

## Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни

### Оглавление

#### Историческое введение

#### Источники и пособия

#### Часть первая

Общие принципы, из которых вытекало ветхозаветное учение о бессмертии души

А) Нравственное учение Пятикнижия

Б) Отношения между Богом и человеком по воззрению Пятикнижия

В) Учение Пятикнижия о природе человека

Г) Учение Пятикнижия о смерти

#### Учение Пятикнижия о бессмертии души

#### Книги Царств

#### Учительные книги

Книга Иова Псалтирь Книга Притчей Книга Екклесиаста

#### Пророческие книги

Книга пророка Исаии Книга пророка Иезекииля Книга пророка Даниила

Книги пророков Осии, Амоса, Иоилия, Михея, Авдия и Софонии Книги пророков Захарии и

Малахии

#### Неканонические книги

Книга Товита

Книга Премудрости Соломона

Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова

Вторая Маккавейская книга

#### Часть вторая

Учение Египтян о загробной жизни и его отношение к ветхозаветному учению

Учение персов о загробной жизни и отношение его к ветхозаветному учению

Об авторе

## Историческое введение

Кому из людей не дорога вера в бессмертие? Ни одна человеческая фантазия (как бы ни была мрачно настроена) не пыталась окрасить и сделать сколько-нибудь привлекательной идею уничтожения и небытия. Кажется, ничто так не противно всему существующему, как идея уничтожения. Тем более противна и даже неестественна для человека мысль о возможности уничтожения собственного человеческого существа. Чтобы подтвердить и проверить это положение, не нужны ни цитаты из ученых исследований, ни свидетельства авторитетов и психологов, а достаточно спросить каждому человеку себя самого: размышлял ли он хоть раз в жизни о том, что он может уничтожиться и какое состояние он будет тогда испытывать? Если в горькие минуты жизни человеку и может приходиться в голову желание прекратить жизнь, и даже иногда осуществляется оно, то осуществление его считается следствием болезни, а переживший это желание тотчас старается забыть его и более не возвращается<sup>1</sup>.

С другой стороны, нет такого твердо установленного среди образованного мира положения, как то, что христианская религия есть совершеннейшая из всех религиозных систем, известных человечеству. Ветхозаветная иудейская религия, по тому же общепризнанному положению, есть совершеннейшая из всех, кроме христианской, религий. И вот, ученые исследователи, признающие неестественной для человека мысль о самоуничтожении, признающие во всех философских и религиозных системах присутствие веры в загробную жизнь (сравн. мнение Болингброка, Канта), решаются отказывать ветхозаветному Израилю в существовании у него этой светлой веры. Соглашаясь, что христианство — совершеннейшая религия, а иудаизм — необходимое к нему подготовление, эти ученые вдруг принуждены допускать в истории человеческой мысли *salto mortale*: от неестественного безверия в иудаизме — к светлейшей вере в загробную жизнь в христианстве. Вместо того, чтобы руководиться в своем мнении о вере ветхозаветного Израиля в загробную жизнь прямым изречением Иисуса Христа (Мф. 22:23-32) и апостолов (Евр. 11:13), эти ученые принуждены критиковать эти священные изречения и вместо их высказывать свои.

Итак, всякий христианин, правильно смотрящий на отношение Ветхого Завета к христианству, христианин, далее, благоговейно верящий в священные Новозаветные изречения, должен признавать в Ветхом Завете присутствие веры в загробную жизнь. Это категорическое положение построено не на личных тенденциозных предположениях, а на фактическом и ясном свидетельстве истории. Из истории рассматриваемого вопроса видно, что присутствие у ветхозаветного Израиля веры в загробную жизнь отвергали в древнее время еретики и сектанты, в новое — рационалисты. И те и другие, кажется, неправильно смотрели на отношение Ветхого Завета к Новому и на новозаветные изречения. Что же касается православных богословов и ортодоксальных западных богословов, то они всегда признавали существование у ветхозаветных писателей веры в загробную жизнь. Церковь Ветхозаветная и Новозаветная между собою были всегда согласны в этом вопросе. Так, в ортодоксальном иудаизме вопрос о бессмертии души по учению Ветхого Завета всегда получал положительный ответ. Одобряемые иудеями для синагогального употребления таргумы Ионафана и Онкелоса (объясн. Быт. 49:10; Лев. 18:5; Втор. 32:13; Ис. 22:14; 65:6; 1 Цар. 2:6) содержали и подтверждали веру Израиля в бессмертие. Принятый александрийскими иудеями перевод LXX содержал такую же веру (перев. Быт. 37:35; Иов. 3:18, 19, 25-27. Ис. 6:9). Представитель того же александрийского иудаизма Филон, признававший предсуществование душ, двоякую смерть, бессмертие мудрых и благочестивых т. е. жизнь вблизи Бога (*De opificio mundi*. 18, 37), возрождение и воскресение (*Cherub*. 159), тартар, опирался везде на библейские данные. Мишна учит о Шеоле как убежище мертвых (*Aboth*. 4, 22), о геенне и рае (*Ibid*. 1, 5; 5, 9), о наказаниях временных и вечных, о будущем веке, о воскресении, суде и воздаянии (*Berach*. 15, 2. *Sota* 9, 15) и также опирается на библейские основания. Гемара учение о шеоле — жилище мертвых (*Berach*. 15, 2), о тройком воздаянии на посмертном суде (*Sota* 72), о геенне и рае (*Berach*. 16, 2), о вечной жизни и проч. подтверждает библейскими цитатами.

<sup>1</sup> Верят ли самоубийцы в загробную жизнь? — Едва ли.

Что касается иудейских сект, то саддукеи, может быть, признавали посмертное жилище для человеческого духа на основании учения Пятикнижия, но не пророков и Иова, писания которых им были неизвестны (*Hase. Dogmatik. S. 94*). По крайней мере, несомненно, они отвергали учение о воскресении (Мф. 22:23). Фарисеи признавали все, что было сказано в Ветхом Завете о загробной жизни. Ессеи существенным в человеке признавали духовную часть, тело — темницею, от которой могут освобождать аскетические подвиги.

Мужи апостольские и Отцы Церкви признавали присутствие в Ветхом Завете учения о бессмертии. Иустин Философ (*Cohort, ad Graec. c. 27*) и Климент Александрийский (*Strom. I, 19; V, 14*) думали, что Платон и др. греческие философы свое учение о бессмертии заимствовали от евреев. В противоположность такому мнению Маркион утверждал, что в Ветхом Завете было только учение о благе и блаженстве в земной жизни, напротив, Христос принес учение о небесном и вечной жизни (*Tertullian. Advers. Marc. IV, 14, 25, 34*). Точно так же опровергаемый Августином Маркионит утверждал, что Моисей отвергал всякое учение о воскресении человека, душу признавал смертною и отождествлял с кровью (*Aug. Contra advers. legis et prophetarum. 11, 6*). Манихеи учили, по свидетельству Августина, что патриархи не имели веры в небесную жизнь, «хотя они теперь, может быть, в небесном царстве, в том месте, в существование которого они не верили» (*Contra Faustum. XXXIII, 1*). Против таких еретических мнений полемизировали Отцы Церкви и приходили к другим выводам. Тертуллиан при помощи своего аллегорического толкования обетование земных благ в Ветхом Завете переносил на небесное Царство Христа, без которого все земные блага не имеют никакого значения<sup>2</sup>. Ориген признавал опасным и нелепым понимание в буквальном смысле выражений Ветхого Завета о будущей жизни с земными благами и удовольствиями. Все такие представления суть образы небесных таинств, которые даже в Ветхом Завете пророками и так называемыми «духовными — πνευματικοίς» людьми понимались аллегорически. В полемике с Цельсом, например, Ориген доказывает, что пророчества и обетования о святой земле не могут быть относимы к Палестине, но к тому небесному Царству, о котором говорил и Платон<sup>3</sup>. Таково же было мнение и Августина. Все временные и земные блага, по учению Августина, должны быть относимы к будущей загробной жизни. Но грубая масса иудейского народа такого значения этих благ не поняла. В то время как мудрые относили обетования к небесному отечеству, народ ждал только чувственных наград и наказаний<sup>4</sup>. Средневековые богословы Восточной и Западной Церкви признавали присутствие веры в бессмертие у ветхозаветных писателей: Гуго Сен-Викторский (*De anima. II, 172*), Гуго Этерианус (*Biblioth. Lugdun. pp. 22, 1176*), Гвильельм (*De immort. animae*). Иоанн Дамаскин учил, что в Ветхом Завете содержалась вера в бессмертие.

Как ортодоксальное иудейство и древнее христианство, так и протестантство ортодоксальное оставило неприкосновенным вопрос о бессмертии. Лютер признавал в Быт. 2:7 указание на бессмертие души, вложенной Богом в человека<sup>5</sup>. Иоанн Бренц, швабский реформатор, при своем полуортодоксальном-полурационалистическом толковании, признавал в кн. Иова 19:25 веру в воскресение мертвых<sup>6</sup>. Меланхтон и Кальвин объясняли боязнь патриархов пред смертью тем, что а) они высоко ценили блага настоящей жизни; б) они имели неясное предчувствие будущей жизни и в) по их смерти опасались изменения религии<sup>7</sup>. Гаккспан признавал в Гоеле (Иов 19:25, 27) указание на Христа: избавление только Он один мог доставить; Он должен восстать на прахе, — не Отец и не Св. Дух<sup>8</sup>. Мартин Гейер признавал в Пс. 16:15 указание на воскресение<sup>9</sup>.

Подобно иудейским и древнехристианским сектантам новые сектанты — Михаил Сервет, а за ним социниане — восставали против авторитета Ветхого Завета, потому что в Моисеевом

<sup>2</sup> Adv. Marc. IV, 14, III, 24.

<sup>3</sup> Phaeton. 58 = Contra Cels. VII, 350.

<sup>4</sup> De Catechiz. rud. c 19.

<sup>5</sup> Opera exegetica latina. Genesis.

<sup>6</sup> Gesamt. Ausgabe Seiner Werke. Tub. 1576.

<sup>7</sup> Com. Ps. 6, 6.

<sup>8</sup> Philologico-theologicae annot. in varia et difficilia Scriplurae loca.

<sup>9</sup> Comm. zum. Alt. Test. 1670.

законе нигде не упоминалось о вечной жизни<sup>10</sup>. Во Франции Вольтер отверг присутствие в Ветхом Завете учения о бессмертии. До ясного учения о бессмертии иудеи, по его мнению, развились после Вавилонского плена, под влиянием персов. Моисей же и допленные евреи при своих чувственных воззрениях не могли будто бы возвыситься до светлой веры в бессмертие. В Англии деисты отвергали Божественное происхождение св. ветхозаветных книг, не находя в них учения о бессмертии. Напр., Фома Морган и Волингброк писали: «Нельзя без изумления видеть, что учение о бессмертии души, так полезное для каждой религии и распространенное среди язычества, — в религии иудеев совершенно оставлено»<sup>11</sup>. Варбуртон утверждал, что отсутствие в Ветхом Завете учения о бессмертии доказывает Божественное происхождение и достоинство иудейства.

В опровержение Сервета еще Кальвин доказывал, что в Ветхом Завете была твердая уверенность в бессмертии и ожидание вечной жизни. «Анабаптисты признают иудеев каким-то стадом свиней, среди общих признаков бессмертия на земле не имеющих надежды на это бессмертие»<sup>12</sup>. По стопам Кальвина шел Иоанн Гергард<sup>13</sup>. В этой горячей полемике даже мнение такого ортодоксального богослова, как Кокцей, — что патриархи имели веру в будущую жизнь, хотя Закон не сообщал иудеям твердых основ для такой веры, и что обетование земли было отобразом и залогом вечного достояния, — было признано ересью. Витсий, желавший исправить мнение Кокцея, сам пришел к тому убеждению, что между ветхозаветными и новозаветными воззрениями на эсхатологические вопросы существует большое различие<sup>14</sup>. Против Вольтера Нонот издал полемические «Иудейские письма», где разобраны все доводы Вольтера и доказано присутствие учения о бессмертии в ветхозаветных книгах, написанных до Вавилонского плена.

С конца XVIII столетия вопрос о бессмертии души по ветхозаветному воззрению начинает более и более интересовать богословов. Появляются отдельные монографии. Первый труд принадлежит Менкену. Менкен утверждал, что вера в бессмертие души всегда была присуща Ветхому Завету<sup>15</sup>. И. Д. Михаэлис собрал все, что говорилось до него по этому вопросу, в своем комментарии, и в специальном сочинении — *Argumenta immortalitatis animarum ex Mose collecta* — доказывал присутствие в Ветхом Завете учения о бессмертии. «Моисей верил в ту вечную жизнь, которая приобретена для нас жертвою Иисуса Христа. Чувственный же народ нуждался в чувственных наказаниях (Лев. 26 гл.), которые в Законе не относятся к загробной жизни. Позднейшие пророки, начиная с Давида, также содержали ясное учение о бессмертии и воскресении и воображали будущую жизнь под видом Иерусалима (Пс. 72:25-26; Еккл. 12:7; Пс. 14; 15; 17; 40); вера в бессмертие видна из сказания об Илии и Енохе, а тему книги Иова составляет положение: существует не только бессмертие, но и воскресение тела». Как в древнее время еретики и сектанты опровергали мнения православных богословов, так в новое — рационалисты. Существование теней в шеоле, по мнению Бауэра, есть не жизнь, а смерть<sup>16</sup>. Учение о бессмертии впервые, по его мнению, встречается в неканонических книгах; учение о воскресении было будто бы неизвестно иудеям до Вавилонского плена; оно распространяется среди народа под влиянием персов около 150 года до Р. Х. Исаия выражает в 26:19 веру в восстановление иудейского государства, а «надежды Иова» указывают только на сильнейшее предположение (*pramisse*) веры в бессмертие<sup>17</sup>. По мнению Келльна, Моисей заимствовал веру в бессмертие от египтян, но скрывал ее из боязни распространения веры в некромантию. Еще при Давиде вера в избавление (*Vermeidlichkeit*) от смерти носила следы египетского влияния. Но, во всяком случае, не ранее плена образовалось учение о духовном бессмертии и воскресении, сначала отрывочно, а окончательно сформировалось в позднейшие времена. (Dogm. 1, 211).

Такие же противоположные мнения произносились по нашему вопросу и в XIX столетии. Ортодоксальные западные богословы неясность выражений о бессмертии объясняли

<sup>10</sup> Catech. Racow. quaest. 354.

<sup>11</sup> Bolingbrook Works. V, 5, s. 240.

<sup>12</sup> Instit. Relig. Christ II, 10.

<sup>13</sup> Loc. Theol. t. XX, 298.

<sup>14</sup> Oec. foed. p. 774.

<sup>15</sup> Von dem Glauben und Lehre des Ewigen Lebens im Alt. Test. S. 217.

<sup>16</sup> Theol. d. Alt. Test. S. 274.

<sup>17</sup> Eichhom. Allgem. Biblioth. I, 367-389.

воспитательными целями Божественной мудрости<sup>18</sup>. Отвергая взгляд Варбуртона, что временное и вечное воздаяние находятся в противоречии, Генгстенберг из существования первого выводил необходимость существования последнего<sup>19</sup>. Тогда как Эвальд идею книги Иова видел в учении о бессмертии<sup>20</sup>, Геферник во всей книге не признавал указания на подобную веру<sup>21</sup>. Принимая во внимание, что сказание об Енохе «внушило благочестивым людям надежду на жизнь вечную», Холеманн в ожидании Иаковом (Быт. 49:18) спасения видел веру в посмертное блаженство<sup>22</sup>. В отдельных монографиях по разбираемому вопросу, которых было написано очень много, вопрос наш разбирался так же, как и в общих трудах. БОГОСЛОВЫ давали или вполне положительный ответ, или отрицательный. Так, Элер в своей монографии вслед за другими ортодоксальными богословами, признавал присутствие учения о бессмертии во всех ветхозаветных книгах и даже делал косвенное предположение о влиянии еврейского учения о воскресении на персов<sup>23</sup>. Одновременно с Элером издал свой труд Бэтхер. На основании подробного филологического анализа библейских выражений он также утверждал, что вера в бессмертие постоянно была присуща Ветхому Завету, как и другим религиям, напр., греческой<sup>24</sup>. Мнение Элера большей частью повторено в последнее время Шписсом с присоединением результатов, добытых более поздними исследованиями<sup>25</sup>. С другой стороны, вслед за Бауэром, в новейшее время Валь и Штаде не признают в Ветхом Завете учения о бессмертии. Соответственно номадическим воззрениям патриархов и иудейского народа, по идеям Моисеева законодательства Божественное правосудие выполняется будто бы только в настоящей жизни. Дальше земных благ и чувственного удовольствия евреи не шли. Отсутствием веры в бессмертие объясняются загадки и внутренняя борьба Иова и Екклесиаста, после коих Иов и Екклесиаст приходили к такому же результату, как и Моисей<sup>26</sup>. Штаде отождествляет ветхозаветное учение о бессмертии с общим древнеязыческим представлением о загробной жизни, полным безнадежности и тоски<sup>27</sup>.

В русской литературе вопрос о бессмертии души по ветхозаветному воззрению еще не подвергался специальному исследованию. Есть переводные письма Нонота к Вольтеру, изд. 1808-18 г. Более подробно разобран наш вопрос у Преосвящ. Хрисанфа, в 3-м томе его «Истории религий», но только как часть общего труда его. За обширностью других, не менее важных вопросов ему, конечно, нельзя было особенно специально разбирать этот вопрос. Преосв. Хрисанф дает положительный ответ на вопрос о вере Израиля в бессмертие.

Из изложенной краткой истории вопроса о бессмертии души по ветхозаветному воззрению видно, что все мнения по этому предмету распадаются на две противоположные половины. Одни богословы признавали в Ветхом Завете присутствие веры в бессмертие, другие всецело отвергали его. Средин и существенных разногласий внутри этих двух партий, кажется, не было. Как новые ортодоксальные богословы и древние Отцы Церкви между собою согласны, так рационалисты без изменений повторяют доводы еретиков и сектантов древних. Рационалисты стараются найти источник для позднейшего учения ветхозаветных писателей о бессмертии. В ответе, затем, на этот вопрос сходны эти ученые: Египет или Персия, по их мнению, влияли на евреев. (Достаточно сличить Вольтера, Бауэра, Келльна). Кажется, что и всякое новое исследование по рассматриваемому вопросу будет примыкать к какой-нибудь из указанных категорий. По крайней мере, всякий исследователь должен дать те или другие ответы на все вопросы, поднимавшиеся в предыдущее время. Этой же участи должно подвергнуться и предпринимаемое нами исследование. Прежде всего, нужно будет прямо и категорически дать свой ответ (средины нет и не может быть) на вопрос: было ли в Ветхом Завете учение и вера в бессмертие? И если было, то

<sup>18</sup> Delitzsch. Genesis. S. 183.

<sup>19</sup> Beitrage zur Einleitung. III, 560-577.

<sup>20</sup> Dichtern d. A. B.

<sup>21</sup> Vorlesungen uber Bibl. Theol. S. 203-208.

<sup>22</sup> Neue Bibelstud. S. 171.

<sup>23</sup> Veteris testamenti de rebus post mortem futuris sententia. 1845, p. 64.

