычай—писать мѣломъ на всѣхъ четырехъ сторонахъ колыбели дитяти слова: Adam, Chavah, chuz lilith, Адамъ, Ева,—прочь Лилитъ). По другимъ раввинамъ, lilith или lamia была побочною женою

Въ параллель ночному демону Lilith, таргумы находятъ въ Библіи указаніе на существованіе демоновъ полудня (пс. 90, 6: schud zaharaim, LXX: δαιμόνιον μεσημβρινόν) и демоновъ утра צפרירין пс. 120, 6; но безъ основанія въ библейскомъ текстѣ, который въ указываемыхъ мѣстахъ ничего не говоритъ о демонахъ или духахъ (пс. 90, 6 рѣчь идетъ о заразѣ; пс. 120, 6: о гибельномъ дѣйствіи солнца или луны). Напротивъ, къ демоническимъ существамъ принадлежитъ, одинъ разъ въ Библіи упоминаемая, עלוקה Alukah. Притч. 30,15 (Βδέλλη LXX, Sanguisuga Vulg; русск. ненасытимость). Первоначальное значеніе этого слова (отъ עלק alak—локать, откуда причастіе עלוק): піявица. По еврейской демонологіи (какъ и по вѣрованіямъ Востока вообще), этимъ именемъ обозначалось женское привидѣніе, высасывающее кровь у людей (что-то въ родѣ вампира западныхъ преданій) и отсюда получившее свое названіе; въ немъ, можетъ быть, символически представлялась ненасытимость и необузданность похоти, рабски слѣдующей импульсу природы [1]). Во всякомъ случаѣ Alukah представлялось подобнымъ Lilith, т. е. демоническимъ личнымъ

Адама, отъ супружескаго общенія съ которою происходили демоны (Talmud. B. tr. Erubin. f. 100; tr. Niddah, f. 54; Buxtorf. lexic. rabb. talmud. p. 1140; cnf. 877. Schwab. Vocabulaire de l'Angelologie, p. 162; Eisenmenger, Endecktes Judenthum. Bd, I, 417). Во всякомъ случаѣ, при множествѣ баснословныхъ и нелѣпыхъ подробностей у раввиновъ, идея существа демоническаго съ именемъ liIith—библейская.

[1]) Riehm. Handwörtebuch d. Bibl Alterth. Bd. I, 308; Gesen. üb. Ies. II, 919 Anm.; Keil Bibl. Comm. 3-ter Bd., IV-ter Theil, s. 499. Lange. Bibelwerk. Th. XII: Die Sprüche Sal., s. 211 Rosenmüller. scholia in V. T. part. III, v. II, 476.

существомъ, и не было ни именемъ шеола (мнѣніе Ярхи), ни именемъ неумолимой судьбы (Бохартъ).

Вѣра въ привидѣнія, существовавшая у евреевъ съ древнѣйшихъ временъ, сохранилась до временъ новозавѣтныхъ: бытіе призраковъ, φαντάσματα, признавали и апостолы во время земной жизни Спасителя Мѳ. 14,26; Мр. 6,49. Вѣра эта была у евреевъ общею со многими языческими народами Востока и Запада. Но, что отличаетъ еврейскія вѣрованія отъ языческихъ и въ этомъ, какъ и во всякомъ другомъ случаѣ, это то, что еврейская мысль налагаетъ моральный отпечатокъ и на эти вѣрованія, не смотря на слабую связь ихъ съ религіею; между тѣмъ какъ во всей языческой древности тѣ вѣрованія имѣли чисто натуралистическую основу и натурально-дуалистическій характеръ. Обитаніе seirim'овъ и другихъ чудовищъ у пророка Исаіи и у Варуха представляется, какъ частная черта въ цѣлой картинѣ наказанія грѣховныхъ царствъ (Вавилоніи и Идумеи). Такое же значеніе наказаній за грѣхи противъ Бога имѣютъ φαντάσματα и въ спекулятивномъ изображеніи казней египетскихъ въ кн. Премуд. Солом. гл. 17,1—10. Этическое значеніе Alukah открывается изъ контекста рѣчи 30 гл. кн. Притч. Впрочемъ, физическое зло, приносимое и олицетворяемое этими чудовищами, выступаетъ въ изображеніи ихъ на первый планъ. Напротивъ, въ изображеніяхъ боговъ—schedim, ихъ культовъ и институтовъ, гораздо рельефнѣе оттѣняется моральное зло, грѣховность, ложь. Послѣдняя черта со всею очевидностью выражается, какъ мы видѣли, въ представленіи объ Азазелѣ, какъ древнѣйшемъ воспоминаніи или отзвукѣ преданія о райскомъ змѣѣ и грѣхопаденіи. Если грѣхопаденіе породило двоякаго рода слѣдствія: зло физическое,—

болѣзни, смерть и под., и еще прежде—зло моральное, нравственную порчу человѣческой природы, то вполнѣ естественно ожидать, что и въ сознаніи человѣчества вообще, а въ особенности богоизбранной части человѣчества, представленіе о виновникѣ паденія выступало въ двухъ формахъ или моментахъ: злая, враждебная Богу и человѣку, вышеземная сила мыслилась и какъ средоточіе и первопричина зла моральнаго, и какъ источникъ зла физическаго, причемъ оба момента въ разныхъ случаяхъ выступали не въ одинаковой мѣрѣ. Вообще же, въ указанныхъ формахъ идея сатаны или демоновъ выражалась не отчетливо: въ нихъ не усматривается мысли о существѣ личномъ, индивидуализированномъ; такое существо здѣсь только предчувствуется, но не составляетъ предмета опредѣленнаго представленія, хотя дѣйствительное бытіе его необходимо предполагается.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Ученіе о діаволѣ и демонахъ въ періодъ пророковъ.

Изъ исконнаго представленія о виновникѣ грѣха и зла въ мірѣ, въ болѣе позднюю эпоху исторіи народа Божія, но еще до вавилонскаго плѣна, начала развиваться ветхозавѣтная сатанологія въ собственномъ смыслѣ этого слова, т. е., представленіе о личномъ зломъ существѣ міра духовнаго или о злыхъ духахъ вообще. Первую стадію въ этомъ развитіи образуетъ сатана въ прологѣ книги Іова (гл. 1—2), происхожденіе которой до времени вавилонскаго плѣна признается всѣми безпристрастными библіологами прежняго и новѣйшаго времени [1]).

Сатана пролога книги Іова. Сказавъ въ началѣ (гл. 1 ст. 1—5) о благочестіи Іова и обиліи земныхъ благъ и полнотѣ земного счастія, удѣленныхъ ему отъ Бога, авторъ книги, далѣе, (ст. 6—12) изображаетъ скрытое, заключающееся въ невидимомъ духовномъ мірѣ, основаніе послѣдовавшей внезапно утраты имъ всѣхъ этихъ благъ: „Былъ день, когда

---

[1]) См. напр. t. Bleeck. Einleit. in d. A. T. (1886); s. 502 ff. Lange, Bibelwerk, Th. X, § 4 и § 6. Keil Einleit in d. kanon. u. apocr. Schr. d. A. T., ss. 356 – 370, и др.

сыны Божіи пришли предстать предъ Іегову, съ ними (betocham, μετ αὐτῶν) пришелъ и сатана (השׂטן hassatan, ὁ διάβολος). И сказалъ Іегова сатанѣ: откуда ты пришелъ? И отвѣчалъ сатана Іеговѣ и сказалъ: я ходилъ (mischut, περιελθών) по землѣ и обошелъ (mehithállech, ἐμπεριπατήσας) ее (bag) [1]). И сказалъ Іегова сатанѣ: обратилъ ли ты вниманіе твое на раба Моего Іова? ибо (כי, ὅτι,—какъ основаніе вопроса, т. е. на столь замѣчательнаго и благочестиваго человѣка вниманіе сатаны не могло не быть обращено) нѣтъ такого, какъ онъ, на землѣ: человѣкъ непорочный, справедливый, богобоязненный, удаляющійся отъ зла? И отвѣчалъ сатана Іеговѣ и сказалъ: развѣ даромъ (hachinnam, μὴ δωρεάν) богобоязненъ Іовъ? Не Ты ли кругомъ оградилъ его и домъ его и все, что у него? Дѣло рукъ его Ты благословилъ, и стада его распространяются по всей землѣ. Но простри руку Твою (т. е. поражающую, сн. Исх. 3, 20; 9, 15; 2 Цар. 24, 16) и коснись (сн. Быт. 26, 11; пс. 104, 15; Ам. 9, 5; Іов. 19, 21, гдѣ נגע также означаетъ tetigit damnum inferendo) [2]) всего, что у него, —благословитъ ли онъ Тебя? (im, если,—клятвенное утвержденіе, сн. 3 Цар. 20, 10. 23, LXX: εἰ μήν, Vulg.: certe; сн. Евр. 6, 14 по истинѣ; Тебя—al panej-cha, εἰς πρόσωπόν σου, т. е. оскорбитъ Тебя въ лицо, Ис. 65, 3; Іов. 21, 31; не захочетъ слу-

---

[1]) Schultens передаетъ: a flagellando et a grassando in ea. Но гл שוט обычно обозначаетъ понятіе discurrendi vagandique; въ соединеніи съ ב (какъ здѣсь) онъ всегда выражаетъ быстрое передвиженіе съ одного края страны или земли до другого. Числ. 11, 8; 2 Цар. 24, 2 (ср. Ам. 8, 12; Зах. 4, 10; 2 Пар. 16, 19), Вѣрнѣе передаетъ мысль текста халдейскій переводъ: a *circumeundo* in terra *ad pervestigandum* opera hominum.

[2]) Rosenmüller ad h. loc.

жить Тебѣ и знать Тебя, ср. Малах. 3, 14). И сказалъ Іегова сатанѣ: вотъ все, что у него, въ рукѣ твоей, только на него не простирай руки твоей. И отошелъ сатана отъ лица Іеговы". (получивши отъ Бога полномочіе—поставить праведника въ положеніе, которое, по его убѣжденію, вынудитъ его оставить свою праведность и богобоязненность) ст. 6—12 Послѣдствіемъ позволенія, даннаго Іеговою сатанѣ, была слѣдующая катастрофа. Въ одинъ день Іовъ лишился всего имѣнія своего и всѣхъ дѣтей; воловъ, оравшихъ въ полѣ, и ослицъ, пасшихся подлѣ нихъ, увели савеяне; упавшій съ неба огонь Божій (молнія. или огненно-сѣрный дождь, ср. 4 Цар. 1, 12; Числ. 16, 35; пс. 10, 6; Быт. 19, 24) попалилъ всѣхъ овецъ; верблюдовъ угнали халдеи; рабы Іова частью были поражены небеснымъ огнемъ, частью погибли отъ меча савеянъ и халдеевъ; наконецъ сильный вихрь со стороны (пустыни аравійской, ср. Ис. 21. 1; 4, 11; Ос. 13, 15) обрушилъ зданіе, въ которомъ пиршествовали его сыновья и дочери. Получивъ одновременно извѣстія объ этихъ несчастіяхъ, Іовъ, съ полною преданностью волѣ Божіей, благословилъ Іегову, пославшаго эти несчастія, и не произнесъ ни одного слова, не достойнаго существа Божія ст. 13—12. Когда, затѣмъ, сатана снова вмѣстѣ съ ангелами пришелъ предстать предъ Іегову, Іегова снова спросилъ его: обратилъ ли онъ вниманіе на Іова, послѣ того, какъ онъ былъ пораженъ несчастіемъ, и однако и доселѣ твердъ въ своемъ благочестіи, а онъ, сатана, возбуждалъ Бога погубить Іова (בלע поглотить сн. 2 Цар. 20, 19. 20) безвинно (chinnam, διακενῆς; Vulg: tu autem commovisti Me adversus eum, ut affligerem illum frustra). Сатана отвѣчалъ, что Іовъ одинъ изъ тѣхъ людей, которые равнодушны ко всѣмъ внѣшнимъ лишеніямъ, за

жизнь свою онъ отдастъ все, что есть у него, но что, если Іегова поразитъ самого Іова, тогда онъ будетъ въ глаза проклинать Іегову. -Тогда Іегова дозволилъ сатанѣ подвергнуть самого Іова испытанію, съ тѣмъ однако-же, чтобы сохранена была жизнь его. Сатана отошелъ отъ лица Іеговы и поразилъ лютою проказою все тѣло Іова, отъ подошвы ногъ по самое темя его. Пораженный такою болѣзнію, Іовъ сѣлъ на кучу пепла (внѣ селенія) и, чтобы сколько-нибудь уменьшить боль, скоблилъ тѣло черепицею. Въ виду тяжести его страданій, жена его попыталась соблазнить его—самовольно прекратить ихъ вмѣстѣ съ жизнію: „ты все еще твердъ въ непорочности своей, но похули Бога и умри“. Но Іовъ, неизмѣнно твердый въ преданности своей Богу, отвергнулъ безумную рѣчь, сказавъ, что злое отъ Бога (meet-haëlohim) должно принимать такъ же, какъ и доброе; и попрежнему не произнесъ ни одного слова ропота на Бога, гл. 2, 1–10.

Спрашивается: какъ слѣдуетъ понимать оба разсказа пролога, и въ какомъ свѣтѣ выступаетъ въ нихъ сатана, фигура котораго въ обѣихъ сценахъ занимаетъ выдающееся положеніе? Безъ сомнѣнія, слѣдуетъ отвергнуть аллегорическое пониманіе той и другой сцены, высказанное нѣкоторыми раввинами [1]), считавшими ангеловъ пролога за потенціи вещей, а сатану олицетвореніемъ лукавыхъ внушеній [2]). Если разсказъ и можно признать „наивно-символиче-

---

[1]) Леви-бен-Герсонъ, Маймонидъ и др.

[2]) Pfeiffer. Dubia vex. Cent. III, loc. XXI, p. 489 Cnf. L Philippson, Die Israelitische Bibel (Leipz 1859), 3 ter Th., s. 481.

скимъ“ [1], то только въ томъ смыслѣ, что обстоятельства и отношенія въ мірѣ духовномъ, невидимомъ, авторъ изображаетъ въ чертахъ, взятыхъ изъ области человѣческихъ отношеній и представленій, именно представляетъ факты невидимаго міра въ временно-пространственныхъ отношеніяхъ, вводитъ діалогъ, слѣдовательно, облекаетъ свои мысли въ символическую форму. Такого рода символизмъ въ представленіяхъ о мірѣ духовномъ неизбѣженъ для человѣка, по самому существу дѣла, и проходитъ чрезъ все откровенно-библейское ученіе о мірѣ духовномъ и Самомъ Богѣ. Но что изображаемыя въ прологѣ сцены, по мысли автора, суть дѣйствительные факты и необходимо должны быть признаваемы такими, это очевидно само собою: въ той и другой сценѣ авторъ усматриваетъ таинственные прецеденты или производящія причины внезапно постигшихъ Іова бѣдствій; послѣднія были прямымъ слѣдствіемъ состоявшагося въ совѣтѣ Іеговы опредѣленія. Поэтому, сколько реальны бѣдствія, столь же должны быть реальными и ихъ невидимыя причины. Если въ главной части книги, а равно и въ эпилогѣ нѣтъ прямого упоминанія о сатанѣ, что не требуется ни характеромъ, ни тенденціею этихъ частей, то, тѣмъ не менѣе, безъ реальности сатаны въ прологѣ все содержаніе книги едва-ли можетъ быть понято, именно потому, что непонятны будутъ внезапно постигшія Іова чрезвычайныя бѣдствія [2]. Неупоминаніе о сатанѣ въ глав-

---

[1]) Längin. s, 22.

[1]) Поэтому мы не можемъ согласиться съ такимъ утвержденіемъ Шультца: «сатана и его дѣятельность, которую онъ открываетъ противъ благочестивыхъ, принадлежатъ, вѣроятно,

ной части книги вполнѣ понятно и естественно: рѣчи друзей Іова и самого его содержатъ сентенціи о смыслѣ и значеніи страданій, о соотношеніи понятій грѣха и бѣдствій, зла нравственнаго и физическаго. Касаться въ этихъ сентенціяхъ супранатуральной причины человѣческихъ грѣховъ ни Іовъ, ни друзья его не имѣли повода. Отсутствіе же упоминанія о сатанѣ въ эпилогѣ хорошо объясняетъ Шлоттманнъ: „Что данная злу сила всюду должна содѣйствовать цѣлямъ божественнаго міроправленія, это особенно ясно выражается въ эпилогѣ книги: сатана не только не достигаетъ своей цѣли, но наведенныя имъ искушенія на праведника должны служить къ возвышенію его на высшую степень познанія и единенія съ Богомъ. Но если о посрамленіи сатаны совсѣмъ не упоминается въ эпилогѣ, то это объясняется возвышенною краткостью книги, которая всюду ограничивается самымъ необходимымъ и охотно представляетъ отгадывать то, что можетъ быть отгадано. Всякая сцена въ концѣ книги, въ которой сатана еще разъ бы выступилъ, какъ бы ни изобразить ее, являлась бы неумѣстною и нарушающею мирную прелесть заключенія“ [1]).

И такъ, ничто не вынуждаетъ видѣть въ сатанѣ пролога книги Іова что нибудь другое, а не существо дѣйствительное, такъ или иначе произведшее великія бѣдствія, постигшія праведнаго Іова. Чѣмъ

уже къ сагѣ, изъ которой развилось художественное произведеніе—книга Іова. По крайней мѣрѣ, за это говоритъ то, что далѣе, въ собственно поэтически составленной части книги, не содержится уже никакого указанія на него». Schultz. Alttestamentliche Theol. 1869 Bd II, s. 142.

[1]) Schlottmann bei Lange (Bibelwerk. Th. X, B. Hiob, s. 58).

же ближе является сатана по изображенію пролога? Отвѣтъ на это даютъ, съ одной стороны, самое имя сатаны, а, съ другой и главнымъ образомъ, обнаруживаемыя имъ въ обѣихъ сценахъ настроеніе и свойства. Послѣднія тѣмъ болѣе могутъ считаться, такъ сказать, аналитическимъ раскрытіемъ понятія, заключающагося въ имени сатаны, что это имя въ данномъ мѣстѣ употребляется съ членомъ, т. е. въ смыслѣ нарицательнаго, хотя и абсолютно употребительнаго, имени [1]). Въ приложеніи къ злому духу,

---

[1]) Имя שטן происходитъ отъ глагола שטן, родственнаго глаголу שטם (Riehm. Alttest. Theol. 1889, s. 368; его же Handwörterb. d. Bibl. Alterth. Bd. II, s. 1376; Thesaurus, t. III, p. 1327—28). Оба глагола означаютъ: перечить, заграждать путь. Отсюда объ Ангелѣ Іеговы, явившемся остановить неугодное Богу путешествіе Валаама къ Валаку, говорится, что онъ сталъ на дорогѣ le-satan lò (чтобы воспрепятствовать ему, LXX ἐνδιαβάλλειν αὐτόν). Но вмѣстѣ съ тѣмъ оба глагола, по замѣчанію Эвальда (Ewald, Lehre d. Bibel von Gott Bd. II, s. 297), заключаютъ понятіе укрывательства, и такимъ образомъ соединяютъ въ себѣ представленіе о тайной, слѣдовательно, самой коварной, непримиримой враждѣ. Въ такомъ смыслѣ оба глагола употребляются въ библейской литературѣ съ древнѣшихъ временъ. Глаголъ satam употребляется, напримѣръ, для обозначенія смертельной, хотя и скрытой, вражды Исава къ Іакову, послѣ того какъ, по винѣ послѣдняго, первый былъ лишенъ принадлежавшаго ему первородства, Быт. 27, 41, равно какъ для обозначенія вражды и кровомщенія, которыхъ ожидали отъ Іосифа братья его по смерти отца ихъ, Быт. 50, 15 (ср. Быт. 49, 23); въ изображеніи коварныхъ преслѣдованій Давида врагами его, пс. 54, 4; наконецъ, въ изображеніи Іовомъ лютости постигшихъ его испытаній, Іов. 16, 9; 30, 21. Въ совершенно сходномъ значеніи употребляется и глаголъ satan; за исключеніемъ указаннаго мѣста книги Чиселъ (22, 22, гдѣ, впрочемъ, правильнѣе принимать satan въ смыслѣ substantiv), всюду онъ выражаетъ понятіе вреда, ко-

имя שטן въ Ветхомъ Завѣтѣ употреблено впервые, безъ сомнѣнія, въ книгѣ Іова и, вѣроятно, именно поэтому употребляется съ членомъ. Но извѣстность этого имени чатателямъ, очевидно, предполагаемая священнымъ писателемъ, говоритъ о томъ, что не онъ первый придалъ нарицательному имени значеніе имени собственнаго или термина техническаго [1]). Первый по времени опытъ употребленія въ примѣненіи къ злому духу есть вмѣстѣ первый случай употребленія имени satan съ членомъ: естественно предположить, что для современниковъ автора книги Іова такое употребленіе этого слова было вполнѣ понятно. Употребленіе нарицательнаго имени съ членомъ дѣ-

---

варнаго исканія смерти, и именно—какъ въ смыслѣ враждебнаго настроенія, такъ и въ смыслѣ враждебности активной. Онъ употребленъ въ приложеніи къ ненавидящимъ псалмопѣвца безвинно и воздающимъ ему зло за его добро только потому, что онъ слѣдуетъ добру, пс. 37, 21, людямъ съ коварными и нечестивыми устами, пс. 108, ст. 4. 20. 29, смертельно ненавидящимъ и всячески ищущимъ его погибели пс. 70, 13. Отсюда имя שָׂטָן означаетъ вѣроломнаго врага—измѣнника на войнѣ 1 Цар. 29, 4 (князья филистимскіе предостерегаютъ Анхуса не брать съ собою на войну Давида, чтобы не сдѣлался le-satan, ἐπιβουλος, bemilecamoth ср. 3 Цар. 5, 4), противника въ сферѣ политическихъ отношеній, 3 Цар. 11, 14. 23. 25 (Іегова воздвигъ Соломону satan—ἀντικείμενος—въ лицѣ Адера, а затѣмъ—Разона), наконецъ навѣтника, злоупотребляющаго своимъ вліяніемъ въ интересахъ склоненія человѣка ко грѣху (Іоавъ и Авесса, по словамъ Давида, дѣлаются для него le-satan, εἰς ἐπίβουλον, навѣтниками чрезъ то, что побуждаютъ его къ убійствамъ). Во всѣхъ этихъ случаяхъ древнѣйшаго употребленія имени satan оно имѣетъ нарицательное, значеніе хотя идея злого, коварнаго существа во всякомъ случаѣ выдерживается.

