
Пессимистическое отрицаніе воскресенія позднімъ язычествомъ.

“Оσον γὰρ ἐν σώματι θυχῇ, τοῦτο τέλει.
Η δὲ ἀληθινὴ ἐγρίγορος, ἀληθινὴ ἐπὶ σώματος,
οὐ μετὰ σώματος, ἀνάστασις.”

Plotinus, Enn. III, 6.

Парадоксальный взглядъ Ницше на душевное настроение самого цвѣтущаго времени греческой культуры, когда по его словамъ обнаруживается „сильное стремленіе эллиновъ къ пессимизму“ ¹⁾, какъ извѣстно не встрѣчаетъ общаго признания. А между тѣмъ этотъ взглядъ заслуживаетъ полнаго вниманія, такъ какъ впервые, и въ своеобразной формѣ, идетъ въ разрѣзъ общепринятому, давно установившемуся представлению о пресловутой „жизнерадостности“ (по Ницше—vorgebliche Heiterkeit) античнаго міра. Впрочемъ эта жизнерадостность все чаще и чаще признается теперь тѣсно переплетающейся съ пессимистическими тенденціями античной поэзіи и философіи въ ея скептическихъ формахъ ²⁾.

Холодное дыханіе пессимизма уже очень давно начинаетъ врываться въ античную жизнь и при томъ не въ видѣ лишь столь обычнаго „сравнительно-исторического“ (по терминологии Вл. Соловьева) пессимизма, хулящаго пороки и недол-

1) Die Geburt der Tragödie, III Aufl., S. 6. На своеобразномъ языке Ницше: „Der gute strenge Wille des älteren Hellenen zum Pessimismus“.

2) См. Д. Селли, Пессимизмъ, пер. Яковенко, 1893, гл. II. Паульсенъ (Основы этики, пер. Иваиновскаго, 1906, гл. I) тоже признаетъ двойственность античнаго міровоззрѣнія, хорошо характеризуемую слѣдующими словами, относимыми впрочемъ авторомъ лишь къ Платону: „Онъ былъ пессимистъ въ опѣвкѣ людей, но остался оптимистомъ во взглядахъ на человѣка“ (стр. 48).

статки современности, но какъ принципиально и безусловное разочарование въ самыхъ основахъ не исторического только, но и обще-мирового бытія. Уже у Гомера совершенно неожиданно звучить нѣчто пессимистическое:

Боги судили всесильные намъ, человѣкамъ несчастнымъ,
Жить на землѣ въ огорченіяхъ; боги одни беспечальны.
Двѣ глубокія урны стоять предъ порогомъ Зевеса,
Иолвы даровъ: счастливыхъ одна и несчастныхъ другая.
Смертный, которому ихъ посыпаетъ, смѣясь, Громовержецъ,
Въ жизни своей перемѣнно и горесть находить и радость;
Тотъ-же, кому онъ несчастныхъ пошлетъ,—поношенію преданъ:
Мука, грызущая сердце, вездѣ по землѣ его гонить:
Бродить, несчастный, отринутъ бессмертными, смертными презрѣвъ...
(Ил., XXIV, 525).

Здѣсь пессимизмъ еще всецѣло вытекаетъ изъ всемогущей воли Рока, изъ той свыше предназначенной судьбы, борьба съ которой породила пышный расцвѣтъ греческой трагедіи, а затѣмъ въ далекомъ будущемъ нашла отзвукъ даже въ христіанскомъ мудрованіи о роли Божественнаго прелопредѣленія въ дѣлѣ спасенія грѣховнаго человѣка.

Въ области философіи пессимизмъ является вѣрнымъ спутникомъ скептическаго уклона мысли,—этого рокового завершителя самыхъ глубокихъ, казалось-бы, философскихъ системъ. Неизбѣжное разочарование въ силѣ познающаго разума постигаетъ систему Платона и Аристотеля. И даже еще до нихъ Сократъ, спасаясь отъ этого, въ своей моралистической системѣ направляетъ философскую мысль на прагматический путь „добродѣтели“, какъ единственнаго по его мнѣнію плода знанія. Но и этотъ путь, въ вѣдѣ дальнѣйшемъ, проідя чрезъ все діалектическое совершенство расцвѣта греческой философіи, завершается лишь крайнимъ, принципиальнымъ пессимизмомъ стоиковъ ³⁾ и наконецъ увѣничивается запоздалыми надеждами на возвратъ миѳического „золотого вѣка“ у Вергилия и Кальпурнія ⁴⁾. Скептически разочаровавшись въ горделивыхъ утвер-

³⁾ Селли, оп. cit., стр. 27: „Стоики обнаруживаютъ склонность къ самымъ безотраднымъ пессимистическимъ мыслямъ“. См. также мою статью: „Идея воскр. въ дохристианской филос. сознаніи“ (Бог. В. 1913, № 4, стр. 778—779).

⁴⁾ См. статью проф. Садова: Теолог. и этика просвѣщенныхъ римск. язычниковъ перв. христ. вѣка“ (Хр. Чт. 1999, т. II, стр. 510—511). О песси-

ренистяхъ завоеванія жизненныхъ идеаловъ какъ разумомъ, такъ и чувствомъ. античная культура затѣмъ уже до конца, остается по существу пессимистической, и пессимизмъ этотъ залегаетъ гораздо глубже тѣхъ вѣнчанихъ условій конца язычества, на которыхъ обыкновенно принято его обосновывать. По словамъ Селли: „Всѣ учителя-моралисты, каковы Сократъ, Платонъ и Аристотель, также какъ и враждебныя имъ школы киренаиковъ и циниковъ, эпикурейцевъ и стоиковъ, повидимому безмолвно признаютъ, что благо въ той или другой формѣ достижимо въ предѣлахъ силъ человѣческихъ. Но крайней мѣрѣ всѣ они разрѣшаютъ, въ концѣ концовъ, вопросъ о „высшемъ благѣ“ въ нѣчто доступное усиліямъ воли человѣка. Въ теоріи, слѣдовательно, они всѣ одинаково склонны къ умѣренному оптимизму, и тѣмъ не менѣе они впадаютъ въ пессимистической тонъ, обращаясь къ тому, что считаютъ реальнымъ источникомъ жизни въ отличие отъ призрачныхъ, и выставляя на видъ причины человѣческаго ничтожества, кроющіяся въ собственномъ сердцѣ человѣка“⁵⁾.

Съ нашей точки зрењія интересно лишь подчеркнуть, что пессимистическая окраска античной мысли вытекаетъ, въ корнѣ, изъ разочарованія въ природныхъ свойствахъ человѣка, или, другими словами, изъ убѣжденія въ несовершенствахъ его чувственной, тѣлесной организаціи, порождающихъ, помимо всякихъ метафизическихъ теорій, презрительное отношеніе къ „плоти“—этой темницѣ и гробу души. Божественная и бессмертная душа, существованія которой язычество такъ и не научилось отвергать, томится въ своихъ плотскихъ узахъ, ожидая смерти, какъ начала истинной жизни. Не даромъ-же и умирающей Плотинъ, по разсказу Порфирия (*Vit. Plot.*, 2), объясняль свою агонію тѣмъ, что „онъ пытается заключенное въ немъ божественное начало возвратить всемирному Божеству“, и можно сказать, что въ этихъ словахъ вылилась вся тоска умиравшаго съ Плотиномъ язычества по такъ долго и такъ тщетно вожделѣнному

симистическихъ сатирахъ Персія и Ювенала, не поднимавшихся впрочемъ выше обычныхъ сѣтованій на печальную дѣйствительность см. у того-же автора: „Пессимизмъ въ яз. Римѣ“ (*ibid.*, стр. 615 сл.).

⁵⁾ Селли, оп. cit., стр. 27. .

имъ потустороннему, далекому отъ вской „плоти“, божественному міру идей. Язычество стремилось къ нему, думая достичь его чрезъ посмертное освобожденіе души изъ презрѣнного гроба плоти, и лишь пришедшее на смыну христианство избрало обратный путь: оно восприняло Божество въ грѣшную плоть человѣка, и тѣмъ самыи *всему человѣку* во всей полнотѣ его реального бытія открыло надежду воскресенія.

Но пока язычество сохраняло хотя-бы лишь призракъ существованія, пессимистическое настроеніе, обостряемое вѣчными причинами, все больше и больше пропитывалось непримиримой ненавистью къ „плоти“, чему отчасти способствовалъ и синкретизмъ съ восточными дуалистическими вѣрованіями, распространившимися среди отмиравшаго античнаго уклада жизни.