<sup>24</sup> De inferis rebusque post mortem ex Hebraeorum et Graecorum opinionibus libri duo. 1845.

<sup>25</sup> Enwicklungsgeschichte Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode. 1874. Ss. 409-488.

<sup>26</sup> Wahl. Unsterblichkeits und Vergelfungs Lehre des Alttestamentlichen Hebraismus. 1871.

<sup>27</sup> Alttestamentliche Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode. 1877.

чем доказать его присутствие и опровергнуть мнение людей, думавших иначе (ученых, не находивших в Ветхом Завете веры в бессмертие и указывавших иноземные источники для позднейшего учения ветхозаветных писателей о бессмертии)? — Таким образом, при положительном ответе на вопрос о присутствии в Ветхом Завете учения о бессмертии души и загробной жизни, наше сочинение естественно будет распадаться на две части. Первая часть будет содержать положительное изложение ветхозаветного учения о бессмертии (с необходимым, впрочем, разбором рационалистически-критических толкований библейских выражений); вторая — отрицательный разбор мнения о заимствовании ветхозаветными писателями учения о бессмертии от египтян и персов.

В первой части предварительно будут изложены общие принципы ветхозаветной религии, необходимо требующие присутствия у ветхозаветных писателей веры в бессмертие. Они (принципы), с одной стороны, объединяют учение всех отдельно взятых книг, с другой — невольно убеждают читателя в присутствии у ветхозаветных писателей этой веры. Вера в бессмертие всегда и неизменно была присуща Израилю; без нее, как без веры в Иегову, он не мог обойтись; она не была плодом естественного человеческого умственного развития, а явилась вместе с призванием самого Израиля в лице его патриархов. Такими принципами, по нашему мнению, служат нравственное учение ветхозаветных книг и выполнение идеи правосудия, учение об отношении между Богом и человеком, учение о природе человека и о смерти. После изложения этих положений, как бы тезисов, будем заниматься разбором учения о бессмертии всех ветхозаветных книг, по порядку расположения их в нашем каноне (а не в историческом порядке появления книг, так как учение о бессмертии в существенных чертах было всегда тождественно и не развивалось в течение времени): законоположительные, исторические, учительные, пророческие и неканонические книги. Изложение учения будет основываться на филологическом разборе отдельных выражений и, по возможности, на данных подлинного языка известной книги и писателя. Во второй части будет изложено учение египтян и персов о загробной жизни, поставлено в связь с основными принципами египетской и персидской религии и затем, по сопоставлении во всех возможных сходных пунктах с ветхозаветным учением, доказано существенное различие между воззрениями языческими и иудейскими и самостоятельность последних (иудейских).

#### Источники и пособия

**Комментарии:** *Hugo Grotius. Annotationes in Vetus Testamentum. 1775-76. Rosenmüller. Scholia in Vetus Testamentum. 1810-27. Maurer. Commentarius grammaticus criticus in Vetus Testamentum. 1835-47. Hitzig, Hirzel, Knobel, Olshausen, Thenius und Berthau. Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament. 1838-62. Mendelsohn. Thorah, Propheten und Hagiographa 1852-53. Keil und Delitzsch. Biblischer Commentar über das Alte Testament. 1863-75.*

Монографии: *Цлер. Veteris Testamenti sententia de rebus post mortem futuris illustrata. 1845. Buttcher. De inferis rebusque post mortem futuris ex Hebraeorum opinionibus libri duo. 1845. Wahl. Unsterblichkeits — und Vergeltungs Lehre des Alttestamentlichen Hebraismus. 1871. Martin. La vie future. 1868. Spiess (Шнущ). Enwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode. 1874. Stade Alttestamentliche Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode. 1877. Stendel. Vorlesungen über die Theologie des Alten Testaments. 1840. Ewald. Die Lehre der Bibel von Gott. 1872-75. Цлер. Theologie des Alten Testaments. 1872. Delitzsch. System der Biblischen Psychologie. 1861. Beck. Umriss der Biblischen Seelenlehre. 1871.*

Лексиконы: *Johannis Coccei [Johannes Coccejus]. Lexicon et commentarius sermonis Hebraici et Chaldaici Veteris Testamenti. 1669. Johann Simonis. Lexicon manuale Hebraicum et Chaldaicum. 1800. Gesenius. Lexicon manuale Hebraicum et Chaldaicum. 1828. Winer. Lexicon manuale. 1828.*

*Kircher. Concordantiae Veteris Testamenti Graecae Ebraeis vocibus respondentes. 1607. Noldii. Concordantiae particularum Ebraeo-Chaldaicarum. 1679. Polyglotta Briani Valtoni... 1655-57.*

## Первая часть

### Общие принципы, из которых вытекало ветхозаветное учение о бессмертии души.

#### А) Нравственное учение Пятикнижия

Так как сектанты и рационалисты, отвергавшие присутствие в Ветхом Завете учения о бессмертии (Маркион, Вольтер, Валь), основывались главным образом на мнимо чувственном характере нравственного учения и законодательства Моисея, то прежде всего на этом вопросе нужно остановиться. Насколько, в самом деле, справедливо мнение, что мотивы для нравственной деятельности, по Моисееву законодательству, состоят исключительно в счастье или несчастье настоящей жизни? По-видимому, можно представить много доказательств в пользу этого мнения. Благочестивым предкам евреев предрекается многочисленное потомство, счастливая жизнь, обширная страна; иудейский народ за благочестие ожидают обетованная земля, изобилующая молоком и медом, победа над врагами, богатая, привольная жизнь, многочисленность детей и т. п. За нечестие же предсказываются бездетность, голод, меч, смертность, плен и т. п. Такие обещания земных, чувственных наград и наказаний как будто следуют за всеми постановлениями, возбуждают будто всех людей подзаконного и патриархального периодов к нравственной деятельности. Все благочестие и высокая нравственная жизнь человека, по учению Пятикнижия, будто ограничиваются жертвами, исполнением предписаний, очищений и проч. Закон очерчивает только поступки людей, не касаясь их душевного настроения<sup>28</sup>. Насколько справедливо такое мнение? В том же Пятикнижии есть и более глубокие мотивы нравственной деятельности. В обетовании Аврааму, Исааку, Иакову, кроме умножения чад, предсказывается благословение чрез их семья всех племен земных; многочисленное потомство предназначается к участию в вечном союзе с Богом. По благословию Иакова, в обетованной земле ожидается исполнение надежды языков, избавление людей (Быт. 49:10). В законодательстве Моисея главной, высшей наградой считается пребывание Иеговы среди народа, постоянное Его присутствие вблизи Своих детей; за удаление народа от Иеговы предсказывается *«хождение стороною»* Иеговы вдали от народа (Лев. 26:11-12). По справедливому замечанию Кибеля, пророческие речи Втор. 28:1-68 доказывают, что сущность и цель законодательства Пятикнижия есть постоянное сознание народом истины: Я Господь — твой Бог<sup>29</sup>. При таких сочетаниях благ и блаженств обетованной земли с присутствием в ней Иеговы делается понятным и значение самой этой земли. Не сами по себе ценны богатства Палестины, а по их отношению к пребыванию Иеговы среди еврейского народа; евреи, жившие в Палестине, вместе с тем находились вблизи храма Иеговы и под теократическим правлением.

Кроме того, в законодательстве Моисея указываются мотивы исполнения закона, совершенно чуждые эвдемонизма. Первыми словами великого законодателя были: Исх. 20:2 — *слыши Израиль... Господь Бог твой есть Иегова, изведший тебя из Египта*. Вообще каждый новый отдел начинается напоминанием об отношениях Иеговы к предкам иудейского народа и к самому народу. Особенно это видно из Второзакония, напр., 4:32-39, особенно 35 ст. Левит, 19 гл. 3, 4, 10, 12, 16, 18, 25, 28, 30, 32, 34, 36 стг. *Господь Бог твой — Господь один* (Втор. 4:35) указывает не только на количественное и качественное единство, но и на неизменяемость, исключительную принадлежность Израиля Иегове и Иеговы Израилю. Такое напоминание ясно указывает на основной мотив Моисеева законодательства — благодарность Богу и веру в великое призвание. Мыслию об этом великом призвании проникнуты заповеди об очищениях. Все запрещения Лев. 19 гл. мотивируются: *Я Иегова свят, и вы святы будете*. Отношения к рабам и чужестранцам мотивируются воспоминанием минувшего рабства и освобождения от него иудейского народа. Совершение праздников, юбилеев, богослужения мотивируется воспоминаниями об отношении Иеговы к иудейскому народу и верою в будущее призвание. Даже

<sup>28</sup> Voltaire. Traite «tolerance des Juifs». Salvador. Histoire des institutions de Mouse. Wahl. etc.

<sup>29</sup> Kubel. Alttestamentliche Gesetz und seine Uhrkunde. S. 42.

весь иудейский народ назывался «боящимся Бога» Исх. 18:21.

Да и вообще, при внимательном взгляде на дух Моисеева законодательства делаются невозможными мнимые эвдемонистические мотивы. При предположении их нужно признать, что Моисеево законодательство имеет в виду только одни поступки, а не религиозно-нравственное настроение человека. Но в десятословии мы замечаем только запрещения. Из отрицательного его характера видно, что законодатель положительную сторону оставляет на долю свободы человека.

Среди этих отрицаний мы встречаем в 10-й заповеди запрещение завистливых пожеланий, следовательно, законодатель касается нравственного настроения человека. Каждый отдел законодательства заканчивается требованием от народа святости, подобной святости Иеговы, следовательно, не суммы только отдельных законных поступков. Особенно важно в этом отношении выражение: *Будь совершен предо Мною*. Быт. 17:1. Втор. 18:13. По объяснению Эвальда, это выражение можно уподобить Евангельскому изречению: *будьте совершенны, как Отец ваш небесный*. Мф. 5:48<sup>30</sup>. При исполнении видимой законности Моисей постоянно жалуется на необрезанность народа сердцем и духом, следовательно, признает первое недостаточным. Закон должен быть не внешним формальным предписанием, а присущ сердцу еврея. Втор. 30:11-15, Рим. 10:6-8<sup>31</sup>. В идеалах Моисея — патриархах — мы видим не исполнение внешних предписаний, а горячую непоколебимую веру в Бога, готовую на все самопожертвования и горячую любовь к ближним (пример Авраама Быт. 22:1-19, Иосифа Быт. 50:20, самого Моисея Числ. 12:1, 13, воспитанного на этом законе Давида 1 Цар. 24:2; 26:7; 28:1, 12, 17). В числе праздников мы встречаем известный «великий день очищения», когда весь народ, после поста и молитвы, должен был приносить покаяние в грехах пред Богом и получать отпущение их. Как по изъяснению Иисуса Христа, так и по словам Моисея сущность Моисеева закона состояла в любви к Богу и ближнему, как к самому себе. Втор. 6:5; Лев. 19:17-19; Втор. 10:12; 11:1; 19:9<sup>32</sup>.

Если так понимать Моисеево законодательство, то очевидно внешние его предписания имеют целью воспитание духа и сердца человека. Этого воспитания духа и сердца Моисей ожидал от народа: *о если бы все были пророками, подобными Элдаду или Моду-ду*, — говорил он. Числ. 11:29<sup>33</sup>. Очевидно, при таком понимании законодательства нельзя смотреть на его нравственные мотивы в духе Вольтера и Маркиона. Странно было бы при высоте требований допускать низость мотивов, за высокое нравственное настроение ожидать единственно земную награду: победу над врагами, счастливую жизнь и проч. И мы видим, что к жизни описываемых Моисеем благочестивых людей эвдемонический принцип неприложим. Припомним историю Авраама и его постоянных переселений, его нужд и тревог, историю Исаака, особенно Иакова. Что говорит последний фараону? *Малы были дни мои, но они были тяжелы, я много страдал в них как странник и пришлец* (Быт. 47:9). Жизнь Иосифа также не особенно утешительна; жизнь Моисея разве беспечальна и идеальна в духе Вольтера? А ранняя смерть Авеля также должна идти вразрез с идеалом долголетней и счастливой жизни. С другой стороны, судьба Корея и его сообщников, Еноха, Содома и проч. указывают на другой характер выполнения Божия правосудия. Вообще, ни дух Моисеева законодательства, ни указываемые им мотивы нравственной деятельности, ни историческое изображение Божественного мздовоздаяния не согласны с мыслью сектантов и рационалистов. Напротив, высокая нравственная жизнь, мотивируемая сознанием своего отношения к Иегове и своего великого призвания, несовместима с этим узким чувственным идеалом<sup>34</sup>. Следовательно, иудейский народ и его законодатель были способны возвыситься до веры в загробную жизнь. Этого возвышения требовали отношения между Богом и человеком, описываемые в Пятикнижии.

<sup>30</sup> Die Lehre der Bibel. 4, s. 58.

<sup>31</sup> См. анализ этого выражения *Saalschuttz*. Archdologie Hebrder. 4, s. 253-254.

<sup>32</sup> Ближние не только из иудеев, но и из язычников Лев. 19:33-34, Втор. 19:19, Быт. 50:20, Втор. 24:19-21; 14:28-29.

<sup>33</sup> Объяснение этого выражения см. *Havernik*. Einleit. in. Alt. Test. 2/3 t, s. 17.

<sup>34</sup> Ср. Пс. 72:25.

## Б) Отношения между Богом и человеком по воззрению Пятикнижия

Эвальд в «Истории иудейского народа» и «Библейском богословии» говорит, что религиозные воззрения Пятикнижия неминуемо требуют присутствия в них веры в бессмертие. Действительно, ни в одной из дохристианских религий не было таких тесных, близких отношений между Богом и человеком, какие указываются в Пятикнижии. В начале Пятикнижия описываются самые близкие непрерывные отношения между Богом и человеком. Патриархи еврейского народа стоят к Богу в особенных личных отношениях. 12 гл. кн. Бытия описывает подробно заключение завета между Богом и Авраамом. В силу этого завета Авраам подчиняет себя воле Божией, а Бог обещает возвеличение его потомства и распространение чрез него благословения по всем народам. Завет, заключенный с Авраамом, повторяется с Исааком и Иаковом, и затем переходит к иудейскому народу. В силу завета Господь принимает постоянно непосредственное участие в судьбе великих патриархов, направляет их жизнь и их потомство к одной определенной цели. Патриархи во всех случаях своей жизни видят присутствие Божественного промысления, на Него возлагают все свои надежды, от Него получают счастье и испытания (выбор жены Исааку, путешествие Иакова). Из-за веры в Бога они готовы были жертвовать жизнью единственных детей, напр., в жертвоприношении Исаака.

В тех же живых и непосредственных отношениях к Иегове стоял иудейский народ. Завет, заключенный с Авраамом, не прекратился при Моисее. Господь признает иудейский народ Своим перворожденным сыном и ему, как таковому, требует от фараона свободы (Исх. 4:22-23; 6). Свобода эта достигается путем известных чудес, и с тех пор Иегова окончательно усыновляет Себе иудейский народ. Последний, в свою очередь, признается сыном Бога (Втор. 14:1). В силу такого сыновства иудейский народ делается святым народом, священником Иеговы и собственностью Его. Чрез Моисея иудейский народ находится в таком же непосредственном общении с Иеговой, в каком были патриархи. Он получает от Иеговы закон, организацию всей своей общественной, государственной, семейной и личной жизни. От Иеговы он получает удовлетворение своих телесных нужд во время сорокалетнего странствования. Во всех случаях своей жизни, как отдельный член святого общества, так и весь народ обращается к Иегове и получает от него совет и помощь. Для сохранения таких же личных, постоянных отношений между народом и Собою Господь избирает священников и пророков. Верою в близость отношений между Богом и человеком всецело проникнут был Моисей. Только живая вера в Бога делает способным гугнивого пастуха идти к фараону с требованием свободы. Эта же вера поддерживает Моисея в тяжелой борьбе с упорством фараона. Из-за веры в Бога и в Его промысление об иудейском народе Моисей готов даже пожертвовать своей жизнью, и действительно, часто подвергает ее опасности. Все свои чудеса, на благо и в наказание буйному народу, Моисей приписывает Божественному промыслению. Наконец, вера в Божественное промысление об иудейском народе проникает последние речи великого законодателя во Второзаконии. С точки зрения теократии, живейших отношений между Богом и иудейским народом, пророк изображает всю прошедшую и будущую историю иудейского народа. Каждый поступок народа вызывал и будет вызывать соответствующее воздаяние со стороны Божественного всеведущего промысления. По вере в это же Божественное промысление о себе лично и о всем своем народе, Моисей спокойно по повелению Божию умирает на горе Нево. Из тех же живых отношений между Иеговой и иудейским народом вытекает и другой принцип для ветхозаветной веры в бессмертие — учение о Мессии.

Обещанный павшим праотцам Мессия, «имеющий стереть главу змия», заставляет людей ждать себе успокоения сначала в Каине, затем в Авеле, в Сифе, в Ное. Но чем долее жили благочестивые люди на земле, тем более они убеждались в невозможности скоро — при жизни — видеть обещанного Успокоителя. Навстречу смутным и тщетным ожиданиям людей выступает ясное, полное света и надежды Божественное промысление. Из всего современного человечества Иегова избирает Авраама, велит ему удалиться от окружающего нечестия и идти в землю рождения и земной жизни Иисуса Христа. Из потомства Авраама в далеком будущем обещается распространение благословения на все народы земли. Итак, ожидаемое успокоение, победа над

змеем, примирение с Богом действительно некогда будут дарованы человечеству, но чрез отдаленное потомство Авраама. Авраам так и понимает Божественное обетование. Он только ждет себе сына, родоначальника многочисленного потомства, получения же благословения ждет только в отдаленном потомстве. С верою в это будущее благословение он спокойно умирает. Та же вера и те же обетования поддерживают в жизни и перед смертью Исаака и Иакова. В потомстве последнего частнее определяется распространение благословения чрез колено Иудино. Но, несмотря на это, весь иудейский народ служит распространителем благословения. Вера, наконец, в определенную личность, в посредника между Богом и народом, подобного Моисею, утешала великого ветхозаветного законодателя перед смертью. Адам, Ева, Ламех, Авраам, Исаак, Иаков и Моисей ожидают Успокоителя для всех людей и с верою в Него спокойно умирают.

В связи с этим обетованием стоит в законодательстве Моисея будущая Палестина и организация в ней жизни иудейского народа. В связи с ним же стоят завещания Иакова и Иосифа перенести их тела в Палестину.

## В) Учение Пятикнижия о природе человека

Есть ли в Пятикнижии учение о духовной природе человека в отличие от телесной, и есть ли указание на отличие природы человека от животных<sup>35</sup>?

Основание для первого положения заключается, прежде всего, в сказании о творении человека: Быт. 2:7 — *взем персть от земли и вдуу в лице его дыхание жизни, и бысть человек в душу живу*. Итак, по происхождению человек состоит из двух частей: из персти земной и Божественного дыхания. Не определяя ближе, что именно произошло из первой и что — из второго, писатель ясно говорит, что в человеке, кроме материальной природы, есть природа, чуждая всему остальному сотворенному миру, в нем есть Богоподобная природа. Это учение о двойственности природы человеческой проходит затем чрез все Пятикнижие. В антропологической терминологии Пятикнижия, правда, мы отчасти видим неточность — употребление одних и тех же слов в приложении к физическим и духовным явлениям, — но гораздо чаще встречается и точность, полное разграничение.