[1]) Hofmann, Riehm.

лаетъ его равнозначущимъ собственному: hassatan— врагъ по преимуществу [1]), или врагъ въ абсолютномъ смыслѣ слова, т. е., со всѣхъ возможныхъ точекъ зрѣнія, врагъ Божій и Божіихъ плановъ и твореній, т. е. людей и ихъ спасенія [2]). Что въ данномъ мѣстѣ нѣтъ никакой возможности понимать hassatan въ смыслѣ человѣческаго противника (мнѣніе, котораго держался, напримѣръ, Абенъ-Ездра, слѣдовавшій въ этомъ случаѣ арабскому переводу Саадіи Гагъ-Гайона), видно изъ того, что обѣ сцены происходятъ на небѣ и въ мірѣ духовномъ.

Такое пониманіе имени hassatan въ данномъ мѣстѣ подтверждается не только позднѣйшими упоминаніями о сатанѣ въ ветхозавѣтной письменности, канонической (Зах. 3, 3; 1 Пар. 21, 1; пс. 108, 6) и неканонической (Прем. 2,24; Сир. 21,27), но и всѣмъ смысломъ обѣихъ сценъ и той дѣятельности, какая усвояется въ нихъ сатанѣ [3]). Чѣмъ же является сатана пролога кн. Іова?

---

[1]) Gesen. Handwörterb; s. 796; cnf. Thesaurus. III, 1327.

[2]) Этому соотвѣтствуетъ и значеніе греческаго ὁ διάβολος, которымъ LXX передаютъ satan въ данномъ и дальнѣйшихъ библейскихъ мѣстахъ о сатанѣ. Мѣткое выясненіе этихъ понятій находимъ у о.о. церкви см. Petav. lib. III. Theologic Dogmat. cap. III; Suiceri, Thesaurus Ecclesiasticus. p, 844, 939, 940.

[3]) Поэтому должна быть отвергнута попытка (дѣлаемая, напр., Гердеромъ, Паро, Ильгенемъ, Шультенсомъ) указать другое производство слова satan, именно: отъ שׂוּט, основаніемъ для чего, повидимому, можетъ служить стоящее въ отвѣтѣ сатаны Іеговѣ שׂוּט, которое понимаютъ въ смыслѣ περιοδεύειν, circuitare, обходить съ дозоромъ. Но, независимо отъ того, что эта этимологія связана, какъ увидимъ, съ совершенно неправильнымъ представленіемъ о существѣ сатаны по изображенію пролога книги Іова, и именно собственно для оправданія этого представ-

Еще раввинъ Аха-бенъ-Іаковъ (Misch. tr. Baba Batra, f. 16 a) высказалъ мысль, что сатана, обвиняя Іова предъ Богомъ, руководился добрыми намѣреніями и являлся къ Богу благодарить Его за представленную ему честь испытанія Іова. Въ новое время, по почину Гердера [1]), очень многіе экзегеты и библіологи [2]) утверждаютъ, что сатана книги Іова есть только одинъ изъ ангеловъ, benei-ha-elohim, отличающійся отъ прочихъ ангеловъ только тѣмъ, что, если послѣдніе приносятъ Богу хвалу отъ лица вселенной и предстательствуютъ предъ Нимъ за людей, то онъ получилъ отъ Бога полномочіе наблюдать за нравами и религіозною жизнію людей, и есть, такъ сказать, censor morum. Это, говорятъ, совершенно въ порядкѣ вещей: если Богъ произноситъ судъ надъ людьми въ качествѣ верховнаго судіи, то естественно, что бы нѣкоторымъ ангеламъ принадлежала функція испытанія и предварительнаго разслѣдованія, равно какъ и обвиненія людей; они же, затѣмъ, суть и исполнители наказаній надъ людьми, и только отсюда впослѣдствіи возникло представленіе, что они—злые ангелы. Въ прологѣ же книги Іова сатана—отнюдь не врагъ Божій; онъ только рѣшился высказать иное, чѣмъ Богъ, мнѣніе о праведности Іова, будучи, по своей должности, освѣдомленнымъ о че-

---

ленія и изобрѣтена, она не допустима и грамматически, Gesenius Lehrgeb. der hebr. Sprache, s. 495; cnf. Thesaurus ling. hebr. t. III, p. 1328.

[1]) Hebr. Poesie, II, s. 19.

[2]) Напримѣръ: Eichhorn, Hirzel, Iahn, Ilgen, Baumharten, Schenkel, Lutz, Dathe, Beck, Schultz—(въ своей Alttest. Theologie вопреки прежнему взгляду въ изданіи «Vorlesungen» Геферника), Beischlag, Roskoff, Längin, Graf и др.

ловѣческой слабости; равнымъ образомъ онъ—не врагъ человѣка; онъ имѣетъ намѣреніе убѣдить Бога, что праведность даже величайшаго праведника непостоянна въ несчастіи. Словомъ, „въ сатанѣ пролога нѣтъ еще ни одной черты злостности позднѣйшаго сатаны“ (Лэнгинъ).

Основаніемъ для подобнаго взгляда служитъ, повидимому, то, что сатана приходитъ, „на законномъ основаніи“ [1]), къ Богу вмѣстѣ съ ангелами, причемъ во второмъ случаѣ и о немъ, какъ объ ангелахъ, замѣчено, что онъ пришелъ „предстать“, т. е. въ качествѣ служителя Іеговы, предъ лицо Іеговы. Но, очевидно, этимъ выражается только то, что сатана на есть существо абсолютное, а конечное, служебное въ отношеніи къ безконечному Богу. Но здѣсь нѣтъ и мысли о томъ, что сатана, по своему внутреннему нравственному существу, принадлежитъ къ ангеламъ.

Если что можно вывести изъ сопоставленія его съ ними, то только то, что, по своей природѣ, конечно, полученной сатаною, какъ и ангелами, отъ Творца, сатана нѣкогда принадлежалъ къ сонму benei ha-elohim, и что для всеединой міроправящей воли Божіей онъ есть столь же служебное и, можно сказать, пассивное орудіе выполненія воли Божіей, какъ и ангелы. Если же, съ эстетической точки зрѣнія, представители изложеннаго только что мнѣнія о сатанѣ пролога находятъ невозможнымъ допустить появленіе духа зла въ средѣ геніевъ добра,—то возможность этого, напротивъ, свидѣтельствуется и другими библейскими мѣстами, уже разсмотрѣнными: 3 Цар. 22,19 сл. (ср. Зах. 3,1–2.7); Ис. 24,21 (ср. Лк.

---

[1]) Schenkel, Roskoff, Langin.

10,18; Апок. 12, 9). Короче, изъ выступленія сатаны въ прологѣ слѣдуетъ, что онъ можетъ дѣлать только то, что попускаетъ ему дѣлать Богъ. Въ отношеніи абсолютной зависимости отъ Іеговы онъ, дѣйствительно, стоитъ наравнѣ съ сынами Божіими, какъ, добавимъ, и вообще съ тварями. Но совершенно инымъ, по сравненію съ ангелами, выступаетъ сатана въ нравственномъ отношеніи. Мѣрою или критеріемъ послѣдняго служитъ обрисованное въ прологѣ отношеніе его къ Богу и человѣку.

Уже первый вопросъ Іеговы сатанѣ: откуда ты пришелъ? (о чемъ Іегова не спрашиваетъ ангеловъ)—показываетъ, что служеніе сатаны Іеговѣ качественно, существенно различно отъ служенія Ему ангеловъ, что пути сатаны—не пути Божіи и сыновъ Божіихъ. По удачному замѣчанію Кокцея, вопросомъ этимъ notatur satanas, velut Deo nescio, h. e. non approbante res suas agere; т. е., кажущееся невѣдѣніе Всевѣдущаго есть выраженіе нравственной отчужденности сатаны отъ Всесвятаго Бога, нравственной противоположности его воли и настроенности волѣ Божіей. Эта противоположность въ отвѣтѣ сатаны на второй вопросъ Іеговы выступаетъ съ такою рельефностью, что только предвзятая мысль можетъ видѣть въ сатанѣ невиннаго ангела. Если Іегова говоритъ, что на землѣ нѣтъ праведника, равнаго Іову, то сатана заподозриваетъ искренность и чистоту благочестія Іова, утверждая, что Іовъ богобоязненъ и служитъ Богу не потому, что Онъ—Богъ, а по видамъ своекорыстія. Такимъ образомъ, вопреки ясно выраженному вѣдѣнію Іеговы, сатана отрицаетъ нравственное значеніе и достоинство благочестія Іова, а вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо отрицаетъ, въ сущности, существованіе всякаго истиннаго благочестія въ отношеніи къ

Богу среди людей, такъ какъ, по суду Іеговы, Іовъ —найвысшій праведникъ на землѣ. Слѣдовательно, по прологу кн. Іова, относительно людей сатана является тѣмъ же обвинителемъ всего человѣчества, клевещущимъ на него предъ Богомъ, какъ и въ книгѣ, изображающей послѣднія судьбы міра,—въ Апокалипсисѣ—ὁ κατήγορος τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν [1]), ὁ κατηγορῶν αὐτῶν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας καὶ νυκτός (Ап. 12,10), какъ подобнымъ же обвинителемъ и врагомъ теократическаго общества или народа Божія является онъ въ видѣніи пророка Захаріи (3, 1). Но, можетъ быть, сатана, „сомнѣваясь, критикуя, подозрѣвая“ исполняетъ только указанное ему Богомъ служеніе, какъ утверждаютъ представители указаннаго мнѣнія? Нѣтъ; текстъ отнюдь не уполномочиваетъ (вопреки рѣшительному утвержденію Шенкеля) на такое заключеніе. Къ чему, прежде всего, этотъ обвинитель (какъ должность своего рода) у Бога всевѣдущаго? Въ виду Божественнаго всевѣдѣнія и абсолютности, чѣмъ, какъ не явною дерзостію, выраженіемъ глубокаго нравственнаго отчужденія отъ жизни Божіей, является высказываемое сатаною обвиненіе Іова, вопреки ясному утвержденію Іеговою его праведности? Не характеризуетъ-ли это отрицаніе истины мысли и словъ Божіихъ именно отца лжи (Іоан. 8,44), дѣйствовавшаго подобнымъ же образомъ еще въ раю? Не есть ли сатана, уже поэтому, воплощенная ложь и врагъ истины абсолютной—Бога? Одного этого отрицанія истины словъ Божіихъ было-бы совершенно достаточно, чтобы признать въ сатанѣ не ангель-

---

[1]) ἡμῶν—нашихъ, т. е. оправданныхъ Богомъ святыхъ на небѣ, говорящихъ о людяхъ, живущихъ еще на землѣ.

ское, а подлинно сатанинское настроніе. Но истинный смыслъ словъ и образа дѣйствій сатаны раскроется еще болѣе, если обратить вниманіе на цѣль, которую онъ преслѣдуетъ въ обоихъ случаяхъ испытанія Іова, предложеннаго имъ. Самъ сатана, предлагая эти испытанія, въ обоихъ случаяхъ увѣренно утверждаетъ, что, въ виду ихъ, Іовъ будетъ потерянъ для благочестія и Бога, и такимъ образомъ перестанетъ быть предметомъ любви Божественной. Что, дѣйствительно, желаніе сатаны состоитъ въ томъ, „чтобы человѣкъ погибъ, и Богъ потерялъ его“ [1]), это съ очевидностью открывается изъ словъ Іеговы послѣ перваго испытанія, когда, снова подтверждая истину своего суда о Іовѣ, Онъ вмѣстѣ съ тѣмъ замѣчаетъ сатанѣ: „а ты возбуждалъ Меня противъ него, чтобы погубить (לִבְלָעוֹ, поглотить, до конца истребить) его безвинно“ (2, 3 [2]). Что именно конечная гибель Іова была послѣднею и единственною цѣлью предложенныхъ сатаною испытаній, это, затѣмъ, видно какъ изъ повторенія перваго предложенія испытанія, съ усиленіемъ тяжести послѣдняго, такъ особенно изъ полагаемыхъ Іеговою въ обоихъ случаяхъ ограниченій губительной дѣятельности сатаны въ отношеніи къ Іову. Совершенно напрасно и неосновательно видѣть въ, предложенныхъ сатаною, испытаніяхъ Іова желаніе сатаны доказать Іеговѣ (какой смыслъ въ этомъ доказательствѣ?), что праведность

[1]) Hofmann. Schriftbeweis 2 Aufl. I, 434—435.

[2]) Справедливо замѣчаетъ Delitzsch: «авторъ намѣренно избираетъ эти сильныя выраженія: הסיתו (возбуждалъ Hif. отъ סוּת) и בלע (Pi отъ בלע-поглотить): умыселъ сатаны, когда онъ заподозриваетъ Іова, простирался далѣе, чѣмъ та ограниченная сила, которая дана была ему надъ Іовомъ».—Fr. Del., Das Buch Iob, s. 46.

и величайшаго праведника непостоянна въ несчастіи. Если-же при этомъ утверждаютъ, что сатана не имѣлъ въ виду соблазнить Іова ко злу или грѣху, такъ какъ къ этой цѣли вело бы обиліе счастія, а не страданія (Шенкель), то это утвержденіе столь софистическаго свойства, что не заслуживаетъ опроверженія: обиліе счастія, по свидѣтельству автора книги Іова, отнюдь не отвращало его отъ истиннаго благочестія, и діаволъ, предлагая мѣры испытанія, думалъ, несомнѣнно, что именно чрезъ нихъ можно отвратить Іова отъ истиннаго богопочтенія. Въ виду всего этого, странно звучитъ такое, напримѣръ, сужденіе Шенкеля [1]: „сатана совершенно такъ же, какъ и ангелы, состоитъ въ служеніи Богу и только о добродѣтели Іова, зорко имъ наблюдаемой, онъ имѣетъ другое мнѣніе, чѣмъ Богъ (?!), мнѣніе, которое Богъ не просто отвергаетъ, а позволяетъ сатанѣ испытать праведность Іова, и сатана оказывается правымъ предъ Богомъ, по скольку жена тотчасъ же теряетъ терпѣніе, а позднѣе и Іовъ проклинаетъ день своего рожденія (гл. 3)“. Впрочемъ, въ послѣднемъ замѣчаніи Шенкеля о женѣ Іова и его собственномъ нетерпѣніи заключается та вѣрная мысль, что искуситель не оставилъ своихъ дѣйствій и послѣ второго, тягчайшаго испытанія, по скольку доставилъ Іову новыя искушенія, съ одной стороны, въ женѣ, съ другой—въ его собственныхъ мысляхъ. Что касается словъ жены Іова ברך האלהים ומת, то контекстъ рѣчи не позволяетъ понимать ихъ въ добромъ смыслѣ, какъ понимали нѣкоторые древніе экзегеты [2]), напротивъ, заставляетъ видѣть въ нихъ увеличеніе стра-

---

[1]) Bibellexicon. V. 186.

[2]) Каэтанъ, Бэза, равв. Моисей-бенъ-Нахманъ и др.

даній Іова. Далѣе, глаголъ barach въ piel, какъ здѣсь, часто употребляется ad malam partem—въ смыслѣ проклинать, хулить [1]) (напр. 3 Цар. 21, 10. 13 глаголъ barach въ этой формѣ употребленъ для выраженія хулы на Бога и царя, въ которой былъ обвиненъ Навуѳей; ср. Іов. 31, 30), и въ такомъ именно значеніи онъ употребленъ въ ст. 5—2-й гл. и въ ст. 11—1-й,—въ значеніи хулить Бога, не хотѣть знать Его, отрекаться отъ Него. Такое значеніе barech подтверждается и тѣмъ, что Іовъ (2, 10) на совѣтъ жены отвѣчаетъ, что она говоритъ, какъ одна изъ безумныхъ, achat hannebaloth [2]), т. е. (по употребленію въ Библіи слова nabal), нечестивыхъ, какъ „сумасбродно мыслящая и нечестиво дѣйствующая“ (Деличъ). Поэтому, вмѣстѣ съ древними толкователями (Златоустомъ, Аполлинаріемъ, Августиномъ, Григоріемъ Великимъ) и новыми (Пфейфферомъ, Кальвиномъ, Бренціемъ, Эбрардомъ, Деличемъ и др.), слѣдуетъ видѣть въ словахъ жены Іова, какъ и въ словахъ Анны, жены Товіи (2, 14), выраженіе протеста грѣховно-настроенной женщины, не понимающей истиннаго смысла испытаній, противъ необходимости кроткаго перенесенія ихъ, противъ долга человѣка—быть добродѣтельнымъ и въ несчастіи. Эта мысль какъ бы сама собою указываетъ на сатану, какъ на ея источникъ, такъ какъ общею

---

1) Gesen. Hebr. u. Chald. Handwörterbuch üb. A. T. (1883), s 128, Thesaurus I, p. 240—241: «сколько ни благословляй Бога, все таки тебѣ скоро должно умереть; слѣд., тщетно твое благочестіе въ отношеніи къ Богу»,—такъ, по Гезеніусу, можетъ быть выражена мысль словъ жены Іова.

2) Классическое мѣсто для выраженія идеи этого слова—слова пс. 13, 1; 52, 2: рече *безумень* въ сердцѣ своемъ: нѣсть Богъ,—אמר נבל בלבבו אין אלהים (amar nabal belibbo ejn elohim).

темою его обвиненій Іова служитъ то, что Іовъ добродѣтеленъ только ради внѣшнихъ благъ, и, съ лишеніемъ ихъ, онъ не захочетъ и знать Бога, окажется въ собственномъ смыслѣ слова nabal. Именно это и совѣтуетъ ему жена его, называемая имъ, поэтому, achat hennebalot [1]). Святый Златоустъ ставитъ вопросъ: почему сатана оставилъ Іову живою жену, между тѣмъ какъ погубилъ дѣтей его? и отвѣчаетъ: потому, что считалъ ее за самую лучшую, самую сильную стрѣлу, которою можно поразить его чуствительнѣе, чѣмъ чрезъ что-либо иное.

Благочестіе самого Іова не поколебалось, но можно думать, что кроткое перенесеніе ужасовъ болѣзни стоило праведнику немалыхъ усилій напряженной борьбы съ своими мыслями, которыя, подобно безумному совѣту жены, сильно возбуждали праведника къ ропоту на Бога. Рѣчь объ испытаніяхъ Іова авторъ книги заканчиваетъ словами: во всемъ этомъ Іовъ не согрѣшилъ устами (bispataiv) своими (2, 10). Таргумъ добавляетъ: но въ мысляхъ своихъ содержалъ грѣховныя слова. Справедливость этого замѣчанія можвидѣть какъ изъ того, что въ параллельномъ этому мѣсту ст. 22 1-й главы нѣтъ упоминанія bispataiv, такъ особенно изъ послѣдующаго раздраженія, высказаннаго Іовомъ въ рѣчахъ своихъ, особенно въ проклятіи имъ дня своего рожденія (гл. 3).