Посмотримъ теперь какъ на этомъ темномъ фонѣ, проникнутомъ трепетнымъ ощущеніемъ близости конца, вырисовывается принципіальное отрицаніе идеи воскресенія, несимпатичнаго позднему язычеству въ той-же если не большей мѣрѣ, чѣмъ и дохристіанскому религіозно-философскому сознанію.

I.

Иногда можно встрѣтить мнѣніе, что будто-бы синкретизмъ поздняго язычества съ восточными культурами, а христианства съ іудействомъ, внесъ въ нихъ даже какую-то оптимистическую струю. Такъ напр. Шопенгауэръ, конечно со своей предвзято-пессимистической точки зреянія, прямо считаетъ христианство „отравленнымъ“ яко-бы воспринятымъ имъ семитическимъ оптимизмомъ, въ чёмъ, по справедливому замѣчанію проф. Меліоранскаго⁶⁾), вполнѣ сходится съ гностиками, такъ какъ подобно имъ признаетъ библейскаго Бога лишь творцомъ нашего жалкаго міра, не болѣе. Но если еврейскій мессіанизмъ и производитъ съ первого взгляда впечатлѣніе оптимистической доктрины, выросшей

⁶⁾ Проф. Е. М. Меліоранскій, Изъ лекцій по ист. и вѣроученію древн. христ. Церкви, 1910, стр. 100. Пессимистический характеръ гностицизма признаетъ и проф. Болотовъ, полагая, что именно этимъ гностическое ученіе особенно рѣзко отличается отъ „здороваго оптимизма христианства“ (См. Лекц. по ист. древн. Церкви, т. II, 1910, стр. 182).

на почвѣ большихъ и долгихъ страданій еврейскаго народа въ противовѣсть этимъ страданіямъ, то безъ всякихъ сомнѣній въ глубинахъ религіозной мысли всего остального Востока залегала твердая вѣра въ коренной, метафизической антагонизмъ добра и злого Началъ міра, въ ихъ вѣковѣчную борьбу, лишь нѣсколько скрашивавшуюся надеждой на конечное торжество Добра. И именно это-то по существу пессимистическое міровоззрѣніе, вторгнувшись въ тоже по своему пессимистически настроенный западный міръ, внесло въ его спокойную философію всю страстность дуалистического отрицанія добра въ материальной основѣ всего сущаго и все отвращеніе къ плотской сторонѣ человѣческой природы, питаемое мистическими экстазами духа. Въ результатѣ философское игнорированіе плоти превратилось въ ея принципіальное и рѣзкое отрицаніе, въ признаніе ея однимъ изъ атрибутовъ метафизического, мірового Зла.

Что-же касается кажущагося, поверхностнаго оптимизма, какъ-бы пришедшаго на Западъ вмѣстѣ съ восточными культурами мистерій, то онъ выразился развѣ лишь тѣмъ, что здѣсь навстрѣчу дошедшему до крайнихъ предѣловъ западнымъ религіознымъ и моральнымъ сомнѣніямъ, все больше и больше возраставшей жаждѣ обновленія и бессмертія и наконецъ почти всеобщему религіозному индифферентизму, были двинуты строго опредѣленные догматы вѣры, раздался призывъ къ исправленію и очищенію, подкрѣпляемый непоколебимымъ чаяніемъ блаженной участіи посвященныхъ за предѣлами гроба, зазвучала увлекательная проповѣдь о томъ, что все это можетъ быть достигнуто *всакимъ* чрезъ ритуаль посвященія. Противъ безнадежнаго и пессимистического скептицизма еще впервые выступило таинственное знаніе (гнонсисъ), почерпавшее свою мудрость не въ нѣдрахъ извѣрившагося разума, а въ мистическихъ интуиціяхъ экстаза, въ символизмѣ священныхъ формулъ и въ магическихъ приемахъ ритуала. Конечно все это, по сравненію съ глубокимъ пессимизмомъ наиболѣе вліятельныхъ системъ поздняго язычества: въ философіи—эпікуреїства и стоицизма, а въ религіи—спутанной и потерявшей всякую идеиную цѣнность миѳологіи, все это было до извѣстной степени оптимистичнмъ, внося успокоеніе въ измученную неопредѣленностью и скептицизмомъ душу, но и только.

Всѣ эти синкретическія вторженія наиболѣе ярко отразились въ Александрійской философіи, давшей тонъ всему послѣдующему расцвѣту языческаго философско-религіознаго сознанія, но въ свою очередь находившіейся подъ столь очевиднымъ вліяніемъ если не идей, то *настроенія* іудаизма, что всѣ выводы ея въ интересующемъ насъ направленіи могутъ быть надлежащимъ образомъ поняты лишь въ связи съ іудейскими эсхатологическими взглядами.

Внимательно разобравшись во всей совокупности этихъ взглядовъ, не трудно подмѣтить, что всѣ они довольно отчетливо распадаются на двѣ группы. Первую изъ этихъ группъ образуютъ болѣе старыя мессіаніческія упованія, носящія исключительно національный характеръ и въ то-же время запечатлѣнныя грубо-чувственнымъ оптимизмомъ ожиденія чисто земного царства Мессіи⁷⁾). Ко второй, болѣе поздней и очевидно развившейся подъ вліяніемъ чуждыхъ іудаизму идей группѣ эсхатологическихъ взглядовъ относится весь громадный рядъ „апокалипсисовъ“ предхристіанскаго и послѣхристіанскаго іудейскаго вѣроученія⁸⁾). Тутъ уже звучать иная, глубоко пессимистическія ноты, но зато

⁷⁾ Такое же подраздѣленіе еврейской эсхатологіи на „мессіанізмъ“ и „апокалиптику“ проводитъ Буссе въ своемъ сочиненіи: *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (III, 4). Показателемъ исторической давности мессіанізма можетъ служить явно мессіаническое мѣсто пророчества Осії (VIII в.), именно III, 5, не говоря уже объ иавѣстномъ пророчествѣ XI гл. Исаіи, гдѣ между прочимъ особенно ярко подчеркивается грубо-матеріалистическая надежда іудеевъ „ограбить всѣхъ дѣтей Востока“ при содѣйствіи ихъ націоналистическаго Мессіи... Что касается апокалиптизма, то ея исходнымъ пунктомъ приходится считать книгу пр. Давідла, не восходящую по своей давности дальше II в. до Р. Х. Здѣсь же впервые и мессіаніческая идея пріобрѣтаетъ универсальный характеръ (VII, 13—15).

⁸⁾ Всѣ еврейскіе апокалипсисы относятся къ разряду апокрифовъ и появились въ промежутокъ времени между 159 г. до Р. Х. и 100 по Р. Х (См. хорошее изданіе ихъ въмѣцкіхъ переводовъ: *E. Kautzsch. Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*). О воскресеніи мертвыхъ упоминается въ слѣдующихъ изъ нихъ: Дан. XII, 2; Кн. Еноха XXII 11—13, LI, XCI 10, XCII 3; Кн. Варуха XXX. XLII 7, L 2—3; IV кн. Ездры VII 31—32, XIV 35; Завѣщ. Іуды XXV; Завѣщ. Веніамина X: Жизнь Адама 28 39; Псалм. Соломона III, 12; IV кн. Сивилль 181. Указываю чо Кауцшу, за исключеніемъ мѣсть, смыслъ которыхъ относится лишь косвенно къ идѣѣ воскресенія.

впервые въ достаточно ясной формѣ появляются и идеи о воскресеніи и возстановленіи всего человѣка, въ совокупности души и тѣла.

Если признать, что доктрины этой послѣдней группы іудейской эсхатологии сложились подъ вліяніемъ наплыва идей какъ съ Запада, послѣ македонскихъ завоеваній, такъ и съ Востока—изъ Вавилона (Деличъ), или вѣрнѣ изъ Ирана (Велльгаузенъ, Буссе), то не можетъ казаться страннымъ, что пессимистическое настроеніе и явно дуалистический взглядъ на міръ вяжутся здѣсь съ вѣрой въ воскресеніе. И объясненіе этому можно усмотретьъ, во-первыхъ, въ томъ, что въ іудейскомъ религіозномъ сознаніи вѣра въ воскресеніе была лишь простымъ логическимъ слѣдствиемъ вѣры въ правосудіе Божіе; но вмѣстѣ съ тѣмъ была совершенно чужда какимъ-либо антропологическимъ гипотезамъ⁹⁾. А затѣмъ, если болѣе вѣроятно, что на зарожденіе іудейскихъ идей воскресенія оказали преимущество вліяніе иранскія вѣрованія, отличавшіяся какъ извѣстно особенной оригинальностью именно въ этомъ направленіи, то дѣло вполнѣ разъясняется¹⁰⁾.