Согласно сказанию книги Бытия о творении человека — что от вдуновения дыхания Божественного в *земную персть произошла душа жива* נִפְשׁ חַיָּה, слово נִפְשׁ прилагается вообще к существу человека. Этим словом называется часто весь вообще человек<sup>36</sup>, часто — жизненное начало в нем и в животных<sup>37</sup>, но иногда этим же словом обозначается духовная природа — источник познания, чувствования и воли в союзе с Богом<sup>38</sup>, любви и привязанности<sup>39</sup>. Более тесное значение Пятикнижие придает выражению רוּחַ אָדָם дух человека. Дух человека представляется какой-то высшей частью в человеке. Он оживляется в Иакове после вести о жизни Иосифа (Быт. 45:27); из него вытекают побуждения к той или другой деятельности человека (Числ. 5:14; 14:24), споры и несогласия между людьми (Быт. 36:35), сила воли и твердость характера в перенесении бедствий (Исх. 6:9), размышление (Быт. 41:8), рассудок и личный характер человека и духовные дарования (Исх. 31:3). В Пятикнижии нигде не прилагается слово רוּחַ к животным<sup>40</sup>. Точно так же источником нравственно-духовных явлений служит לֵב אָדָם сердце человеческое. Это есть орган совести, самосознания (Втор. 8:5). Сердце характеризует все нравственное настроение человека. Закон должен быть начертан в сердце (Втор. 6:5-6). Любовь к Богу от всего сердца — идеальнейшее требование закона (Втор. 10:12). Вообще, любовь и ненависть от него зависят (Лев. 19:17). Необрезанность сердца показывает неспособность человека слушаться закона Иеговы (Лев. 26:41; Втор. 10:16). Упорство во грехе есть ожесточение сердца (Исх. 4:21; 7:13). Откровение

<sup>35</sup> Вторая половина вопроса вызывается второй частью нашего сочинения.

<sup>36</sup> Быт. 12:5; 17:14; Исх. 12:15.

<sup>37</sup> Быт. 35:18; 12:13; 19:17; Лев. 17:11.

<sup>38</sup> Втор. 4:22, 29; 6:5.

<sup>39</sup> Исх. 15:9; Быт. 34:3.

<sup>40</sup> Kircher. Concord. Hebr. 2 t., p. 1614-1620.

людям преимущественно действует и обновляет сердце (Втор. 30:6). Побуждения, по которым действует человек, истекают из сердца (Исх. 35:5; Числ. 16:28), направление воли, пожелания — продукты сердца (Втор. 11:16). По замечанию Рооса, сердце **לב** никогда не употребляется в приложении к животным<sup>41</sup>.

Но при всей не совсем твердо установленной библейской терминологии ни одно из проявлений духовной жизни не считается продуктом тела<sup>42</sup>. На долю последнего выпадает чисто физическая жизнь: телесный организм человека (Быт. 29:14; 2:24), привязанность исключительно к физическим потребностям (Быт. 6:3). Такое же значение имеет слово **גוף** весь телесный организм (Быт. 47:18; Иез. 1:11; 1 Цар. 31:10; Наум 3:3). Ноакк (Bibl. Theol. S. 45) замечает, что у евреев душа объединялась с кровью<sup>43</sup>.

Но даже и по классическому для такого мнения выражению Быт. 9:4-6, душа находится «в» крови, — а не есть кровь. Помимо этого, после определения значения слова *nephesch*, мнение Ноакка теряет свою силу. Слово *Ruach*, тем более *neschamah*, никогда не соединяется с «кровью». Наконец, кровь не считается источником духовных способностей человека.

Если описание во 2-й гл. творения человека указывает на существование в человеке духовной природы, то же описание в 1-й главе не менее ясно подтверждает ту же мысль. По Быт. 1:27, после того как все животные созданы были одним творческим словом, человек создан по образу и подобию Божию. В чем заключается образ Божий? На основании выражения Быт. 5:2-3 можно думать, что он заключается в богоподобии человеческой природы. Но, по мнению Шписса<sup>44</sup>, в Пятикнижии нет учения о Боге как Существе духовном, отличном от материального мира. Следовательно, образ Божий, по мнению Шписса, не указывает на духовную, самостоятельную природу человека. Мнение Шписса несправедливо. Напротив, по воззрению Моисея, Бог не имеет материального вида, поэтому Его нельзя изображать в материальных, видимых предметах (Втор. 4:13-19). Для Него небес не довольно, Он все наполняет, все Ему принадлежит. Иегова есть Бог духов и всякой плоти (Числ. 16:22; 27:16). Как противоположность материальному, Иегова вечен (Быт. 21:33). Он живой и бессмертный Бог (Втор. 5:26). Его слава наполняет всю вселенную (Числ. 14:21). Он вездеприсущ и всеведущ<sup>45</sup>. Отличие Его от материального мира видно из творения последнего по всемогущему Его слову. То же видно из всех чудес как проявлений могущества над силами и законами природы. Ясным указанием на отличие Божественной природы от материальной служит прилагательный к Богу эпитет «Святой» — **קדוש**. В первый раз это слово употреблено в торжественной песни по переходе чрез Чермное море: (Исх. 15:11): *Кто Бог, как Ты, среди других богов, славный в святости, страшный и творящий чудеса?* Святости Бога соответствовали святость и избрание иудейского народа (Исх. 19:6). Все постановления закона основываются на принципах этой святости (Лев. 11:44; 19:2). Эта святость делается синонимом отделения и обособления иудейского народа от других народов: чтобы вы были святы Мне (Лев. 20:26; Втор. 6:5). Потому все святое неприкосновенно (1 Цар. 2:2; Пс. 40:25; Ос. 11:9). Как в святости народа выражается отделение его от других народов, духовность и нравственное совершенство, сравнительно с их чувственностью, так в святости Божией выражается отделение и возвышение Бога над всем сотворенным Им материальным и духовным миром. Таким образом, из сказания о творении человека по образу Божию ясно видно учение Библии об отличии человеческой природы от всех других существ.

Образ Божий в человеке писатель Пятикнижия ставит существенным отличием человека от животных. В то время как человеку дозволяется убивать всех животных в пищу себе и в жертву Богу, ему запрещается убивать человека. За пролитие крови человеческой назначается пролитие крови убийцы, потому что человек *создан по образу Божию* (Быт. 9:6). На основании этого же существенного, природного отличия человека от животных запрещается половое смешение с

<sup>41</sup> Beck. Umriss der Biblischen Seelenlehre. S. 70.

<sup>42</sup> **קָדוֹשׁ**

<sup>43</sup> Ср. мнение Маркионита, опровергаемого Августином (Contra iudvers. legis et prophetarum. 11, 6).

<sup>44</sup> *Entwickelungs Geschichte Vorstellungen vom Zust. n. d. Tode.* S. 415.

<sup>45</sup> Подробное определение указанными свойствами духовности Иеговы см. *Ewald. Die Lehre der Bibel von Gott.* 2 t., s. 494-498. *Saalschutz. Archdologie der Hebrder.* 2 t., s. 27-32.

последними (Лев. 18:23; Исх. 22:18; 20:15).

Другие черты в повествовании о творении человека так же ясно указывают на глубокое, природное его отличие от животных. По Быт. 1:28, человек делается господином животных во всех их родах и видах. А повествование 2-й главы исключительно направлено к выяснению существенного отличия человека от животных. Первый есть центр и цель мироздания, для него создается растительный и животный мир, для него создается рай и с ним Господь вступает в особенные религиозно-нравственные отношения. На отличие природы человеческой от животных указывают 19-20 стт. этой главы. После наречения имен животным человек сознает, что среди них нет «подобного» ему. Жена создается особенным образом из ребра Адамова (21 ст.). Начиная с третьей главы, вся последующая история изображает постоянные, личные отношения между Богом и человеком. Как и Пятикнижии, так и во всех других ветхозаветных книгах нет намека на подобные же отношения между Богом и животными; в последних нигде и никогда не признается присутствие образа Божия.

В отличие от животных, духовная природа человека называется *not?*: (Притч. 20:27; Иов. 27:3; 32:7-8; Быт. 2:7; Втор. 20:16). Еще Рейхлин признавал, что слово *neschamah* исключительно означает духовную природу человека — *de solo homine dictum inveni-tur* (Rudimenta, p. 339). Абен-Эзра производил *נִשְׁמָה* от *סוּם* — небо — и придавал этому слову значение "небесного" элемента в человеке. Делич строго различает *neschamah* от *nephesch*. Он первому придает значение источника для второго: как Божественный дух был источником для *neschamah* человека, так это последнее служит источником для *nephesch*. Такое значение этому слову придает и Гезениус во Втор. 20:16; Нав. 10:40 (Lex. Hebraic, p. 693). Как бы то ни было, впрочем, будем ли придавать рассматриваемому слову такое частное отвлеченное значение или нет, в одном должны с филологами и психологами согласиться, что слово *neschamah* прилагается к человеку и его духовным способностям и никогда не прилагается к животным<sup>46</sup>. Слова *לְבַיְרַתָּהּ*, как выше мы замечали, также прилагаются только к человеку. Итак, учение Пятикнижия о происхождении и природе человека давало основание для веры в бессмертие. Бытописатель признает существование в человеке особенной области духовных явлений и средоточия для них — души. Это средоточие отлично от тела и, следовательно, со смертью его не может погибать.

## Г) Учение Пятикнижия о смерти

Нет особенной нужды долго останавливаться на этом вопросе. Никто и никогда не сомневался в том, что Пятикнижие, а за ним и другие ветхозаветные книги смотрят на смерть как на явление ненормальное. Моисей прямо и решительно выражается, что она была обещана Богом людям в раю за нарушение ими Его заповеди. Если буквалистов и могло смущать мнимое неисполнение угрозы «*в онь же аще день вкусите, смертию умрете*» (т. е. не тотчас же умерли прародители — 2:17), то по сравн. с 3 Цар. 2:37 и др. ветхозаветными выражениями легко можно понять смысл и выполнение наказания. Объяснение блж. Августина: *quamvis annos multos postea vixerint, illo tarnen die mori coeperunt* (August. De pess. mere. 1, 21), — всеми богословами считается вполне удовлетворительным.

Помимо этого ничтожного недоразумения, из Быт. 3:19 ясно видно, что смерть есть следствие грехопадения. Слова «*дондеже возвратишия в землю, от неяже взят еси*» по смыслу библейской терминологии можно считать только определением смерти.

Такое же, наконец, значение должно быть приписано выражению в Быт. 3:22 — *да не вкусит от древа жизни и будет жить во веки* *וַיִּחְיֶה לְעֹלָם*. Древо жизни было для несогрешивших источником вечной жизни. Для нас нет особенной надобности вступать в нерешенный спор: насколько склонен был к смертности организм первых людей без употребления плодов древа жизни — *posse non mori* или *non posse mori*? Моисей, вероятно, не думал об этих схоластических

<sup>46</sup> 46 Гезениус. Lex. Hebr. manuale. P. 693. Винер. Lex. Hebr. P. 654. Делич. System d. Bibl. Psychologic S. 76-77. Особенно Бекк. Umriß der. Biblischen Seelenlehre. S. 40.

тонкостях. Питаясь плодами древа жизни, человек мог жить «вечно», а смерть есть следствие его грехопадения. Смерть назначается Самим Иеговой, Богом жизни (Втор. 32:39; 1 Цар. 2:6), а не творится особенным злым существом (в отличие от персидского дуализма).

### Учение Пятикнижия о бессмертии души.

Вопреки мнению древних сектантов и новых рационалистов, на вопрос о вере писателя Пятикнижия в загробную жизнь нужно отвечать утвердительно.

Настоящая земная жизнь для праведников, описываемых в Пятикнижии, не есть последний идеал и венец всех их стремлений. Напротив, патриархи и Моисей оставляют ее со спокойным, даже отрадным чувством (Быт. 46:30; 45:38; Втор. 31:2). Они считают настоящую жизнь только местом скитаний и переселений (Быт. 47:9). С прекращением телесной жизни, по учению Моисея, не прекращается окончательно существование человека. Согласно антропологическому воззрению на двойственность природы человеческой, Моисей и описываемые им патриархи признают существование посмертного жилища для человека — шеола (Быт. 37:35). Евреи, по воззрению Моисея, не только при жизни соединены узами крови между собою, но и по смерти они отходят к отцам (Быт. 15:15; 25:8-9; 47:30-31; Втор. 31:16).

Вера в Божие правосудие и тесное религиозное общение с Богом приводила к вере в зависимость состояния человека по смерти от нравственного достоинства его земной жизни. Патриархи иудейского народа знали о чудесном взятии благочестивого Еноха Богом (Быт. 5:24). Пред глазами Моисея и его современников было, с другой стороны, сошествие Корея с сообщниками в шеол как ясное наказание за святотатственные намерения (Числ. 16:30-33). По вере в Божественное правосудие Моисей, с одной стороны, внушает евреям мысль, что гнев Господень простирается не только на землю, но и на преисподнейший шеол (Втор. 32:22); с другой стороны, запрещает евреям совершать по умершим такие же церемонии, какие были в обычае у соседних языческих народов. Подобная язычникам печаль не свойственна и не естественна народу Святого Иеговы (Втор. 14:1). Подобно Моисею, языческий пророк Валаам желает иметь кончину, подобную кончине израильтян-праведников (Числ. 23:10). В конце своей жизни Иаков ожидает спасения чрез Мессию для всех живых и умерших людей (Быт. 49:18). По вере в это будущее спасение и отношении к нему своего потомства, имеющего поселиться на святой земле, Иаков и Иосиф заповедуют тела их перенести в Палестину (Быт. 49:29; 50:25).

Насколько справедливо такое понимание приведенных выражений? Сделаем подробный анализ их.

**Быт. 47:9:** Фараон спрашивает Иакова: сколько лет жизни твоей? Иаков отвечает несколько неточно на вопрос фараона. *Дней странствования моего* (מגורי) переселение Быт. 17:8; 28:4; 36:7) *было 130 лет. Они были малы* (קטנים) *и несчастны* (רעים) *и не сравнялись с количеством лет странствования* (מגוריהם) *моих отцов.*

Почему Иаков называет жизнь странствованием? Конечно, ответ может быть очень прост: Иаков указывает на кочевую жизнь, которую вели его предки и он сам. Но такой ответ едва ли может быть удовлетворительным. Фараон спрашивает не о роде жизни и занятиях, а о годах жизни. Поэтому и ответ должен указывать не на род жизни, а на самую жизнь, продолжительность существования. Следовательно, можно ожидать, что Иаков отождествляет вообще жизнь и земное существование со странствованием. А так как страннику естественно ждать для себя постоянного жилища — отечества, то и Иакову естественно ждать по окончании этого странствования, т. е. земной жизни, отечества на небесах. В таком смысле понимали это выражение ветхозаветные (1 Пар. 29:15; Пс. 38:13; Пс. 118:19-20; Иер. 35:7) и новозаветные писатели (Евр. 11:15). Кроме того, нет сомнения, что Иаков не смотрит на настоящую жизнь как на награду за свое благочестие; дни жизни этой он считает «несчастливыми». Он не пристрастился к настоящей жизни, не считает ее своим идеалом. От него можно ожидать не страха и нежелания смерти, как от героев «Илиады» и «Одиссеи», а спокойного привета ей (Быт. 45:28; 16:30): *только увижу сына и умру* или *усну* (47:30).

**Быт. 25:8.** *И ослабев Авраам умре в старости добрей и приложися к людем своим.* Такое выражение постоянно встречается как в Пятикнижии (Быт. 15:15; 25:17...), так и в других ветхозаветных книгах. Что оно значит? *Приложися к людем своим* בְּאַחַז אֶל-עַמּוּן — Бауэр, а за ним Каген, де Ветте и др. понимают это выражение тождественно или со словом «умер», или «погребен». Особенно же, говорят, последнее значение удобно предполагать как указание на общие фамильные гробницы у иудейских патриархов. Но с таким объяснением не согласен грамматический строй речи.

Как видно из рассматриваемого в настоящем случае выражения, писатель разъединяет оба явления: «умре» и «приложися к людем». Такое словосочетание проходит во всех случаях, где употребляется это выражение (Быт. 25:17; 49:33. Числ. 20:26; Втор. 32:50). Следовательно, писатель разграничивает момент смерти и отхода к отцам и народу. То же самое нужно сказать и о второго рода понимании. Так, например, в 39-м ст. рассматриваемой главы сказано: *«и погребоша его»* (Быт. 15:15; 35:29)... Особенно это видно в Быт. 49:33 — умер Иаков, присоединился к народу (50:1-13), оплакивали... и погребли (Быт. 50:13; Втор. 31:16-34:6). Кроме того, выражение «присоединился к народу» прилагается к лицам, которые не были положены в общей гробнице или положены первыми (Втор. 32:50; Быт. 49:33; Числ. 20:24).

Какое же значение нужно придать разбираемому выражению? Указанное еврейское выражение после изучения языка Пятикнижия, кажется, может быть совершенно параллельным и синонимичным следующему: אָסַף אֶת-הָעָם — *собери народ* (Числ. 21:16). Господь велит Моисею собрать израильский народ для слушания заповеди и присутствия при совершении чуда. Действительно, слово אָסַף в Пятикнижии всегда означает стройно организованное общество людей, и притом людей, верующих в Иегову, т. е. иудейский теократический народ. Втор. 7:6 — *ибо ты святой народ Иегове Богу Твоему* — kadosch am, — *Тебя избрал Бог, чтобы бышь тебе народом возлюбленным* — Am segullah. То же самое в Лев. 26:12; 27:9; Втор. 32:21<sup>47</sup>. Вообще слово אָסַף в Пятикнижии, как и в других ветхозаветных книгах, исключительно означает избранный Богом иудейский народ, с его великим призванием и назначением.

Глагол אָסַף значит собирать, помещать, напр., собирать в житницы хлеб (Исх. 23:10; Лев. 5:3; Числ. 11:32), собирать людей к одному месту, в один пункт (Числ. 21:16), — войско (Числ. 11:25).

Иногда выражение «присоединился к народу» заменяется словами «отошел к отцам» (Быт. 15:15; Втор. 31:16)... Слово אָסַף означает определенные, тесные отношения между несколькими существами — родительские отношения. В таких отношениях состояли патриархи к иудейскому народу. Но кроме родственной кровной связи, между патриархами и народом была религиозная связь. Обетования патриархам были обетованиями и народу; Иегова, освобождавший евреев, был Богом отцов אֱלֹהֵי אֲבוֹתָם (Исх. 3:6, 15-16).

Патриархам давались обетования о семени их (Быт. 12:7), а народ пользовался Божественным попечением в силу обетований отцам. Итак, единство религии и основанных на ней обетований соединяло патриархов с народом. На этом-то единстве основывается рассматриваемое выражение об умерших. Приложение к отцам тождественно с приложением к народу, и то, и другое означает соединение умерших теми же узами Божественного избрания и обетований, которые объединяли и живых их современников, и потомков (Числ. 21:16). С прекращением телесной жизни не прекращается существование человека, он присоединяется к прежде умершим и живет общей религиозной жизнью в царстве мертвых. Почему и употребляется рассматриваемое выражение преимущественно в хорошем смысле — о мирной кончине праведников (Быт. 15:15; 4 Пар. 22:20; 2 Пар. 34:28; Исх. 34:5). Не употребляется оно в речи о царях языческих (Быт. 36:31; Исх. 2:23; 2 Цар. 10:12; 4 Цар. 8:15), о дурных царях иудейских (4 Цар. 1:6; 9:27; 12:21), хотя и не лишенных царского погребения.