---

[1]) Совершенно понятны, поэтому, святоотеческія выраженія о женѣ Іова, какъ: telum diaboli fortissimum et machina adamantino muro adhibita (Злат.), diaboli adjutrix (бл. Августинъ); scala diaboli, per quam in hanc velut turrim voluit subrepere (Григорій Великій).

И такъ, сатана пролога предпринялъ многоразличныя средства испытанія Іова, всѣ разсчитанныя на то, чтобы онъ палъ, согрѣшилъ и, такимъ образомъ, для Бога былъ потерянъ. Конечно, послѣднею, верховною причиною всѣхъ бѣдствій, постигшихъ Іова, авторъ книги и самъ Іовъ признаетъ Бога: Іов. 2, 3; 42, 11; 1, 21; 6, 4; 14, 3. 13; 16, 9; 19, 11; 30, 21; рука Божія, гнѣвъ Божій поразили праведника; сатана есть только орудіе гнѣва Божія, но орудіе не безвольное и несознательное, напротивъ, sua sponte предпринимающее разрушительную работу относительно человѣческой праведности. Онъ не просто приводитъ въ исполненіе волю и повелѣнія Бога, какъ ангелы, но (какъ справедливо замѣчаетъ Римъ)[1] „его дѣйствія и поведеніе своевольны и подпадаютъ подъ категорію божественнаго допущенія (гл. 1, 7. 12; 2, 6); полученныя отъ Бога полномочія сатана утилизируетъ до крайности“.

Но, если слѣдуетъ безусловно отвергнуть мнѣніе, что сатана пролога книги Іова есть одинъ изъ ангеловъ, хотя бы и ангеловъ несчастій и казни (каковы maleachim ra'im пс. 77, 49; maleach hammaschchit 2 Цар. 24, 14; Исх. 12, 23), то мы столь же рѣшительно должны отвергнуть и противоположную крайность— допускаемое нѣкоторыми экзегетами[2] сходство сатаны книги Іова съ Агроманьюсомъ или Ариманомъ маздеизма. Этого рода пониманіе сатаны пролога, побуждающее многихъ экегетовъ[3], относить происхожденіе книги Іова въ послѣплѣнный періодъ еврейскаго

---

[1]) Alttestam. Theologie (1889), s. 368.

[2]) Изъ новыхъ, напр., Umbreit, Renan, Hilgenfeld, Kohut.

[3]) Напр. Гартмана, Мейера, преосвящ. Филарета и др.

исторіи [1]), основывается, съ одной стороны, на томъ, что сатанѣ въ книгѣ Іова приписывается, будто-бы, слишкомъ широкая область вліянія и дѣйствія: онъ производитъ такія разрушительныя явленія природы, какъ смертоносную молнію, такой же ураганъ, поражаетъ Іова неизлѣчимою болѣзнію, словомъ, не только возбуждаетъ людей ко грѣху и злу, напримѣръ, насылаетъ на стада и на рабовъ Іова хищническихъ халдеевъ и савеянъ, но и имѣетъ обширную власть надъ природою, между тѣмъ какъ, съ точки зрѣнія библейскаго монотеизма, всѣ эти дѣйствія должны быть производимы непосредственно отъ міроправящей дѣятельности Божіей. Съ другой стороны, говорятъ, что въ другихъ священныхъ книгахъ доплѣннаго періода имя satan, клеветникъ, навѣтникъ κατ' ἐξοχήν не употребляется въ примѣненіи къ злому духу, и, по предположенію упомянутыхъ экзегетовъ, заимствовано изъ мидо-персидской теологіи. „Если относить представленіе книги Іова о сатанѣ къ доплѣнному времени и почитать его подлинно—израильскимъ, то оно являлось бы анахронизмомъ въ исторіи развитія теологіи Ветхаго Завѣта“ [2]).

Такимъ образомъ, если въ первомъ случаѣ, съ физико-теологической точки зрѣнія, представленіе книги Іова о сатанѣ объявляется небиблейскимъ ученіемъ, суевѣріемъ, заимствованнымъ изъ персидской доктрины о зломъ царствѣ злого начала, то, съ другой стороны, и понятіе генетическаго развитія откровенія въ Ветхомъ Завѣтѣ требуетъ, будто-бы, признать въ

---

[1]) Keil. Lehrbuch. d. histor.-kritisch. Einleitung in d. kanon. u. apocr. Schriften d. A. T., s. 361.

[2]) Heiligsted. Commentarius in Iobum, p. XVIII.

сатанѣ пролога копію Аримана. Но оба эти основанія въ пользу, якобы, дуалистическаго чуждаго чистому, древнѣйшему монотеизму Библіи, характера сатаны книги Іова, не выдерживаютъ критики, съ точки зрѣнія именно библейскихъ воззрѣній на промыслительное отношеніе Бога къ міру и человѣчеству. Совершенно невѣрно, что представленіе о вліяніи злого духа на физическую природу противорѣчитъ чистому библейскому, древне-израильскому представленію. Напротивъ, ученіе о томъ, что міроправящій Промыслъ Божій дѣйствуетъ въ мірѣ не только непосредственно, но и чрезъ посредство тварныхъ духовъ, принадлежитъ къ основнымъ воззрѣніямъ, проходящимъ чрезъ всю Библію—ветхозавѣтную и новозавѣтную [1]). По этому воззрѣнію, въ мірѣ или царствѣ природы дѣйствуютъ не однѣ стихіи, и управляютъ ими не одни абстрактныя начала, такъ называемые законы природы, а вмѣстѣ съ ними, отнюдь не исключая ихъ, дѣйствуютъ и духовные агенты, конкретныя потенціи. Въ цѣлой жизни природы священное писаніе усматриваетъ дѣйствіе духовъ (ср. пс. 103, 4; Іоанн. 5, 4 сл.; Апок. 14, 18: ἄγγελος ἔχων ἐξουσίαν ἐπὶ τοῦ πυρός; 16, 5: ὁ ἄγγελος τῶν ὑδάτων) [2]), и, какъ благодѣтельныя силы въ природѣ предполагаютъ позади себя дѣйствующихъ добрыхъ духовъ—ангеловъ, такъ силы природы разрушительныя говорятъ о дѣйствіи

---

1) Классическими въ этомъ отношеніи мѣстами служатъ: Быт. 28, 12, ангелы восходящіе и нисходящіе къ Іеговѣ, и параллельное этому мѣсту—Іоанн. 1, 52, ангелы восходящіе и нисходящіе къ Сыну человѣческому.

2) Hofmann. Schriftbeweis I, s. 329.

въ міровомъ цѣломъ и злыхъ духовъ [1]). Не Библіи, а новѣйшему матеріалистическому естествознанію и утилизирующему его богословскому раціонализму противорѣчитъ признаніе возможности дѣйствія въ мірѣ сверхчувственныхъ агентовъ—ангеловъ и демоновъ [2]).

Въ частности, виновникомъ физическихъ разрушительныхъ явленій, равно и опустошительныхъ войнъ сатана, представляется не только въ Новомъ Завѣтѣ (евангельскія сказанія о бѣсноватыхъ, ср. 2 Θесс. 2, 9; Апок. 9, 14 сл.; 13, 13; 20, 9), но и въ Ветхомъ. Мы видѣли уже указаніе на это физическое зло, причиняемое сатаною, въ древнѣйшихъ библейскихъ упоминаніяхъ о разнаго рода демоническихъ существахъ, населяющихъ пустыню—мѣсто нечистоты и смерти. Поэтому, мы можемъ сказать, что, кто отрицаетъ всякое воздѣйствіе сатаны на міръ физическій и желаетъ оставить ему исключительно этическое воздѣйствіе на волю человѣка, тотъ существенно искажаетъ библейское представленіе о сатанѣ и вмѣсто библейскаго ἄρχων τοῦ κόσμου, Іоан. 12, 31; 16, 11; ср. Лев. 16, подставляетъ призрачнаго сатану, созданіе абстракціи новѣйшаго мышленія. Напротивъ, глубокомысленное освѣщеніе библейскаго воззрѣнія и въ частности книги Іова на дѣйствіе сатаны въ мірѣ физическомъ даетъ напр. Деличъ [3]). „Какъ въ человѣческомъ мірѣ, такъ и въ мірѣ природы со времени грѣхопаденія человѣка господствуютъ два различныхъ принципа: Божественнаго гнѣва и Боже-

---

[1]) W. Lotz. Geschichte u. Offenbarung im A. T. (Leipz. 1892) s. 178.

[2]) Strauss. Die Christl. Glaubenslehre (1840) Bd. I, s. 671.

[3]) Fr. Delitsch. Bibl. Comm. üb. Iob., s. 43. ср. 20—21.

ственной любви; ихъ соединеніе составляетъ существо настоящаго космоса. Всякое самоистребленіе природы и все, что, вслѣдствіе того, угрожаетъ жизни человѣка и умерщвляетъ его, есть обнаруженіе принципа гнѣва. На этомъ принципѣ, въ противность Богу, утвердился сатана и можетъ приводить въ дѣйствіе это скрытое основаніе цѣльной жизни природы, по скольку допускаетъ это Богъ для служенія цѣлямъ Своего мірового плана (2 Θесс. 2, 9; Апок. 13, 13). Онъ не имѣетъ никакой творческой силы. Огонь и буря, которые онъ посредствуетъ,—Божіи; но онъ можетъ враждебнымъ людямъ способомъ возбуждать тѣ божественныя силы гнѣва, орудіемъ которыхъ онъ сдѣлался. Это подобно человѣческо-демонической магіи, существо которой состоитъ въ томъ, что она становится въ отношенія къ тайнымъ силамъ природы. Въ мірѣ природы, какъ и въ человѣкѣ,есть бездна противоположныхъ силъ, которыя сатана, какъ великій магъ, умѣетъ освободить, потому что въ этой безднѣ онъ имѣетъ собственное основаніе на господство....“ Замѣтимъ, что, въ соотвѣтствіе существенно этическому воззрѣнію Библіи на зло и на злыхъ духовъ, въ священныхъ библейскихъ книгахъ вообще и въ частности въ книгѣ Іова на первый планъ выступаетъ расположеніе человѣка ко грѣху со стороны сатаны (ср. Быт. 3; 1 Пар. 21, 1) и уже затѣмъ—зло физическое въ видѣ лишеній всякаго рода, болѣзни и смерти: по слову Спасителя, сатана губитъ прежде душу (и въ этомъ главное зло) и уже затѣмъ тѣло человѣка (Мѳ. 10,28; Лк. 12, 4). Подкладка всѣхъ физическихъ бѣдствій, нанесенныхъ сатаною Іову, чисто этическая—желаніе сатаны поставить человѣка въ возможность или необходимость согрѣшить предъ Богомъ и чрезъ то—разорвать его нрав-

ственно-религіозный союзъ съ Богомъ. Притомъ, и самыя дѣйствія сатаны, согласно задуманному плану, какъ видно изъ рѣчи жены Іова, далеко не ограничивались физическимъ его вліяніемъ въ неблагопріятномъ для Іова смыслѣ. Поэтому, намъ представляется одностороннимъ тотъ взглядъ (высказываемый, напр., Смитомъ [1]), что сатанѣ въ книгѣ Іова „усвояется не сила духовнаго (спиритуальнаго) вліянія, а только власть надъ внѣшними обстоятельствами". Къ этому утвержденію Смита привело, повидимому, то мнѣніе древнихъ толкователей, что книга Іова „стоитъ на базисѣ естественной религіи, независимо отъ постепеннаго и методическаго откровенія Моисея",—мнѣніе, въ современной библейской наукѣ уже не имѣющее кредита. Если въ религіяхъ натурализма—языческихъ, дѣйствительно, имѣлъ мѣсто постепенный переходъ отъ грубо-матеріалистическаго представленія о добрыхъ и злыхъ геніяхъ къ болѣе или менѣе утонченному, одухотворенному, то несправедливо примѣнять этотъ законъ эволюціи къ сужденію объ откровенной ветхозавѣтной ангелологіи и демонологіи, какъ дѣлаетъ это, напр., Графъ [2]). Одно изъ существенныхъ различій ветхозавѣтной богооткровенной религіи отъ религій естественныхъ состоитъ именно въ рѣзкомъ отдѣленіи понятій—этическаго и физическаго, между тѣмъ какъ во всѣхъ древнихъ религіяхъ, даже въ парсизмѣ, понятія эти смѣшивались. Это имѣетъ силу и по отношенію къ библейскому воззрѣнію на духовъ. Корень откровеннаго уче-

---

[1]) Smith. A. Dictionary of the Bible, vol. III, p. 1145.

[2]) A. Graf. Geschichte des Teufelsglaubens (Jena 1893) s.s. 4—16.

нія о сатанѣ—въ сказаніи книги Бытія о грѣпаденіи и его виновникѣ; слѣдовательно, этическій характеръ ученія Библіи о сатанѣ выступаетъ въ первомъ же библейскомъ мѣстѣ о зломъ существѣ міра духовнаго. Со всею очевидностію выражается этотъ характеръ библейской ветхозавѣтной сатанологіи въ представленіи книги Левитъ объ Азазелѣ и, затѣмъ, болѣе или менѣе рельефно въ другихъ, разсмотрѣнныхъ нами, фазахъ древнѣйшей библейской сатанологіи (особенно, напримѣръ, въ свидѣтельствѣ пророка Михея Старшаго о *haruach scheker*).

Такимъ образомъ, сатанѣ книги Іова принадлежатъ слѣдующіе существенные атрибуты: нравственно-злая природа и соотвѣтственный ей образъ дѣйствій, направленный къ произведенію грѣха и зла,—понятно, по скольку то допускаетъ Богъ; причиненіе зла физическаго—также въ той мѣрѣ, какая предоставляется ему Богомъ; наконецъ, какъ видно изъ того и другого, безусловная зависимость отъ Іеговы по силѣ дѣйствія. Эти черты не оставляютъ сомнѣнія въ томъ, что сатанологія книги Іова не имѣетъ никакого отношенія къ ученію маздеизма объ Аримапѣ.

Вѣроученіе маздеизма вообще и въ частности его представленіе объ Аримапѣ развивалось на общей всему язычеству натуралистической основѣ и, послѣ непродолжительнаго монотеизма въ древнее время (по изображенію Гатъ, древнѣйшей части Авесты [1]),

---

1) Ученіе Гатъ о верховномъ богѣ—Агура-Мазда рѣзко различается отъ вполнѣ сформированнаго дуализма позднѣйшихъ частей Авесты (Ясны, Вендидаты, Бундегешъ). Особенное вни-

приняло рѣзко дуалистическую форму—раздѣленіе всего мірового бытія на двѣ, діаметрально противоположныя, области или самостоятельныя царства съ равными по могуществу владыками—несотворенными богами, Ормуздомъ и Ариманомъ, во главѣ ихъ. Какъ Ормуздъ—творецъ и владыка царства добрыхъ духовъ (амшаспандовъ, яцатовъ и ферверовъ), такъ Ариманъ есть столь же самостоятельный творецъ и владыка царства злыхъ духовъ (дэвовъ, друковъ, пайриковъ). Развитіе столь рѣзкаго дуализма въ религіи Ирана, по изслѣдованіямъ ученыхъ[1]), обязано было главнымъ образомъ климатическимъ и этнографическимъ условіямъ жизни населенія Ирана, именно—чрезвычайному обилію контрастовъ въ природѣ Ирана и вѣковой борьбѣ этого населенія съ туранцами. Этими и другими условіями вполнѣ объясняются дуализмъ, натурализмъ и пантеизмъ религіи Зороастра, черты, рѣзко различающія ее отъ ветхозавѣтнаго строгаго монотеизма, ученія о Единомъ Премірномъ Богѣ, Творцѣ и Промыслителѣ міра, по отношенію къ Которому всѣ высшія духовныя существа, добрыя и злыя, занимаютъ только подчиненное, зависимое по бытію и дѣятельности и служебное положеніе. Разница между богомъ зла, Агроманьюсомъ, и сатаною книги Іова—неизмѣримая [2]).

маніе на это различіе впервые обратилъ Коссовичъ въ своемъ переводѣ и изданіи Гатъ (Saratustricae Gatae. Cossowicz. Petropoli 1867—71).

[1]) Dunker. Geschichte d. Arier. 1869, s. 161—162.—Graf. Geschiche d. Teufelsglaubens (1893), s. 11—12 и др.

[2]) Если думаютъ (Ewald, Renan и другіе) видѣть указаніе на позднѣйшее происхожденіе книги и ея ученія о сатанѣ въ

Что касается второго основанія въ пользу того мнѣнія, что представленіе книги Іова о сатанѣ не есть подлинно-библейское, принадлежащее уже древнѣйшей и во всякомъ случаѣ доплѣнной эпохѣ развитія библейскаго богословія Ветхаго Завѣта, то оно, какъ мы видѣли, состоитъ въ томъ, что въ этой книгѣ впервые въ священной библейской литературѣ употреблено имя satan въ смыслѣ клеветника, навѣтника или вообще противника κατ ἐξοχήν. Но по поводу его должно сказать слѣдующее. Ветхозавѣтная сатанологія въ книгѣ Іова, дѣйствительно, дѣлаетъ шагъ впередъ: злая вышеземная сила, неясно выступавшая въ разсмотрѣнныхъ нами древнѣйшихъ формахъ выраженія идеи злаго духа или злыхъ духовъ, теперь является ясно и опредѣленно очерченною, индивидуальною личностью, которой, соотвѣтственно ея духовно-нравственной физіономіи, усвояется опредѣ-

---

упоминаніи о халдеяхъ (kasdim) 1, 17, которые будто, бы, сдѣлались политически извѣстны только при Набополосарѣ—во второй половина VII вѣка до Рождества Христова, то забываютъ, что о халдеяхъ задолго до этого знаетъ кн. Бытія (10, 10; 11, 22. 31; 22, 22), и они гораздо ранѣе указываемаго времени могли дѣлать и дѣлали хищническіе набѣги на Идумею и Палестину (Быт. 14 гл. См. Іеромонаха (нынѣ Архимандрита) Платона, Древній Востокъ при свѣтѣ Божественнаго Откровенія (Кіевъ 1898), стр. 195—269). Что же касается предполагаемой здѣсь возможности халдейскаго вліянія на представленія книги Іова о сатанѣ, то эта возможность, совершенно исключаемая уже указаннымъ существеннымъ отличіемъ послѣдняго представленія отъ маздеистическаго, отнюдь не допускается и тѣми обстоятельствами, при которыхъ упоминаетъ о халдеяхъ книга Іова: враждебный хищническій набѣгъ, конечно, не особенно благопріятная почва для какихъ либо заимствованій въ области религіозныхъ воззрѣній.—Delitzsch. Bibl. Comment. üb. Iob. s. 42—cnf. Bergier, Dictionnaire de Theologie dogmatique, ap. Migne Encyclopädie theologique. tom. XXXIV. p. 134.

ленное имя: hassatan, какъ terminus technicus. Раскрытіе того, что ранѣе дано было въ неопредѣленной формѣ, здѣсь очевидно. Но это раскрытіе или развитіе ученія о сатанѣ не представляетъ ничего неестественнаго и чуждаго предшествовавшему развитію ветхозавѣтной сатанологіи. Совершенно напрасно нѣкоторые изслѣдователи утверждаютъ, что доплѣнному библейскому міросозерцанію чуждо представленіе о зломъ духѣ, какъ о клеветникѣ, и что оно заимствовано было евреями изъ мидоперсидской теологіи. Но райскій искуситель прародителей человѣчества не есть ли вмѣстѣ и клеветникъ и κατήγορος (Апок. 12,10)? По объясненію нѣкоторыхъ св. отцовъ-экзегетовъ (Василія Великаго, Златоуста, Θеодорита, Θеофилакта), корень и основаніе библейскаго наименованія для злого духа—satan, διάβολος, заключается именно въ фактѣ прельщенія имъ [1]) прародителей,—въ томъ, что онъ *оклеветалъ* Бога предъ людьми. Вмѣстѣ съ тѣмъ, по скольку искуситель сдѣлался виною фактическаго грѣха, который, по самому существу своему, есть обвинитель человѣка предъ Богомъ [2]), райскій искуситель былъ и навѣтникомъ людей предъ Богомъ. Такимъ образомъ, въ сказаніи книги Бытія о грѣхопаденіи и въ даваемомъ этимъ сказаніемъ представленіи о зломъ духѣ, какъ въ сѣмени, заключались какъ разсмотрѣнныя уже фазы идеи злаго духа, такъ и представленіе о сатанѣ книги Іова (имя satan принадлежитъ злому духу по самому его существу). Что это послѣднее представленіе ближе другихъ, болѣе древнихъ, стоитъ къ представленію кн.