По существу и всегда пессимистически настроенное еврейство стояло въ своей апокалиптицѣ на строго религіозной почвѣ, совершенно не задумываясь надъ абсолютной цѣнностью „плоти“, а лишь просто считая ее необходимой участницей справедливаго Божескаго возмездія¹¹⁾. Своебразно-пессимистическая эсхатология іудейства хоропю характере-

⁹⁾ См. P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, 1913, S. 7 и 129—130. Фольцъ полагаетъ, что ученіе о воскресеніи, впервые твердо воспринятое фарисеями въ узко-шіетическихъ и национальныхъ формахъ, было плодомъ еврейского религіознаго творчества, и лишь универсализація этого ученія въ смыслѣ распространенія его на все человѣчество могла быть навѣяна павнѣ, путемъ воспріятія чуждыхъ іудейству космологическихъ „спекуляцій“. Буссе (*Die Rel. d. Judentums*, III, 4) тоже это молчаливо предполагаетъ.

¹⁰⁾ См. мою статью: „Эсхатология языч. мистерій“ (Бог. В. 1913, № 7—8 стр. 573).

¹¹⁾ Именно такой характеръ имѣютъ всѣ довольно многочисленныя упоминавшія о воскресеніи въ каноническихъ книгахъ Ветхаго Завѣта: Іов. XIX 25—27; Пс. XV 10, XXVI 9, XXXVI 11; Притч. II 21—22; Ие. XXVI 19, LXVI 14; Іезек. XXXVII 5 12—14; II Мак. VII 9—11 14 23, XII 45—45 XIV 46.

ризуется слѣдующими словами Фольца, проводящаго параллель между ю и оптимистическими тенденціями христіанства: „Еврей—всегда пессимистъ; онъ относится подозрительно къ миру и людямъ, такъ какъ міръ тѣсно связанъ съ демоническими силами, и человѣкъ здѣсь почти безъсиленъ, да к тому же и Законъ черезчуръ изсушаетъ его; потому-то онъ обращаетъ свои взоры на небо, оставаясь всецѣло на землѣ; далѣе,—такъ какъ блага Царствія Божія уготованы въ по-тустороннемъ мірѣ, то онъ совершенно не понимаетъ для чего-бы нужно было благочестивому человѣку прилагать усилия для достиженія того, что должно наступить внезапно, какъ міровой переворотъ. И такъ,—у іудеевъ бездѣятельное ожиданіе предопредѣленаго „дня Божія“, у христіанъ-же, и особенно у ап. Павла, по повелѣнію Іисуса, дѣятельная, пламенная работа для грядущаго Царства; тамъ—трусливый пессимизмъ по поводу жизненныхъ бѣствий и дуалистическое осужденіе міра, здѣсь призыва: „Всегда радуйтесь!“, и радостное преодолѣніе міра; тамъ—удушливыя тонкости мистики въ апокалипсическихъ мудрованіяхъ, здѣсь—смѣляя дѣятельность въ дерзновеніяхъ вѣры; тамъ — потустороннія упованія замыкаются въ отрицаніе, здѣсь открывается путь отъ бесплодныхъ потустороннихъ настроеній къ здравому сочетанію потустороннихъ надеждъ съ жизнерадостностью. Для того, чтобы увидать всю разницу между юной силой христіанства и іудейской усталостью, стоить лишь сравнить два слѣдующія сходныя по формѣ мѣста изъ посланія ап. Павла къ Филиппійцамъ (III, 1) и изъ III книги Ездры (IX, 15): „Ви речемъ, братія мои, радуйтесь о Господѣ. Писать вамъ о томъ (же) для меня не тягостно, а для васъ назидательно“ и „Я прежде говорилъ, и теперь говорю, и поспѣшу буду говорить, что больше тѣхъ, которые погибнутъ, нежели тѣхъ, которые спасутся, какъ волна больше капли“ (ср. cit. S. 8).

Впрочемъ и у іудеевъ, мало по малу, суровая вѣра въ воскресеніе лишь однихъ праведниковъ смѣняется, въ болѣе позднюю эпоху, распространениемъ этого эсхатологического ожиданія на всѣхъ людей безъ исключенія. И хотя цѣль этого полагается во всеобщемъ Судѣ, но зато открывается надежда оправданія и не для однихъ лишь благочестивыхъ избранныковъ. И очевидно въ логической связи именно съ

этимъ расширениемъ идеи воскресенія уже сравнительно поздно (около конца II в. до Р. Х.) появляется въ іудейскомъ религіозномъ ритуалѣ обычай молитвъ за умершихъ, привнесшій изъ Египта, вліяніе которого стало все больше и больше обнаруживаться чрезъ сильную еврейскую колонизацію Александріи со временемъ Лагидовъ¹²⁾). Греко-египетское вліяніе выдвинуло на смѣну грубо-националистическому подраздѣленію всего человѣчества на Израиля и его враговъ сперва болѣе идеиное сопоставленія вообще „праведниковъ“ и „неправедниковъ“, а затѣмъ, въ лицѣ передовыхъ вождей еврейской религіозности вродѣ Гиллеля или Гамаліила, поставило на первый планъ принципъ строжайшей справедливости Божіей¹³⁾). Въ эпоху Христа уже все это образовало вполнѣ опредѣленную докториуму, проникнутую фарисейскими взглядами, и синедріонъ угрожаетъ адомъ всѣмъ „еретикамъ, измѣнникамъ и эпикурейцамъ, отрицающимъ Тору и воскресеніе мертвыхъ“ (*Bousset*, *ibid.*, S. 261).

Что касается дуализма іудейской апокалиптики, то онъ настолько опредѣленъ, что нисколько не уступаетъ по своей интенсивности дуализму восточныхъ языческихъ системъ, лишь принципіально разнясь отъ него отрицаніемъ за Сатаной и Веліаромъ роли самостоятельного злого Начала міра¹⁴⁾). Поэтому напр. древнее еврейское вѣрованіе въ то, что мрачное царство Шеола стоитъ вѣнцемъ воздѣйствія даже Самого Іеговы, просто предполагаетъ лишь обитателей подземнаго мрака лишенными всего того, на чемъ могло бы проявиться Божіе благоволіе или Божій гневъ¹⁵⁾). И лишь на фонѣ этого становятся понятными глубоко пессимистическая выраженія Екклесіаста (XI, 4) или книги Іудиѳ (VII, 27) съ ихъ жалобами усталой или измученной душой¹⁶⁾.

¹²⁾ См. S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, I, 1905, pp. 325—327.

¹³⁾ *Bousset*, *Die Rel. d. Judentums*, S. 262.

¹⁴⁾ Volz, *op. cit.*, S. 7. Такимъ образомъ еврейскій дуализмъ былъ по существу далекъ отъ метафизического дуализма иранской религіозной системы Ормузда и Аримана, скорѣе приближаясь къ философскому дуализму духа и матеріи и противопоставляя другъ другу Бога и міръ. Ср. *Bousset*, *op. cit.* S. 239.

¹⁵⁾ Volz, *op. cit.*, S. 127—128; Herzog-Hauck, *Realencykl. f. Theol. u. Kirche*, VII, 298, 5.

¹⁶⁾ Замѣчу, кстати, что и славянскій и русскій переводы этого мѣста изъ книги Іудиѳ („жива будетъ душа нала“) не достаточно подчёрки-

Синкетицизмъ іудейскихъ религіозно-філософскихъ возрѣній съ западными, не смотря на уже вѣками существовавшую діаспору, шелъ очень тugo, благодаря національнымъ особенностямъ еврейского народа, и наиболѣе отчетливымъ его проявленіемъ можно считать уже сравнительно поздно (по Іосифу Фл. около 150 г. до Р. Х.) появившуюся аскетическую секту ессеевъ, ясно заимствовавшихъ свои антропологические взгляды изъ орфико-пиѳагорейской філософіи въ ея позднѣйшихъ формахъ¹⁷⁾. Здѣсь уже столь свойственный еврейству пессимизмъ видоизмѣняется въ фаталистическое отношеніе къ жизни, выливающееся, въ свою очередь, въ крайнія аскетическія формы. Чисто орфическая идея о тѣлѣ, какъ гробѣ души, составляя одну изъ ессеевскихъ доктринъ, получаетъ фаталистическую окраску признаніемъ непреодолимаго стремленія души къ воплощенію (по вычурному выражению Іосифа Фл., *De bel. Jud.*, II, 8, 11: *ἄλτερος εἰργίας τοῖς σώμασιν ἕγγιτη τινὶ φυσικῇ (τὰς φυχάς) καταβλωμένας*). Что-же касается сравнительно новой для іудаизма идеи воскресенія, то она превращается у ессеевъ въ простое бессмертіе души—этой эманациі Божества, Его истиннаго образа¹⁸⁾. Признаніе же тѣла за гробъ и темницу души дѣлаетъ грѣховной всякую радость, всякое наслажденіе уже по одному и тому, что это можетъ лишь привязывать бессмертнаго и божественнаго узника къ его плотскому плѣну (*Zeller, ibid.*, S. 333).