**Быт. 37:35.** *Собрашася еси сынове Иакова и дщери его и приидоша утешити: и не хотяше утешитися, глаголя: яко сниду к сыну моему сетуя во ад: и плакася о нем, (Иосифе) отец.* Ту же мысль и в тех же выражениях Иаков повторяет в Быт. 42:37: *сведете старость мою с печалию во ад,* — и 44:29, 31.

<sup>47</sup> Особенно Втор 32:21 בְּלִא-עָם - т.е. языческий народ.

В разбираемом выражении (по еврейскому тексту) два слова заслуживают особенного внимания:  $\text{וְלֹאֶיךָ}$  Делич в  $\text{וְלֹאֶיךָ}$  комментарии на кн. Бытия понимает последнее слово и зависящее от него выражение так: вы не в состоянии утешить меня, я в таком же печальном настроении, с плачем о сыне, сойду в преисподнюю, чтобы близ его найти утешение (s. 532). Но на основании приведенных параллельных мест<sup>48</sup> можно считать печаль причиной схождения в шеол: вы не в состоянии утешить меня, от печали я сойду в шеол к сыну. Впрочем, и при этом понимании рассматриваемое выражение не теряет своего значения (только несколько суживается его смысл) для нашей цели.

Каген в своем издании Библии переводит  $\text{וְלֹאֶיךָ}$  словом *la tombe* — могила<sup>49</sup>.

Но такой перевод нигде ранее не встречается. Во всех древних переводах слову «шеол» в данном случае придается значение царства мертвых: у LXX —  $\alpha\delta\eta\varsigma$ , также у Акилы, в Вульгате — *infernus*, в сирском и арабском также, по переводу Вальтона, *infernus*, в самарянском *Scheol*. Кроме того, в самарянском переводе читается  $\text{עַל־בְּנִי}$  — по причине потери сына

моего<sup>50</sup>.

Действительно, в настоящем случае перевод Кагена противоречит контексту речи. Иаков знает, что сын его растерзан зверем, следовательно, не имеет могилы. Каким же образом он может отойти к нему в могилу? Да и вообще слово *Scheol* в Пятикнижии не употребляется в значении могилы, особенно при сопоставлении с Числ. 16:30, 32; Втор. 32:22.

Из всего рассматриваемого выражения можно сделать следующий вывод: Иаков верит, что растерзанный сын его не уничтожен, не потерялась надежда на встречу с ним, он существует в шеоле, куда от печали и сам Иаков может сойти. Если согласиться с мнением Делича, то к этому нужно прибавить ожидание испытать в шеоле радостные чувства свидания с неясно любимым сыном. Как разобранное выше выражение (Быт. 15:15; 25:8), так и настоящее, становятся совершенно ясными при сопоставлении их с 1 Цар. 28:19, где умерший Самуил говорит, что Саул через два дня будет «со мною»  $\text{עִמִּי}$ , и 2 Цар. 12:23, где Давид говорит, что он сам может сойти к своему умершему сыну, а сын не возвратится уже к нему. Между мертвыми, как и между живыми, существует общение.

Что сказать относительно чтения Самарян:  $\text{עַל־בְּנִי}$  по причине (потери) сына, вместо  $\text{אֶל־בְּנִי}$ ?

Несмотря на попытку Нольдия (*Concord, particu-larum Hebr.* p. 833) защитить чтение самарян, нельзя читать  $\text{עַל}$  вместо  $\text{אֶל}$ , Де-Росси (*Variae lectiones V. T. T. 1, p. 34*), Кенникот (*t. 1, p. 130*)<sup>51</sup> и древние переводы не признают такой замены. В смысле самарян должно бы стоять  $\text{עַל־דְּבַר}$  или  $\text{עַל־אֲבָל}$ ,  $\text{אֶל־מוֹת}$ . Вероятнее всего, что

у самарян по ошибке переписчиков *AI beni* взято из предыдущего стиха, где стоит это выражение. А предлог  $\text{אֶל}$  никогда не значит «по причине». Особенно при глаголах, означающих движение, он употребляется в значении «к» (4 Цар. 1:15; Быт. 8:9; Втор. 17:8).

**Быт. 5:23.** *И угодн Енох Богови, и не обретаешя, зане преложи его Бог.*

Много недоумений и возражений высказывали ученые по поводу приведенного выражения. Одни возражали против исторического характера сказания, другие против богословской мысли его. Одни старались по-своему понять его, другие опровергали общепринятое понимание. Хенке, Винер, Шуманн, Болен, Эвальд указывали на заимствование этого сказания из языческой мифологии и часто встречающегося в ней апофеоза людей. Ганимед, Ромул, Ксисустрос — вот, говорят, параллели сказанию о Енохе. Но эти параллели, вместе с тем, ясно указывают на различие источников их происхождения. Государственный характер римской мифологии причисляет к богам основателя Рима. Эстетика греческой мифологии возводит в такое же достоинство Ганимеда, красивейшего из людей (*Шiad. Hom. XX, 254*). У иудеев Енох берется Богом за хождение пред Ним и благочестие.

Стефан Византийский и Свидя объединяли и ставили в связь Еноха с фригийским *Avvakos*,

<sup>48</sup> Быт. 42:37; 44:29, 31.

<sup>49</sup> *Cahen. La Bible. Paris, 1831. T. 1, p. 129.*

<sup>50</sup> *Valton. Polyglotta Brian. T. 1, p. 166-67.*

<sup>51</sup> *Vet. Testam. hebraicum c. variis lection. 1776-80.*

Αἰακός, от коего фригийский город Икониум получил свое имя. Причем они приводили в основание сходство в летах: оба жили 300 лет. Гитциг при этом еще обращает внимание на количество дней лунного года и объединяет Еноха с римским Янусом. Но как римская, так и фригийская саги, по исследованию Буттмана (Mythol. S. 176), позднейшего уже происхождения сравнительно с библейским сказанием, а потому, по справедливому замечанию Бохарта (Phaleg et Sanaan. 2, 13), могут быть результатом заимствования из Библии.

Существенное отличие от языческих апофеозов заключается в том, что Библия нигде не причисляет Еноха ни к богам, ни к полубогам. Енох был и остался только благочестивым человеком. Слово קִנְיָהוּ чисто еврейское, значит «посвященный», «присвоенный» (Втор. 20:5; Числ. 7:11).

Какое же значение имеет библейское сказание? *И не стало его, потому что взял его Бог.* Бытописатель передает только о том, что за благочестие Енох удалился из среды людей, *его взял* (по арабскому переводу, «к себе») *Бог*. Куда же Енох был взят? По свидетельству апокрифических иудейских книг, в рай; по мнению св. Иринея (Contra haeres. 5, 5) и эфиопского перевода (Быт. 5:24), — на небо. Апостол Павел и вся Новозаветная Церковь учат, что Енох не видел смерти (Евр. 11, 5).

Абен-Эзра, Ярхи и Розенмиллер предположили, что библейский рассказ не дает оснований для общей веры в какое-то особенное, чудесное удаление Еноха. Вопреки учению ап. Павла, они уверяют, что Библия говорит о ранней смерти благочестивого патриарха. Но для такого предположения нет оснований в тексте. Нигде в исторических повествованиях Библии не употребляется (стоящее здесь) слово קָח — «взял» — для обозначения смерти. Единственное основание для такого предположения может дать выражение у Исаии 57:1-2: *Праведник похищается*<sup>52</sup> *Богом из среды живых*, т. е. умирает (как видно из контекста). Очевидно, это выражение не исторического, а поэтического характера. Такие же поэтические выражения: Пс. 48:16; 72:24 — *когда примет меня*<sup>53</sup> имеют значение, совершенно противное взглядам Розенмиллера. Во всех же других случаях для обозначения смерти употребляется один глагол: מָוַת. Нет библейских оснований для предположения, будто у евреев ранняя смерть считалась признаком Божественного благоволения. Напротив, долголетие патриархов и награда за исполнение 5-й заповеди говорят о кратковременности жизни как уделе нечестивых.

Признавая общепринятое мнение о том, что Енох остался жив, Шписс замечает, что библейское сказание о его взятии не могло иметь значения для веры в бессмертие души. Библия говорит не о бессмертии души, а о продолжении телесного существования<sup>53</sup>.

Для ответа на этот вопрос нужно коснуться учения Пятикнижия и всей Библии о смерти. По воззрению Пятикнижия, человек создан был не для смерти, а для жизни. Употребление плодов древа жизни должно было поддерживать его сотворенную неиспорченную природу. Со времени грехопадения человек подчинен закону смерти. (Быт. 2 и 3 гл.). Но и павшие люди не лишились надежды достигнуть состояния первоначальной жизни и бессмертия. Надеясь получить эту жизнь от потомства своей жены, Адам нарекает ей имя Ева — жизнь. Судьба Еноха должна была поддержать такое понятие о жизни и смерти. Смерть телесная не есть полное прекращение существования человека, да она и не есть неизбежный природный закон. Соединение с Богом достигается по смерти, но оно возможно и без этого печального момента. Енох за свое благочестие был взят с телом, следовательно, благочестие и других верующих людей может вести к тем же последствиям. Печальный взгляд наивного, но ясно помнившего потерянное состояние человечества на жизнь и смерть просветляется; среди мрака проявляются искры света и надежды, бессмертие полнее и яснее представляется духу патриархов и иудейского народа. Кроме того, судьба Еноха доказывает отличие взгляда Моисея на выполнение Божественного правосудия от взгляда Вольтера и пр. Божественное правосудие выполняется не только в счастье или несчастье настоящей жизни, но и в особенном окончании ее и в существовании после нее.

**Числ. 16:29-33.** *Ирече Моисей: аще смертию всех умрут сии (Корей, Дафан и Авирон), то*

<sup>52</sup> Может быть, пророк указывает на разобранное выше выражение Моисея о «соединении» — asaph — с отцами (Быт. 25:8).

<sup>53</sup> Entwicklungs Geschichte Vorstellungen vom Zust. η. d. Tode. S. 435.

не Господь посла мя к вам. Но явно покажет Господь и отверзши земля уста своя пожрет я, и дома их и вся елика суть их, и снудут живи во ад. Иразверзется земля, и пожре я, и дома их, и вся люди суцая с Кореем, и скоты их, и снудоша тиш, и вся елика суть их, живи во ад, и покры их земля, и погибоша от среды сонма. Вот участь людей, думавших отнять себе право Моисея!

Моисей страшную гибель возмутителей объясняет действием Божия правосудия, что подтверждают и другие примеры в Пятикнижии. Так, известна участь Содома и Гоморры... Божие правосудие выполняется не только в известного рода жизни, но и в особенном способе прекращения последней. Но в описании рассматриваемого события есть еще черта, на которую нам также нужно обратить внимание. *Снудут живи во ад* שאלה תיים и *снудоша живи во ад* שאלה תיים

Сообщники не только покрыты землею, подобно их домам, имуществу и скоту, но сошли живыми в шеол.

LXX: ζίδης в обоих стихах, Вульгата: infernum, Онкелос, самарянский, арабский и сирский — infernum (Valt. polygl. T. 1, p. 616-617). Это выражение, кажется, может быть понятно после сопоставления с Втор. 32:22: *Яко огонь, — говорит Бог, — возгорится ярость моя* (на нечестивых язычников), *разжжется до ада преисподнейшаго, снесет землю*. Гнев Божий простирается не только на настоящую земную жизнь; Иегова может послать на людей не только голод, моровую язву, меч, но и низвести их в шеол, даже «глубочайший» — самую мрачную часть его. Проявление этого гнева видит Моисей в гибели Корея с сообщниками. Принимая во внимание все сказанное, можно придавать рассматриваемому выражению то же значение, что и сказанию о Енохе. Правосудие Божие, по учению Пятикнижия, выполняется не только в благоденствии или несчастьи настоящей жизни, но и другим образом. Из настоящей жизни может быть различный исход: праведники не видят смерти и восхищаются Богом, а грешники также не видят смерти и живыми проваливаются в мрачное подземелье и нисходят в шеол. Обыкновенная смерть есть удел (ст. 29) людей с обыкновенным, как бы средним нравственным устройством; великие же праведники и грешники особенным образом заканчивают свою жизнь и после нее живут или с Богом, или в мрачном шеоле. Человек может жить не только настоящей телесной жизнью, но и другой: у Бога или в шеоле. Схождение в шеол ожидает грешников. Следовательно, шеол не есть посмертное жилище для всех людей, без различия их настоящего нравственного состояния.

*Примечание.* Говорит ли рассматриваемое выражение о том, что дома и скот сошли в шеол? В 30 ст. «дома их» — прибавка у LXX, не существующая в еврейском тексте. В 32 ст. земля покрыла их и дома, а в 33 ст.: *елика суть их* כָּל־אֲשֶׁר־לָהֶם — сообщники, как видно из 32 ст. כָּל־אֲשֶׁר־לָקְרָח<sup>54</sup>.

**Числ. 23:10.** *Кто изследит семя Иаковле, и кто изочтет сонмы Израиля; да умрет душа моя в душах праведных и буди семя мое, якоже семя их.* Так говорит Валаам в благословении иудейскому народу. Перед этим пророк указывает на объединение иудейского народа — קָם, выделение из среды других языческих соседей — נִוְיִם, т. е. религиозное, теократическое обособление. При своем религиозно-спасительном объединении израильский народ пользуется благословением Божиим, он многочислен и теперь, а еще более умножится в будущем. Благословение Божие, по общему представлению древнего человечества, проявлялось в счастливой жизни, многочисленности потомства и спокойной тихой кончине. Упомянув о первом, пророк тотчас переходит и ко второму. Блаженна настоящая жизнь иудейского народа, но также блаженна должна быть и телесная смерть каждого из членов этого праведного народа.

*Да умрет душа моя* תָּמוּת נַפְשִׁי. В обзоре учения Пятикнижия о природе человека мы уже указывали, что слово nephesh означает вообще одушевленное существо. То же значение нужно придать ему и в настоящем месте. *Да умрет душа моя*, т. е. я желал бы умереть. В *душах праведных* נַפְשֵׁי יְשָׁרִים смертью праведных, т. е. израильтян.

*И буди семя мое, якоже семя их* וְהָיָה אֲחֵרֵי קְבוּרָתִי כְמוֹתֵי. Славянский перевод соответствует LXX: και γένοιτο τό σπέρμα μου ὅτι σπέρμα τούτων. Но Вульгата: fiat novissima mea horum similia. У Онкелоса, в сирском и арабском, по перев. Вальтона, стоит: finis meus sicut illorum (Walt. Polygl. P. 650-651). Что значит слово אֲחֵרֵי? По переводу LXX: «потомство». Действительно, в таком смысле

<sup>54</sup> Ср. Нав.6:23 (по евр. счету): כָּל־אֲשֶׁר־לָךְ.

это слово употребляется у Дан. 11:14; Ам. 5:8. Такое значение в настоящем случае как будто соответствует контексту: *кто исследит семя Иаковле* (хотя здесь употреблено другое слово: אָחֵרִית), т. е. Валаам желает многочисленности и благословения своего потомства, подобно израильскому народу. Но в последующей речи того же Валаама (Числ. 24:14) слово *ahariti* имеет другое значение: «в последние дни», т. е. в конце времен, в пророческом смысле (Ср. Втор. 4:30). В книге Притчей словом *aharita* обозначается посмертное состояние человека (Притч. 5:11; Иов. 8:7). Это значение — посмертное состояние человека, — как основывающееся на выражении Валаама (Числ. 24:14), нужно придать слову *ahariti* и в речи Валаама<sup>55</sup>. Принимая во внимание филологические данные и контекст речи, необходимо видеть в ней ожидание безболезненной кончины и отрадной загробной жизни.

**Лев. 19:27-28:** *Не сотворите обстрижения кругом от влас глав ваших, ниже бреете брад ваших. И кроения не сотворите на теле вашем о души. Аз Господь Бог ваш.*

Во Второзаконии повторяется та же заповедь: *сынове есте Господа Бога вашего: да не нарежетея, яко святи есте Господеву Богу вашему и вас избра Господь Бог ваш. быти вам людем избранным* (Втор. 14:1-2). Итак, Божественное избрание и усыновление иудейского народа запрещает последнему (народу) выражать печаль по умершим подобно языческим народам. По свидетельству Ксенофонта, жители Вавилонии и Армении выражали печаль нарезками на теле (Сурор. III, 1, 13; 3, 67). По свидетельству Геродота, то же делали скифы (Herod. 4, 71). Римляне (*Goier. De Hebr. luctu. S. 10*), арабы (*Arivieux. Beduinen. S. 153*), персы (*Morier. Zweite Reise. S. 189*), абиссинцы [*Rьppel. Abyss. II, 57*] тоже делали. С какой целью употреблялись эти обычаи? Тэллер на основании Спенсера и показаний древних историков об употреблении символических знаков на телах у различных народов (поклонники Юпитера изображали на телах своих молнию — символ его; также поклонники Нептуна, Озириса, Митры и др.) предполагает, что знаки траура были символами богов преисподней. Они свидетельствовали о поклонении богам смерти и служили умиловительной жертвой за умерших (*Teller. Heil. Sehr. T. 2, 230-231*). Следовательно, заповедь Иеговы и Моисея указывает на запрещение языческого поклонения. Действительно, по контексту речи 19-й главы кн. Левит, такой смысл очень естественен: в 26 ст. запрещается слушать языческих волхвов, в 29-м — приводить детей на служение Молоху. Иудейский народ избран на служение Иегове, и потому языческие обычаи, свидетельствующие о почитании языческих богов, должны быть ему чужды. Так понимает разбираемое выражение большая часть комментаторов<sup>56</sup>.

Но параллельное рассматриваемым выражение (Лев. 21:3-5, 10) заставляет иначе объяснять заповедь Моисея. Священники *над душами да не осквернятся точию в долгу своем, на душую сестры-девы и т. д.*, и первосвященник: *жрец великий от братий своих... главы да не открывает и риз своих да не раздерет и ко всякой души да не придет*. Нарушители этой заповеди, при смерти Надава и Авиуда, были попалены огнем (Лев. 10:6). Первосвященнику вместе с открытием головы запрещалось раздирание одежд. Последний обычай всегда был символом печали и горя (Быт. 37:34; Иов. 2:19; 4 Цар. 19:1).

Из сопоставления рассматриваемых выражений можно сделать следующий вывод: народу запрещалось делать нарезки на теле, священникам — этот языческий обычай и печаль по народу, за исключением близких родственников, первосвященнику безусловно запрещалась печаль по покойникам в общеупотребительном выражении ее. На основании приведенных сопоставлений заповедь, запрещавшую указанные языческие обычаи, можно понимать как запрещение чрезмерной печали по умершим. Мотивом этого запрещения, в таком случае, будет служить глубокое понимание ветхозаветной религии. Бог отцов не есть Бог мертвых, но живых: со смертью не прекращается существование человека и религиозное общение с Богом; святость и избрание

<sup>55</sup> Мнению Кейля (*Bibl. Comm. T. 2, s. 313*), что слово *ahariti* значит «кончина, смерть», противоречит подлинный текст. Валаам отделяет «последняя» *ahariti* от «умрет».