---

[1]) Suiceri. Thesaurus ecclesiasticus (Amstelodami), pag. 845.

[2]) Ср. Hitzitg. Vorlesungen üb. Bibl. Theologie (1880), s. 66

Бытія о злом̀ дух̀ѣ; что онъ впервые названъ именемъ satan только въ книг̀ѣ Іова, это совершенно удовлетворительно объясняется принимаемою въ современной наук̀ѣ принадлежностію этой книги къ разряду, такъ называемыхъ, хокмическихъ памятниковъ библейской литературы, къ которой принадлежатъ кн. Притчей, П̀ѣснь П̀ѣсней, Екклезіастъ [1]) и друг., и наиболѣе в̀ѣроятнымъ временемъ происхожденія книги въ в̀ѣкъ Соломона. Какъ кн. Притчей, съ которою кн. Іова имѣетъ наиболѣе общаго по идеѣ и по самой формѣ или букв̀ѣ, не разъ упоминаетъ о древ̀ѣ жизни (3,18; 11,30; 15, 4) и вообще нерѣдко вращается въ круг̀ѣ представленій кн. Бытія, такъ и книга Іова, присоединяясь къ представленію послѣдней о причин̀ѣ и послѣдствіяхъ происхожденія грѣха въ человѣчеств̀ѣ, даетъ развитое понятіе о виновник̀ѣ грѣха и зла въ мір̀ѣ. Но, что священный писатель книги Іова не изобр̀ѣтаетъ для злого духа новаго термина, а употребляетъ его, только слѣдуя общему и общеизв̀ѣстному словоупотребленію, это видно изъ того, что онъ употребляетъ слово hassatan безъ всякихъ объясненій. Самое слово satan—чисто еврейское [2]), и всякія попытки производить его изъ неизраильскаго корня—съ ц̀ѣлію открыть въ немъ представленіе о какомъ либо древнемъ, языческомъ богѣ, напрасны. Если все-таки настаиваютъ на томъ, что до плѣна

---

[1]) Lange. Bibelwerk. Th. X. B. Job. Elnleitung. §§ 4 и 6. Th. XII, D. Sprüche Sal. Einleit., § 6. Delitsch., Bibl. Comm. üb. Iob. §§ 6 и 10.—Keil. Einleit. in. d. kanonisch. u. apocr. Schriften d. A. T., s. 356—370 и др.

[2]) Даже въ арабскомъ язык̀ѣ для злого духа существуетъ названіе другого корня: el-harith.

злой духъ не называется именемъ сатаны, и названіе его этимъ именемъ въ кн. Іова было бы анахронизмомъ, то, съ одной стороны, и нарицательное, общее значеніе, въ которомъ это слово употребляется въ библейской письменности съ древнѣйшихъ временъ, слишкомъ близко и родственно значенію его въ смыслѣ техническомъ—satan κατ'ἐξοχήν, съ другой стороны, какъ замѣтилъ І. Д. Михаэлисъ, было бы слишкомъ рискованно—въ виду немногочисленности священныхъ еврейскихъ книгъ вообще и очень небольшого числа мѣстъ въ нихъ, говорящихъ о зломъ духѣ,—утверждать, что техническое или собственное значеніе нарицательнаго прежде слова возникло въ данное, опредѣленное время [1]). Гораздо основательнѣе многіе, даже раціоналистическіе, экзегеты и библіологи [2]), признаютъ, что авторъ кн. Іова воспользовался ходячимъ среди его современниковъ именемъ злого духа, и что вообще сатанологія кн. Іова можетъ быть объяснена „изъ національнаго развитія теологическаго мышленія евреевъ“ (Гитцигъ).

Въ своемъ мѣстѣ указаны были возможныя—педагогическаго свойства—основанія того явленія, что сатана не выступаетъ въ древнѣйшихъ библейскихъ памятникахъ подъ собственнымъ именемъ, и что вообще въ древнѣйшей библейской письменности идея о немъ выступаетъ довольно темно. Здѣсь же, въ объясненіе того, не разъ обращавшаго вниманіе изслѣдователей [3]), факта, что искушеніе, напр., Авра-

---

[1]) Rosenmüller. Scholia in Vet. Test. P. V, Iobus, p. 59.

[2]) Hitzig, Cölln, Riehm, Lângin.

[3]) Ср. напр. Längin, Biblischen Vorstell. v. Teuf. u. ihre relig. Werth. s. 26, cnf. Kohut, üb. Judische Angelologie u. Dämonologie s. 67—66.

ама производится непосредственно отъ Бога, а въ кн. Іова оно усвояется не Богу, а сатанѣ, хотя и дѣйствующему по попущенію Божію,—замѣтимъ, что познаніе таинственнаго совмѣстнаго дѣйствія съ міроправящимъ владычествомъ Божіимъ злыхъ духовныхъ силъ не было дѣломъ первой религіозной необходимости для избраннаго народа Божія. Въ божественныхъ планахъ домостроительства спасенія было —пріучить народъ Божій все, даже самыя искушенія, тяжелыя нравственныя испытанія, возводить къ Единому Богу, какъ къ ихъ непосредственной причинѣ, и такимъ путемъ—исключить самую возможность появленія и развитія у евреевъ вѣры въ двухъ боговъ, добраго и злого. И только впослѣдствіи, когда вѣра въ Единаго Безконечнаго Бога прочно утвердилась въ народномъ сознаніи, откровеніе Божественное нѣсколько приподнимаетъ завѣсу надъ тайною промыслительной дѣятельности Божіей и открываетъ участіе въ ней тварныхъ духовъ не только добрыхъ, что̀ съ первобытныхъ временъ человѣку представлялось, какъ само собою понятное, но и злыхъ. Злые духи дѣйствовали и прежде, какъ видѣли мы это при разсмотрѣніи древнѣйшихъ формъ выраженія идеи сатаны [1]). Но педагогія откровенія не допустила возможности назвать по имени того клеветника и навѣтника праведности Авраама, который опредѣленно называется въ исторіи испытанія праведности Іова. Возможно, наконецъ, для объясненія дальнѣйшаго развитія ветхозавѣтной сатанологіи въ книгѣ Іова, предположить,— и такое

---

[1]) Раввины и талмудисты представляютъ посредствующее участіе сатаны и въ дѣлѣ искушенія Авраама.

предположеніе отнюдь не противорѣчитъ откровенію,— что въ самомъ мірѣ злыхъ духовъ имѣлъ и имѣетъ мѣсто объективный прогрессъ зла, и что, съ приближеніемъ времени явленія на землѣ Ангела Завѣта—Бога во плоти, усиливалось не только служеніе ангеловъ человѣчеству, но и гибельное воздѣйствіе на него *князя* міра (Іоан. 12,31), съ цѣлью отторженія отъ царства Божія членовъ его. Съ тѣмъ вмѣстѣ болѣе и болѣе уяснялось *представленіе* о немъ въ народѣ Божіемъ, особенно въ богопросвѣщенныхъ его членахъ, одинъ изъ которыхъ былъ писателемъ кн. Іова.

Сатана въ видѣніи пр. Захаріи.

Дальнѣйшее раскрытіе ветхозавѣтнаго библейскаго ученія о сатанѣ мы встрѣчаемъ въ священныхъ книгахъ уже послѣплѣннаго происхожденія, именно въ кн. пророка Захаріи (3, 1) и въ первой кн. Паралипоменонъ (21, 1). Признавая взаимное сходство представленій о сатанѣ въ этихъ мѣстахъ по существу, какъ и сходство ихъ съ представленіемъ объ этомъ предметѣ книги Іова, мы должны, однако, признать и различные оттѣнки представленія въ данныхъ трехъ мѣстахъ. Какое изъ двухъ названныхъ выше мѣстъ въ воззрѣніи на сатану ближе примыкаетъ къ кн. Іова? Такъ какъ, по іудейскому и христіанскому преданію, кн. Паралипоменонъ были написаны послѣдними по времени изъ книгъ каноническихъ, то, уже на основаніи этого, слѣдуетъ ожидать, что представлевіе о сатанѣ кн. Паралипоменонъ будетъ болѣе развитымъ, чѣмъ представленіе болѣе ранней по происхожденію книги пр. Захаріи. Послѣдняя, какъ въ ангелологіи, такъ и въ пред-

ставленіи о сатанѣ ближе примыкаетъ къ кн. Іова, какъ видно будетъ изъ послѣдующаго изложенія воззрѣнія кн. прор. Захаріи по данному предмету [1]). Въ четвертомъ изъ видѣній, бывшихъ пророку Захаріи, Іегова показалъ ему Іисуса первосвященника [2]), стоящаго предъ Ангеломъ Господнимъ, и сатану, стоящаго по правую руку его (וישטן עמד על-ימינו), чтобы противодѣйствовать ему (לשטנו [3]). Но Іегова (т. е. Ангелъ Іеговы) сказалъ сатанѣ: да запретитъ тебѣ, сатана, да запретитъ тебѣ Іегова, избравшій Іерусалимъ; не головня-ли онъ, исторгнутая изъ огня? Іисусъ же былъ одѣтъ въ запятнанныя одежды и стоялъ предъ Ангеломъ, (который) отвѣчалъ и сказалъ стоявшимъ предъ нимъ (el-ha omedim lepanaiv): снимите съ него запятнанныя одежды, а ему самому сказалъ: смотри,

---

1) Совершенно превратное, противорѣчащее дѣйствительности и исторіи, освѣщеніе развитія библейской сатаналогіи даетъ O. Holtzmann (Grundriss d. Theologisch. Wissenschaften 1895, s. 212. ff.). Относя происхожденіе библейскаго ученія о сатанѣ къ послѣплѣнному времени, Holtzmann первые зачатки этого ученія видитъ въ сатанѣ книги пр. Захаріи, выставляющемъ правду Божію противъ Его милости, дальнѣйшій шагъ—въ сатанѣ книгѣ Паралипоменонъ, какъ зломъ принципѣ (?). Наконецъ, завершеніе ветхозавѣтной сатанологіи Holtzmann видитъ въ представленіи о сатанѣ кн. Іова, происхожденіе которой онъ относитъ ко времени Маккавеевъ (op. cit. s. 15). Здѣсь, по Holtzmann'у, приведены въ систему противорѣчивыя израильскія представленія о сатанѣ въ разныя времена. Взглядъ этотъ, по самой исключительности своей, не нуждается въ опроверженіи.

2) הכהן הגדול—обычный титулъ первосвященника, въ отличіе отъ священника. Чис. 35, 28; Лев. 21, 10 и др.

3) LXX; **καὶ ὁ διάβολος ἑστήκει ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ τοῦ ἀντικεῖσθαι αὐτῷ**; такъ, сатана, по Зах. 3, 1, есть **ἀντικείμενος** людей, какъ и по 1 Петр. 5, 8 ср. 2 Θесс. 2, 4.

Я снялъ съ тебя вину твою и облекаю тебя въ одежды торжественныя. И сказалъ: возложите на голову его чистый кидаръ,—и возложили чистый кидаръ на голову его и облекли его въ одежду. И засвидѣтельствовалъ Ангелъ Іеговы Іисусу: такъ говоритъ Іегова Саваоѳъ: если ты будешь ходить по Моимъ путямъ, и если будешь судить домъ Мой и наблюдать за дворами Моими, Я дамъ тебѣ ходить между сими, стоящими здѣсь". Такова обстановка сцены, въ которой выступаетъ сатана въ видѣніи пророка. Родство этой сцены съ обѣими сценами пролога Іова очевидно. Какъ въ кн. Іова фактъ внѣшняго міра возводится къ его потустороннему основанію въ мірѣ духовномъ, такъ и у пр. Захаріи невидимое отношеніе Іеговы къ первосвященнику и представляемому имъ народу Божію изображается въ символическихъ образахъ видѣнія, гдѣ выступаютъ существа міра духовнаго. Какъ въ кн. Іова сатана выступаетъ среди ангеловъ, такъ и у пр. Захаріи онъ, по крайней мѣрѣ,—предъ Ангеломъ, хотя вскорѣ удаляется. Тамъ и здѣсь онъ называется hassatan, т. е. противникомъ по преимуществу; имя его употребляется въ обоихъ случаяхъ съ членомъ потому, что онъ называется тамъ и здѣсь по своимъ дѣйствіямъ, что особенно ясно въ данномъ мѣстѣ (Зах. 3, 1: השטן стоитъ לשטן — чтобы противодѣйствовать). О противодѣйствіи фактическомъ въ данномъ мѣстѣ нѣтъ рѣчи,—противодѣйствіе состоитъ въ обвиненіи или клеветѣ [1]) на Іисуса предъ Іеговою (ср. пс. 108,6–7). Выступленіе сатаны въ видѣніи не даетъ права отрицать его реальность и видѣть въ немъ только олицетвореніе,

---

1) ср. 1 Ездр. 4, 6.

образное представленіе той вражды, какую питали и дѣятельно проявляли къ іудеямъ самаряне, обвиняя ихъ предъ персидскимъ дворомъ (Ездр. 4 гл., Неем. 4 гл. [1]).

Главное, что рѣшительно доказываетъ неумѣстность этого предположенія, состоитъ въ томъ, что вся сцена видѣнія, въ которой является дѣйствующими Ангелъ Іеговы, Самъ Іегова и предстоящіе Ему ангелы, изображаетъ обвиненіе, судъ и оправаніе не предъ людьми, а предъ Богомъ. Поэтому, и hassatan столь же мало можетъ быть олицетвореніемъ самарянской вражды, сколь мало можетъ считаться олицетвореніемъ Самъ Ангелъ Іеговы; hassatan, напротивъ, есть тотъ же злой духъ, обвинитель людей предъ Іеговою, который выступаетъ и въ кн. Іова. Какъ обвинитель, сатана становится по правую руку Іисуса, т. е. занимаетъ обычное мѣсто истца и обвинителя не только на судѣ человѣческомъ, но и на судѣ Божіемъ (ср. пс. 108, 6). И такъ, благодаря присутствію сатаны, сцена дѣлается судопроизводствомъ. Нельзя, поэтому, принять мнѣнія древнихъ и нѣкоторыхъ новыхъ экзегетовъ (бл. Ѳеодоритъ, Генгстенбергъ, отчасти Лянге [2]), что первосвященникъ стоитъ

---

[1]) Мнѣніе это раздѣляли древніе (Кимхи, Ярхи) и новые — Grotius, Ewald (Propheten des Alt. Bundes. Bd. II. s. 528), Steudel (Vorlesung. üb. d. Theologie d. A. T. ss. 232—233) экзегеты. Но противъ того, что первосвященникъ обвиняется предъ царемъ персидскимъ, удачно замѣтилъ уже Hitzig (Kleine Propheten. s. 301), что политическія дѣла и отношенія къ персидскому двору вѣдалъ Зоровавель, а не первосвященникъ.

[2]) Bibelwerk. Th. XX, Ptopheten Agg. Zachar. u. Maleachi (1876) s.s. 35. 36. По мнѣнію Lange, нельзя ставить такой альтернативы: стоитъ ли первосвященникъ, какъ ходатай, или какъ

здѣсь въ качествѣ ходатая (какимъ онъ является, напр., въ день очищенія) за народъ предъ Іеговою въ храмѣ, постройка котораго была начата возвратившимися іудеями. Никакого указанія на храмъ и на ходатайство въ текстѣ нѣтъ. Выраженіе—„стоять предъ кѣмъ“ (какъ здѣсь: omed lipnei Maleach Iehovah—о первосвященникѣ) еще не даетъ права видѣть здѣсь изображеніе служенія Іеговѣ (а не предстоянія въ качествѣ обвиняемаго), какъ понимаетъ это выраженіе Генгстенбергъ [1]). Само по себѣ оно не имѣетъ ни этого, ни отрицаемаго Генгстенбергомъ значенія—предстоять предъ судомъ (такъ, въ пс. 75, 8 и 4 Цар. 10, 4 amad lipnei значитъ: устоять) и получаетъ то или другое значеніе, смотря по контексту рѣчи. Но контекстъ рѣчи даннаго мѣста, съ одной стороны, не допускаетъ пониманія предстоянія первосвященника въ смыслѣ служенія Іеговѣ уже потому, что Іисусъ стоитъ предъ лицомъ Ангела Іеговы, а не Іеговы, и ничто не показываетъ, что бы онъ стоялъ во храмѣ, а съ другой стороны, текстъ заставляетъ видѣть въ первосвященникѣ Іисусѣ именно обвиняемаго предъ Богомъ или вмѣстѣ и дѣйствительно виновнаго. За это говорятъ слѣдующія черты видѣнія: а) Уже отмѣченное нами положеніе сатаны по правую сторону Іисуса показываетъ, что послѣдній является обвиняемымъ (ср. пс. 108, 6б—7а: діаволъ да станетъ *одесную его*; когда будетъ судиться, да будетъ виновнымъ). б) Запятнанныя одежды первосвященника—не одежды обвиняемаго [2]),—этотъ грекo-

---

подсудимый; это—обычное его положеніе, такъ какъ въ идеальномъ смыслѣ первосвященникъ всегда стоитъ предъ Іеговою.

[1]) Hengstenberg, Christol. d A. T. Ш, 1. s. 273.

[2]) Drusius, Ewald.

римскій обычай былъ чуждъ евреямъ, — а образъ осквернения грѣхомъ, нечистоты грѣховной и виновности [1]). в) Наконецъ, Ангелъ—Іеговы такъ объясняетъ символическое дѣйствіе снятія съ первосвященника запятнанныхъ одеждъ: „вотъ Я снялъ съ тебя вину твою“ [2]).

Все это показываетъ, что предметомъ обвиненія сатаны былъ дѣйствительно существующій грѣхъ; но былъ ли то личный грѣхъ Іисуса, подобно тому какъ личный грѣхъ сатана хотѣлъ найти въ Іовѣ? Такое предположеніе само по себѣ не представляетъ ничего невѣроятнаго (вопреки мнѣнію Гитцига, что со стороны пророка было бы дерзостью и личнымъ оскорбленіемъ для первосвященника—выставлять на видъ запятнанность послѣдняго грѣхомъ). Но библейскій текстъ и библейская исторія ничего не знаютъ о личныхъ преступленіяхъ первосвященника Іисуса, мнѣніе же Ярхи, Кимхи, Раши, Гроція и др., что Іисусъ обвиняется за грѣхъ сыновей своихъ, взявшихъ себѣ, вопреки запрещенію закона (Втор. 7, 3; Ис. 44, 22) женъ иноплеменницъ (1 Ездр. 10, 18), произвольно и явно несостоятельно, потому что эти противозаконные браки сыновей Іосифа хронологически имѣли мѣсто гораздо позднѣе, чѣмъ четвертое видѣніе Захаріи, относящееся ко второму году Дарія (Зах. 1, 7). Напротивъ, все въ пророческомъ изображеніи видѣнія говоритъ, что Іисусъ обвиняется, затѣмъ оправды-

[1]) Ис. 63, 3; 64, 6: пророкъ Исаія отъ лица народа говоритъ. «вся праведность наша, какъ запачканная одежда», ср. Ис. 4, 4, Притч. 30, 12; Апок. 3, 4; 7, 14.

[2]) עון ст. 3; עון—грѣхъ, преступленіе—пс. 30, 11; Іов. 31, 11; преступленіе, подлежащее суду (Іов. 31, 28; 19, 29), незаконное (Ос. 12, 8), вина грѣха (Быт. 15, 16).

вается и облекается въ торжественныя одежды, не какъ частный членъ теократическаго общества, но какъ представитель его, какъ типическій выразитель его нравственнаго духа и существа. Такимъ Іисусъ долженъ быть уже по самой идеѣ своего служенія, какъ hakohen haggadol (ср. Чис. 6, 23; Сир. 36, 18).