Но уже положительно пессимистически и въ то-же время рѣзко отрицательно по отношенію не только къ воскресенію, но и къ самому бессмертию души, звучатъ красивые афо-

ваютъ пессимистичность выражаемой здѣсь боязни смерти. Въ латинскомъ изданіи Тишendorфа это мѣсто читается такъ: *Melius est enim ut captivi benedicamus Dominum, viventes, quam moriamur* (*Biblia Sacra Latina*, 1873, p. 508).

¹⁷⁾ Таково мнѣніе Целлера (*Phil. d. Griechen*, 1903, III, 2, S. 365—367; Очеркъ ист. філософіи, цер. Франка, 1912, стр. 224), къ которому въ сущности присоединяется и Ульгорнъ (*Herzog-Hauck*, V, 526, 50—52). Попытки найти связь ессеевъ съ паризиомъ (Крейцеръ, Креднеръ, Гильгенфельдъ) и даже съ буддизмомъ (Гильгенфельдъ)—болѣе, чѣмъ сомнительны (*Zeller, loc. cit.*, S. 357—365; *Herzog-Hauck*, *ibid.*, 42). Но это за Кесслеръ (*Mani*, 1889, S. XV) считаетъ ученіе ессеевъ „смѣсью вавилонскихъ, арабскихъ и юдейскихъ элементовъ“.

¹⁸⁾ A. Chaignet, *Hist. de la psychologie des grecs*, 1890, t. III, p. 392, согласно указаніямъ Іос. Флавія (*De bel. Jud.* II, 8, 11; *Archaeol.* XVIII, 1, 3).

ризмы „Екклесіаста“—произведенія какого-то неизвѣстнаго автора приблизительно III в. до Р. Х.¹⁹⁾. Попытки видѣть въ пессимизмъ „Екклесіаста“ вліяніе греческой философіи, и главнымъ образомъ стоицизма и эпікуреиста, имѣютъ мало основанія (*Zeller*, III, 2, S. 394—307); съ гораздо большею вѣроятностью можно предположить здѣсь особенно подчеркнутое выявление чисто національной черты неутолимой еврейской жажды земного благополучія, выразившейся въ саддукеиствѣ, гдѣ именно отрицаніе всего потусторонняго исходило изъ стремленія лишь къ чисто материальному счастью²⁰⁾.

Этимъ исчерпывается болѣе или менѣе философское движение, возникшее въ предхристіанскую эпоху въ средѣ палестинскаго іудейства²¹⁾. Послѣдующая, греко-іудейская философія Александрии, какъ увидимъ ниже, едва ли могла заимствовать отсюда что-либо болѣе пылкаго націонализма и ревностнаго почитанія Закона, характерныя и странныя для западной мысли особенности котораго александрийцы-евреи стремились сгладить путемъ втискиванія ихъ въ бо-

¹⁹⁾ Этотъ литературный источникъ, извѣстный также подъ названіемъ: „Рѣчей Кохелета“ (о принадлежности его Соломону не можетъ быть и рѣчи) является настолько отрицательнымъ даже въ религіозномъ отношеніи, что напр. Сендерлэндъ (Свящ. книги Ветх. и Нов. Завѣта, 1907, стр. 94) вполнѣ справедливо замѣчаетъ: „Одно изъ неподобающихъ явлений въ Библіи то, что эта книга принята канономъ, какъ богодохновенное слово“.

²⁰⁾ Зиффертъ въ своей статьѣ о фарисеяхъ и саддукеяхъ (*Herzog-Hauck*, XV, 291, 57) говоритъ объ этихъ послѣднихъ: Die wohlmihierten Aristokraten fühlten sich von den geistigen und materiellen Genüssen dieses irdischen Lebens so vollkommen befriedigt, dass sie nach einem anderen keine Sehnsucht verspüren. Что-же лучше вяжется съ этимъ, чѣмъ утвержденія III, 22; V, 17—19; IX, 7—9, и пр. Екклесіаста?

²¹⁾ Я не упоминаю здѣсь уже христіанское продолженіе ессеизма въ учениіи эллесаитовъ, эвіонитовъ, терапевтовъ, и пр., такъ какъ эти синкретическія секты іудео-христіанъ по спутанности и суевѣрной грубости своихъ ученій не могли оказать сколько нибудь замѣтнаго вліянія на утонченныя философскія спекуляціи конца язычества. Впрочемъ о принадлежности терапевтовъ къ христіанскимъ сектамъ до сихъ поръ существуетъ несогласіе: одни (Луціусъ, Вендландъ, Гарнакъ) считаютъ ихъ христіанами, но большинство остается при старомъ мнѣніи, что это была мистическая іудейская секта, и что именно ей былъ посвященъ знаменитый трактатъ Филона *De vita contemplativa* (См. *Zeller*, III, 2, S. 392—394 *Chaignet*, op. cit., p. 394—395; *Herzog-Hauck*, XIX, 679, 18 ff.).

лье привычных Западу формы, хотя бы даже черезъ самое произвольное и фантастическое аллегорическое толкованіе²²⁾. Нужно-ли напоминать о томъ, насколько этотъ аллегоризмъ пришелся по вкусу дальнѣйшему, уже христіанскому александризму и какую роль ему было суждено сыграть въ христіанской апологетикѣ какъ Востока, такъ и Запада. Достаточно будетъ лишь отмѣтить, что именно этимъ наиболѣе скользкимъ методомъ богословствованія христіанская Церковь всецѣло обязана националистической ревности александрийскихъ полуеврейскихъ философовъ съ Филономъ во главѣ. Отсюда-же вытекаетъ и принципіальная непріязнь поздняго, по существу александрийского язычества къ идеѣ воскресенія въ ея христіанскомъ, а слѣдовательно чуждомъ для евреевъ видѣ. И въ самомъ дѣлѣ, тогда какъ у евреевъ подъ влияніемъ постигавшихъ ихъ бѣдствій возникла мессианская надежда воскресенія, чрезъ которое должно было получиться возмездіе за ихъ страданія,—съ Христомъ вошель въ міръ новый, чисто *космической* актъ всеобщаго, воскресенія, какъ неизбѣжнаго слѣдствія воплощенія Самого Бога въ получившую такимъ образомъ новыя свойства *физическую* природу человѣка.

И если отвлеченные доктрины утончившагося къ разматриваемой нами эпохѣ платонизма давали теоретическую основу для этихъ отрицаній; если экстазы мистерій открывали неизреченная ощущенія непосредственного богообщенія, заставлявшаго призирать грубую плоть, то перекинувшійся въ Александрию религіозный и аскетический духъ ессенизма сообщалъ имъ ихъ жизненную и пылкую интенсивность. Не даромъ-же и близко соприкоснувшись съ александризмомъ, фантастический гнозисъ Валентина даже до сихъ поръ, по словамъ проф. Меліоранскаго, „плѣняетъ нась своей художественной стройностью и красотой“...

II,

Александрийский Музей, основанный Лагидами приблизительно въ III столѣтіи до Р. Х., является съ тѣхъ поръ сре-

²²⁾ Образецъ крайностей аллегоризма можно найти въ толкованіяхъ Симона Мага, приводимыхъ Ипполитомъ (*Philos. VI, Migne PG, XVI*). См. также *M. Amélineau, Essai sur le gnosticisme égyptien*, 1887, p. 44 и С. Трубицкой, Уч. о Логосе, стр. 93 (Собор. соч., т. IV 1906 г.).