Кроме того, слово *ahariti*, по замечанию Гезениуса, только однажды употребляется со значением «конец года»: *aharit schanah* Втор. 11:12. В значении смерти оно никогда не употребляется. *Lex. Heb. P. 41*. Указываемое Кирхером в Притч. 24:14 — *τελευτη* — неверен перевод LXX.

<sup>56</sup> *Keil und Delitzsch. Bibl. Com. T. 2, s. 124, 130...* *Knobel. Kurzgef. Exeg. Handb. z. Alt. Test. T. 4, s. 300. Rosenmüller. Scholia in Vet. Test. T. 2, p. 424. Grotius. Annot. in Vet. Test. T. 1, p. 161.*

Израиля требуют веры в бессмертное, вечное бытие. А язычники не имеют этой светлой надежды и потому так сильно печалются. И действительно, по объяснению Бэра, указанные знаки траура выражали вообще глубокую печаль и отчаяние. Острижение волос на голове символизировало лишение жизни: рост волос соответствует росту тела, отнятие их — отнятию жизни тела. Поэтому в восточных мифологиях появление жизни на земле уподобляется росту волос на голове<sup>57</sup>. Рост бороды указывал на приобретение мужества, признак физической силы и общественного значения мужчины. Борода пользовалась чрезвычайным почетом. Клятва бородою была равносильна клятве жизнью<sup>58</sup>. Отнятие бороды при величайшей печали символизировало отнятие жизни. Тем более такое символическое значение должны иметь нарезки на теле, при коих неизбежно проливалась кровь — символ жизни. Раздираание одежд символизировало разрывание сердца. Итак, все знаки печали выражали сознание прекращения жизни, уничтожения<sup>59</sup>. Священство же должно было сообщать спасение иудейскому народу, в котором — заключался источник будущей жизни. Следовательно, священники менее всех других должны были участвовать в трауре и сообщители жизни не могли быть сообщниками смерти. Отсюда и весь народ, как представитель веры во Христа, даровавшего жизнь всему человечеству, не мог печалиться по умершим, подобно язычникам. Ср. Сир. 38:17-23 — утешься по смерти друга своего.

**Быт. 49:16-18.** *Дан будет судить народ свой, как одно из колен Израиля. Дан будет змеем, на дороге, аспидом на пути, уязвляющим ногу коня, так что всадник его упадет назад. На помощь Твою надеюсь, Господи!* Объяснением 16 и 17-го стихов пророчества Иакова, по общему мнению, служит 18 глава книги Судей. На основании этого сопоставления комментаторы признают здесь тот же смысл, что таргум Онкелоса: из дома Дана восстанет муж, который будет страшен для народов, храбро сокрушит филистимлян и перебьет их сильных героев<sup>60</sup>. Т. е. приведенное место (Быт. 49:16-17) считают пророчеством о борьбе Дана с филистимлянами, в частности — о Гедоне, Самсоне и др.

Что выражает 18-й стих? По переводу LXX, этот стих тесно связан с предыдущим: *καὶ πεσεῖται ὁ ἵπλεὺς εἰς τὰ ὄπισθ ὀπηρίαν περριμένων κυρίου* — падет всадник, ожидая спасения от Господа. Но Вульгата переводит: *salutare tuum expectabo Domine*. Так же Онкелос, самарянский и сирский переводы. Т. е. ожидание спасения приписывают Иакову, а не всаднику или Дану. Точно так же и по еврейскому тексту: *לִישׁוּעָתָךְ יְיָ יְהוָה יִשְׁעֵי יְהוָה אֲנִי מַחְוָה* — спасения Твоего жду, Господи. На основании такого чтения таргум Ионафана так понимает 18-й стих: душа моя ждет спасения не от Гедона, сына Иоасова, потому что оно временно, не от Самсона, сына Маноя, потому что оно скоропреходяще, но того спасения, которое Твоим вечным словом обещано Твоему народу, потомкам Израиля. Я надеюсь на Твое спасение, Иегова, на спасение чрез Мессию — сына Давидова, который спасет и очистит Израиля; это-то вечное спасение есть единственная цель моего созерцания и веры<sup>61</sup>.

Справедливо ли такое понимание? Кнобель и Дрекслер спасение, ожидаемое Иаковом, относят ко временам судей: Иаков ожидает помощь Дану в борьбе с филистимлянами и вообще мелкими соседями<sup>62</sup>. Какое же толкование более справедливо? *לִישׁוּעָתָךְ* — спасение твое. Это слово в Пятикнижии означает избавление от крайней опасности, дарование и сохранение чьей-нибудь жизни. Исх. 14:13: *видите спасение Иеговы, которое Он вам даст теперь*, — т. е. спасение от руки фараона перед переходом через Чермное море. Такое значение этого слова, очевидно, неприложимо к историческому толкованию Кнобеля. Не помощи только Дану ждет Иаков, а сохранения жизни. Но словом *לִישׁוּעָתָךְ* означает иногда и историческое призвание иудейского народа; весь народ, с его избранием и назначением, называется народом спасения *עַם נִשְׁעָתָךְ* Втор. 33:29, в отличие и превосходство пред другими языческими народами<sup>63</sup>.

Такое-то словоупотребление и имел в виду Ионафан. Переносясь мыслью к будущей судьбе

<sup>57</sup> *Gyres. Mythol. Geschichte. S. 26. Cp. Пс. 7:20.*

<sup>58</sup> *Rosenmuller. Alte und Neue Morgenland. T. 3, s. 133.*

<sup>59</sup> *Bahr. Symbolik des Mosaischen Kultus. T. 2, s. 182-186.*

<sup>60</sup> *Walton. Polygl. T. I, p. 221.*

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Drechsler. Einheit des Pentat. S. 200. Knobel. Kurzgef. Exeg. Handb. T. 1, s. 48.*

<sup>63</sup> Ср. Втор. 32:15; Ис. 45:20-25; 49:6; Пс. 3:9. Отсюда Лк. 2:30; 3:6 — *σωτηρίων σου*. Деян. 28:28.

Дана, Иаков ставит ее в связь вообще с призыванием иудейского народа; значение Дана он сопоставляет со значением всего народа и отношением к нему Иеговы — Бога Спасителя. Но какое значение имеет для Иакова спасение иудейского народа? *Я жду* <sup>אֶחְיֶה</sup> В Пятикнижии, как и в других ветхозаветных книгах, словом *kavah* означает твердая надежда на Бога и непоколебимая вера в Него (Втор. 32:36-38. Ис. 25:9; 40:30. Ср. Рим. 8:35). По переводу LXX, Вульгаты и сирскому, Мессия будет предметом надежд и веры языческих народов, согласно пророчеству Иакова (Быт. 49:10 не оскудеет князь... и *той чаяние языков*. В еврейском подлиннике, впрочем, стоит несколько отличное, хотя в корне, вероятно, сходное, слово <sup>אֶחְיֶה</sup>). На основании указанных филологических данных, можно придавать такое значение 16-18 стт.: ты, Дан, будешь иметь охранительное значение в войнах твоего отечества, но твое отечество имеет важное значение в общечеловеческой истории. Иудейский народ есть народ спасения. От потомства твоего брата Иуды произойдет Примиритель. Он составит предмет надежды будущего народа на земле, но Он же есть надежда и для умирающих. Верою в Него должны быть объединены живые и мертвые. Смерть для меня не страшна: на смертном ложе я так же жду и надеюсь на спасение, как и при жизни.

Итак, вопреки мнению Вольтера, Бауэра, Валя и др. следует сказать, что в Пятикнижии есть следы веры в бессмертие. Учение о бессмертии требуется нравственными, религиозными, мессианскими и антропологическими идеями Пятикнижия. Загробная жизнь неодинакова для всех: для праведников — предмет радости и надежд, а для грешников — ужас.

## Книги Царств

Тот же самый принцип Божественного всемогущества и правосудия, который проникал Пятикнижие и историческими фактами возбуждал веру в бессмертие, проходил и чрез исторические ветхозаветные книги. Во второй же главе 1 кн. Царств высказывается вера в Божественное всемогущество над жизнью и смертью. Вопреки мнению Кагена, Вольтера и др., Анна, мать Самуила, решительно высказывает свою веру, что Господь не только в состоянии оделить благами и блаженством настоящей жизни, но и лишить жизни и возвратит к жизни умершего (1 Цар. 2:6). Пророческая деятельность Илии и Елисея подтверждала историческими фактами верование Анны (3 Цар. 17:21-23). Такой же исторический факт в судьбе пророка Илии доказывал и напоминал о проявлении Божественного правосудия не в благоденствии земном, а в избавлении от смерти (4 Цар. 2:11-15). Писатели книг Царств и иудейский народ верят, что умершие могут являться и говорить с живыми людьми (1 Цар. 28 гл.). Все указанные исторические факты, вместе взятые, внушают писателям кн. Царств представление о смерти как о сне (3 Цар. 2:10; 2 Цар. 7:22).

**1 Цар. 2:6.** *Господь мертвит и живит, низводит во ад и возводит.* Вот слова благодарности Анны за разрешение ее неплодства. В благодарственной песни своей Анна прославляет Господа за дарованное Им ей спасение: вера в Бога может оказать большую помощь, нежели надежда на собственные силы всех гордых ее современников и современниц. Иегова в состоянии смирит всех гордых, Он обладает даже жизнью и смертью.

*Господь мертвит и живит:* <sup>הַיְהוָה מוֹתֵת וְחַיֵּית</sup>. По мнению Тэниуса, это выражение указывает только на то, что Бог может подвергать людей крайней опасности и избавлять их от нее (Ср. Пс. 24:20<sup>64</sup>). Но значение слова *та* в книгах Царств не может подтверждать мнение Тэниуса. Как глагол, так и происходящее от него существительное *та* «смерть» — в рассматриваемых книгах употребляется везде в собственном положительном смысле: 2 Цар. 1:16: *Аз*, — говорит Давид, — *убих* (<sup>מִסְתֵּי</sup>) *помазанника Господня* (Саула). 1 Цар. 14:13: и *порази* (<sup>מִמּוֹתָת</sup>) *их* — иноплеменников. 2 Цар. 14:32; 1 Цар. 17:35; 20:31: *сын смерти* Шавид, обреченный на смерть). На основании такого словоупотребления можно понимать речь Анны в собственном смысле как выражение веры в Божественное всемогущество над жизнью и смертью. Так понимали и древние переводы: LXX

<sup>64</sup> Kurzgef. Exeg. Handb. z. Alt. Test. IV, 9.

читают: Κύριος θάνατοι και ζωογονεΐ. Вульгата: Dominus mortificat et vivificat. Буквально тождественны с последним сирский, Ионафана и арабский переводы<sup>65</sup>. Для веры Анны были основы догматические (Втор. 32:39) и исторические (Быт. 5:24) Тем более их было для писателей исторических книг (3 Цар. 17:20-23; 4 Цар. 4:35). *Той низводит во ад и возводит מוֹרֵד שְׂאֵל נִעַל*. Вполне параллельным

по смыслу и тождественным по словоупотреблению этому выражению можно сочесть завещание Давида Соломону: 3 Цар. 2:6: *да не низведешь с миром душу* (Иоава) *во ад*. То же самое в 3 Цар. 2:9.

В молитве Анны ясно выражена мысль о Божественном всемогуществе, владычестве над жизнью и смертью. Господь может лишать жизни и воскрешать, низводить в шеол и возводить оттуда<sup>66</sup>. Ср. 1 Цар. 28 гл.

**3 Цар. 17:21-23.** *И дуну Илия на (умершего) отрочища трижды и призва Господа и рече: Господи Боже мой! да возвратится душа отрочища сего в онъ, и бысть тако.* При объяснении этого места прежде всего нужно понять самое событие. Но уже выше, в разборе молитвы Анны, мы замечали, что еврейские слова, употребляемые и здесь (חַיִּים וְחַיִּים), в книгах Царств имеют собственное значение. Следовательно, филологический разбор текста дает основание для общей веры в факт воскресения из мертвых сына сарептской вдовы. С другой стороны, и общепринятое понимание рассматриваемого места служит опорой этой веры<sup>67</sup> (Сир. 48:5). Такое историческое событие (подобное коему описывается в 4 Цар. 4:35; 13:21) стоит в связи и подтверждает общее догматическое учение Ветхого Завета о смерти. Как история Еноха, так и факты воскресения мертвых напоминали евреям, что смерть не есть что-нибудь природное, неизбежное; напротив, она — временное явление, следствие греха и может быть побеждена Божественною силою. Бог может избавлять от смерти, может и мертвых возвращать к жизни. Его могущество простирается не только на телесную жизнь и ее условия, но и на законы жизни и смерти.

Он умерщвляет и оживляет. Но филологический разбор приведенного места книги Царств подтверждает и другую мысль. *Да возвратится душа отрочища сего вонъ.* В молитве к Богу о воскресении умершего отрока пророк просит возвратить душу отрока в его тело. Все древние переводы содержат ту же мысль. У LXX: ἀπεστραφεῖτο δὴ ἡ ψυχὴ τοῦ παιδαρεῖου τούτου εἰς αὐτόν.

Итак, по мысли пророка и писателя книги Царств, душа со смертью отрока уходила, отделилась от тела (что встречается в Быт. 35:18; 1 Цар. 24:12) и при воскресении опять возвратилась в него. Пророк признает возможным разделение души (nephesch) от тела (kereb), признает, далее, возможным их раздельное существование. Со смертью тела душа отрока только вышла из него и при воскресении силой Божией может быть возвращена в свое прежнее жилище. Следовательно, антропологические воззрения Пятикнижия проходили и чрез исторические ветхозаветные книги.

**4 Цар. 2:11.** *И бысть идуцим им (Илии и Елисею), идяху и глаголаху: и се колесница огненная и кони огненнии, и разделишиа между обема, и взят бысть Илия вихром яко на небо.* Так же как история Еноха, история Илии вызвала много возражений и сомнений. Одни обращали внимание на мнимо мифологический характер события, лишенный будто бы исторической достоверности, другие перетолковывали все сказание по-своему. Мы обратим внимание на попытку последнего рода, так как она ближе касается нашего вопроса. Каген и Рейсе объясняли таким образом: писатель книги Царств говорит не о возношении Илии, а об удалении из Палестины. В подтверждение этого они указывали на 2 Пар. 21:12 — письмо от Илии к Иораму, царю иудейскому, посланное будто после удаления Илии<sup>68</sup>.

Но свидетельство книги Паралипоменон, по замечанию Кейля, несколько еще не противоречит свидетельству книги Царств. В книге Паралипоменон употреблено слово מִקְרָב (а не רָב) письмо, лично кому-нибудь адресованное — 2 Цар. 11:14) — вообще письменный

<sup>65</sup> Walt. Poliglotta. T.2, p. 188-199.

<sup>66</sup> Вопреки Бэттхеру. De inferis. T. 1, p. 131.

<sup>67</sup> Вопреки Кагену (La Bible. T. VIII, p. 200) и Рейссу (Hist. Hebr. T. VII, p. 403), признававшим пробуждение от летаргии.

<sup>68</sup> Kahen. La Bible. T. VIII, p. 45. Reuss. Hist. Hebr. T. VII, p. 425.

рукописный свертос с обличениями, который мог быть оставлен Илией и передан Елисею<sup>69</sup>. Берто, с другой стороны, обращает внимание на неизвестность времени взятия Илии. Очень вероятно, что Илия жил и при Иораме и знал направление его царствования, вызвавшее письменное обличение. Упоминаемое в 3-й главе 2 Пар. приглашение Елисея на совет союзников Иоасафа объясняется большей близостью Елисея, по месту жительства, к союзникам, а не удалением Илии на небо. Сославшись на представленные доводы, мы, со своей стороны, коснемся филологической стороны выражения книги Царств.

*Взят бысть яко на небо* וַיֵּלֶךְ הַשָּׁמַיִם. По переводу LXX: καὶ ἀνελήφθη Ἠλίου ὡς εἰς τὸν οὐρανόν. Вулгата: et ascendit Elias in coelum. Ионафан: et ascendit Elias in summitatem coelum. Сирский и арабский<sup>70</sup>: ascen-deretque Elias in coelum<sup>71</sup>. За исключением перевода LXX, все переводы разумеют взятие Илии на небо.

וַיֵּלֶךְ значит «поднялся вверх». Это слово прилагается к возношению жертв (3 Цар. 18:36; 1 Цар. 1:3; 10:3), восхождению куда-нибудь (3 Цар. 15:19; 2 Цар. 11:20). הַשָּׁמַיִם — начиная с первого стиха 1-й главы кн. Бытия, это слово употребляется в Библии везде в собственном смысле для обозначения мира небесного в физическом смысле и места Божественного присутствия. В таком смысле употребляется это слово и в книгах Царств:

3 Цар. 8:27 — *небо небеса не довлеет Ти. 30 ст.: на месте обитания Твоего, Господи, на небеси* (2 Цар. 18:9; 4 Цар. 7:2). Итак, нет филологических оснований для предположения Кагена. Напротив, выражение Илии перед удалением на небо: *увидишь, как я буду взят от тебя* (10 ст. — употреблено то же слово וַיֵּלֶךְ, как в Быт. 5:24 — взятие Еноха), — указывает на сходство конца земной жизни обоих благочестивых мужей. Сказание об Енохе писатель книги Царств пополняет определением места, куда могут быть удаляемы праведники (небо). Есть мир, отличный от настоящего земного мира, есть жизнь иная, близ Бога, отличная от настоящей скорбной жизни. Этого мира и этой жизни удостоиваются великие праведники, не подлежащие законам смерти.

Если из кн. Паралипоменон, по-видимому, не видно веры писателя в чудесное удаление Илии, то писатель 1 Мак. (2:58) и Сирах (48:10-12) указывают на свою веру<sup>72</sup>.

**1 Цар. 28:1-25.** При объяснении рассказа кн. Царств о пребывании Саула у Аэндорской волшебницы одни ученые отвергали достоверность сказания, другие спорили относительно понимания его, третьи обращали внимание на отношение писателя книги Царств к самому рассказу.

Мы, главным образом, обратим внимание на последних. Тэниус, желая поддержать авторитет писателя кн. Царств и современный взгляд образованного класса, замечает, что писатель книги Царств смотрит на явление Самуила как на обман и шарлатанство волшебницы. Веря в запрещение закона слушаться вызывателей мертвых (Втор. 13 и 14 гл.), писатель не признает за волшебницей власти над мертвыми и все дело сводит к обману отверженного Богом царя<sup>73</sup>. Напротив, содержание и характер всей главы доказывают, что здесь не был обман. Напр., 12 ст. — испуг волшебницы при виде Самуила и определение личности вызывателя. Каким образом волшебница могла узнать Саула? Отчего она испугалась? Оттого что, вопреки прежним обманам, она действительно увидела пророка. 15-20 стт.: речь Самуила, вполне согласная с духом и характером этого великого пророка, когда еще он был жив. 21 ст.: предсказание смерти Саула, которое буквально исполнилось. Все это невозможно и по ветхозаветному взгляду на обманщиков и лжепророков, и по нашему мнению о шарлатанах. Вообще, во всем описании этого

<sup>69</sup> Comment. Buch. Konig. S. 221.