Затѣмъ, если сатана стоитъ по правую сторону Іисуса, чтобы противодѣйствовать ему (3, 1), то Ангелъ Іеговы, запрещая сатанѣ этого рода противодѣйствіе и отсылая его [1]) именемъ Іеговы, выразительно указываетъ, въ качествѣ основанія своего запрещенія, то, что Іегова избралъ, habbocher, Іерусалимъ и остается вѣренъ избранію и послѣ наказанія народа плѣномъ (2 ст.), (эта продолжаемость, прочность избранія выражается причастіемъ гл. bachar), ср. гл. 1, 17; 2, 12. Очевидно, что обвиненіе сатаны было разсчитано не на личность Іисуса, а на Іерусалимъ и въ послѣдней степени на весь народъ Божій. Если Ангелъ Іеговы указанный мотивъ къ

---

[1]) глаг. גער gáar (переданный у LXX чрезъ ἐπιτιμᾶιν, запрещать) собственно значитъ—бранить: Быт. 37, 10 (Іаковъ *побранилъ* Іосифа), Руѳ. 2, 16 (не *браните* Руѳь, говоритъ Воозъ). Но въ приложеніи къ Богу, какъ онъ чаще всего употребляется въ Библіи, онъ означаетъ не только запрещеніе, грозное слово Іеговы (Ис. 17, 13; Іер. 29, 27), но вмѣстѣ съ тѣмъ,—такъ какъ слово Божіе есть вмѣстѣ и дѣло,—и самое дѣйствіе отвращенія людей отъ чего-л., пораженіе враговъ Іеговы (Пс. 9, 6; 67. 31, 118, 21; Мал. 2, 3; 3, 11); равно и чудесное пріостановленіе дѣствія стихій (Пс. 105, 9; Наум. 1, 4).—Поэтому, во 2-мъ ст. Зах. 3 гл. повтореніе глагола можетъ указывать на два момента, выражаемые этимъ словомъ: запрещеніе обвинять и фактическое удаленіе обвинителя съ его обвиненіемъ. (ср. Gesenii, Thesaurus, t. I. p. 298).

устраненію обвиненія со стороны сатаны усиливаетъ замѣчаніемъ: „не головня ли онъ (Іисусъ), исторгнутая изъ огня?“, т. е., изъ крайней опасности совершенной гибели (ср. Ам. 4, 11), то, въ виду очевидной связи обоихъ мотивовъ, нельзя, указываемое въ послѣднихъ словахъ Ангела, изъятіе Іисуса изъ огня ограничивать его личностью [1]). Въ данномъ случаѣ огонь есть образъ плѣна, въ которомъ не одинъ Іисусъ, а и весь народъ іудейскій былъ на краю гибели; и спасено было все теократическое общество, въ эпоху возвращенія изъ плѣна и возстановленія въ религіозно-нравственномъ отношеніи представляемое Іисусомъ, какъ первосвященникомъ; слѣдовательно какъ обвиненіе сатаны, такъ и спасеніе изъ огня относятся не къ личности Іисуса, а къ первосвященническому или священническому институту, которому принадлежитъ религіозное представительство теократическаго общества.

Идею этого представительства, а вмѣстѣ и общій смыслъ видѣнія удачно опредѣляетъ Клифотъ [2]).

---

[1]) Нельзя, напримѣръ, съ нѣкоторыми раввинами видѣть здѣсь указаніе на легендарное спасеніе Іисуса изъ огня, въ который онъ былъ брошенъ халдеями по обвиненію со стороны лжепророковъ Ахава и Седекіи (Іер. 29, 21), причемъ, будто бы, обгорѣли однѣ одежды этого первосвященника; равно какъ совершенно нельзя съ нѣкоторыми новыми экзегетами и библеиста-(Koehler и др.) видѣть здѣсь намекъ на гибельное послѣдствіе нерадѣнія первосвященника о построеніи храма, который, однако, уже за пять мѣсяцевъ до разсматриваемаго видѣнія былъ снова начатъ постройкою (ср. Зах. 1, 7 и Агг. 1, 15); притомъ огонь есть символъ не грѣха а наказанія.

[2]) Keil. Bibl. Commentar. üb. 12 klein. Proph. Bd. IV. (1866), s. 542.

„Въ первосвященникѣ, говоритъ онъ, концентрируется священство Израиля, какъ, въ свою очередь, въ священствѣ концентрируется характеръ Израиля, какъ народа святого; первосвященникъ представляетъ святость и священство Израиля, а именно, не только чрезъ отдѣльныя служебныя дѣйствія и функціи, но такъ, что онъ, какъ левитъ, какъ глава дома Ааронова въ данное время, представляетъ въ своей личности такой, усвоенный народу Богомъ по благодати, характеръ священничества и святости.... Характеръ Израиля, какъ святого и священнаго народа Божія, былъ нарушенъ, попранъ, благодаря общему грѣху и совокупной винѣ народа, которые должны были быть наказаны посредствомъ плѣна. Эту народную вину, отрицающую священничество и святость Израиля, сатана выставляетъ на видъ, когда онъ обвиняетъ первосвященника, представляющаго ихъ (священничество и святость Израиля), предъ Ангеломъ Іеговы: такъ, согрѣшившій и наказанный народъ уже не можетъ быть далѣе народомъ святымъ и священническимъ, его священники впредь не могутъ быть священниками, его первосвященникъ уже не можетъ быть первосвященникомъ. Но Ангелъ Іеговы устраняетъ это обвиненіе указаніемъ на то, что Іегова все-таки, по благодати Своего избранія Израиля, хочетъ продолженія священства, тѣмъ болѣе, что такое милостивое намѣреніе Свое Онъ фактически обнаружилъ посредствомъ изведенія его изъ плѣна“.

И такъ, грѣхъ, въ которомъ обвиняетъ сатана первосвященника Іисуса, можетъ быть только общимъ грѣхомъ народа или вмѣстѣ и особеннымъ грѣхомъ священства. Весь народъ устами пророка такъ исповѣдуетъ свою грѣховность: „всѣ мы сдѣлались, какъ нечистый, и вся праведность наша—какъ запачкан-

ная одежда“ (Ис. 64, 6). И вотъ теперь взору позднѣйшаго пророка представляется, что и религіозный представитель и глава теократическаго общества причастенъ общей грѣховности. Но вмѣстѣ съ тѣмъ и даже ближе всего слѣдуетъ разумѣть здѣсь грѣховность или виновность собственно священства, состоявшую, вѣроятно, въ несоблюденіи законовъ левитской и священнической чистоты, нарушеніе которыхъ было вмѣстѣ оскверненіемъ и теократическаго общества (Лев. 4, 3). Нарушенія этого рода были допускаемы священствомъ, вслѣдствіе отверженія его и какъ бы прерыва въ его существованіи во время плѣна, когда нѣкоторые священническіе роды даже какъ бы затерялись въ массѣ народа (1 Ездр. 2,62). Весь вообще храмовой ритуалъ началъ отправляться священниками по закону только уже по возвращеніи іудеевъ изъ плѣна и разселеніи по городамъ Палестины (Ездр. 3,1–6), и въ строгомъ смыслѣ—только по построеніи второго храма (Ездр. 6,15–20).

Такъ, если обвиненіе Іова со стороны сатаны не имѣло подъ собою фактической почвы, то обвиненіе сатаною Іисуса или священства въ лицѣ его, какъ основанное на временномъ прерывѣ установленнаго закономъ Моисеевымъ священническаго ритуала, могло имѣть именно такую почву. За то и степень самоувѣренности, а вмѣстѣ и злобы сатаны въ этомъ второмъ случаѣ возвышается, сравнительно съ первымъ. Онъ теперь уже не просто заподозриваетъ чистоту человѣческаго благочестія, нравственное достоинство личной праведности человѣка,—нѣтъ, онъ является здѣсь мнимо-законнымъ обвинителемъ священническаго института избраннаго народа Божія. Что касается цѣли этого обвиненія, то изъ упоминанія Ангеломъ Іеговы о неизмѣнности избранія Іего-

вою народа Израильскаго (собственно Іерусалима, какъ средоточія религіозной жизни теократическаго народа) и объ изъятіи священства, какъ бы изъ огня, —слѣдуетъ, что цѣль эта состояла въ уничтоженіи священства въ народѣ Божіемъ, будто, бы не имѣющаго права на дальнѣйшее существованіе, въ виду допущенныхъ имъ погрѣшностей, и, слѣдовательно,— въ отмѣнѣ теократическаго достоинства народа еврейскаго. Словомъ, вражда сатаны захватываетъ теперь всю теократію; послѣдняя, по мысли сатаны, должна прекратить свое существованіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ, должны рушиться и планы Іеговы о спасеніи человѣчества чрезъ избранный народъ (Быт. 12, 3; 19,18; 22,16—17; Исх. 19,5—6; Пс. 104, 9; Евр. 6,13). Но обѣтованія благодати Іеговы непреложны; непреложно и избраніе народа Божія.

Сатана былъ бы правъ въ своихъ обвиненіяхъ, если бы теократія всецѣло основывалась на одномъ внѣшнемъ законѣ и потому могла бы рушиться въ въ случаѣ нарушенія послѣдняго,—нарушенія, возбуждающаго гнѣвъ Іеговы. Но теократія имѣетъ другое основаніе, представляющее преимущество предъ закономъ не только по времени, но и по существу, —благодатныя обѣтованія (Гал. 3,16—19; Рим. 4,13—16) патріархамъ. Если грѣхи и преступленія народа противъ закона вызвали гнѣвъ Божій (Ис. 64, 5), разрѣшившійся наказаніемъ народу въ видѣ плѣна (Дан. 3,28—32), то благость или благодать Іеговы, выразившаяся уже въ возвращеніи народа изъ плѣна, всегда и на будущее время имѣетъ оставаться основою завѣтныхъ отношеній Іеговы къ Израилю.

И вотъ Ангелъ Іеговы, Посредникъ всѣхъ патріархальныхъ обѣтованій, во имя благодати этихъ обѣтованій, не только запрещаетъ сатанѣ обвинять теократиче-

ское общество, но и самымъ дѣломъ удаляетъ его изъ среды служителей Іеговы—ангеловъ, чтобы этимъ убѣдить пророка, а чрезъ него и весь народъ, въ томъ, что онъ не перестанетъ быть народомъ священническимъ, что гнѣвъ Іеговы, въ которомъ сатана ищетъ опоры своихъ обвиненій, уступаетъ мѣсто Его милости,—этой вѣчной основѣ не только Новаго, но и Ветхаго Завѣта (пс. 104, 8).

И такъ, сатана разсматриваемаго мѣста очерченъ болѣе опредѣленно, чѣмъ сатана кн. Іова: тамъ онъ сомнѣвается въ признаваемой Іеговою личной праведности одного человѣка, здѣсь отрицаетъ право на существованіе всей теократіи, цѣлаго народа Божія; тамъ онъ—служитель Іеговы, исполнитель, хотя и своевольный, Его велѣній, здѣсь нѣтъ рѣчи о служеніи его Іеговѣ, оттѣняется совершенно внѣшнее, чуждое отношеніе его къ истиннымъ служителямъ Божіимъ, изъ среды которыхъ онъ извергается. Было бы, однако, крайнею несправедливостью признавать съ нѣкоторыми экзегетами [1]) въ сатанѣ книги пр. Захаріи копію персидскаго Аримана съ его царствомъ зла, противоположнымъ царству добра Ормузда. Въ дѣйствительности, на царство сатаны въ разсматриваемомъ нами мѣстѣ нѣтъ ни малѣйшаго указанія. Менѣе всего онъ можетъ быть признанъ равносильнымъ Іеговѣ противо-богомъ: онъ *обвиняетъ* (первосвященника) предъ судомъ Іеговы, слѣдовательно, самъ не имѣетъ силы произвести, желательную для него, отмѣну теократіи. То обстоятельство, что сатана представляется врагомъ цѣлаго царства

[1]) Hitzig, Kleinen Proph. s. 301; ср. его-же Vorlesung. üb. Bibl. Theol. d. A. T. s. 67.

Божія, а не личности только, какъ въ кн. Іова, отнюдь не вынуждаетъ видѣть здѣсь вліяніе мидо-персидской теологіи. Оно всецѣло объясняется обстоятельствами времени данной эпохи. Притомъ, какъ было замѣчено, и обвиненіе сатаны въ кн. Іова сводилось, въ сущности, къ отрицанію существованія на землѣ всякаго истиннаго богопочтенія.

Но о вліяніи *дуализма* мидо-персидской теологіи на представленіе книги пр. Захаріи о сатанѣ, въ виду существеннаго различія послѣдняго отъ Аримана, не можетъ быть рѣчи. „Въ обоихъ мѣстахъ (въ кн. Іова и кн. Захаріи), говоритъ Шультцъ [1]), подъ сатаною отнюдь нельзя разумѣть какое-либо противоположное Богу, представляемое дуалистически равноправнымъ Ему, существо.... Не совсѣмъ неумѣстно вспомнить при этомъ объ обвинителяхъ при азіатскихъ царскихъ дворахъ". За непосредственную близость представленія кн. пр. Захаріи о сатанѣ къ представленію о немъ кн. Іова говоритъ и то, что имя сатаны въ обоихъ мѣстахъ употребляется въ смыслѣ нарицательнаго (hassatan), хотя и въ абсолютно-опредѣленномъ, техническомъ значеніи.

Близкое сходство съ изображеніемъ сатаны въ видѣніи пророка Захаріи представляетъ уже упомянутое мѣсто изъ 108-го псалма. Здѣсь псалмопѣвецъ (судя по надписанію,—Давидъ), въ молитвѣ къ Богу упомянувъ о козняхъ и ненависти противъ него многихъ враговъ его (ст. 2—5), выдѣляетъ изъ нихъ одного — злѣйшаго врага [2]), и все свое вниманіе

---

[1]) Herm. Schultz, Alttestamentl. Theologie 1869. Bd. I, s. 141.

[2]) По Кимхи, Калмету,—Доика Идумеянина (пс. 51, 2; 1 Цар. 22, 9), по Гроцію—Ахитофела (2 Цар. 16, 15).

сосредоточиваетъ не немъ одномъ (ст. 6—19, послѣ чего снова обращается къ рѣчи о всѣхъ вообще врагахъ). Въ крайнемъ раздраженіи противъ этого врага,—раздраженіи, объясняемомъ въ богодухновенномъ и молящемся пѣвцѣ только искреннимъ сознаніемъ, что врагъ его есть вмѣстѣ и врагъ Іеговы,—псалмопѣвецъ изливаетъ на него самыя горькія проклятія, суммируя въ нихъ едва ли не всѣ кары Божіи грѣшникамъ, о которыхъ говорится въ разныхъ мѣстахъ ветхозавѣтнаго св. Писанія;—молитвенно проситъ отъ Іеговы для него лишенія всѣхъ благъ, временныхъ и вѣчныхъ, тѣлесныхъ и духовныхъ, личныхъ и въ его потомствѣ. Во главу же этихъ моленій псалмопѣвецъ поставляетъ слѣдующее молитвенное проклятіе врагу своему: „поставь надъ нимъ нечестиваго, и діаволъ, satan, да станетъ одесную его [1]). Когда будетъ судиться, да выйдетъ виновнымъ, и молитва его да будетъ во грѣхъ“ (ст. 6—7). [2]).

---

[1]) ושטן יעמד על-ימינו LXX: καὶ ὁ διάβολος στήτω ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ; Vulg: et diabolus stet a dextra ejus.

[2]) Многіе экзегеты—Абенъ-Езра, Rosenmüller (Scholia in Vet. Testam. pars. IV, vol. III. p. 2428), Delitsch (Riehms Handwörterbuch des biblisch. Alterth., II, 1376), Lange Bibelwerk. Th. XI, H. II, s. 108),—видятъ въ satan даннаго мѣста человѣческаго противника. Такими, напр., противниками, навѣтниками ко грѣху (le-satan) для Давида, по собственнымъ его словамъ (2 Цар. 19, 22), были, напр., сыны Саруины, Іоавъ и Авесса. Мнѣніе это раздѣляетъ и преосвящ. Филаретъ Рижскій. «Здѣсь, говоритъ онъ, противникъ (שטן) есть обвинитель въ порядкѣ обыкновеннаго человѣческаго суда, но не злой духъ» (Происхожденіе книги Іова—Труды Кіевской Духовной Академіи 1872 г., т. стр. I, 496).

Контекстъ рѣчи не оправдываетъ пониманія satan въ смыслѣ врага *человѣка*. Всѣ проклятія, произносимыя псалмопѣвцемъ, суть въ то же время молитва къ Богу (Elohei ст. 1) объ отмщеніи врагу. Уже поэтому, естественнѣе разумѣть въ приведенныхъ словахъ судъ не человѣческій, а Божій, къ которому взываетъ псалмопѣвецъ на напрасныя угнетенія его со стороны враговъ. Стихъ же 7-й, въ которомъ судъ (въ первой половинѣ стиха) и молитва (во второй его половинѣ) ставятся въ параллель одно съ другимъ, не оставляетъ и сомнѣнія въ томъ, что псалмопѣвецъ имѣетъ въ виду судъ на врага его у Бога. Отсюда, подъ satan онъ могъ разумѣть только вышечеловѣческое существо, которое будетъ обвинять этого врага, противодѣйствовать ему на судѣ Божіемъ, какъ въ такой точно дѣятельности выступаетъ сатана въ разсмотрѣнномъ нами видѣніи пр. Захаріи. Авторитетъ древнѣйшихъ переводовъ (LXX, Vulg. и др.), проводящихъ это пониманіе, снова побуждаетъ насъ видѣть здѣсь именно сатану или діавола. Кимхи называетъ его angelus satana и сопоставляетъ его съ hassatan кн. Іова [1]).

Наконецъ, то обстоятельство, что Христосъ (Ін. 17, 12) и ап. Петръ (Дѣян. 1, 20) видѣли въ изображаемомъ здѣсь нечестивцѣ образъ Іуды предателя (отсюда названіе 108-го псалма въ древней церкви— psalmus Jscharioticus), согрѣшившаго по дѣйствію сатаны (Лк. 22, 3; Ін. 13, 27) и „вышедшаго виновнымъ“ изъ суда Божія, окончательно убѣждаетъ насъ въ томъ, что псалмопѣвецъ, подобно пророку Захаріи,

---

[1]) ср. Delitzsch, Psalter. Bibl. Comment. s. 635—636.

имѣлъ представленіе о зломъ духѣ—сатанѣ, какъ обвинителѣ и клеветникѣ людей на судѣ Божіемъ.

Съ точки зрѣнія историческаго развитія ветхозавѣтнаго представленія о сатанѣ, можетъ возбуждать недоумѣніе то обстоятельство, что злой духъ въ разсматриваемомъ нами мѣстѣ именуется satan, въ въ смыслѣ собственнаго имени; слѣдовательно, о немъ дается представленіе, которое, будучи по содержанію своему родственнымъ съ представленіемъ о сатанѣ кн. Захаріи, въ то же время представляетъ дальнѣйшую стадію въ развитіи ветхозавѣтной сатанологіи. Между тѣмъ, по свидѣтельству надписанія, псаломъ 108-й принадлежитъ Давиду,—и по содержанію сходенъ съ несомнѣнно принадлежащими Давиду псс. 21 и 68 (различіе заключается лишь въ томъ, что въ послѣднихъ псалмахъ враги изображаются коллективно, а въ первомъ, кромѣ того, выдѣляется изъ нихъ одинъ).—Но недоумѣніе это можетъ быть устранено тѣмъ, отмѣченнымъ нами, фактомъ, что съ хронологическою точностью опредѣлить время перехода нарицательнаго имени satan въ собственное имя злого духа, въ виду малочисленности библейскихъ мѣстъ, въ которыхъ встрѣчается это его имя, невозможно. Съ другой же стороны, примѣненіе этого имени къ злому духу и во времена Давида ничѣмъ не можетъ быть опровергнуто [1]).

Сатана 1-й кн. Паралипоменонъ.

Послѣднее, по времени, упоминаніе о сатанѣ въ канонической ветхозавѣтной письменности находится

[1]) Возможно, впрочемъ, предположить и послѣплѣнное происхожденіе псалма. Graetz, Kritischer Commentar zu den Psalmen. Bd. II (1883) s. 581—584; Schenkel, Bibel-lexicon. Bd. II, s. 113.