доточіемъ свято сохраняемой греческой философіи и науки на Востокѣ, среди пестраго синкретизма идей, возникшаго въ александрийскій періодъ культуры Египта. Оставаясь строго безпартийной по отношенію къ многочисленнымъ и разнообразнымъ философскимъ теченіямъ оживленнаго восточного города, АLEXANDRIJSKAYA высшая школа не могла конечно не давать тона возникавшимъ около нея идеинымъ движеніямъ, накладывая на нихъ отпечатокъ эллинизма и главнымъ образомъ столь понравившагося Востоку, идеалистического ученія Платона и его послѣдователей. Не осталось безъ вліянія и піеагорейство, но не обладая строгостью діалектическаго развитія и стройностью платонической системы, оно входило въ восточныя умозрѣнія лишь родственnoю имъ склонностью къ мистическимъ построеніямъ и аскетической практикой своей внутренней дисциплины.

Въ силу особенностей и многочисленности еврейскаго населенія АLEXANDRII, восточные идеи доходили сюда почти исключительно въ еврейскомъ истолкованіи, чѣмъ и объясняется уже довольно раннее появление въ первоначальной александрийской философіи религіознаго оттѣнка: философія ставится въ положеніе истолковательницы принциповъ еврейской религіи и средствомъ для ея болѣе глубокаго пониманія. Какъ основной источникъ этого былъ сдѣланъ перевѣдь LXX толковниковъ (около половины II ст. до Р. Х.), и около того-же времени у еврея-перицатетика Аристобула обнаруживается первая вполнѣ отчетливая связь іудаизма съ греческой философіей. Впрочемъ Аристобулъ, какъ ревностный іудей, направляетъ всѣ усилия къ совершенно своеобразному примиренію Ветхаго Завѣта съ греческой философіей и міеологіей путемъ впервые отчетливо введенного имъ и впослѣдствіи столь разнообразно использованного аллегорическаго толкованія. Онъ прилагаетъ этотъ своеобразный методъ какъ къ еврейскимъ священнымъ книгамъ, такъ и къ греческой міеологии, въ результатѣ чего у него же впервые появляется и страшная мысль выведенія языческой мудрости изъ ветхозавѣтныхъ источниковъ²³⁾. При

²³⁾ Vacherot, Hist. critique de l'Ecole d'Alexandrie, I, 1846, p. 141—142 Chaignet, op. cit., III, p. 396 ss., на основаніи фрагментовъ, приводимыхъ Евсевіемъ (Praep. ev., XII, 10 et XIII, 12) Сюда-же примыкаетъ и т. д.

этомъ весьма характерно, что всѣ еврейскіе основатели Александрійской философской школы: Аристобулъ, неизвѣстные авторы еврейскихъ апокрифовъ александрийского происхожденія и наконецъ самъ Филонъ, совершенно уклоняются оть всякихъ эсхатологическихъ умозрѣній, а о воскресеніи не упоминаютъ вовсе, не смотря на уже вполнѣ развитое, вѣрованіе въ воскресенія современной имъ еврейской апокалиптиki. Въ этомъ сказывается конечно, цѣлью прежде всего, особенно обострившееся подъ вліяніемъ платонизма отвращеніе поздняго язычества къ этому вѣрованію, а затѣмъ по-видимому и непризнаніе самими учеными евреями какой либо серіезной авторитетности за тѣми позднѣйшими источниками, въ которыхъ эта идея развивается. Что-же касается стараго фарисейскаго ученія, то оно было чуждо александрийцамъ, вкушившимъ тонкостей эллинской мудрости, а потому уже отошедшемъ отъ грубо-націоналистическихъ тенденцій фанатического мессіанізма. Поэтому напр. въ „Книгѣ Премудрости Соломона“,—этомъ наиболѣе цѣнномъ изъ александрийскихъ апокрифовъ, мы и встрѣчаемъ прямо орфическую идею о тѣлѣ, какъ о „земной храминѣ“, подавляющей умъ и отягощающей душу“ (IX, 15). И это вообще настолько характерно для александрийской іудейской философіи, что напр. Целлеръ (оп. cit., III, 2, S. 291, 1) считаетъ слѣды идеи воскресенія во II Маккавейской книгѣ вѣрнымъ признакомъ отсутствія здѣсь сколько нибудь значительного александрийского вліянія²⁴⁾.

Отвращеніе къ идеѣ воскресенія во плоти идетъ совершенно логично обѣ руку съ видимо развивающейся склонностью къ экстатическому богообщенію, возникающему от-

письмо Аристея (*Aristeae ad Philocratem epist., Kautsch*, II) поддѣльный документъ I ст. до Р. Х., оказавшій впослѣдствіи вліяніе не только на Филона, но и на первыхъ христіанскихъ писателей.

²⁴⁾ Если признакомъ александрийского вліянія считать присутствіе въ еврейскихъ апокрифахъ характерно-александрийскихъ идей, то этому условію въ сущности удовлетворяютъ лишь два изъ нихъ: „Книга Премудрости Соломона“ и IV Маккавейская (См. Zeller, II, 2, S. 292—298).

Немногія мѣста Кн. Прем. (III, 1, 18; IV, 20; V, 1—3), звучащія какъ-бы эсхатологически, исчезаютъ въ общей массѣ чисто александрийскихъ взглядовъ, до идеи о Логосѣ включительно (VII, 22—VIII, 5). Обѣ отрицательномъ отношеніи Кн. Прем. къ идеѣ воскресенія см. у проф. Н. Н. Губбоковскаго: „Благовѣстіе св. ап. Павла“. кн. II, 1910, стр. 480; 497 и 501.

части подъ вліяніемъ сильно развитыхъ въ Александрін мистеріальныхъ культовъ, а затѣмъ конечно и при содѣйствіи своеобразно-мистическихъ настроеній ессеизма. При этомъ первое вліяніе очевидно играетъ значительную роль, такъ какъ напр. появление экстатическихъ идей и настроеній у Филона приблизительно совпадаетъ съ эпохой признанія александрийского культа Сераписа однимъ изъ офиціальныхъ культовъ Рима (въ 38 г. по Р. Х.). Но вмѣстѣ съ тѣмъ тотъ-же Филонъ относится съ величайшимъ уваженіемъ и къ аскетическому режиму ессеевъ (*Quod ompl. prob. liber*, 873), посвящаетъ ессеямъ (терапевтамъ) специальный трактатъ (*De vita contemplativa*) и наконецъ уже прямо кончаетъ утвержденіемъ, что экстазъ выше мудрости, созерцаніе — выше добролѣтия... По его словамъ, тотъ, кто хочетъ возсоединиться съ Божествомъ, долженъ не только устранить отъ себя все тѣлесное, всякое чувственное воспріятіе и даже способность рѣчи, но долженъ прійти въ состояніе полнаго экстаза, достичь какъ-бы корибантического безумія²⁵⁾. При такихъ условіяхъ конечно въ системѣ Филона тѣлу отводится самая непріятная роль въ жизни человѣка: оно гнусный плѣнь, изъ которого душа спасается какъ нѣкогда евреи изъ Египта (*De migr. Abr.*, 4); оно гробъ и могила, откуда душа возстаетъ для истинной жизни лишь въ часъ смерти (*Leg. alleg.* I, 33); именно плоть (*βάρος*) препятствуетъ пребыванію въ нась Духа Божія, и тотчасъ-же по уходѣ души смертная часть нашего существа должна исчезнуть какъ тьма передъ свѣтомъ²⁶⁾. А такъ какъ мистическая возможности богообщенія доступны лишь немногимъ, то большинству людей

²⁵⁾ *Vacherot*, op. cit., p. 161; *Zeller*, III, 2 S. 464. Шене отмѣчаетъ, что лишь на вершинахъ экстаза Филонъ помѣщаетъ неизреченную радость (*ἡ χάρα*), по существу свойственную лишь одному Богу (*De Abrah.*, 36: *τὸ διάφερον αὐδεῖν δὲ τὸ γεννητόν, μόνον δὲ τοῦ Θεού*). См. *Chaignet*, op. cit., III, p. 479.

²⁶⁾ *Zeller*, III, 2, SS. 448. Слѣдуетъ особенно отмѣтить мнѣнія Филона о томъ, что пока человѣкъ живетъ во плоти, ему невозможно возсоединиться съ Божествомъ (*Legis allegoriam*, III, 10—11), и что плоть не допускаетъ пребыванія въ нась Духа Божія (*De gigantibus*, 6—7), какъ по существу противоположная христіанскому освященію плоти возсоединеніемъ именно съ вей Божественнаго Логоса. См. также объ этомъ у проф. М. Д. Муретова: „Филос. Филона Алекс. въ отн. къ уч. I. Богосл. о Логосѣ, 1885, стр. 140—141.