<sup>70</sup> Арабский пер., составленный, по общему мнению, с LXX, доказывает, что прежде в тексте LXX не было слова ὡς.

<sup>71</sup> Walt. Polygl. T. 2, pp. 524-525.

<sup>72</sup> Выражение LXX: ὡς εἰς τὸν οὐρανόν — *как бы на небо* — не находит себе подтверждения в подлинном еврейском тексте, а потому Вольтон и признал нужным исправить его на εἰς τὸν οὐρανόν (без ὡς). Тишендорф считает его сокращением из ἕως εἰς — даже до неба. Не мешает обратить внимание и на вышеуказанное чтение арабского перевода.

<sup>73</sup> Kurzgefasstes exegetisches Handbuch. IV lief. S. 119. И. Д. Михаэлис сравнивает писателя с Цицероном и его сказаниями о речах в явлениях Аполлона. Как последний не верил и сообщал только о вере других, так и первый.

происшествия нет намека на обман Саула. В таком смысле понимают это сказание писатель книги Паралипоменон (1 Пар. 10:13): *отвеща Самуил пророк*; Иисус сын Сирахов: *Самуил и по успении своем, пророчествова цареви кончину его* (Сир. 46:23); Иосиф Флавий: *της Σαμεήλε ψυχής πτωμένης*. Тем более нет никакого сомнения в том, что Саул признал явление Самуила истинным и действительным. 8 ст.: *поволхуй мне чревоулошеством<sup>74</sup> и возведи ми<sup>75</sup>*, — говорит он волшебнице. Таким образом, Саул признает власть волшебницы над мертвыми и возможность возвращения из шеола.

14 ст. *Что познала еси? Мужа восходяща от земли, и сей бе оболчен одеянием долгим, и уразуме Саул, яко Самуил есть, и падше поклонися ему*. По пророческой мантии и всей фигуре Саул узнал<sup>76</sup>, что вызванный был действительно Самуил: *כִּי־שָׁמוּאֵל הוּא*. Явление Самуила в одежде и во всем виде для Саула и писателя книги Царств не было невероятным, так как явление Бога и ангелов в человеческом образе было аналогичным с таким видением. Такое явление нисколько еще не доказывает, что, по мысли писателя, в шеоле люди находились с телом и одеждой<sup>77</sup>.

15 ст. *И рече Самуил וַיֹּאמֶר שָׁמוּאֵל*, точно так же 16 ст.: *рече Самуил*, а не волшебница. *Почто понудил<sup>78</sup> мя еси изыти ми?* Зачем нарушил мой покой в шеоле и заставил выйти оттуда?

Последующая речь Самуила буквально тождественна речи его еще при жизни (1 Цар. 15:20-23, например, 15:19=28:18) и предполагает тождество лиц. Из этой речи и исполнения пророчества видно, что писатель не мог признать здесь участия ложного пророчества и обмана. Характерных признаков ложного пророчества — веры в другого бога и неисполнения предсказания — здесь не было. С другой стороны, истинное пророчество через Валаама (Числ. 23-24 гл.) и ложного пророка (Иез. 14:7, 9) давало возможность видеть и здесь силу Божию.

Итак, Саул и писатель книг Царств верят, что умерший телесно Самуил не прекратил своего существования, он может появиться на земле и принять участие в жизни ее обитателей. Его пророческое посредническое служение со смертью не прекратилось, он в состоянии знать будущее, как и при жизни. Вера в возможность вызывания мертвых существовала у евреев во времена Моисея, царей, пророков и после плена<sup>79</sup>.

В связи с рассмотренными выражениями книг Царств о загробном состоянии, можно привести еще одно выражение: *успе (וַיִּשָׁב) Давид со отцы своими и погребен бысть (וַיִּקְבֹּר) во граде Давидове* (3 Цар. 2:10; 11:43).

Итак, писатель называет смерть сном<sup>80</sup>. В каком же отношении смерть может быть сходна со сном? Конечно, в двойном: по внешнему виду — так как мертвые и спящие спокойно лежат, — и по внутреннему состоянию: те и другие при видимой безжизненности сохраняют свое существование. В первом случае еврейское выражение будет указывать на погребение, во втором — на загробную жизнь. В какое же сходство писатель верит? Принимая во внимание употребление указанного выражения в предсказании смерти Давида (2 Цар. 7:22: *успеши со отцы* — между тем как место могилы было неизвестно), в описании смерти Давида, погребенного в Иерусалиме, где никто из его предков не был похоронен (3 Цар. 2:10), разъединение погребения (וַיִּקְבֹּר) и смерти (וַיִּשָׁב), можно думать, что писатель *верит в сходство смерти со сном по загробной жизни*. Следовательно, писатель верит, что мертвый человек, подобно спящему, только на время и на первый взгляд прекращает свою деятельность, но не прекращает своего существования. Наименование смерти сном встречается еще в Пятикнижии (Быт. 47:30; Втор. 31:16).

Воззрения книг Царств на загробную жизнь стоят в связи с воззрениями Пятикнижия.

<sup>74</sup> אוב — гадание, вызывание мертвых (Ис. 8:19; Втор. 18:11; 4 Цар. 26:6).

<sup>75</sup> עלה от הנשלי — подниматься, в соответствии с ירד — спускаться, сходить в шеол (Быт. 37:35; 1 Цар. 2:6). То же слово употребляется в 12 ст.: *виде хбоги, восходящи*; и в ст. 15: *изыти ми*.

<sup>76</sup> נידע — и убедился (Иов. 19:25).

<sup>77</sup> Kahen. La Bible. I Sam. P. 215.

<sup>78</sup> לקה הרפואתי — побудил, возбудил, поколебал (4 Цар. 19:37; 2 Цар. 7:10; 18:33). В таком же смысле о мертвых и нарушении их покоя говорится у Ис. 14:9: שאול רגזה

<sup>79</sup> Лев. 19:31; 20:6; Втор. 18:11; 4 Цар. 23:29; Ис. 19:3; Ios. Antiq. 6, 14, 2, 4.

<sup>80</sup> Ср. ושב 1 Цар. 3:2-3; 26:5, 7. Древние переводы: Вулгата, таргумы, сирский и арабский переводят: dormivit. Polygl. Walt.

Исторические факты, описываемые в них, подтверждали богословские мысли Пятикнижия. Учение Пятикнижия о смерти, Божественном правосудии и природе человека сохранялось неизменным и приводило к вере в бессмертие писателей книг Царств и описываемые ими лица.

## Учительные книги

### Книга Иова

Не менее, чем относительно Пятикнижия, идут споры в вопросе о бессмертии относительно книги Иова. Большая часть богословов не только западных (Геферник, Штиккель, Гирцель), но и наших русских (*Преосв. Филарет*. О книге Иова. Сс. 277-287.) не признают в книге Иова учения о загробной жизни. Ввиду таких сомнений и в подтверждение своих выводов поставим учение о бессмертии в связь с содержанием всей книги.

Раздраженный болезнью, немymi подозрительными взглядами друзей и нелепой речью жены, Иов проклинает свое рождение и желает смерти (3 гл.). Желание смерти в душе Иова перешло в течение бесед в новую и более светлую мысль. Указываемые друзьями примеры проявления Божественного Правосудия в здешнем мире приводят его к мысли, что и он сам в болезни находится под влиянием того же Правосудия. Но каким образом? При посредстве смерти. Смерть теперь (14 гл.) для него желательна не только по отрицательной стороне — прекращению страданий, но и по положительной — выполнению Правосудия. Если неодушевленные предметы — деревья — со смертью и гниением не прекращают своего бытия, но под влиянием воды снова вырастают и зеленеют, то ужели смерть человека ведет к полному уничтожению? Ужели смерть для человека — царя творения — не временна и не приведет к восстанию? Нет. *Человек аще и умрет, жив будет, скончав дни жития своего, потерплю, дондеже паки буду и посею Господи воззовеши...* для выполнения Своего Правосудия. В следующей речи Иов, возмущенный дерзкой речью Елифаза (15 гл.) и непониманием его состояния бывшими друзьями, ждет себе справедливости только на небе — *от Бога* (16:19-20). Но нестерпимая боль влечет его мысли к смерти и заставляет ждать выполнения правды за пределами последней: *где убо ми есть надежда или благая моя узрю; или со мною во ад снудут...*, т. е. не в шеоле ли будет надежда на правду (16:22; 17:15-16). В следующей речи, в ответ Валдаду, Иов положительно выражает надежду на посмертную правду: *вем, яко присносущен есть, Иже иматъ искупити мя, воскресити кожу мою, терпящую сия* (19:25-27). Это утешение для Иова-праведника, а для грешников — *ярость Господа и ничтожество* (29 ст). На последнюю тему Иов продолжает говорить и в следующей речи на возражения Софара. Грешники могут благоденствовать в настоящей жизни и в самозабвении считать свое положение независимым от Бога (21:14), но они от Господа и от Его Правосудия не спасутся (21 ст.) и *блудятся Им на день пагубы: в день гнева* (конечно, после настоящей жизни) *отведены будут* (30 ст.) и *положены в аду* (13 ст). Описав действия грешников, в следующей речи Иов на вопрос: *почто Бог не сотвори посещение им сущим на земли?*— отвечает: *предаде их во тьму смерти и ада* (24:13-15). Под влиянием этой мысли о правосудии Иов начинает успокаиваться<sup>81</sup> и в своей речи доказывает Премудрость Божию (30:23). На уверенность Иова в своей невинности разгневался Элиус (32:2) и произнес едкую, хотя и не многосодержательную, речь (32-38 гл.). Элиус своей речью вызвал, наконец, Самого Иегову. Представив Свое величие и премудрость, Господь делает внушение друзьям и подтверждает невинность и надежды Иова не только на будущую, но и на настоящую жизнь (38-42 гл.).

Итак, вера в бессмертие в речах Иова раскрывается постепенно и проходит чрез всю книгу. С другой стороны, из исторической вводной части книги видно, что благочестие, по мнению писателя, не сопровождается благоденствием в настоящей жизни, следовательно, Правосудие Божие на земле не выполняется. В самом деле, чего ожидает диавол от Иова? Отречения от Бога

<sup>81</sup> Какая, напр., разность в примирении Божественного правосудия с настоящей жизнью людей — в 21:7-10 и 12:6-10!

вследствие страданий, чтобы, по примеру других поклонников диавола, благоденствовать. (Ср. Мф. 4:8-9). Тот же взгляд подтверждает и эпилог: Иов-праведник терпит страдания не в наказание за грехи, а для исполнения его веры. Следовательно, речи Иова только служат развитием и продолжением господствовавшей в это время мысли.

Подтвердим наши рассуждения филологическим разбором 14, 16 и 19 глав книги Иова.

**Анализ 14-й главы.** Первые три стиха определяют основную мысль всей главы. Назначенная Богом кратковременность земной жизни человека должна бы смягчать Божественный суд над поступками человека. Несправедливо эту краткую жизнь омрачать страданиями за грехи (1-3). Человек, подобно наемнику, трудится всю жизнь и ждет по окончании этих чрезмерных трудов награды<sup>82</sup> себе, а Господь и в это-то время посылает на него болезни (4-6). Жизнь физической неодушевленной природы имеет преимущество перед жизнью человека. И деревья обыкновенно недолго растут: они погибают от руки человека и от истощения сока, но они долгодетни в потомстве. От срубленного и сгнившего корня вырастают новые деревья и составляют, по своим сокам, одно целое — организм — со срубленными (7-9). *Но человек, по смерти своей, уходит, пропадает, и где он?* — т. е. окончательно удаляется из общества живых и таким образом унижается пред деревьями, которые существуют в отростках своих (10 ст.). *Уходят воды из озера и реки иссякают и вытекают,* — т. е. истощается материал для рек и озер и последние засыхают (по Вульгате: *уходят воды и не возвращаются*. Ср. 2 Цар. 14:16). Озера сами собой не увеличиваются по удалении вод (11 ст.). Подобно озерам, и человек *ляжет и не встанет, уснет и не пробудится до скончания неба и не воспрянет от сна своего* (12 ст.). — Вот выражение, как будто противоречащее нашим взглядам на веру Иова. Разберем его подробнее.

*Ляжет и не встанет.* Очевидно, Иов говорит о смерти. Мы уже видели, что в книгах Царств смерть называется сном. Это словоупотребление встречается у Иова и в других местах (3 гл.). Следовательно, как и писатель книг Царств, Иов считает смерть не прекращением существования, а только временным успокоением (особенно по сопоставлению с выражением «уснет и не пробудится»).

*До скончания неба.* Еврейская частица *ad-bilti* в большинстве случаев имеет отрицательное значение (Числ. 21:35; 14:11; Быт. 3:11; 4:15). Поэтому и переводится все выражение: до тех пор, пока не будет неба<sup>83</sup>. *Не пробудится и не воспрянет от сна своего* — буквально: «не пробудятся и не воспрянут кто?» В еврейском тексте нет определенного подлежащего в этом предложении. Ближе всего можно считать подлежащим слово *schamaim* — небеса (во мн. ч.), но очевидная странность (как могут проснуться небеса?) заставляла всех исследователей признать подлежащим слово человек (стоящее в ед. ч.). Собирательное значение слова дает основание для такого мнения<sup>84</sup>.

Какая мысль заключается в 12-м стихе? Гирцель, Каген, Рейс, Розенмиллер и Маурер думают, что Иов вообще отвергает возможность восстания человека. Как невозможно измениться небу и земле, так невозможно и человеку после смерти ожить. Выражение «*ad-bilti shamaim*» Гирцель сопоставляет с Пс. 88:30; 148:6; Иер. 31:36 и пр., говорящими о вечности небес. Но сравнение смерти со сном, восстания от нее с восстанием от сна, кажется, несогласно с таким пониманием. Лучшее объяснение разбираемого выражения представляет 7-я глава той же книги. В страшной болезни и скорби Иов говорит: *дни человеческой жизни будут как облака при дуновении ветра; сам человек уходит в преисподнюю и нет его. Не возвратится более в дом свой и место его земной жизни уже не будет знать его* (7:9-10). О таком восстании говорит Иов в настоящем случае. Дерево после смерти в состоянии жить прежней жизнью, но вода уже не возвращается и человек не встает для этой жизни. *В чести ли дети умершего или нет, унижены или нет* (21 ст.), умерший не знает, а дерево живет в своих отростках — вот где причина скорби человека, т. е.

<sup>82</sup> Сравнение с наемником может указывать на отрицательную сторону: желание окончить день и отдохнуть от работы; но может и на положительную: ожидание платы за труд. Ср. Иов. 20:10; Лев. 26:34; Быт. 33:10. А плату можно получить только от Бога и по смерти.

<sup>83</sup> Таргум: *non sunt coeli*. Polygl. Walt. Т. 3, pp. 30-31.

<sup>84</sup> Гезениус. Евр. грам. §146. Исх. 33:41.

человек перестает жить настоящей земной жизнью<sup>85</sup>. С другой стороны, ad-bilti schamaim, — при сравнении с пророческими эсхатологическими речами, — не содержит еще положительного отрицания. *Небо сияет аки свиток* (Ис. 34:4) — следовательно, и человек тогда может восстать.

С верой в возможность восстания стоит в связи дальнейшая речь Иова. Он начинает сомневаться в справедливости прежде признанного им положения, что человек навсегда сходит в шеол. *Нельзя ли желать* (מִי יִחַן<sup>86</sup>), говорит он, *чтобы Ты в шеоле сокрыл меня и укрывал* (для защиты), *пока гнев Твой простирается на человека*. Желательно, чтобы шеол был только временным местом испытания, а пожалуй, и избавления (יִגְדֶּשׁוּב<sup>87</sup>) от наказания. *Положил бы мне срок* (רָחַץ) пребывания в шеоле, и *потом вспомнил обо мне*, — чтобы шеол не был страной забвения. Желательно, чтобы люди оттуда вызывались по воле Иеговы. Еще решительнее выражается Иов далее. *Если человек умрет, ужели он не оживет* אִם־יָמוּת אִישׁ הֲיִחְיֶה?

Гирцель и Розенмилер предполагают, что Иов дает отрицательный ответ на свой вопрос. Но на основании употребления частицы אִם в др. случаях (ср. Иов. 1:11; 9:27; Ис. 10:9; 1 Цар. 2:27) можно ждать положительного ответа и вопрос Иова передать таким образом: *ужели можно думать, что умерший человек не оживет?* Нет.

*Все дни моей службы* — борьбы с земными страданиями и болезнями — *ожидать буду* (אֶחְלֶה — imperf., положительное выражение<sup>88</sup>, ср. Иов. 29:23), *пока придет мне перемена*, т. е. смена страданий в земной жизни покоем в шеоле и покоя в шеоле воспоминанием Иеговы обо мне<sup>89</sup>. *Воззовешь Ты* (תִּקְרָא — для суда, 5:1; 13:22), *и я дам ответ*. Причина уверенности в существовании ответа заключается в том, что Господь тогда милостиво обратится («рэп — ср. Быт. 31:30; Ис. 16:12) к страдальцу. *Ибо Ты тогда* (תִּשְׁמַח — будущее желаемое. Ср. Быт. 31:42; 43:10) *исчислит шагими*, *но не будешь подстерегать грехов моих* — т. е. считать их обвинениями против меня (תִּשְׁמַח — 10:12; 13:27; Быт. 37:11). *Запечатал в свитке беззакония мои* (וּתְּסֵגֶם) — пре-кратив возможность видеть их и воздавать за них, так как нельзя взламывать печать (ср. Дан. 9:24-25; Ис. 29:11; Иер. 33:10; 14:44), *закроешь вину мою* (תִּסְתֵּם — замажешь — Иез. 13:10; Иер. 43:9), т. е. предашь забвению.

Из представленного анализа речи Иова видно, что на вопрос о жизни загробной сначала он отвечает как бы отчаянием, затем сомнением и, наконец, верою. Он выражает положительную уверенность (imperfect. всех глаголов), что состояние в шеоле временно, за ним последует Господне «воззвание» и милостивое обращение к Иову. Болезни и страдания, переживаемые Иовом, и семейные привязанности (18-19 стт.) поколебали, впрочем, эту светлую веру.

**Анализ 16-й главы.** В 1-16 стт. Иов описывает свои телесные и душевные страдания. Тело его изнурено болезнями, лицо сморщилось от них (7-8 стт.). Он предан беззаконникам, раскрывающим пасть свою, пускающим свои стрелы (10-13 стт.). Все это повергает в печаль, заставляет наложить вретиче, посыпать пеплом голову и постоянно плакать (15-16 стт.). Но все страдания усиливаются оттого, что они не заслужены Иовом (17 ст.). Так неужели нет никакого утешения? Дошедши до одной крайности, Иов начинает от нее отступать.

*Земля! не закрой моей крови, и да не будет места воплю моему* (18 ст.), т. е., в надежде на Божественное Правосудие пусть прекратятся эти жалобы. Иов обращается к принципу Божественного Правосудия. Как некогда смерть Авеля была признана невинной и незаслуженной, а потому Господь воздал за нее, так и за мою болезнь и смерть пусть Господь воздаст и утешит меня (Быт. 4:10; Ис. 26:21). *И ныне вот* (גַּם־עַתָּה — несомненно, положительно есть) *на небесах свидетель мой* (עֵדִי — очевидец моей невинности, как ранее противными свидетелями были болезнь — 16:8; друзья — 10:17), *Заступник* (שֹׁדֵד — защитник) *мой в вышних* (בְּמַרְוָה — на небесах.