въ 21-й главѣ первой книги Паралипоменонъ, которая, подобно параллельной ей гл. 24-й второй книги Царствъ, разсказываетъ о бывшей въ концѣ царствованія Давида моровой язвѣ, ниспосланной Іеговою на народъ еврейскій за противный началамъ теократіи поступокъ Давида—исчисленіе народа съ цѣлью „знать число народа“ (2 Цар. 24, 2), въ чемъ обнаружилось то надменіе сердца Давида, которое прямо предусмотрѣно было законоположеніями Моисея о теократическомъ царѣ (Втор. 17, 20). Совершаемое по такому мотиву и притомъ не путемъ, указаннымъ въ законѣ (Исх. 30, 12–16) [1]), это исчисленіе было грѣхомъ или преступленіемъ (עָוֹן, 2 Цар. 24, 10), по собственному сознанію Давида, и виною предъ Іеговою (אשמה 1 Пар. 21, 3), даже по признанію нечестиваго Іоава и старѣйшинъ народа, вмѣстѣ съ царемъ приносившихъ покаяніе (1 Пар. 21, 16). Несомнѣнно чудесный характеръ язвы убѣждаетъ въ томъ, что она была наказаніемъ за грѣхъ царя. Таково общее содержаніе данныхъ, параллельныхъ другъ другу, повѣствованій. При общей матеріи они, однако, отнюдь не тожественны; позднѣйшее (въ кн. Паралипоменонъ) повѣствованіе не есть простое повтореніе повѣствованія древнѣйшаго. Точка зрѣнія на каждый изъ двухъ моментовъ разсказа—на преступленіе и наказаніе—обоихъ авторовъ не одинакова. Авторъ 2-й кн. Царствъ изображаетъ и народоисчисленіе, и моровую язву съ точки зрѣнія, такъ сказать, историко-прагматической. Разсказавъ ранѣе о возмущеніяхъ

---

[1]) На незаконность самаго способа исчисленія народа при Давидѣ обращаетъ вниманіе Іосифъ Флавій (Antiquitat. lib. VII, cap. XIII, 1).

Авессалома (гл. 16—18) и Савея (20 гл.), въ которыхъ выразилось противленіе народа богопоставленному царю, и о трехгодичномъ голодѣ, какъ обнаруженіи гнѣва Божія за давнее вѣроломство Саула (21, 1 и слѣд.), авторъ 2-й книги Царствъ оба событія, изображаемыя въ 24-й главѣ, разсматриваетъ, какъ наказаніе, какъ логическое слѣдствіе неправды народной, вызвавшей дѣйствіе гнѣва Божія. „Гнѣвъ Господень (אף יהוה) опять возгорѣлся на Израиля (LXX καὶ προσέθετο ὀργὴ Κυρίου ἐκκαῆναι ἐν Ἰσραὴλ) и возбудилъ (ויסת, καὶ ἐπέσεισε) въ нихъ Давида сказать: пойди, исчисли Израиля и Іуду“ (2 Цар. 24, 1). Соотвѣтственно этому, онъ такъ заканчиваетъ весь разсказъ: и умилостивился Господь надъ страною, и прекратилъ пораженіе Израильтянъ (ст. 25).—Нѣсколько иная точка зрѣнія у священнаго писателя кн. Паралипоменонъ. Онъ совершенно не упоминаетъ о названныхъ выше возмущеніяхъ и проявленной въ нихъ неправдѣ Израиля, а потому онъ не имѣлъ повода говорить о гнѣвѣ Божіемъ (о чемъ, какъ о силѣ, дѣйствующей въ судьбахъ грѣховнаго міра и человѣка, нерѣдко говорятъ библейскіе писатели, напр., въ пс. 74, 9, 59, 5, Іер. 25, 15, 51, 17, и о чемъ говоритъ авторъ 2-й кн. Царствъ, стоящій относительно даннаго событія на историко-прагматической точкѣ зрѣнія). Для свящ. лѣтописца, автора кн. Паралипоменонъ, поводомъ говорить объ язвѣ было желаніе показать, что мѣсто для построенія храма Божія Давидомъ было избрано не случайно, а по непосредственному указанію Божію [1]). Имѣя въ виду эту

[1]) Въ 1-мъ стихѣ, слѣдующей за повѣствованіемъ о язвѣ, 22-й главы авторъ говоритъ, что именно мѣсто явленія ангела

цѣль, авторъ подробнѣе изображаетъ образъ явленія ангела Давиду, указываетъ нѣсколько новыхъ, сравнительно съ кн. Царствъ, чертъ въ изображеніи его явленія (ст. 16, 20, 27), но зато значительно сокращаетъ разсказъ послѣдней о народоисчисленіи (ст. 5 1-й кн. Пар. 21-й гл. соотвѣтствуетъ стт. 5 --8, 24-й гл. 2 Цар.) Самое возбужденіе Давида къ исчисленію народа авторъ кн. Паралипоменонъ изображаетъ такъ: „и возсталъ сатана на Израиля и возбудилъ (ויעמד שטן על-ישראל ויסת καὶ ἔστη διάβολος ἐν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἐπέσεισε) Давида сдѣлать счисленіе Израильтянъ“ (1 Пар. 21, 1). Различіе между двумя свящ. авторами въ обсужденіи одного и того же факта очевидно: грѣховную, самонадѣянную мысль Давида, побудившую его исчислять народъ, авторъ книги Царствъ разсматриваетъ, какъ дѣйствіе гнѣва Іеговы, авторъ кн. Паралипоменонъ,—какъ дѣйствіе сатаны, причемъ оба автора совершенно согласны въ томъ, что прямымъ послѣдствіемъ грѣховнаго поступка Давида было наказаніе Божіе въ видѣ моровой язвы [1]).

Чѣмъ объяснить такое различіе въ обсужденіи одного и того же факта, и сколь глубоко это раз-

---

и чудеснаго ниспосланія съ неба огня на жертвенникъ (ср. 21, 26), было опредѣлено Давидомъ подъ храмъ и жертвенникъ.

[1]) Если въ первомъ случаѣ необходимо предполагается, что Іегова гнѣвался на Израиля не безъ основанія, и что самонадѣянность Давида накоплялась въ его сердцѣ уже прежде, а въ мысли о счисленіи нашла только свое выраженіе, то во второмъ случаѣ предполагается еще, что діаволъ возбудилъ Давида осуществить свою грѣховную мысль, а затѣмъ представилъ грѣхъ предъ Богомъ, какъ основаніе наказанія царя и народа.

личіе между болѣе раннимъ и болѣе позднимъ памятниками свящ. письменности? На это новые экзегеты и библіологи[1]) отвѣчаютъ такъ, что въ послѣплѣнное время у Евреевъ явилась особенно ощутительная потребность — представлять конкректно объективную силу зла. Такая потребность, говорятъ, есть результатъ вліянія на религіозную мысль Іудеевъ персидскаго дуализма, рѣзко раздѣлявшаго добрый и злой принципъ бытія. Усиленію этой потребности могло способствовать и то, что развившаяся рефлексія Іудеевъ теперь уже не находила возможнымъ производить отъ Бога зло; теперь она считаетъ противорѣчіемъ *святости* Божіей—приписывать Ему побужденіе ко грѣху, и противорѣчіемъ *правдѣ* Божіей — называть наказаніемъ то, что Имъ посылается. Вотъ почему іудейская теодицея послѣ плѣна все зло производитъ отъ сатаны, и съ тѣмъ, чтобы удалить это зло отъ Бога, вводитъ злой принципъ, который есть или подобіе Аримана или, во всякомъ случаѣ, создался подъ вліяніемъ его образа, и по содержанію своему есть каррикатура изолированнаго разрушительнаго свойства Іеговы—гнѣва Его, свойства, которое въ древнее, доплѣнное время мыслилось еще существенно тожественнымъ съ личностью Іеговы.

Что сказать о такомъ пониманіи ветхозавѣтной сатанологіи, пониманіи, ищущемъ опоры въ разсматриваемыхъ нами параллельныхъ мѣстахъ?

---

[1]) Berteau (Chronik), Hävernick (Vorlesung über Theol. A. Testam. s. 121), Kaiser (die Bibl. Theologie, 1813, s. 131), Roskoff (Geschichte d. Teufels, Bd. I, 1883) Längin (Bibl. Vorstellung v. Teufel) Graf (Geschichte des Teufelsglaubens 1893, 171.) Schenkel (Bibel-lexicon. Bd. II, s. III).

Не отрицая значенія этого рода соображеній и вполнѣ признавая, что развитіе рефлексіи могло вліять на созданіе іудейской теодицеи, мы, однако, видимъ коренной недостатокъ этого пониманія, во всѣхъ его варіаціяхъ, въ томъ, что оно совершенно упускаетъ изъ виду изначальность существованія у евреевъ представленія о злой духовной силѣ—источникѣ грѣха (Быт. 3, Лев. 16)—и болѣе или менѣе предполагаетъ незнакомство Евреевъ до самаго плѣна съ идеею злого духа. Отсюда происходитъ у названныхъ ученыхъ та, существенно ложная, мысль, что типъ сатаны послѣплѣнныхъ книгъ есть карикатура болѣе древняго представленія о гнѣвѣ Божіемъ и, по содержанію своему, есть сколокъ съ персидскаго Аримана. Но обѣ половины этой мысли должны быть признаны равно противорѣчащими Библіи. Какъ понимается гнѣвъ Божій, если, по предположенію названныхъ ученыхъ, онъ въ позднѣйшее время выродился въ конкретное понятіе сатаны? Отвѣтъ на это даетъ Графъ [1]) въ слѣдующихъ словахъ: „Іегова есть абсолютный Богъ, деспотическій господинъ, крайне ревнивый къ Своей силѣ и Своему достоинству. Онъ не можетъ снести, чтобы одновременно съ Нимъ выступали существа, хотя и менѣе сильныя, чѣмъ Онъ Самъ, но которыя претендовали бы дѣйствовать противъ Него, могли бы явиться противниками Его и разрушать Его дѣла. Его воля есть единственный законъ, который правитъ міромъ, которому подчиняются всѣ силы, за исключеніемъ, можетъ быть, языческихъ боговъ.... Посему сатана въ кн. Іова являет-

[1]) Graf, Geschichte d. Teufelsglaubens, s. 17—19.

ся, какъ родъ служителей Бога, исполняющій божественные приговоры и испытанія. Но этого мало. Нужно только, хотя сколько-нибудь, обратить вниманіе на существо Іеговы, чтобы немедленно видѣть, что подлѣ такого Бога мало мѣста остается для діавола. Въ Іеговѣ противоположныя силы, противоборствующіе другъ другу моральные элементы, которые, по ихъ отдѣленіи, даютъ дуализмъ, находятся еще взаимно смѣшанными, что, конечно, не даетъ высокаго понятія о морали древнихъ Евреевъ. Іегова гнѣвенъ, жестокъ, неумолимъ; посылаемыя Имъ наказанія не стоятъ ни въ какомъ отношеніи къ совершаемымъ проступкамъ, Его месть ужасна и безсмысленна, она постигаетъ безъ различія виновныхъ и невинныхъ, людей и животныхъ.... Въ немъ Богъ и сатана еще соединены (?!); ихъ раздѣленіе, которое осуществляется медленно, есть признакъ уже болѣе тонкаго нравственнаго чувства и предтеча христіанства“. И такъ, въ Богѣ Евреевъ до плѣна дуалистическій принципъ зла въ мірѣ подъ именемъ гнѣва Божія, былъ еще мыслимъ нераздѣльнымъ отъ добраго принципа бытія. Послѣ-же плѣна произошла эта дифференціація, и, понятно, выдѣленный принципъ зла можетъ быть только равносильнымъ Богу. Это, дѣйствительно, и утверждаютъ. „Въ 21-й главѣ 1-й кн. Паралипоменонъ, говоритъ, напр., Грамбергъ [1]), сатана изображается, не какъ подчиненный Іеговѣ, но какъ независимо отъ Бога и вредно дѣйствующій на души людей духъ“.

---

[1]) Gramberg, Die Chronik nach ihrem geschichtlichen Character und ihrer Glaubswürdigkeit (Hall. 1823), § 12, s. 21.

Имѣетъ-ли мрачная теософія Графа, раздѣляемая другими представителями указаннаго взгляда [1]), библейское основаніе? Нѣтъ, она выкроена по готовому плану—по образцу Аримана мидо-персидской теологіи и въ истинномъ духѣ Библіи не имѣетъ опоры, а развѣ—въ тенденціозномъ и одностороннемъ истолкованіи образныхъ выраженій о гнѣвѣ Божіемъ. И, прежде всего, ветхозавѣтное библейское представленіе о гнѣвѣ Божіемъ [2]) совершенно чуждо того стихійнаго характера, который навязываетъ ему Графъ. Гнѣвъ вообще имѣетъ мѣсто только въ отношеніяхъ личности къ личности; и гнѣвъ Божій, по Ветхому Завѣту, проявляется только въ отношеніяхъ Бога къ избранному народу Божію и его отдѣльнымъ членамъ, а не къ язычникамъ, которыхъ Богъ на время Ветхаго Завѣта оставилъ ходить ихъ путями (Дѣян. 14,16). Основаніе гнѣва Божія лежитъ въ святости Божества съ одной стороны,—и въ грѣховности человѣка,—съ другой. Херувимъ и пламенный мечъ были первымъ проявленіемъ гнѣва Божія, раздѣляющаго область жизни Святаго Бога отъ области жизни впавшихъ въ грѣхъ людей [3]). Гнѣвъ есть обратная сторона или „энергія“ [4]) святости Божіей, не терпящей грѣха и грѣховной нечистоты, — такова основная мысль всѣхъ ветхозавѣтныхъ представленій о гнѣвѣ Божіемъ (ср. особенно Ис. 10,17; Лев. 10,1—3; Втор. 4,24; 1 Цар. 6,19; 2 Цар. 6, 7). Отсюда—постоянное представленіе о томъ, что

---

[1]) Особенно Neuman'омъ въ его трудѣ «Der Zorn Gottes».

[2]) См. напр. Hamburger, Real-Encycl. f. Bibel u. Talmud. s. 1087—1088; Herzog, Real-Enc., 2 A., Bd. XVII, Art. «Zorn Gottes».

[3]) Lange, Keil, Delitsch. Weber.

[4]) Oehler.

гнѣвъ Божій постигаетъ всѣхъ грѣшныхъ (Быт. 6,11 и мн. др.), и моленіе объ избавленіи отъ него (Пс. 25, 9; 6, 2; 37, 2), съ чѣмъ соединяется и представленіе о томъ, что гнѣвъ Божій имѣетъ только исправительное для грѣшника, временное, преходящее значеніе, сравнительно съ вѣчною милостью Божіей (Пс. 29, 6; Ис. 54,7–8; 60,10); но только для праведныхъ (Ис. 26,20; Мих. 7,9.18) и кающихся онъ есть орудіе дѣйствія цѣлей любви Іеговы, за которое они благодарятъ (Пс. 118,67.71.75; Ис. 12, 1), для грѣшныхъ же и не раскаянныхъ гнѣвъ Божій есть, выражаясь словами бл. Августина, ira consumptionis, а не consummationis. Таково ветхозавѣтно-библейское представленіе о гнѣвѣ Божіемъ: онъ есть выраженіе отношенія святости ко грѣху.

Возможно ли теперь, чтобы изъ него, по мѣрѣ развитія рефлексіи народа, возникло представленіе о сатанѣ? Нѣтъ, это было бы чудовищнѣйшею и безпримѣрною метаморфозою въ области человѣческой мысли: переходъ отъ святости –гнѣва ко злу—лжи, какимъ мыслится сатана, невозможенъ. Уже въ Азазелѣ, какъ мы видѣли, съ очевидностью была представлена вся непримиримая нравственная противоположность между Богомъ и сатаною. Въ сатанологіи Ветхаго Завѣта, несомнѣнно, замѣчается развитіе, но развитіе это, по мѣткому замѣчанію Делича, не состояло въ измѣненіи бѣлаго въ черное[1]). Сколь невозможно, поэтому, считать сатану кн. Іова ангеломъ, изъ котораго только позднѣйшее представленіе

[1]) Riehm's Handwörterbuch d. Bibl. Alterthums Bd. II, Art. «Satan», s. 1377.

образовало злого духа, столь немыслимо понимать сатану послѣплѣнныхъ книгъ, какъ позднѣйшее конкретное представленіе того, что ранѣе представлялось абстрактно подъ именемъ гнѣва Божія. Что и при полномъ развитіи представленія о сатанѣ представленіе о гнѣвѣ Божіемъ оставалось чѣмъ-то совершенно особеннымъ, это не подлежитъ сомнѣнію и доказываетъ всю неумѣстность и противорѣчіе Библіи упомянутой теософіи. Іовъ пораженъ бѣдствіями, по возбужденію отъ сатаны, но, говоря о своихъ страданіяхъ, онъ указываетъ единственно на гнѣвъ Божій (Іов. 6, 4; 16, 9 и др.). На гнѣвѣ Божіемъ на Израиля, выразившемся въ попущеніи Божіемъ язычникамъ плѣнить народъ Божій, основываетъ свое обвиненіе на первосвященника Іисуса сатана (Зах. 3,1—2). Гнѣвъ Іеговы по 2-й кн. Царствъ представляется причиною грѣховнаго дѣла, въ кн. Паралипоменонъ (1 Пар. 21, 7)—слѣдствіемъ его, самое же дѣло представляется внушеніемъ сатаны. Изъ того обстоятельства, что понятія: гнѣвъ Божій и сатана употребляются въ связи одно съ другимъ, слѣдуетъ, очевидно, не то, что послѣднее замѣнило первое,—иначе они не употреблялись-бы совмѣстно, равно какъ понятіе о гнѣвѣ Божіемъ совершенно стушевалось бы за конкретнымъ понятіемъ сатаны, — а то, что оба понятія стоятъ въ отношеніи къ человѣческому грѣху, первое—въ отрицательномъ, второе—въ положительномъ; сатана есть причина грѣха человѣческаго, гнѣвъ Божій есть его логическое послѣдствіе. При этомъ понятія эти отнюдь не равнаго объема и не однородны: гнѣвъ Божій—свойство Божества, слѣдовательно, безконеченъ; сатана—конечная, хотя и мощная, сила. Гнѣвъ Божій не есть только одностороннее, пассивное отвращеніе Святого Бога къ грѣшнику,—онъ и активно

возбуждаетъ въ немъ какъ чувства раскаянія, такъ и самыя проявленія во внѣ таящагося внутри его сердца грѣха,—чтобы затѣмъ посредствомъ наказанія обратить человѣка на путь спасенія, какъ въ данномъ случаѣ—Давида (ср. пс. 118, 67. 71. 57).

Теперь мы видимъ, чѣмъ объясняется указанное различіе двухъ параллельныхъ повѣствованій. Если въ первомъ случаѣ нужно было показать дѣйствіе Промысла Божія и въ грѣховныхъ дѣйствіяхъ человѣка (ср. 1 Цар. 26, 19; Исх. 4, 21 и др.), то во второмъ—нужно было охарактеризовать дѣйствіе Давида, какъ именно грѣховное по его источнику,—произвести его отъ діавола, чтобы затѣмъ сдѣлать болѣе понятнымъ чудесное пораженіе народа рукою ангела, описаніе чего было главною цѣлью автора.

Въ данномъ мѣстѣ сатана является болѣе всего соблазнителемъ ко грѣху, но съ тѣмъ вмѣстѣ и обвинителемъ, клеветникомъ на согрѣшившаго царя предъ Іеговою, т. е., тѣмъ же обвинителемъ, какъ и въ кн. Іова и кн. пророка Захаріи, съ тѣмъ только различіемъ, что, по послѣднимъ, нападенія его остаются безуспѣшны, въ данномъ же случаѣ сопровождаются временнымъ успѣхомъ. Въ нравственномъ отношеніи сатана во всѣхъ трехъ мѣстахъ остается, несомнѣнно, однимъ и тѣмъ же. Но, что касается зависимости его отъ Іеговы, то она во всѣхъ случаяхъ такъ или иначе выражается,—свободѣ или произволу его дѣйствій различнымъ образомъ полагается граница. Въ кн. Іова онъ самъ сознаетъ, что всецѣло зависитъ отъ Іеговы и поражаетъ Іова только съ дозволенія Его. Въ кн. Захаріи онъ, видимо, также сознавая зависимость свою отъ Іеговы, является только предъ судомъ Его, но властью Ангела Іеговы удаляется. Наконецъ, въ кн. Паралипоменонъ онъ,

повидимому, является „самодѣятельнымъ, независимо отъ Бога дѣйствующимъ, возбудителемъ людей ко злу“ [1]),—но это только повидимому. Наказаніе, которое посылаетъ Іегова за возбужденный сатаною грѣхъ, выполняетъ не сатана, а посланный Іеговою ангелъ. Сатана и здѣсь, какъ въ другихъ случаяхъ, служитъ волѣ Божіей, восхотѣвшей произвести испытаніе народа Божія, хотя самъ сатана и желаетъ прямо противоположнаго этой волѣ. О самостоятельномъ же дѣйствіи сатаны заключать изъ неупоминанія о томъ, что это было по попущенію Божію, конечно, нельзя. Справедливо, поэтому, говоритъ Гербстъ [2]): „въ 21, 1 1 Пар. сатана столь же мало противопоставляется Іеговѣ, какъ самостоятельное, независимое отъ Него существо, какъ и въ каждомъ другомъ мѣстѣ Библіи, что, однако, должно бы быть, еслибы этотъ сатана былъ персидскимъ Аримановъ“.