остается лишь неудовлетворенная жажда этого и сознаніе тщеты всего земного, чувство своего ничтожества и беспомощности.

Но на ряду съ этими пессимистическими выводами, которыми, по словамъ Целлера (III, 2, S. 466), „такъ глубоко проникнуто все его ученіе“, у Филона проскальзываютъ какія-то туманныя прозрѣнія въ загадку единенія души и тѣла.

Эти прозрѣнія обнаруживаются, по нашему мнѣнію, въ интересномъ ученіи Филона о „печатяхъ“ (*σφραγίδες*), о запечатлѣніяхъ идеальныхъ первообразовъ сущаго въ явленіяхъ конкретнаго бытія. Въ частности, тотъ Образъ (*εἰκὼν*), по подобію котораго создана наша разумная душа, отпечатлѣвающійся въ ней какъ „печать“ (*σφραγίς*), и есть не что иное, какъ самъ божественный Логосъ, понимаемый въ филоновскомъ смыслѣ посредника между міромъ и Богомъ, міровой Души, проницающей всѣ вещи, раздѣляя, различая и индивидуализируя ихъ (*λόγος τομεύς*)²⁷⁾.

Таинственные проблески великой космической истины, сквозящіе чрезъ неясные и аллегорические образы Филона, коренятся въ нѣкоторыхъ идеяхъ старой языческой философіи идеалистического направленія. Таковыми являются представлениія о первичныхъ формахъ всякаго бытія, присущія какъ Платону, такъ и еще въ большей мѣрѣ его позднѣйшимъ истолкователямъ. Что же касается самого механизма выявленія этихъ основныхъ первотиповъ въ реальной дѣйствительности, то сравненіе его съ „отпечатлѣніемъ“, подобнымъ полученню оттиска печати (у Платона—*έπισφραγίσεθαι*) встрѣчается не только въ платонической философіи, но слѣды его разсѣяны по всѣмъ умозрительнымъ системамъ съ болѣе или менѣе мистической окраской, особенно выдѣгаясь въ орфизмѣ и мистеріальныхъ культуахъ.

Такъ въ нѣкоторыхъ орфическихъ гимнахъ самое слово „печать“ (*σφραγίς*) встрѣчается то какъ обозначеніе неизмѣн-

²⁷⁾ Трубецкой, оп. cit., стр. 136 и 144. Замѣтимъ, что терминъ „печать“ (*σφραγίς*) слѣдуетъ понимать не въ смыслѣ оттиска (*τύπος*), а какъ форму, производящую оттискъ (перстень съ печатью, рѣзной камень, *sigillum, gemma*). Варочемъ Платонъ часто употребляетъ и слово *τύπος* въ смыслѣ оттискающей печати, а иногда (напр. Legg., VII, 800) придаетъ это-же значеніе даже слову *έχμαχετον*, означающему вообще лишь ту пластическую массу, которая оттискъ воспринимаетъ.

наго и строгаго закона мірозданія, находящаго свое отображеніе въ стройномъ теченіи явленій природы ²⁸⁾, то въ уже болѣе узкомъ, но зато и болѣе интересномъ съ нашей точки зрѣнія смыслъ отпечатлѣнія изначальныхъ формъ въ безконечномъ разнообразіи живыхъ существъ. Генеалогическая послѣдовательность возникновенія такихъ индивидуальныхъ отпечатковъ рисуется въ слѣдующемъ видѣ, содержащемъ въ себѣ слабый зачатокъ того, чмому было суждено пышно расцвѣсть впослѣдствіи въ сложныхъ фантасмагоріяхъ гнониса. Пань-Аполлонъ славится однимъ изъ орфическихъ гимновъ (XXXIV, 26), какъ „обладающей печатью, запечатлѣвающей весь міръ“ ²⁹⁾. Вмѣстѣ съ тѣмъ „перврожденный Фанесъ“ (*Φάνης πρωτόυορος*) вмѣщаетъ въ себѣ „подобія“ или формы всего сущаго (*δέμας ἀλάντων*). Отъ этихъ двухъ первопрincipовъ, при содѣйствіи „духа“ (*πνεῦμα*), исходить безчисленныя разумныя и умопостигаемыя силы (*φρόνιμοι καὶ νοεροὶ δυνάμεις*) или, вѣрнѣе, на такія „силы“ оба эти принципа какъ бы развѣтляются въ мірѣ. Въ результатѣ дальнѣйшаго взаимодѣйствія этихъ „силъ“ (вѣроятно въ видѣ діады) получаются безконечно разнообразныя комбинаціи „сфрагидъ“ и соотвѣтствующихъ оттисковъ (*οἰονοὶ τις τύπος σφραγίδος*), запечатлѣвающихъ возникающія такимъ образомъ сущности (*ἀναφερομένα οὖσαι*). Въ области жизни, все „живущее“ (*ζῶων*) оказывается вслѣдствіе этого „запечатлѣніемъ“ тѣмъ образомъ (*εἶκόν*), который соотвѣтствуетъ его изначальной индивидуальной ідеѣ (*ἰδέα*) ³⁰⁾.

Въ мистеріальныхъ ученіяхъ орфического оттѣнка эти умозрительныя схемы облекаются въ болѣе осязательныя формы представленія о нисхожденіи души въ нѣдра первоматеріи, какъ тоже о нѣкоемъ отпечатлѣніи соотвѣтствующей „сфрагиды“. Это вѣрованіе наглядно подчеркивается

²⁸⁾ Огрѣ. hymn. LXIV, 2: *οὐφάγιον Νόμον, ἀστροθέτην, σφραγίδα, δικαῖην πόντον τ' εἴναλιον καὶ γῆς, φύσεως τὸ βέβαιον ἀκλινὲς ἀστασιάστον ἀεὶ τηροῦτα ὥμοιοτιν.*

²⁹⁾ *οὐνεκα παντὸν ἔχεις κόσμον σφραγίδα τυπάτιν κλῖθι. μάκαρ, σωζων μύστας; ικετηρίδι φωνῆ.*

³⁰⁾ O. Willmann, Gesch. des Idealismus, 1907, I, S. 41, по Ипполиту (Phil., V). Уже въ этихъ орфическихъ концепціяхъ намѣчается столь излюбленная впослѣдствіи неоплатонизмомъ идея о материальномъ бытіи, какъ результатъ взаимоотношенія (*συνδρομή*) умопостигаемыхъ (*νοηταῖ*) сущностей. См. мою статью: „Атомы жизни“, гл. I (Бог. Вв. 1912, N 1, стр. 10).

присвоеніемъ нѣкоторымъ гrotамъ нимфъ (Нимфеумамъ) названія „Сфрагидіоновъ“, т. е. малыхъ „печатей“, что объясняется желаніемъ придать этимъ гrotамъ символическое подобіе вселенной, воспринимающей великое творческое запечатлѣніе³¹⁾). Интересно также, что орфическая „сфрагида“ изображалась символически въ видѣ овала съ точкой въ срединѣ. Оставивъ въ сторонѣ различныя истолкованія этого изображенія (глазъ, фаллическій символъ и пр.), можно предположить, что и здѣсь скрывался болѣе глубокій смыслъ указанія на нѣчто включенное, скрытое (центральная точка) внутри первочастицы (оваль) живого тѣла, т. е. въ томъ, что современный неовитализмъ символизируетъ названіями различныхъ „доминантъ“, „біофоръ“, „біогенъ“, и пр. (См. „Атом. жизни“, гл. III).