Ср. 25:2; 31:2).

Итак, среди всех видимых жалоб на Божественное Правосудие последнее, однако,

<sup>85</sup> Подобная скорбь повторяется и теперь у христиан.

<sup>86</sup> Ср. Иов. 6:8; 11:5; 19:23... — formula optantis. Gesenius. Lex. P. 695. LXX: εἰοφειλον.

<sup>87</sup> Быт. 27:44; Ис. 5:25.

<sup>88</sup> Даже в русском синодальном переводе читается: «ожидал бы», «воззвал бы» и пр., не говоря о западных переводчиках и комментаторах.

<sup>89</sup> LXX положительно переводят: πάντῃ γενώμαι.

предпочитается всем человеческим суждениям. «Вопль крови» дает основание предполагать, что смерть не может поколебать веры Иова в Правосудие. За пределами смерти последнее может иметь для него значение.

*Многоречивые друзья мои! к Богу слезит око мое. В противоположность вашему многоречивому и обидному суждению, я переносу свое дело на «суд» Бога. К Богу обращаюсь со слезной молитвой; на Него надеюсь как на истинного Судию и Защитника моей невинности.*

*О если бы человек мог оправдываться пред Богом также, как пред людьми!* (יִדְבֹק — ср. Иов. 13:15; 19:5). Если бы можно было так же свободно доказать пред Богом свою невинность, как это возможно в судах человеческих (29:12-15).

*Ибо летам моим приходит конец, и я отхожу в путь невозвратный.* В здешней жизни оправдание пред людьми возможно; я желал бы, чтоб и по смерти, пред Богом, оно было также возможно.

Способ и характер этого будущего оправдания Иов подробно и решительно излагает в 19-й главе.

**Анализ 19-й главы.** В начале главы Иов жалуется на неприятности, усиливаемые общим непониманием причин его болезни. Все близкие оставили его. Друзья вместо утешения только огорчают его, не понимая, что Бог его наказал (1-23 стт.). Наконец, Иов выражает желание, чтобы слова его были вырезаны на камне железным резцом на вечное время. Какие слова? Иов определенно не говорит об этом. Большинство комментаторов думает, что слова об Искупителе в 25-27 стт.

Грамматических данных против этого положения нельзя указать (וַיִּשְׁמַע — соединительный союз<sup>90</sup>). А контекст речи, кажется, заставляет также склониться к этому мнению. Упреки и скорбь, высказанные перед этим, Иов и сам признает несправедливыми, и Иегова (40 гл.). Эти упреки не новы и от сохранения их не было бы пользы для последующих поколений. Напротив, последующая речь Иова о Гоеле была отрадна и для него, и для потомства.

*И я знаю* (וַיִּדְבֹק — твердо уверен — 5:25;

21:19), *что Искупитель мой* (וַיִּשְׁמַע — по сравнению с 16:20 — отмститель за невинно пролитую кровь: Числ. 35:12, 19; Втор. 19:6, 12; вообще спаситель: Быт. 48:16; Исх. 6:6; по LXX — ἐκλύειν, по Вульгате и Тарг. Redemptor, т. е. Спаситель и восстановитель правды по смерти моей) *жив* (חַי — вечно живой в противоположность смертному человеку). И *он впоследствии* (וַיִּשְׁמַע — Ис. 30:8; Втор. 4:30. В пророческом смысле этим словом обозначается конец настоящего порядка мировой жизни, последнее время существования мира и человека, пришествие Мессии и т. н. эсхатологические понятия<sup>91</sup>) *на прах* (עַל-עָפָר — во что имеет обратиться по смерти тело человека и из чего оно создано. Быт. 3:19; Иов. 7:21; 20:11. Делич и Эвальд отождествляют это слово с арабским Afar-ahu, Afr — гробовая пыль<sup>92</sup>) *восстанет*. (וַיִּשְׁמַע — в том же смысле, в каком прежде Иов сам отчаивался восстать — 7:4; 14:12; Быт. 7:4). Итак, среди окружающих бед и страданий Иов твердо уверен, что лично у него есть Отмститель, или Искупитель, который некогда восстанет над его прахом — истлевшим по смерти телом — в его защиту и оправдание.

*После того как эта кожа моя* (וַיִּשְׁמַע), теперь подвергающаяся страданиям, *разрушится* (וַיִּשְׁמַע). Глагол נָקַף в форме Кал (Ис. 29:1) и Гифил (Нав. 6:3; Ис. 21:17; Плач 3:5) значит «окружать». Поэтому очень многие переводили слово nikkefu — «окружит меня», т. е. новой плотью (по Вульгате: circumdabor). Но в форме Нифал это слово имеет совершенно иное значение: разрушать, ниспровергать (Ис. 10:34) и существительное отсюда (по значению) נִקְפָּה — опадание, обивание олив (Ис. 17:6; 24:13), в таргумах «убой» скота (Исх. 34:20; Втор. 31:4). На этом основании новые

<sup>90</sup> וַיִּשְׁמַע — explanativum. 2 Цар. 18:27. При этом Нольдй указывает на существование надгробных памятников у евреев (Быт. 35:20; 2 Цар. 18:18), обычного плача по умершем (Иер. 31:15; Мф. 2:18) и надгробных надписей (Иер. 2:21), к каковым относится желание Иова. Concord. Hebr. particul. P. 974.

<sup>91</sup> Предположение Гирцеля и Маурера, что слово aharon зна-чит «последний судья», т. е. после друзей будет говорить Бог (Com. in Ijob. S. 129. Maur. T. IV, p. 135) несправедливо. При употреблении слова aharon в порядковом смысле ему всегда предшествует слово וַיִּשְׁמַע — Исх. 4:8; Быт. 33:2 — чего здесь нет.

<sup>92</sup> Делич. Com. in Iob. S. 216 прим.

комментаторы переводят: разрушится плоть моя (по смерти)<sup>93</sup>. В *плоти моей* (по чтению русского синодального перевода) וּמִבְשָׂרִי. Предлог מִן иногда значит «вне», «без» (Иов. 11:19; 21:9). На этом основании большинство западных богословов: Бунзен, Гирцель, Вайхингер, Маурер и Преосв. Филарет слово mibšarī переводят: «без плоти». Но гораздо чаще предлог מִן употребляется в значении «из» (Иов. 5:3; 27:6; 1:21), «через посредство» (Иов. 14:9 — через посредство воды; 7:14 — через видения; 4:10 — через дыхание Божие. Быт. 9:11). Последнее значение по контексту речи<sup>94</sup> нужно придать предлогу מִן в настоящем случае. וּמִבְשָׂרִי значит: *через плоть мою*.

*Я увижу* (אֶחֱזֶה — телесно. Ср. 15:17; 24:1; 37:12. Imperfect форма Кал указывает на определенное будущее) *Бога* (אֱלֹהִים — по Вульгате: «моего»). Чувственное видение Бога: Пс. 16:15; 62:3).

**Что выражает 26-й стих?** После того как истлеет настоящая кожа моя, я увижу Бога чрез плоть мою, — Бога, Которого я ранее призывал в свидетели своей невинности, Которого я и теперь считаю своим Отмстителем-Гоелом. *Которого* (אֲשֶׁר — т. е. Eloah и Hoel) *я увижу* (повторение указывает на уверенность и настойчивость в выражении своей веры) *для себя* (לִי), т. е. для моего личного удовлетворения и вознаграждения. И *глаза мои* (עֵינַי — в значении телесных органов — 3:10; 4:16) *увидят* (רָאוּ — 42:5; 38:1), а *не другой* (אֲחֵר — в отличие и даже противоположность мнениям всех друзей, окружающих Иова).

Итак, чего Иов в 14-й главе только желал, в том он теперь вполне уверен. Он знает, что у него есть Искупитель, Который после разрушения настоящего тела страдальца встанет некогда на его прахе. Сам Иов увидит Его во плоти (очевидно, другой, прославленной — 1 Кор. 15:40), своими телесными очами, и для получения лично себе блаженства и воздаяния за настоящие страдания.

*Истаевают* (קָלוּ) *внутренности мои* (כְּלֵי־יָדַי) *в груди моей*. Что хочет сказать Иов этими словами? Преосв. Филарет считает их прямым доказательством отсутствия у Иова веры в загробную жизнь<sup>95</sup>. Но принимая во внимание библейскую терминологию, можно отождествить это выражение с Пс. 118:123: «истаевают очи мои» (שֵׁנוֹ קָלוּ; 83:3; 142:7), т. е. дух мой<sup>96</sup> сильно желает скорее увидеть Господа.

В последних двух стихах (28-29) Иов угрожает несправедливым друзьям Божиим наказанием за их незаконные оскорбления его невинности. *Знайτε* (psj-in — будьте так же твердо уверены, как я уверен в существовании Гоела), *что есть суд их* (שֹׁדֵי — грешников). Как для невинных страдальцев есть Искупитель, так для несправедливых оскорбителей есть законный Божий суд (ср. 13:10).

Невыполнение в земной жизни, по воззрению Пятикнижия, Божественного Правосудия приводит к вере в выполнение его за гробом. Но шеол — место мрака и страдания — не может быть для страдальцев местом награды. Вера в Правосудие приводит к предположению, что состояние в шеоле должно быть временным. Предположение переходит в твердую уверенность, что существует на небесах Очевидец — Свидетель человеческой невинности. Последний некогда встанет на земле. Иов тогда снова оденется плотью и увидит Господа-Искупителя своими будущими телесными очами (ср. Ин. 8:56).

<sup>93</sup> Вайхингер ссылается на свидетельство докторов, что элифантиазис считался неизлечимым, а потому Иов естественно ждал себе смерти. Studien und Kritik. 1843. S. 967.

<sup>94</sup> По-видимому, сообразно с предыдущими выражениями, объяснение Вайхингера и др. правильно; но оно противоречит последующей речи Иова, где говорится о телесном, чувственном видении.

<sup>95</sup> Происхожд. книги Иова. С. 287.

<sup>96</sup> קְלֵי־יָדַי -Иер. 11:20; 17:10; Пс. 7:10.

## Псалтирь

Согласно антропологическому учению Пятикнижия, псалмопевцы признают различие в посмертном состоянии духа и тела человека. Дух человека выходит из него, а тело возвращается в землю (145:4). Псалмопевцы верят в загробную жизнь. Настоящую земную жизнь они считают местом только странствования, ввиду будущего отечества. (Пс. 118:19-20; 38:13). Невыполнение Божественного Правосудия в земном благоденствии людей приводило к вере в выполнение его в загробной жизни (Пс. 72). Каким же образом в загробной жизни будет выполнено Божественное Правосудие? Грешники будут помещены в шеоле — аду. *Да возвратятся грешницы во ад, еси забывающий Бога* (9:18). *Да постыдятся нечестивии и снудут во ад* (30:18). *Грешницы яко овцы во ад положены, суть* (48:15). Находящиеся в аду лишены лицезрения и прославления Бога (6:5), поэтому ими обладает духовная смерть (48:15). Они лишены света, счастья и блаженства (48:20), а потому подобны животным (48:13).

Какова же участь праведников? Псалмопевцы веруют, что они не увидят тления (15:10), воскреснут (16:15), наследуют землю (36:9), поселятся в земле живых (26:13; 114:9), где будут прославлять Бога. Они будут вписаны в книгу жизни (68:29), увидят свет жизни (55:14). Псалмопевцы, чувствуя сильную любовь к земному храму Божию (25:8; 64:5), выражают желание вечно жить в доме Божиим (26:4; 60:5; 83:2-3) и надеются на выполнение этого желания по смерти. Наконец, та же вера в Божественное Правосудие приводила к убеждению в необходимости будущего всеобщего суда Божия (7:12; 10:4; 57:12; 109:6), после которого нечестивые погибнут (1:5)<sup>97</sup>.

Подтвердим наше мнение подробным анализом вышеприведенных выражений.

**Пс. 145:4.** *Выходит дух его и он возвращается в землю свою; в тот день исчезают все помышления его.* Псалмопевец не советует надеяться на князей и всех вообще великих мира сего, потому что истинное спасение не может зависеть от них. Князья и сыны человеческие смертны.

*Выходит* (צָאָה — удалится... куда? Ср. Еккл. 12:7) *дух его* (רוּחֹוֹ — человека. Пс. 30:6; 50:12 תִּנְעוּמָא אוֹתוֹ) и *возвратиться* (שָׁבָה — кто? — человек, потому что слово *jaschub* стоит в мужском роде, а слово *masch* — сущ. женского рода. — Ср. Быт. 3:19) *в землю свою* (לְאֶרֶצוֹ). Не без намерения, кажется, писатель употребляет суффикс ם — «свою», вероятно, с целью указать на Быт. 3:19. После этого рокового момента — смерти — погибает надежда на смертного человека. Не такова надежда на Бога, вечно хранящего верность (6 ст.).

Итак, антропологические воззрения Пятикнижия вполне признаются псалмопевцами и приводят к вере в загробную жизнь.

К той же вере приводит псалмопевцев сознание невыполнения Божественного Правосудия в земном благоденствии людей — Пс. 72.

**Анализ 72-го псалма.** Испытав душевную борьбу при решении вопроса об участии людей, псалмопевец подробно описывает пережитое состояние. Он едва не поскользнулся с истинного пути благочестия, видя благоденствие нечестивых в течение всей настоящей их жизни (לְמִתָּה — до смерти)<sup>98</sup>, 2-4 стт.). Пользуясь чужими трудами и притесняя других, нечестивцы страшно возгордились, над всем издеваются, произносят богохульные речи (5-9 стт.). Обращая внимание на их благоденствие, народ увлекается их скептицизмом (10-12 стт.). Видя все это, Псалмопевец едва не пал духом и не счел ошибочной свою праведную жизнь (13-14 стт.). Для успокоения начавшейся вслед за тем душевной борьбы он отправился во Святилище Божие вопросить Бога (на основании закона или особого откровения)<sup>99</sup> (15-17 стт.). Он узнал, что нечестивые стоят на скользком пути. Они быстро низвергаются в пропасть и, как сон при пробуждении, быстро гибнет их богатство (18-20 стт.). Объяснив своим невежеством предыдущие сомнения, Псалмопевец

<sup>97</sup> Кроме указанных в своем месте общих источников, при анализе псалмов имелись след. сочинения: *Hupfeld. Die Psalmen. 1867. Hengstenberg. Commentar über die Psalmen. 1845-51. Klystermann. Hufersuchungen zur Alttestamentlichen Theologie. 1868.*

<sup>98</sup> לְ — в значении «до» (предел времени). לְמִתָּה — Пс. 29:6; 58:17. *Gesenius. Lex. P. 515.*

<sup>99</sup> Бэттхер понимает здесь посмертное вхождение в жилище Божие (Втор. 26:15; Иер. 25:30; Зах. 2:17). *De inferis. T. 1, p. 209.* Но контекст речи не допускает такого объяснения. 18-й стих представляется результатом входа во святилище.

признает общение с Богом единственным источником истинного блаженства и верит в достижение этого общения (21-24 стт.). Ты, говорит Псалмопевец Господу, *постоянно руководишь меня своим, советом и наконец* (נִסְחָר — по смерти. Еклл. 3:22; Иов. 21:21) *примешь меня* (תִּקְחֵנִי — Быт. 5:24) *в славу* (בְּכֹד — в свое славное царство. Мф. 25:31). *Кто мне на небе?* — т. е., никого нет — вопрос, предполагающий отрицательный ответ (Числ. 23:10; Ис. 53:1; Иов. 9:12), — и с *Тобю не хочу ничего на земле*, — т. е. наслаждаться ничем не хочу<sup>100</sup> (לֹא אֶחְפָּז — Быт. 34:19; 2 Цар. 20:11). *Господь часть моя на веки* (לְעוֹלָם — 26 ст.). *Удаляющиеся от Господа гибнут, а приближающиеся к Нему счастливы* (27-28 стт.).

Из псалма ясно видно, что Божественное Правосудие в земной жизни, по мнению Псалмопевца, не выполняется. Настоящее благоденствие для Псалмопевца не нужно. Для него дороже всего мира жизнь вблизи Бога и общение с Ним. Этого общения он некогда достигнет.

**Анализ 15-го псалма.** Псалмопевец возлагает на Бога все свои надежды и упования. На земле он считает высочайшим для себя счастьем пребывание в храме Божиим. Псалмопевец постоянно видел Божественное Промышление о себе, а потому он непоколебим (1-8 стт.). Среди внешних бедствий он не только не печалится, а даже радуется всем своим существом.

*От того* (לְכֵן — от Божественного Промышления и нетления тела<sup>101</sup>) *возрадовалось сердце мое и возвеселился дух*<sup>102</sup> *мой и даже* (וְאֵף — усилие. Лев. 26:44; Иов. 4:18. ἐτι) *плоть моя* (בְּשָׂרִי — телесная природа. Пс. 26:3; 39:4) *вселится* (יִשְׁכֵּן — где? Раввины и христианские комментаторы говорили: в шеоле; рационалисты: в Палестине. Кажется, вернее избрать середину — вообще будет жить теперь и по смерти) *с надеждою* (לְבָשֶׁת — твердая вера. Пс. 4:10; 21:10). *Ибо Ты не оставишь* (לֹא תַעֲזֹב — без внимания и уча-

стия. Пс. 9:10, 38) *души моей* (נַפְשִׁי — моей духовной природы. Пс. 48:16; 3:3; и вообще всего меня. Быт. 2:7) *во аде* (לְשָׂאוֹל) *и не дашь святому Твоему увидеть тление* (שִׁחָה - разрушение телесного организма. Иов. 33:28, 30; Пс. 29:4. διαφθoρά Деян. 2:29-32. רָצָה הַשָּׁחַת 48:10). *Ты укажешь мне путь жизни*, вместо тления и смерти, *пред Лицем Твоим. Блаженство в деснице Твоей во век.*

На основании речи апостола Петра (Деян. 2:31), должно относить изречение Псалмопевца в 9 и 10 стт. к Мессии. Но то же изречение можно прилагать к самому пророку. Несомненно, Псалмопевец выражает какие-то особенные мысли и чувствования; он радуется всем своим существом. Причина этой радости заключается в вере его в спасение от власти преисподней и тления. Непоколебимая вера Давида в Бога стояла выше обыкновенных, ежедневных фактов. Не признавая прекращения душевного общения с Богом по смерти, Давид считает невозможным даже разрушение своего тела. Он верит не только в бессмертие души, но и в нетление тела. В чем убеждался Иов на основании идеи Правосудия, в то верует Давид на основании глубокой религиозности (ср. Ин. 5:24).