И такъ, въ ученіи послѣплѣнныхъ свящ. книгъ о сатанѣ слѣдуетъ признать развитіе изначальнаго еврейскаго вѣрованія въ злого духа или злыхъ духовъ. Время плѣна, конечно, не прошло безслѣдно для еврейскаго міросозерцанія. Оно напр., несомнѣнно, содѣйствовало окончательному и безвозвратному искорененію политеистическихъ вѣрованій у евреевъ. Не могло оно остаться безъ вліянія и на представленіе ихъ о сатанѣ. Теперь исконное вѣрованіе въ злого духа, виновника зла нравственнаго—грѣха и зла физическаго, становится предметомъ рефлектирующей мысли и побуждаетъ характеризовать грѣхъ именно

---

[1]) Gramberg, Längin.

[2]) S. G. Herbst, Historisch-kritische Einleitung in die heiligen Schriften d. A. T. (1840) II, s. 166.

по его дѣйствительной сущности (какъ дѣлаетъ, напр., свящ. авторъ кн. Паралипоменонъ), равно и физическія бѣдствія производить изъ того же источника. Новое для нашего предмета плѣнъ привнесъ только то, что представленіе о сатанѣ сдѣлалось, такъ сказать, догматически формулираваннымъ ученіемъ. Толчекъ къ этому, очевидно, формальному измѣненію могло дать полученное Іудеями знакомство съ дуалистическими вѣрованіями Мидо-персовъ.

Представленія неканоническихъ книгъ Ветхаго Завѣта о сатанѣ и демонахъ.

Въ большей, сравнительно, степени выступаетъ вліяніе мидо-персидской теологіи въ ученіи о сатанѣ и злыхъ духахъ въ неканонической ветхозавѣтной литературѣ. Но и здѣсь основою этого ученія неизмѣнно остается исконное еврейское представленіе о зломъ духѣ, какъ виновникѣ происхожденія грѣха и физическихъ бѣдствій въ мірѣ. Съ обѣихъ этихъ сторонъ идея сатаны спекулятивно освѣщается въ кн. Премудрости Соломона.

Здѣсь авторъ, изобразивъ во 2-й главѣ, современныхъ ему, религіозныхъ вольнодумцевъ и нечестивцевъ, выражается о нихъ, что они не познали таинъ Божіихъ (μυστήρια Θεοῦ) и опредѣленій Божіихъ о человѣкѣ и его назначеніи къ вѣчно-блаженной жизни. Между тѣмъ это назначеніе таково: „Богъ создалъ человѣка для нетлѣнія (ἐπ' ἀφθαρσία) и сдѣлалъ его образомъ вѣчнаго бытія Своего (εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος)“, ст. 23. Но такое первоначальное состояніе человѣка было измѣнено тѣмъ, что завистью діавола вошла въ міръ смерть (φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον), и испытываютъ её принадлежащіе къ

удѣлу его“—ст. 24. По мысли автора, діаволъ,—существо, совершенно общеизвѣстное въ его время (отсюда слово διάβολος, безъ члена, какъ и въ кн. Паралипоменонъ),—позавидовалъ человѣку, созданному по образу Божію (Быт. 1, 27) и тѣмъ самымъ назначенному къ безсмертію, и сдѣлалъ человѣка виновнымъ предъ Богомъ, а грѣхъ и вина привнесли въ его природу сѣмя смерти; духовныя и тѣлесныя бѣдствія и самая смерть суть слѣдствія оказаннаго человѣкомъ, подъ вліяніемъ діавола, неповиновенія Богу. Изъ упоминанія о томъ, что смерть привзошла послѣ,—вслѣдствіе пагубнаго вліянія діавола, и что первоначально человѣкъ былъ назначенъ къ безсмертію, въ силу своего существа, сотвореннаго по образу Божію, совершенно очевидно, что въ приведенныхъ словахъ авторъ кн. Премудрости имѣетъ въ виду факты сотворенія человѣка и его грѣхопаденія, по изображенію кн. Бытія [1]). При этомъ онъ впервые высказываетъ, что райскій змѣй былъ только орудіемъ сатаны или діавола [2]). Самое имя διάβολος (впервые здѣсь встрѣчающееся въ оригинальномъ текстѣ) [3]), соотвѣт-

---

[1]) Cölln, Biblische Theologie, I, 420; Steüdel, Theologie des Alten Testaments, s. 235 и др.

[2]) Напрасно Längin (Bibl. Vorstell. v. Teüfel, 1890, ss. 7 и 34) говоритъ: «еще сомнительно, ставитъ ли авторъ представленіе о зависти діавола въ связь съ змѣемъ (т. е. райскимъ), вообще,—имѣетъ ли въ виду библейское грѣхопаденіе, предполагая, что за змѣемъ скрывался діаволъ и пользовался имъ, какъ орудіемъ для прельщенія прародителей».

[3]) По Suida, діаволъ названъ такъ потому, что можетъ поражать (βάλλειν) и друзей дѣлать врагами. Бл. Ѳеодоритъ: діаволъ (διάβολος) значитъ клеветникъ (συκοφάντης), ибо онъ оклеветалъ Бога, когда сказалъ, что Онъ запретилъ ѣсть отъ древа по зависти (Suiseri, Thesaurus ecclesiasticus, p. 844—845).

ствующее слову שטן, прямо указываетъ на то, что виновникомъ смерти и ея причины—грѣха былъ, по мнѣнію автора, райскій искуситель прародителей. Нѣкоторое недоумѣніе, повидимому, можетъ возбуждать только то, что кн. Бытія ничего не говоритъ о зависти, какъ мотивѣ прельщенія прародителей искусителемъ. Это побуждаетъ нѣкоторыхъ ученыхъ [1]) видѣть въ данномъ мѣстѣ вліяніе той саги Зендъ-Авесты, по которой прельститель первыхъ людей (Мешія и Мешіане), Аримань, въ образѣ змѣя прельстилъ людей по мотивамъ зависти [2]).

Но, съ одной стороны, вопросъ о томъ, какому—персидскому или еврейскому—представленію о зломъ духѣ принадлежитъ первенство времени, даже и въ современной наукѣ остается во всякомъ случаѣ открытымъ, многими-же изслѣдователями—оріенталистами (между прочимъ Штуромъ и переводчикомъ—издателемъ Авесты Шпигелемъ [3]) рѣшительно высказывается предположеніе о *еврейскомъ* вліяніи на образованіе парсизма, причемъ указываютъ неоспоримые семитическіе элементы въ вѣроученіи Зороастра (Шпигель, Крюгеръ и др. [4]). Съ другой стороны, и самъ по себѣ мотивъ зависти столь вообще естественно предположить въ виновникѣ паденія людей, до-

---

[1]) См. напр., Roskoff'a. Gesch. d. Teufels. Bd. I, s. 191—192.

[2]) «Самый случайный способъ, какимъ ненамѣренно вводятся эти представленія (автора кн. Премудрости), говоритъ Längin (A. a. O, § 34), показываетъ именно, что они происходятъ изъ чуждаго вліянія».

[3]) Stuhr, Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients, s. 373—375; Spiegel, Zendavesta (Leipz. 1852) s. 269.

[4]) Krüger, Geschichte der Iranier und Assyrer (1856) s. 245.

толѣ блаженныхъ, что, для объясненія его происхожденія, нѣтъ нужды предполагать зависимость отъ персидской или другой древней религіи. Мотивъ этотъ болѣе или менѣе выставляется во всѣхъ, разсѣянныхъ по всему міру, миѳахъ древности о женѣ и змѣѣ [1]).

Но отвергая существенное различіе представленія кн. Премудрости о сатанѣ отъ такого же представленія ветхозавѣтныхъ каноническихъ книгъ, мы должны, однако, признать, что въ данномъ мѣстѣ отмѣчается новый моментъ въ развитіи ученія о зломъ духѣ. Сатана или діаволъ здѣсь впервые представляется такимъ *до* паденія людей; онъ именно былъ первою причиною грѣхопаденія, какъ онъ же является источникомъ и всѣхъ послѣдующихъ грѣховъ въ человѣчествѣ; онъ, слѣдовательно, морально злое существо духовнаго міра. Тайна райскаго змѣя, всюду въ Ветхомъ Завѣтѣ предполагаемая, здѣсь впервые раскрыта.

Если авторъ кн. Премудрости такъ глубоко касается ветхозавѣтной сатанологіи, то авторы двухъ другихъ неканоническихъ книгъ—Іисуса сына Сирахова и 1-й кн. Маккавейской упоминаютъ о сатанѣ какъ-бы попутно. І. Сирахъ, имѣя, можетъ быть, въ виду распространенное въ его время злоупотребленіе ученіемъ о сатанѣ, говоритъ: „когда нечестивый проклинаетъ сатану (τὸν σατανᾶν καταρᾶται), то проклинаетъ свою душу“ (Сир. 21, 30), т. е., если человѣкъ проклинаетъ діавола, какъ виновника своего грѣха, то онъ проклинаетъ, обвиняетъ себя самого, по сколь-

---

[1]) Ch. Schoebel, Le Mythe de la femme et du Serpent. Paris, 1867.

ку онъ не противился искушенію отъ него. Во всякомъ случаѣ изъ этого мѣста слѣдуетъ, что среди современныхъ автору Іудеевъ были общеизвѣстны представленія о сатанѣ, какъ виновникѣ зла и искусителѣ людей ко грѣху. Въ 1 кн. Макав. 1, 36, авторъ о сирійскомъ гарнизонѣ выражается: „и было это постоянною засадою для святилища и злымъ діаволомъ (εἰς διάβολον πονηρὸν) [1]) для Израиля (1 Мак. 1, 36),—потому именно, что безбожные и нечестивые люди, составлявшіе гарнизонъ, не разъ осквернялн самое святилище. Выраженіе „διάβολος πονηρὸς“ въ данномъ мѣстѣ, очевидно,—образное; но оно все-таки высказываетъ воззрѣніе современныхъ автору Іудеевъ, что всякое нечестіе имѣетъ корень въ діаволѣ и его вліяніи на души людей.

Въ кн. Товитъ нѣтъ прямого упоминанія о сатанѣ. Но на ряду съ ангелологіей здѣсь развита и демонологія, и, какъ первая концентрируется около Рафаила, такъ средоточіемъ послѣдней является злой духъ или демонъ—Асмодей, Ἀσμοδαῖος τὸ πονηρὸν δαιμόνιον, Тов. 3, 8. 17; 6, 15. 17; 8. Сарра, дочь Рагуила (въ Экбатанахъ Мидійскихъ), была отдаваема семи мужьямъ, но злой духъ, Асмодей, умерщвлялъ ихъ прежде, нежели они были съ нею, какъ съ женою. Но, по молитвѣ Сарры (вмѣстѣ и по молитвѣ Товита о себѣ), посланъ былъ Рафаилъ исцѣлить ее, т. е., избавить отъ преслѣдованій Асмодея. Средство для этого Рафаилъ указываетъ Товіи, когда они пришли въ домъ Рагуила, и ангелъ предложилъ Товіи избрать Сарру въ жену. На опасеніе Товіи: „ее любитъ демонъ

---

1) По Zöckler'y—לשטן רע (Kürzgefasstet Commentar z. d. heil Schriften d. A. u. N. Testam. s. 37).

(δαμόνιον φιλεῖ), который никому не вредитъ, кромѣ приближающихся къ ней, и потому я боюсь, какъ бы мнѣ не умереть 6, 15, ангелъ сказалъ ему: „ей слѣдуетъ (согласно наставленію Товита—взять Товіи жену изъ Израильтянъ) быть твоею женою, а о демонѣ не безпокойся (τοῦ δαιμονίου μηδένα λόγον ἔχε); въ эту же ночь отдадутъ тебѣ ее въ жену. Только, когда ты войдешь въ брачную комнату, возьми курильницу, вложи въ нее се́рдца и печени рыбы и покури. И демонъ ощутитъ запахъ и удалится, и не возвратится никогда. Когда же тебѣ надо будетъ приблизиться къ ней, встаньте оба, воззовите къ милосердому Богу, и Онъ помилуетъ васъ (ст. 16. 17)". Послѣ брака Товія, идя къ Саррѣ, вспомнилъ слова Рафаила и взялъ курильницу, положилъ сердце и печень рыбы и курилъ. Демонъ, ощутивъ этотъ запахъ, убѣжалъ въ верхнія страны Египта, и связалъ его Ангелъ (8, 2—3). Затѣмъ, слѣдуя наставленію ангела, Товія вмѣстѣ съ Саррою помолился о томъ, чтобы Богъ благословилъ его бракъ съ Саррою, которую онъ беретъ не для удовлетворенія похоти (διὰ πορνείαν), а по истинѣ (ἐπ' ἀληθείας), ст. 5—7.—Кто же такой Асмодей? Этимологія еврейскаго слова אשמדאי, соотвѣтствующаго греческому Ἀσμοδαῖος, не выяснена. По мнѣнію однихъ изслѣдователей и толкователей, корень этого слова слѣдуетъ искать въ еврейскомъ языкѣ. Но при этомъ расходятся въ ближайшемъ опредѣленіи этимологіи слова. Обходя различные, болѣе или менѣе одинокіе, опыты въ этомъ родѣ [1]), остановимся на общепринятомъ почти

[1]) напр., отъ esch—огонь и Medai—огонь Мидіи, ascham проступокъ и dai—чрезмѣрность, похоть (Cornel. a Lap. Comm. in Esd. Nehem. etc. p. 59).

въ древней іудейской синагогѣ и у многихъ христіанскихъ экзегетовъ [1]) производствѣ отъ שדד schadad—губить, истреблять (въ формѣ Гиф. какъ въ Мих. 5, 13; Іез. 14, 9), такъ то Асмодей—губитель и, слѣд., по значенію, имя близкое къ Ἀπολλύων, Апок. 9, 11. Напротивъ, многіе новые ученые изслѣдователи [2]), принимая за несомнѣнное, что іудейская демонологія обязана своимъ происхожденіемъ парсизму, сближаютъ или даже отожествляютъ имя אשמדאי съ именемъ одного изъ дэвъ Авесты—aeshma-daeva, при чемъ вторая составная часть (dai) имени Asmedai или считается еврейскою транскрипціей санкритскаго и персидскаго div [3]), или признается за простое окончаніе, обычное въ раввинской ангелологіи и демонологіи [4]). Вопросъ о томъ, какой изъ этихъ этомологій слѣдуетъ отдать предпочтеніе, остается открытымъ, тѣмъ болѣе, что обѣ онѣ имѣютъ опору въ дальнѣйшемъ употребленіи имени Асмодей въ раввинской литературѣ. Здѣсь (тарг. къ Еккл. 1, 1 и 2, 8) онъ представляется царемъ демоновъ (melech schedim), главою демоническаго дарства (талм. тр. Gittin. 68, 1). Нерѣдко онъ отожествляется и съ Саммаеломъ, самымъ употребительнымъ у раввиновъ именемъ сата-

---

[1]) Cornelius a Lapide, Grotus ср. Hirschfeld, Geschichte d. V. Isr. Bd. II, s. 299.

[2]) Benfey, Windischmann, Dillman, Längin, Fritzsche, Riehm (Bibl. Handwörterb; I, art. «Asmodi»), Kohut (üd. die Iud. Angelologie u. dämonologie In ihrer Abhängigkeit v. Parsismus (1869) s. 72—80), Spiegel. Baudissin, Zöckler (Kurzgef. Commentar. z. d. heil. Schr. s. 171), Schenkel (Bibellexic. Bd I, s. 265).

[3]) Benfey, Windischmanu, Zöckler.

[4]) Kohut, Schwab.

ны [1]). Это употребленіе имени Асмодея у раввиновъ говоритъ, повидимому, въ пользу первой этимологіи. Но нельзя отрицать точекъ соприкосновенія представленія объ Асмодеѣ кн. Товитъ и позднѣйшихъ іудеевъ съ представленіемъ персидской демонологіи о дэвѣ Эсмо. Послѣдній, по самому имени своему, представлялся демономъ плотской страсти. Такимъ, главобразомъ, выступаетъ и Асмодей кн. Товитъ: по крайней мѣрѣ, Товія выражаетъ мысль (очевидно, какъ народное повѣрье), что Асмодей любитъ Сарру. У раввиновъ же Асмодей очень часто представляется демономъ похоти [2]). Подобно Эсмо, Асмодей считается также олицетвореніемъ, съ одной стороны, чародѣйства и магіи, съ другой,—тайныхъ знаній и науки; отсюда Асмодей у раввиновъ упоминается въ постоянной связи съ мудрѣйшимъ (3 Цар. 4, 30.31) Соломономъ. Тотъ и другой представляются гнѣвливыми и существами, олицетворяющими разрушеніе и смерть.— Тѣмъ не менѣе нельзя считать Асмодея кн. Товитъ точною копіею дэва Эсмо. При своей легендарной окраскѣ, представленіе объ Асмодеѣ кн. Товитъ носитъ очевидные слѣды вліянія чистыхъ библейскихъ воззрѣній и вѣрованій. Если и согласиться, что основою представленія объ Асмодеѣ послужило представленіе объ Эсмо (восходящее къ древнѣйшимъ временамъ формированія маздеизма; оно встрѣчается уже въ „Гатахъ"), то, несомнѣнно, оно потерпѣло видоизмѣненіе подъ вліяніемъ догматическаго и эти-

---

[1]) Buxtorf, Lexic. talmudic. p. 237—238; Entdecktes Judenthum Bd. II, s. 440.

[2]) по раввину Эліи, онъ произошелъ отъ Ноемы, сестры Тувалкаина.

ческаго принциповъ ветхозавѣтной религіи. Въ первомъ отношеніи (т. е., съ точки зрѣнія ветхозавѣтной догматики) обращаетъ на себя вниманіе рѣшительно—подчиненное отношеніе Асмодея не только относительно Бога, но и по отношенію къ Его ангелу. Между тѣмъ, по Зендъ-Авестѣ, Эсмо стоитъ рядомъ съ Аримановъ, есть могущественный его помощникъ и, такъ сказать, конкретное выраженіе или олицетвореніе исходящаго отъ Аримана физическаго разрушенія. Не менѣе очевидно рѣзкое различіе представленія кн. Товита объ Асмодеѣ отъ представленія Авесты объ Эсмо и въ этическомъ характерѣ, отличающемъ первое. Этотъ характеръ со всею силою обнаруживается въ убѣжденіи самого Товіи, что губительное вліяніе Асмодея имѣетъ силу только тогда, когда мужья въ своихъ половыхъ отношеніяхъ къ женамъ нисходятъ до степени только физическаго, чисто животнаго, удовлетворенія половой страсти (διὰ πορνείαν). Если и можно признать, что тотъ способъ, какимъ Сарра освобождается отъ власти демона, представляется легендарнымъ (Цокклеръ), то, въ виду того, что это средство, по наставленію ангела, исполненному Товіей, должно было соединяться съ молитвою къ Богу, можно думать, что авторъ книги силу изгнанія демона усвояетъ не самому средству, а дѣйствію молитвы, которое только символически представлялось куреніемъ (6, 17—18; 8, 2—3; сн. пс. 140, 2; Апок. 8, 4), и силѣ ангела [1]). „Сердце и печень, говоритъ Шольцъ [2]), суть тѣ органы, въ которыхъ приготовляется и сообщается организму кровь, слѣдовательно, они—символы крови, въ которой, по вет-

[1]) Cornelius a Lapide, 68.

[2]) Ant. Scholz. Komm. zu Tob. 1889.

хозавѣтному ученію,— жизнь. Чрезъ сожженіе сердца и печени демону дѣлается очевиднымъ, что власть надъ міромъ, которою онъ дѣйствовалъ, уничтожена, и что вмѣстѣ съ тѣмъ пришелъ судъ его".