У Платона разсматриваемая нами идея запечатлѣнія не получаетъ развитія. Дѣло ограничивается лишь противопоставленіемъ „идей“, какъ „типовъ“ (*τύποι*), и воспринимающей ихъ матеріи, какъ пластической массы (*εκμαγέτον*), при чемъ самый процессъ реальнаго осуществленія идеальныхъ образовъ сущаго описывается какъ „отпечатлѣваніе“ (*εκτύπωμα*, Tim., 500). Въ болѣе реалистическихъ схемахъ Аристотеля идея „отпечатлѣнія“ просвѣчиваетъ уже довольно опредѣленно, хотя философъ и не употребляетъ прямо указывающихъ на нее терминовъ. Вотъ что мы узнаемъ въ этомъ отношеніи изъ обстоятельной статьи В. П. Карцова, посвященной натурфилософіи Аристотеля: „Если мы возьмемъ человѣка, то можемъ въ общихъ чертахъ сказать, что онъ возникаетъ (по Аристотелю) изъ матеріи (*ὑλὴ*)—(здѣсь разумѣется конечно не первая матерія, но матерія по отношению къ человѣку; съ физиологической точки зрѣнія она имѣеть опредѣленную форму: это извѣстное выдѣленіе женского организма)—черезъ посредство другого естественнаго бытія (*τὸν φύει τὸ οὐτόν*). Такимъ является опять таки человѣкъ: онъ отпечатлѣвается, если можно такъ выразиться, свою форму (*εἴδος*) въ матеріи, и такимъ путемъ произро-

³¹⁾ Willmann, ibid., S. 42, согласно Шавланю (IX, 3, 9). Какъ известно, древнее язычество любило символизировать вселенную именно въ видѣ гrotа или пещеры; что же касается данного случая, то Нимфеумъ выбирался потому, что орфиамъ представлялъ себѣ первоматерію жидкой.

ждаетъ человѣка. Возникшій человѣкъ является сложнымъ цѣлымъ, состоящимъ изъ матеріи и опредѣленной формы. Люди рождаются и умираютъ, но форма человѣка продолжаетъ существовать, не подвергаясь рождению и уничтоженію” ^{32).}

Но у Аристотеля, а затѣмъ и у позднѣйшихъ эклектиковъ, сюда привносится еще особый отг҃нокъ матеріализма признаніемъ того, что различіе индивидуумовъ зависитъ отъ матеріи—именно она образуетъ то, что впослѣдствіи у схоластиковъ получаетъ название *principium individuationis* ^{33).} Такъ Евсевій (*Praep. evang.* XI, 28) приводитъ слѣдующее мнѣніе извѣстнаго стоика-эклектика эпохи Августа, Ария Дицима: „Какъ отъ одной печати получается многое оттисковъ, и можетъ быть много изображеній одного и того же человѣка, такъ и отъ одной идеи происходитъ общая природа соотвѣтствующихъ ей чувственныхъ тѣлъ, напр. общая природа всѣхъ людей, единыхъ по разуму (*κατὰ λόγον*), но различныхъ въ естественномъ порядкѣ бытія (*κατὰ φύσιν*)“. При этомъ послѣднее, чисто реальное различіе индивидуумовъ между собой предполагается обусловленнымъ лишь свойствами воспринимающей общей идеальный отпечатокъ матеріи, которая въ различныхъ случаяхъ „отпечатлѣнія“ можетъ реагировать на него различно Но если такъ, то очевидно, что такой взглядъ на происхожденіе, въ частности, и человѣческой индивидуальности находится въ явномъ противорѣчіи со столь присущимъ языческой философіи отвращеніемъ къ „плоти“. Вѣдь что нибудь одно: или надо при этомъ признать „безплодную“ душу не индивидуальной

³²⁾ Вл. Карповъ, Натурфилософія Аристотеля и ея значеніе въ настоящее время, 1911, стр. 30.

³³⁾ Карповъ, *ibid*, стр. 31. Напомню, что Шопенгауэръ даетъ слѣдующее опредѣленіе принципа индивидуализаціи: „*Principium individuationis* и основанная на немъ различность индивидуумовъ есть порядокъ вещей самихъ въ себѣ. Каждый индивидуумъ представляетъ существо въ основѣ различное со всѣми другими. Я имѣю свое истинное бытіе единственно въ самомъ себѣ, въ собственности самости, все другое есть не-Я, и маѣ чуждо“ (Свобода воли и основы морали, пер. Чернинговца 1886, стр. 290). Мы полагаемъ, что именно лишь это эгоистически *чувствуется* всѣмы, тогда какъ альтруистическое признаніе въ другихъ людяхъ принципа общности требуетъ большаго или меньшаго *усилия*, а потому и является основною задачей различныхъ моральныхъ системъ.

въ своемъ безсмертії, что почти равносильно отрицанію этого безсмертія, или же п'єй придать извѣстную, хотя бы лишь „эвирную“ субстанціональность. Какъ извѣстно именно этотъ послѣдній выходъ и избирается, и лишь восточныя доктрины подходятъ сюда съ идеей воскресенія плоти, т. е. съ признаніемъ абсолютной индивидуальности за полнымъ существомъ человѣка, какъ гармоничнаго комплекса души и тѣла.

Взгляды Филона на „отпечатлѣніе“ божественныхъ первообразовъ въ мірѣ находятся въ связи не только со всѣмъ этимъ, но еще и съ тѣми своеобразными и, плохо намъ извѣстными космологическими идеями, что въ его время доходили до философскаго сознаніяalexандрийцевъ чрезъ устныя преданія такъ называемой „еврейской мудрости“, вылившися въ послѣствіи въ причудливыя и туманныя формы Каббалы и отчасти Талмуда³⁴⁾). Дѣйствительно, если Филонъ вполнѣ согласно съ платонизмомъ признаетъ безплотные первообразы-идеи мѣрою, типомъ и печатью соотвѣтствующихъ воплощений ихъ въ чувственномъ мірѣ³⁵⁾), то уже принципъ индивидуализаціи у него не ставится въ зависимости отъ матеріи, но переносится въ самый міръ идей. По Филону, именно сами идеи индивидуализируютъ (*ιδεοχօοησιν*) все сущее. Богъ говорить Моисею: „Подобно тому какъ ваши печати отпечатлѣваются на воскѣ или чемъ либо подобномъ тысячи оттисковъ, не теряя никакой части,

³⁴⁾ Очень соблазнительнымъ являлось-бы поставить идеи Филона въ прямую зависимость отъ ученія Каббалы, какъ это и дѣлалось прежде, да дѣлается иногда и теперь (напр. Вильманъ въ своей не разъ упоминаемой мною Исторіи Идеализма (I, S. 110), не смотря на то, что его вообще очень хорошая книга издана въ 1907 году, признаетъ такую зависимость, опираясь на Гфрѣрера). Но современная наука установила гораздо болѣе позднее появленіе развитыхъ формъ каббалистического ученія, въ которыхъ дѣйствительно встрѣчаются очень интересныя схемы именно идеи „отпечатлѣнія“ и принципа индивидуализаціи (см. Willmann, I, S. 110, 188—189). Скорѣе можно говорить, наоборотъ, о вліяніи Филона на выработку основныхъ принциповъ Каббалы, какъ полагаютъ Франкъ и Шенъе (Chaignet, III, p. 419).

³⁵⁾ De opif. mundi, 9: *ιδέας καὶ μέτρα καὶ τύποι καὶ σφραγίδες, εἰς γένεσιν ἀλλων ἀσώματων σωμάτων*. Цитирую вездѣ по имѣвшемуся у меня изданію Рихтера: Philonis Judaei Opera omnia, 1828—1830, въ точности воспроизведющему, впрочемъ, основное изданіе Маггеля.

но пребывая неизмѣнными, такъ же точно слѣдуетъ понимать и окружающія меня силы, которыя сообщаютъ качества (*ποιότητες*) безкачественному и формы (*μορφαι*) безформенному безъ всякаго преложенія или уменія своей вѣчной природы. Нѣкоторые изъ васъ не напрасно называютъ ихъ идеями (*ἰδέαι*), поскольку онъ индивидуализируютъ (*ἰδιολογοῦσιν*) все сущее, устрояя неустроенное, ограничивая, опредѣляя и оформливая неопределѣленное, неограниченное и безформенное и вообще прелагая худшее въ лучшее³⁶⁾. Затѣмъ, переходя, въ частности, къ человѣку, Филонъ считаетъ человѣческимъ прообразомъ „перваго, небеснаго Человѣка“, какъ „нѣкую идею, или родъ, или печать; нѣчто постигаемое лишь умомъ, сверхчувственное, не мужчину, но и не женщину, нетлѣнное по природѣ“ (De op. mundi, 46). Эта идея человѣка, кстати сказать чрезвычайно сходная съ Адамомъ Кадмономъ каббалистовъ, не есть созданіе (*κλάσμα*), а лишь нѣчто, воспринимающее образъ Бога для того, чтобы воплотившись затѣмъ въ земномъ человѣкѣ, въ свою очередь отпечатлѣть въ немъ этотъ образъ (Leg. all., 1, 12). Значить такъ или иначе, но Филонъ признаетъ, что каждому земному человѣку отвѣчаетъ его идеальный сверхчувственный прообразъ, строго индивидуальный самъ своимъ собственнымъ, только ему присущимъ отображеніемъ Бога и передающей свою вѣчную и неизмѣнную индивидуальность, лишь какъ бы одѣваемую „отпечатлѣвающей“ ее матеріей, творимому Богомъ человѣческому существу (De opif. mundi, 46).