Упоминаніе (8, 3) о верхнемъ Египтѣ стоитъ въ выраженіи фигуральномъ, — въ смыслѣ отдаленной пустыни (ср. Іудиѳ. 2, 23). Но вмѣстѣ съ тѣмъ, назначеніе демону мѣстопребыванія въ пустынѣ, несомнѣнно, стоитъ въ связи съ древнѣйшимъ представленіемъ Евреевъ о пустынѣ, какъ жилищѣ злого духа (Лев. 16; Мѳ. 12, 43). Этимъ Асмодей ставится въ нѣкоторую связь съ Азазеломъ. Вообще демонологія кн. Товитъ, несомнѣнно, имѣетъ корень въ древнѣйшей вѣрѣ Евреевъ въ демоническія существа и злыхъ духовъ, и напрасно, напр., Канисъ [1]) утверждаетъ, что только кн. Товитъ и Варухъ говорятъ о демонахъ, о которыхъ ничего не знаетъ Ветхій Завѣтъ. Напротивъ, глубокую древность вѣры въ этихъ существъ какъ Евреевъ, такъ и другихъ народовъ, принимаетъ и доказываетъ, путемъ сравненія разныхъ миѳологій, Гезеніусъ [2]).

Мы предположили въ началѣ изложенія ветхозавѣтнаго ученія о сатанѣ и демонахъ, что злые духи суть падшіе ангелы. Теперь, по изслѣдованіи разныхъ библейскихъ мѣстъ о злыхъ духахъ, мы можемъ отвѣтить на естественно возникающій вопросъ: какова природа этихъ существъ, независимо отъ ихъ нравственной настроенности? Многіе ученые [3]) утвер-

---

[1]) Die Lutherische Dogmatik, s. 554.

[2]) Comment. zu Jes. 34. 14, s.s. 915—918.

[3]) Ewald, Lehre d. Bibel von Gott (1881) Bd. II. s. 175; Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Bd. I, s. 129. ff. и мн. др.

ждаютъ, что Ветхій Завѣтъ ничего не знаетъ о паденіи ангеловъ или о происхожденіи злыхъ духовъ изъ добрыхъ ангеловъ. Но паденіе это необходимо требуется ветхозавѣтно-библейскимъ понятіемъ о Богѣ, какъ существѣ Святомъ, произведшемъ все въ мірѣ наилучшимъ образомъ. Ветхозавѣтное сознаніе, по выраженію Меркса [1]), нигдѣ не дуалистично. Поэтому, сатана и демоны, въ Ветхомъ Завѣтѣ являющіеся принципомъ зла нравственнаго и физическаго, могли произойти только путемъ извращенія данной имъ отъ Бога природы [2]). На то, что они первоначально были ангелами, въ Ветхомъ Завѣтѣ находится не мало указаній. Воспроизведемъ нѣкоторыя изъ нихъ.

Райскій искуситель обѣщаетъ первозданной человѣческой четѣ, что вкушеніе запрещеннаго Богомъ плода сдѣлаетъ людей подобными элогимамъ, знающимъ добро и зло, т. е. ангеламъ. Мысль о томъ, что искуситель *сатана* нѣкогда принадлежалъ къ послѣднимъ и даже теперь принадлежитъ, по крайней мѣрѣ, по метафизическимъ свойствамъ своей духовной природы,—здѣсь является самой естественной. По прологу кн. Іова, сатана два раза является предъ лицо Іеговы въ средѣ ангеловъ,—сыновъ Божіихъ. Нравственная противоположность сатаны послѣднимъ очевидна, и мнѣніе о принадлежности его къ нимъ, какъ мы видѣли, должно быть отвергнуто. Но какъ дѣятельность сатаны въ сферѣ власти Бога въ мірѣ, аналогична, хотя и въ противоположномъ родѣ дѣятельности ангеловъ, такъ еще болѣе присутствіе его въ небесномъ совѣтѣ сыновъ Божіихъ, говорятъ

---

[1]) Schenkel, Bibel—lexicon. Bd. II, s. 355

[2]) ср F. Kahnis. Die Lutherische Dogmatik 1-ter. Bd. (1866).

о томъ, что *hassatan*, по идеѣ или назначенію своего бытія, есть ангелъ, но ангелъ, уклонившійся отъ этой идеи и назначенія,—ангелъ падшій. Мысль объ этомъ тожествѣ природы злого духа съ природой ангеловъ прямо выражается въ изображеніи видѣнія Михея Старшаго (3 Цар. 22, 21). Здѣсь сатана, или, по крайней мѣрѣ, духъ, дѣйствующій подъ его вліяніемъ, haruach, несомнѣнно, есть только одинъ изъ духовъ, ruchoth, стоящихъ предъ Іеговою. Ruchoth, оставшіеся вѣрными идеѣ своего бытія, составляютъ стоящее предъ Іеговою, 19 ст. (можетъ быть именно—*по правую* Его руку), zeba hasschamaim, но и ruchoth, измѣнившіе этой идеѣ, все же остаются духами и составляютъ своего рода воинство небесное, воинство выспреннее (ср. Ис. 24, 21). Та же принадлежность сатаны, по его природѣ, къ ангеламъ, соединяющаяся, конечно, съ коренною противоположностью его имъ по настроенію, усматривается и въ четвертомъ видѣніи прор. Захаріи (3 гл.). Дѣятельность архангела Рафаила въ кн. Товита ставится въ связь съ дѣятельностью демона Асмодея, причемъ послѣдняя представляется діаметрально противоположною первой; но изъ всего разсказа этой книги ясно, что оба существа равно принадлежатъ къ міру духовному, хотя, по этическимъ свойствамъ своимъ, они прямо противоположны другъ другу.

Изъ этихъ библейскихъ данныхъ слѣдуетъ, что ангельская природа сатаны и демоновъ и фактъ паденія ихъ всюду предполагаются въ Ветхомъ Завѣтѣ.

Гораздо труднѣе указать въ Ветхомъ Завѣтѣ свидѣтельство о самомъ фактѣ паденія ангеловъ. Попытки экзегетовъ найти этого рода указанія болѣе или менѣе неудачны.

Таково предположеніе сторонниковъ, такъ называемой, реститутивной теоріи происхожденія міра (имѣвшей весьма много защитниковъ въ древнее и новое время [1]), что въ словахъ Бытописателя — „земля была безвидна и пуста (ve-haërez haitah *tohu va-bohu*) (Быт. 1, 2), содержится указаніе не предшествовавшее шестидневному творенію видимаго міра паденіе части ангеловъ и на послѣдовавшую вслѣдствіе этого катастрофу въ первосозданномъ мірѣ. Эта гипотеза, при своемъ остроуміи и извѣстной глубинѣ идеи, несостоятельна не только съ обще-богословской, но и съ спеціально—экзегетической точки зрѣнія [2]). Столь же мало основательнымъ должно быть признано и то мнѣніе (Блека, Гупфельда), что судъ надъ *падшими ангелами* изображается въ пс. 81 (Богъ сталъ въ сонмѣ боговъ): мы уже упоминали, что здѣсь рѣчь идетъ не о духахъ—элогимахъ, а о человѣческихъ судьяхъ. Нельзя считать (со многими отцами и учителями церкви [3]) изображеніемъ паденія ангеловъ и разсказъ Быт. 6, 1—4, такъ какъ, если бы здѣсь шла рѣчь и объ ангелахъ (что навсегда останется сомнительнымъ), то это было бы второе паденіе ангеловъ, а не первое, результатомъ котораго явился, между прочимъ, дѣйствовавшій въ раю искуситель, Быт. 3 гл.

Между тѣмъ, возможность паденія ангеловъ добрыхъ, какъ мы видѣли, предполагается въ кн. Іова,

---

[1]) См. I. P. Lange. D. Christl. Dogmatik (1852) Bd. II. s. 570.

[2]) См. критико-экзегетическій трактатъ объ этомъ предметѣ у Reinke, Beiträge, Bd. V (1863): Abhandlung über die Tohu va-Bohu des. A. T. s.s. 35—62.

[3]) Св. Іустинъ муч., Тертулліанъ, Климентъ Александрійскій, Кипріанъ Карѳагенскій, Амвросій Медіоланскій, Лактанцій.

4, 18 (хотя „thahalah“ здѣсь и можетъ означать грѣхи ограниченности природы ангеловъ) [1]). Поэтому, представляется не невѣроятнымъ видѣть, по крайней мѣрѣ, символическое обозначеніе паденія ангеловъ въ тѣхъ мѣстахъ книгъ прор. Исаіи и Іезекіиля, гдѣ (Ис. 14, 12; ср. ст. 9, 11; Іез. 28, 12—15) они изображаютъ паденіе царей Вавилонскаго и Тирскаго такими чертами, которыя въ буквальномъ смыслѣ не приложимы къ этимъ лицамъ и получаютъ, напротивъ, весь смыслъ, если въ изображеніи паденія царей видѣть скрытое, символическое указаніе на паденіе ангеловъ [2]). „Какъ упалъ ты съ неба, денница, сынъ зари! (hellel ben schachar; греч.: ὁ ἑωσφόρος ὁ πρωΐ ἀνατέλλων). Адъ (scheol) преисподній пришелъ въ движеніе ради тебя, чтобы встрѣтить тебя при входѣ твоемъ (Ис. 14, 12)“! Едва-ли можно (напр., съ Деличемъ) считать имя „денница“ буквально приложимымъ къ Вавилонскому царю, „по причинѣ совершеннаго состоянія астрологіи“ въ Вавилонѣ. Гораздо естественнѣе имя это объясняется изъ параллельнаго мѣста Іов. 38, 7, гдѣ говорится о хваленіи Бога утренними *звѣздами* и ангелами. Денница въ такомъ разѣ была бы символомъ ангела, прежде занимавшаго высокую степень въ іерархіи ангеловъ, а затѣмъ ниспавшаго съ неба [3]). Проходящее чрезъ весь Ветхій Завѣтъ сопоставленіе ангеловъ и свѣтилъ небесныхъ (припом-

---

[1]) Ср. O. Everling, Die paulinische Angelologie u. Dämonologie, s.s. 90—91.

[2]) ср. Mattes (Kirchen-lexicon v. Wetzer u. Welte, Bd. III. 1853 s. 774). cnf. Buxtorf., lexicon Chaldaic, talmud. et rabbin, p. 617.

[3]) Св. Аѳанасій Вел., Григорій Назіанзенъ и др. учители церковные видѣли въ Ис. 14, 12 указаніе на то, что грѣхомъ, ко-

нимъ сказанное объ имени Zebaoth), особенно же разсмотрѣнное нами мѣсто Ис. 24, 21 дѣлаютъ болѣе, чѣмъ вѣроятнымъ, что пророку предносилась идея паденія въ мірѣ духовъ. То же слѣдуетъ сказать и о плачевной пѣсни пр. Іезекіиля о царѣ Тирскомъ (Іез. 28, 12–15). Слова: „*ты печать совершенства, полнота мудрости и вѣнецъ красоты. Ты находился въ Едемѣ*, въ саду Божіемъ.... *ты былъ помазаннымъ херувимомъ... ты совершенъ былъ въ путяхъ твоихъ*, со дня творенія твоего, *доколѣ не нашлось въ тебѣ беззаконія*“..., въ приложеніи къ царю Тирскому суть невѣроятная гипербола, и свое истинное значеніе получаютъ только тогда, когда мы предположимъ, что, позади этого царя, пророкъ созерцалъ первоначальныя совершенства и послѣдовавшее затѣмъ паденіе одного изъ ангеловъ [1]).

торымъ палъ діаволъ, была гордость, возмущеніе противъ Бога. O. Casmanni Angelogr. P. II, p. 396—397.

[1]) Очевидно, между прочимъ, на основаніи этого мѣста Ѳома Аквинатъ (какъ было упомянуто) полагалъ, что глава падшихъ ангеловъ былъ однимъ изъ херувимовъ.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Обозрѣвая пройденный нами путь изслѣдованія библейской ангелологіи и сатанологіи Ветхаго Завѣта, не можемъ не отмѣтить того основного пункта, который является объединяющимъ звеномъ всѣхъ развѣтвленій этого обширнаго предмета. Пунктъ этотъ слѣдующій: вся ангелологія и демонологія Ветхаго Завѣта органически связана съ исторіей спасенія человѣчества; ученіе о добрыхъ и злыхъ духахъ въ Ветхомъ Завѣтѣ рѣшительно сосредоточивается около ученія о Логосѣ, въ частности, ученія объ Ангелѣ Іеговы, устроителѣ и дѣятелѣ ветхозавѣтной теократіи. Только съ точки зрѣнія христологіи, получаетъ свое надлежащее освѣщеніе вся ангелологія и демонологія. Ангелы добрые стоятъ къ Логосу или Сыну Божію (въ Его дѣятельности до воплощенія) въ отношеніи положительномъ, злые духи—въ отрицательномъ. Но связь между христологіей Ветхаго Завѣта и ученіемъ его о духахъ въ обоихъ случаяхъ—необходимая и существенная [1]). Ангелы, по ихъ природѣ,

---

[1]) Глубокомысленное и непоколебимо-вѣрное освѣщеніе *новозавѣтнаго* ученія объ отношеніи ангеловъ къ фактически совершенному Сыномъ Божіимъ спасенію людей дано у проф. Н. Н. Глубоковскаго въ его трудѣ «Ученіе св. апостола Павла

называются въ Ветхомъ Завѣтѣ именами elohim и benei-elohim, которыя суть родовыя имена ангеловъ и указываютъ на особый образъ ихъ сотворенія Богомъ и на особенную, нематеріальную природу ихъ; въ силу того и другого, они суть существа богосродныя. Но эти термины имѣютъ свой истинный, абсолютный смыслъ только въ приложеніи къ Логосу. Только Онъ есть Богъ, Elohim, по существу; Сынъ Божій, Ben-Elohim, по природѣ, а не по творенію, хотя бы и самаго высшаго образа. Ангелы суть, далѣе, kedoschim, въ силу того же богосродства, но Святый Святыхъ, Kodesch-Kodaschim (Дан. 9, 24), есть Сынъ Божій, грядущій Мессія.

Эта общность именъ, обозначающихъ природу и свойство ангеловъ, съ именами того же рода, прилагаемыми къ Сыну Божію, имѣетъ глубочайшій смыслъ, выражаетъ идею тѣснѣйшаго отношенія ангеловъ къ Сыну Божію въ самомъ мірѣ духовъ. И мы видѣли, что ангелы служатъ Сыну Божію въ премірной области, на небѣ. Типичные представители этого служенія ангеловъ—серафимы непрерывно поютъ трисвятое, указывающее на троичность моментовъ въ Божествѣ, но непосредственно относящееся къ Божественному Ангелу Іеговы, имѣющему воплотиться Сыну Божію. Херувимы,—являющіеся міру сыны Божіи,—носятъ престолъ Сына Божія (Іез. 1 гл.) въ Его явленіи въ мірѣ. Но со всею силою выступаетъ тѣснѣйшая связь ангеловъ съ Сыномъ Божіимъ въ дѣятельности Од-

---

о добрыхъ и злыхъ духахъ» Спб. 1900 г. См., напр., особенно «Христіанское Чтеніе», 1900 г., май, стр. 784—790, passim; ср. O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, s. s, 95—104.

ного и другихъ въ исторіи спасенія. Сынъ Божій есть Ангелъ въ абсолютномъ смыслѣ (припомнимъ обычное святоотеческое наименованіе Христа Ангеломъ великаго совѣта [1]). Отъ начала и до конца этой исторіи ангелы—maleachim примыкаютъ къ Ангелу—Maleach, какъ Его тварныя подобія и орудія исполненія Его спасительныхъ плановъ. Важную часть послѣднихъ составляетъ борьба Логоса съ началомъ зла въ мірѣ, съ главою злыхъ ангеловъ—сатаною (Быт. 3 Зах. 3 гл.), и ангелы служатъ Ему въ этой борьбѣ. Рафаилъ, связывающій Асмодея,—типъ этой стороны въ служеніи ангеловъ. Связь христологической идеи съ ученіемъ о діаволѣ несомнѣнна и существенна. Справедливо въ сущности, хотя, можетъ быть и слишкомъ рѣзко по формѣ, сужденіе объ этомъ Штраусса [2]): „Вся идея Мессіи и Его царства, говоритъ онъ, безъ противоположности діавола и его царства, такъ же мало возможна, какъ сѣверный полюсъ магнита безъ его южнаго полюса. Христосъ пришелъ разрушить дѣла діавола; но Онъ не долженъ бы приходить, коль скоро нѣтъ діавола“. Только несознательная или сознательная близорукость можетъ утверждать [3]), что

---

[1]) Предъ заключеніемъ ветхозавѣтной теократіи дѣятельность Его какъ бы развѣтвляется въ дѣятельность отдѣльныхъ архангеловъ.

[2]) D. Christl. Glaubenslehre (1840), Bd. II. s. 15

Изъ русскихъ богослововъ подобную мысль высказалъ напр. епископъ Игнатій Брянчаниновъ: «если нѣтъ падшихъ духовъ, то вочеловѣченіе Бога не имѣетъ ни причины, ни цѣли». (Сочин., т. Ш, стр. 4).

[3]) какъ это утверждаетъ школа Шлейермахера, а также и многіе, не принадлежащее къ этой школѣ, ученые, напр, Diestel, (Set—Typhon, Asasel u. Satan, Zeitschrift. f. wissenschaftliche

сатанологія Ветхаго Завѣта не стоитъ ни въ какой связи съ его христологіей. Напротивъ, органическая связь какъ ангелологіи, такъ и демонологіи Ветхаго Завѣта съ ученіемъ его о Мессіи съ непререкаемою очевидностью доказывается тѣмъ, что генезисъ и развитіе идеи о Мессіи въ Ветхомъ Завѣтѣ идетъ параллельно съ развитіемъ ученія о добрыхъ и злыхъ духахъ. Въ райскомъ первоевангеліи имѣютъ свои корни одинаково какъ христологія, такъ и демонологія Ветхаго Завѣта, равно какъ и первое свидѣтельство объ ангелахъ находится непосредственно послѣ того (райскіе херувимы). Особенно же дѣятельность ангеловъ и Ангела начинается съ началомъ (Быт. 16 гл.) исторіи спасенія, послѣ потопа. Въ концѣ библейской исторіи, какъ мы видѣли, оживляется дѣятельность какъ Ангела, такъ и ангеловъ, на ряду съ чѣмъ усиливается и энергія вражды сатаны противъ царства Божія (Зах. 3).

Послѣ всего этого, для насъ особенно вразумительно, почему явленіе на землѣ во плоти Бога Слова восхвалено было, прежде всего, сонмомъ ангеловъ („слава въ вышнихъ Богу, и на землѣ міръ, въ человѣкахъ благоволеніе“ Лк. 2, 14), и почему пришедшій на землю Сынъ Божій обѣщаетъ вѣрующимъ въ Него: „отнынѣ будете видѣть небо отверстымъ и ангеловъ Божіихъ, восходящихъ и нисходящихъ на Сына Человѣческаго“. (Іоан. 1, 51).

Съ пришествіемъ Христа, правда, уменьшились случаи внѣшняго явленія ангеловъ людямъ; за то несравненно интенсивнѣе сдѣлалось внутреннее воз-

---

Theologie, (1860), Langin D. Bibl. Vorstellung. v. Teufel u. ihre religiöse Werth (1890), Sander. D. Lehre heil. Schrift v. Teufel. (1858), ср. Schenkel (Bibel-lexicon, Bd. V, 1875, s. 189).

дѣйствіе ангеловъ на людей; каждый изъ христіанъ имѣетъ своего ангела, стоящаго къ нему въ отношеніи самаго близкаго духовнаго родства (Мѳ. 18, 10; ср. Лк. 15, 10, Дѣян. 12, 15). Обѣщанное Спасителемъ восхожденіе и нисхожденіе ангеловъ и можетъ быть понимаемо въ этомъ общемъ смыслѣ [1]). Въ развитіи ветхозавѣтной ангелологіи мы нашли эту тенденцію отъ чисто-объективнаго отношенія ангеловъ къ людямъ къ субъективному, внутреннему воздѣйствію на нихъ. Тѣмъ болѣе понятно послѣдняго рода воздѣйствіе ангеловъ на людей возрожденныхъ,—людей, которые, хотя и облечены плотью, но живутъ и дѣйствуютъ во Христѣ и Святомъ Духѣ.

Такимъ образомъ, въ качествѣ основного принципа библейской ангелологіи, мы признаемъ христологическую идею. Съ точки зрѣнія этой идеи, ангелологія (и демонологія) имѣетъ значеніе величайшей важности. Начертанная Библіею картина божественнаго домостроительства потерпѣла-бы существенный ущербъ, если бы изъ Библіи вычеркнуто было ученіе объ ангелахъ. Стóитъ только прочитать, напр., 7-ю главу Апокалипсиса, чтобы видѣть, какую грандіозную миссію несутъ ангелы въ необъятной картинѣ божественнаго міроуправленія.


Библиотека ООН
Академии Наук СССР

[1]) Ср. Olshausen, Bebl. Comment. üb. N. T. Bd. II (1832), s. 67.