Важнѣйшая изъ философскихъ доктринъ Филона—ученіе его о Логосѣ, какъ посредникѣ между Богомъ и міромъ, находится въ близкомъ соотношеніи съ взглядомъ его на существо человѣка, запечатлѣнное образомъ Божіимъ. Филонъ считаетъ Логоса первообразомъ міра и вмѣстѣ съ тѣмъ

³⁶⁾ De monarchia. I, 6. Здѣсь конечно въ уста Бога влагаются идеи самого Филона. Проф. Трубецкой (оп. cit., стр. 131) въ этой цитатѣ вместо „индивидуализируютъ“ (въ подлиннике—*ἰδιολογοῦσιν*) ставить выраженіе „сообщаютъ видъ“, поясняя его, въ скобахъ, словомъ *εἰδοποιοῦσιν*. Не говоря уже о томъ, что такимъ образомъ получается совершенно иной смыслъ, слѣдуетъ замѣтить, что Филонъ, по смыслу контекста, очевидно старается подчеркнуть вообще сомнительную, но по его мнѣнію возможную связь между словами *ἰδέα* и *ἴδιος* (см. Willmann, I, S. 620).

„небеснымъ Человѣкомъ“³⁷⁾—первообразомъ человѣка земного. Какъ таковой, Логосъ, будучи „печатью“ (*σφραγῖς*), формой отражающагося въ немъ Божества, отпечатлѣваетъ эту форму въ душѣ человѣка, вводя въ самую ея субстанцію еще болѣе тонкую эфирную „пневму“³⁸⁾, которая и есть, въ свою очередь, „отпечатокъ“ уже самого Логоса въ чело вѣкѣ. Эта отпечатокъ строго индивидуаленъ, такъ какъ „Богъ пользуется безплотными силами, истинное имя которыхъ—идеи, для того, чтобы каждой вещи (а слѣдовательно въ частности и каждому человѣку) дать соотвѣтствующую ея происхожденію форму (*πρὸς τὸ γένος ἔκαστον τὴν ἀφόττουσαν μορφήν*)³⁹⁾. Другими словами, Божественный Логосъ, воплощаясь въ мірѣ и въ человѣкѣ, подраздѣляется какъ бы на безчисленное множество „силъ“ (*ἀμύθητοι δυνάμεις*), какъ-бы на бесконечный рядъ частныхъ творческихъ логосовъ, вполнѣ индивидуальныхъ и сходныхъ съ „оплодотворяющими логосами“ (*λόγοι βιορματικοί*) стиковъ⁴⁰⁾. О возможности подобного же дальнѣйшаго запечатлѣнія первочастицъ самой матеріи, образующей тѣло человѣка, чрезъ тѣсное единеніе ея съ душой, Филонъ конечно и не думаетъ, презирая тѣло по существу (см. Leg. all. III, 28; De gigant., 7), а матерію считая столь нечистой (*χειροφρενη*), что Богу было нелично (*οὐ γὰρ ἦρ θέμις*) даже прикасаться къ ней Самому, вслѣдствіе чего и возникаетъ филоновское ученіе о посредствующемъ творческому Логосу (см. De vict. offert. 13).

Творческія силы (*δυνάμεις*), обнимаемыя единымъ Лого-

³⁷⁾ De opif. mundi, 6; De confusione linguarum 28. См. Трубецкой, стр. 138, 139, 142; Chaignet, III, p. 438.

³⁸⁾ Такое весьма вѣроятное предположеніе относительно возарѣній Филона дѣлаетъ проф. Трубецкой (оп. cit., стр. 146), обосновываясь на De fuga, 24. Сюда-же можно отнести еще и слѣдующія мѣста: Leg. all., II, 55 и De concupiscentia, 11, гдѣ трактуется объ „эзирности“ души. Шеніе полагаетъ, что Филонъ считалъ душу „эзиромъ въ состояніи напряженія“ (*éther à l'état de tension, πνευματικὸς τόνος*); Chaignet, III, p. 452.

³⁹⁾ De victimas offertibus, 13. По смыслу контекста здѣсь правильнѣе перевести слово *γένος* черезъ „происхожденіе“.

⁴⁰⁾ De conf. ling., 34; De somniis, I, 11: δὲ θεῖος λόγος, δὲν ἔκπεπλυσθεὶς δὲν διὰ ἀσωμάτων δυνάμεστιν αὐτὸς δὲ θεός). Трубецкой, оп. cit., стр. 137 При этомъ нельзя не сопоставить съ такой идеей христіанскаго вѣрованія въ евхаристическое воспріятие каждымъ вѣрующимъ всего Христа-Логоса: „Пріимите, ядите: сие есть Тѣло (*σῶμα*, но не *σάρξ*) Мое.“

сомъ, не только отпечатлѣваютъ во всемъ сущемъ идеальные образы міра идей, но и организуютъ безформенную (*ἀλειφος*) матерію. (De vict. offert., 13). Отъ этого уже оставался лишь одинъ шагъ до признанія возможности не только первоначального сотворенія, но и послѣдующаго эсхатологического возстановленія, какъ бы выполненія изначальной, воплощенной формы человѣческаго индивидуума, по разрушениіи его тѣла смертью, чрезъ новый творческий актъ. Но этого шага конечно Филонъ не сдѣлалъ уже по одному тому, что это значило бы, съ твердо усвоеной имъ орфико-платонической точки зрѣнія, ожидать возстановленія темницы божественнаго узника. Зато когда впослѣдствіи эта точка зрѣнія александрийской и вообще античной философіи перемѣнилась подъ вліяніемъ христіанства,—именно въ этомъ направленіи пошла философская мысль первыхъ апологетовъ-александрийцевъ, безъ сомнѣнія хорошо знакомыхъ съ своеобразными взглядами своего полуязыческаго предшественника, у которого они позаимствовали не одинъ аллегоризмъ экзегетики, но и многое другое, болѣе глубокое и предугадывающее⁴¹⁾.

Но не смотря на всѣ эти идеи, очень близко подходившія къ самымъ таинственнымъ сторонамъ человѣческой природы, Филонъ не сдѣлалъ отсюда никакихъ эсхатологическихъ выводовъ. Причиною этого является съ одной стороны

⁴¹⁾ Такъ вѣкоторые изслѣдователи находятъ, напр., что Евангеліе отъ Иоанна и Посланіе къ Евреямъ имѣютъ много общаго съ идеями Филона (Мангей). Вообще вліяніе Филона на ап. Павла и на послѣдующее христіанское богословіе признается многими (напр. Шене, Арнольдъ Мейеръ, Фридлендеръ и др.). Обстоятельному изслѣдованию этого вопроса посвящаетъ цѣлую обширную главу своего труда объ ап. Павлѣ проф. Глубоковскій (оп. cit., стр. 23—425), приходя къ выводу, что „Александризмъ не былъ матерью христіанства и не могъ давать содержанія для христіанской догматики. Всѣ положительные элементы филоизма были враждебны благодатному искуплению и, конечно, не пригодны для его истолкованія“ (стр. 419). Что-же касается идеи „запечатлѣнія“, то она тоже нашла себѣ отраженіе въ нѣкоторыхъ христіанскихъ обрядахъ и символахъ. Объ этомъ см. въ слѣдующихъ источникахъ: F. Dölger, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, 1911; G. Wobbermin, *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen*, 1896, S. 144—154.

убѣжденіе его въ томъ, что намъ совершенно недоступно познаніе истинной, конкретной сущности нашей души (Leg. all., 1, 29), а затѣмъ и вообще малый интересъ по отношенію къ эсхатологіи, въ которой онъ, отставъ отъ черезчуръ грубыхъ для его утонченного эллинской премудростью ума мессіаническихъ чаяній еврейства, не смогъ подняться выше чисто греческихъ воззрѣній на конечную судьбы человѣка ⁴²⁾.

П. Страховъ.

(*Окончаніе слѣдуетъ*).

⁴²⁾ См. *Bousset, Die Relig. des Judentums*, 1903, S. 283. Такжѣ у проф. Глубоковскаго: „Благов. св. ап. Павла”, кн. II, стр. 360—361.