**Анализ 16-го псалма.** Ту же мысль и, по общему мнению, тот же писатель выражает в 15-м стихе 16-го псалма.

Описав неблагоприятные действия нечестивцев по отношению к праведникам, Псалмопевец утешает себя тем, что счастье первых ограничивается только настоящей жизнью. Они только теперь сыты и оставляют свое богатство потомству. Что касается самого Псалмопевца, то он, в надежде на Иегову, не унывал и «среди ночи» бедствий. Для него недорого богатство нечестивцев, а дорого Божественное лицемерие. Он надеется, что когда *восстанет* (יִבְרָחַן — от смертного сна. 4 Цар. 4:31; Ис. 26:19), насытится в правде созерцанием Божественного Лица и славы (16 ст.). Что это за «восстание»? Конечно, не восстание поутру, после сна, а, по сравнению с ночью бедствий в течение всей настоящей жизни, будущее общее воскресение.

**Анализ 36-го псалма.** Давид убеждает своих современников не завидовать злым богачам:

<sup>100</sup> Как согласить это выражение с мнением Вольтера, Валя и проч. о чувственности ветхозаветного Израиля? А ведь псалмопевцы воспитывались на идеях Пятикнижия.

<sup>101</sup> Noldii. Concord, p. 506. Союз לְכֵן служит связью предыдущего и последующего предложения. Ср. Быт. 4:15.

<sup>102</sup> В русском синодальном переводе слово בְּשָׂרִי переведено согласно LXX и Вульгате: «язык мой». Но слово kabod нигде в Библии с таким значением не употребляется. Естественнее перевести его словом «дух», как употребляется это слово в Пс. 7:6; Быт. 49:6; Ис. 29:13.

их благоденствие ненадежно (1-2 стт.). Надежда на Бога и праведная жизнь более принесут пользы (3-5 стт.).

Хотя бы высоконравственное настроение человека и не было теперь заметно для других, но Бог выведет его на свет, только нужно надеяться на Него и не завидовать грешникам (6-8 стт.). *Ибо делающие зло истребятся* (יִכָּרְתוּן — будут изгнаны, вычеркнуты. Пс. 11:4; 33:17), *уповающие же на Господа наследуют* (יִרְשׁוּ — Пс. 43:4 κληρονομήσουσι) *землю*. То же самое повторяется в 11, 29 и 34 стихах. В 11 стихе добавляется, что праведные *наслаждаются множеством мира*. Я 18 стихе будущее достояние праведников считается *вечным* (לְעוֹלָם — εἰς τὸν αἰῶνα). В 34 ст. говорится, что праведники будут *вознесены и прославлены*.

Принимая во внимание все указанные черты земли наследия праведников, комментаторы отождествляют эту землю с обещанной Аврааму (Быт. 12:1-5) и кротким сердцем (Мф. 5:5)<sup>103</sup>. Но каким образом эта земля могла быть получена, по мысли Давида? Очевидно, эта земля не есть Палестина, которая во времена Давида была уже наследована и занята. В Палестине были грешники, которые лишатся этой земли. В 26 псалме сам Давид надеется некогда поселиться в этой земле (земля живых — בְּאֶרֶץ חַיִּים)<sup>104</sup> и увидеть там лицо Господа. Эта земля будет для праведников посмертным жилищем, как для грешников шеол.

В разобранных доселе псалмах изображалось преимущественно загробное состояние праведников. Каково же состояние грешников?

**Анализ 48-го псалма.** Псалмопевец призывает всех людей — мудрых, знатных, богатых — слушать его рассуждения (1-5 стт.). Предметом рассуждения будет служить вопрос: нужно ли праведнику бояться окружающих бедствий настоящей жизни? (6 ст.). Нет. Напротив, только богачу нельзя надеяться на свои богатства (7 ст.). Смерть разрушает такие надежды.

Богатство не может *избавить* (פָּדוּהָ) от смерти. И *не будет того вовек, чтобы остался кто жить навсегда* (וְיִחְיֶהוּ לְנַעַם) и *не увидит бы могилы* (הַשְּׁחֵת — тление. Пс. 29:10; 54:24; Иов. 17:14). Каждый видит, что и *мудрые* (праведники Притч. 1:5-6; 3:35) *умирают, подобно тому, как глупые* (нечестивые. Пс. 91:7-8; Притч. 1:22) *погибают* (יָאָבְדוּ в наказание за нечестивую жизнь «пютая» смерть. Пс. 1:6; 2:12; 33:22; Числ. 16:29), оставив имущество своим наследникам. Но несмотря на этот печальный ежедневный опыт, богачи думают в сердцах своих, что *дома их вечны и что земные жилища их в род и род*. В знак мнимой вечности и в противоположность ежедневному опыту, они называют земли своими именами (Втор. 28:10; 3 Цар. 8:43; Ис. 4:1).

*Но человек в чести, в настоящем счастливом положении, не пребудет* (בְּלִילִין — не переночует, т. е., по сравнению с 15 стихом, не останется жить навсегда. Ср. Пс. 16:3), *он уподобится животным, которые погибают*<sup>105</sup>. Такой путь нечестивых доказывает их безумие, хотя толпа часто одобряет его (11-14 стт.).

15 ст. На самом деле нечестивцы, как овцы, *заключены* (שָׁחָ — будущность эта так несомненна, что представляется исполнившейся — ἔθεντο, positi sunt) в *аду* (לְשֹׁאֵל — ἐν ἄδῃ, in inferno<sup>106</sup>), *смерть* (מָוֶת) *упасет их* (יִרְעֵם — подобно тому, как Господь пасет праведника, Пс. 23:1) и *на утро* (לְבֹקֶר — время торжества добра и счастья праведников, Пс. 5:4; 45:6) *праведники будут владычествовать*<sup>107</sup> над ними.

*Сила их — богачей* (צָרִים<sup>108</sup>) — *истоится* (לְבַלֹּחַ — назначена к уничтожению). *Шеол —*

<sup>103</sup> Hengstenberg. Com. bb. d. Psal. T. 2, s. 281. Delitzsch. Com. in Ps. S. 276.

<sup>104</sup> Эвальд сопоставляет «землю живых» с «древом жизни» עֵץ חַיִּים Быт. 2:9 как восстановление потерянного блаженства. Die Lehre der Bibel von Gott. T. 3, s. 439.

<sup>105</sup> Халдейский парафраст поясняет: homo peccator in honore non comparabitur cum justis, assimilatus in bestiis, aequiparatur ni-hilo. Walt. Polygl.

<sup>106</sup> Нельзя ли вместе с Мандельштамом и Пумнянским (Русский пер. Псалмов) понимать шеол в смысле «могила»? Загробная жизнь, предполагаемая Псалмопевцем после схождения в шеол, опровергает такое понимание. Там будут заключены грешники, как в изгороди овцы; над ними будут господствовать праведники. Как возможно господство над обитателями могилы?

<sup>107</sup> קָדַם — ср. Пс. 71:8; 109:2; Быт. 1:28. Κατακυριεύσουσιν — против Пумнянского и Мандельштама, переводящих: «преимуществовать будут».

<sup>108</sup> В согласии с масоретами, кажется, нужно читать (keri) צָרִים — защита, убежище, надежда (Пс. 17:3; 30:4, 7),

жилище их<sup>109</sup>.

На какое состояние и какое время псалмопевец указывает в 15-м стихе? На основании контекста речи — 10, 11 и 12-го стихов — и филологического разбора можно утверждать, что Псалмопевец говорит о мучительном загробном состоянии грешников. Он не говорит об их уничтожении, а только о мрачной смертоподобной жизни в аду.

Иная участь ожидает Псалмопевца (16 ст.). *Бог избавит* (יִפְדֶּה — чего не могут сделать богатства по 8-9 стт. λυτρώσεται) *душу мою* (נַפְשִׁי) *от руки ада* (מִיַּד שְׂאוֹל) Ос.13:14 — куда будут заключены грешники), *когда примет меня* (יִקְחֵנִי). Генгстенберг, Делич и Эвальд отождествляют значение этого глагола с значением его в Быт. 5:24; 4 Цар. 2:10 (взятие Еноха и Илии)<sup>110</sup>. Такое предположение, кажется, справедливо. По крайней мере, несомненно, что Псалмопевец верует в избавление от шеола и смерти (вопреки мнению Маурера и Гунфельда, что Псалмопевец ожидает избавления от опасности). Следующие стихи (17-21) продолжают развивать ту же мысль. Участь богачей незавидна. При смерти они не возьмут с собой ничего, и если жили нечестиво, то, подобно животным, погибнут и будут лишены счастья и блаженства вблизи Бога.

Псалмопевцы простирают свои взоры и за пределы ближайшей посмертной участи людей. Они выражают веру в общий будущий суд.

**Анализ 9-го псалма.** Псалмопевец намерен славить Господа и возвещать чудеса Его за погибель врагов своих (1-4 стт.). Враги погибли вследствие суда Божия над ними. *Ты*, обращается Псалмопевец к Господу, *производил мой суд* (מִשְׁפָּטִי — правильное, законное судебное разбирательство, κρίμα) *и мою тяжбу* (דַּוְרֵי). *Ты воссел на престоле* (לָכַסָּא — трон, Пс. 10:4; 44:7, как у земных царей, Пс. 88:5), *Судия праведный*. Ты, подобно земным царям (3 Цар. 3:28) и судьям, произвел разбирательство моего дела. Поэтому Ты вознегодовал на нечестивых и язычников (6-7 стт.). От суда Божия над своими врагами Псалмопевец переходит ко всем невинным страдальцам и общему суду над всеми людьми.

*Но Господь пребывает* (יֹשֵׁב — будет сидеть как судья на своем престоле) *во век* (לְעוֹלָם), *приготовил для суда престол Свой, и Он будет судить вселенную* (תִּבְלָל — как жилище всего человечества — orbis habitatus. Пс. 18:5; 23:2; 32:8. οἰκουμένη) *по правде, совершит суд над народами* (לְאֻמִּים — преимущественно над язычниками. Пс. 43:3; 46:2; 56:10; 64:8) *по правоте*. Господь, произведший суд по моему делу, будет некогда производить суд над всей вселенной. Угнетенный найдет у этого Судии законную защиту. Пусть все праведники воспевают Его, потому что Он взыскивает за *кровь их* (следовательно, смерть пусть не страшит их, после нее они получают воздаяние. Быт. 4:10; 9:5), помнит их стон и вопли (13 ст.). Далее Псалмопевец опять вспоминает свое личное дело. Как прежде Господь погубил его врагов, так и впредь пусть помогает. Пусть нечестивые *возвратятся в ад* (יָשׁוּבוּ לְשְׂאוֹלָה — ἀποστραφῆτασαν εἰς τὸν ἀδην), т. е. получают законное посмертное возмездие (18 ст.). Нечестивцы в своих преследованиях невинных страдальцев думают, что Бог не знает и не обращает внимания на их поступки (25-32 стт.), но их предположение ошибочно. *Ты видишь* (רִאֵהָ — постоянно смотришь и знаешь — по Вульг.: по turn

---

так как слово תִּבְלָל (ke-tib) ни разу в Библии не встречается с соответствующим контексту речи значением. Указываемое Кирхером (Concord. Hebr. Т. II, р. 1274) употребление слова תִּבְלָל в значении βούθρα в Пс. 88:42 мы не нашли, даже слова תִּבְלָל в этом стихе нет.

<sup>109</sup> Что значит выражение לֹא שְׂאוֹל מִזְבֵּל? В древних переводах, а вслед за ними и в нашем русском переводе слово מִזְבֵּל принимается за одно слово в значении «жилище». Но такого слова в еврейском языке нет. Есть слово זָבֵל — жилище (3 Цар. 8:13; 2 Пар. 6:2; Ис. 63:15). Поэтому слово מִזְבֵּל считается сложным: «из жилища». К чему относится слово לוֹ — «ему»? Бетгхер относит к слову זָבֵל, понимая его в значении «идол» (Ис. 45:5). Смерть рассеет их (богачей) идола в аду — его главным жилище (De inferis. р. 191). Клостерман — «к шеолу». Богачи попадут в шеол, жилище коего думали уничтожить и растереть (Untersuchungen zur Alttest. Theol. S. 127). Естественнее всего относить к грешнику, но в этом стихе о них говорится во множественном числе (богачи). Остается, по контексту речи, отнести к זָבֵל, только понимая его в общеупотребительном значении (сила, надежда), и перевести все выражение так: «шеол — из жилищ силы и надежды богачей. Сила и надежда богачей погибнет, из своего настоящего жилища (12 ст.) она перейдет вместе с богачами в шеол». Такое объяснение может подтверждать значение предлога מִן — «после» (Пс. 72:20; Ос. 6:2; Суд. 11:4), т. е. после жилища ее ожидает шеол.

<sup>110</sup> Hengstenberg. Com. in Ps. Т. 2, s. 467. Delitzsch. Com. in Psalm. S. 341. Ewald. Die Lehre der Bibel von Gott. Т. 3, s. 481.

est apud Te) обиды и притеснения, переживаемые праведниками, и воздашь за них рукою Своею (35 ст.). В заключение Псалмопевец выражает веру, что Господь есть вечный Царь, имеющий некогда погубить всех нечестивых, рассудить и оказать помощь всем угнетенным (36-40 стт.).

На основании контекста речи и филологического разбора следует думать, что Псалмопевец выражает в рассмотренном псалме веру в будущий общий загробный суд.

Таковую же веру выражает Псалмопевец в Пс. 7:7-10. *Восстань, Господи, во гневе Твоем* (как выражении правды, требуемой на суде), *подвигнись против неистовства врагов моих, пробудись для меня на суд* (מִשְׁפָּט), *который Ты заповедал* (צִוִּיתָ— ранее определил, ἐνετείλω). Определенный ранее суд будет относиться не к одному Псалмопевцу. *Сонм людей станет вокруг Тебя* (Мф. 25:32) как Судии. *Господь будет судить народы* (עַמִּים— не только язычников, но и иудеев. См. наше объяснение Быт. 25:8). *Бог — Судия праведный, всякий день строго взыскивающий*, т. е. воздающий за все ежедневные поступки людей. Он знает сердца всех людей (8-18 стт.).

Итак, вера в Божественное всеведение и правосудие лежала в основании веры псалмопевцев в общий будущий загробный суд.

Непосредственные, личные отношения между Богом и человеком, на которые указывает Пятикнижие, приводят псалмопевцев к вере в загробную жизнь. Благочестивые псалмопевцы не могут думать, чтобы смерть порвала их отношения к Иегове. Напротив, они верят, что Бог не оставит их в шеоле, они увидят Его после смерти своей, и даже телесный организм их не истлеет. Божественное Правосудие, невыполненное теперь, будет удовлетворено по смерти. Все человечество предстанет на Божий Суд.

В заключение необходимо разобрать некоторые возражения, основывающиеся на неправильном понимании изречений Псалмопевцев.

Пс. 17:5-6. Псалмопевец прославляет Господа за спасение от врагов своих. Псалмопевец перечисляет опасности, от коих Господь спас его. *Объяли меня муки* (חֲבָלֵי— соб. владения, области. Пс. 15:6; Втор. 32:9) *смерти*, говорит о себе Псалмопевец. *Потоки* (נְחָלִים— Иов. 6:15; долина Быт. 26:19) *беззакония* (בְּלִיעֵל—собств. ничтожества: בלי—отрицательная частица, и יעל— польза, — вообще злые, богопротивные люди. Втор. 13:13; Иов. 34:18; беззаконие 2 Цар. 22:5) *устрашили меня*. *Цепи* (собств. владения חֲבָלֵי) *ада* (שָׂדֵה) *облегли меня*. *Опутали меня сети* (מוֹקְשֵׁי— уничтожение, пагуба. Исх. 10:7; 23:33) *смерти* (5-6 стт.). Среди бывших бедствий Псалмопевец воззвал, и Господь спас его.

Неизвестный автор сочинения «Dicta classica Vet-eris Testamenti» (Lipsiae, 1798. P. 53) предполагает, что belial, упоминаемый Псалмопевцем, есть еврейский бог шеола. «Потоки Велиала», по его мнению, суть адские реки, о которых сообщает египетская и греческая мифология. Справедливо ли такое мнение?

Слово «Велиал» — בלעל у евреев соответствует отвлеченному понятию «зло». Например, во Втор. 13:13 — появились *нечестивые люди* (belial) и стали отвращать к чужому богу. Суд. 19:22 — *люди развратные* окружили дома. 2 Цар. 16:7 — *уходи, убийца и беззаконник*. Очевидно, в этих выражениях нет указания на бога шеола, — только заключается понятие нравственного ничтожества и беззакония. Следовательно, слово «потоки» у Псалмопевца нельзя относить к описанию шеола. Потоки зла и беззакония в настоящей жизни, т. е. большая сплошная масса врагов (ср. Ис. 8:7), грозила ему смертью. С другой стороны, указываемое тем же ученым и в подтверждение того же мнения выражение Пс. 48:15 — *смерть упасет их*, — т. е. смерть и Велиал суть цари и боги шеола, — кажется, опровергает такое мнение. Представление смерти царем шеола прямо указывает на отсутствие адских богов. В шеоле нет никого и ничего кроме смерти, последнею никто не управляет, она сама себе хозяйин и владыка (кроме Иеговы, престол Которого, конечно, не в шеоле. Ср. Ам. 9:2).

## Книга Притчей

Книга Притчей есть собрание выводов и наблюдений человека, мудрого практически и теоретически, т. е. человека, который с глубокими наблюдениями над жизнью соотечественников соединил обширное теоретическое образование. Благодаря своей наблюдательности писатель знает о последствиях мудрости и глупости, порока и добродетели, постигающих в жизни мудрых и глупых. Он приводит в пример социальные, семейные, общественные и частные неурядицы от неправильной, немудрой жизни и порядок и счастье во всех отношениях от благоразумной и правильной — мудрой жизни. Сообразно такому характеру притчей, некоторые богословы считают всю книгу Притчей сборником практических наставлений<sup>111</sup>. Но при внимательном чтении книги мы можем и должны найти в ней более глубокие исследования и выводы. Между обычными замечаниями о значении мудрости очень часто здесь встречаем выражения: *живот есть всем соблюдающим премудрость* (4:22), *древо живота есть премудрость* (3:18), *исходи премудрости — исходи живота* (8:35), *источник жизни в руце праведного* (10:11) и т. п. *Путь живота помышления разумнаго, да уклонився от ада спасется* (15:24). С другой стороны, безумие ведет к смерти: *ненавидящий премудрость любят смерть и нечествуют на своя души* (8:36), *уста нечестивого покрывает пагуба* (10:14), *пути нечестивых — смерть* (14:12).

Если премудрость понимать в смысле этой книги, то жизнь, к которой она ведет, не ограничивается здешним миром, она продолжается и за гробом. Нравственная высота и господство духовных стремлений в настоящей жизни ведут к истинному бессмертию и истинной жизни за гробом; тогда как смерть духа и рабство плоти повлекут к такой же смерти и за гробом. В последнем отношении особенно характерны замечания писателя о следствиях распутства и его плодов. Он видал, к какому умственному и нравственному оупению и к печальной духовной смерти приводит этот порок. Он говорит: *нозе употребляющих ю* (публичную женщину) *низводят во ад* (5:5), *пути адовы — дом ея* (7:27), *во дне ада* обретаются распутники (9:18). Амеждутем, распутство — одно из проявлений безумия (5:5). Таким образом, в противоположность мудрости, ведущей к вечной жизни, безумие ведет к смерти духовной. Но смерть распутников не значит еще, что грешники лишатся бессмертия. Нет, и для них по смерти есть жилище — шеол, вместе с рефаимами, где они, следовательно, будут существовать. Но что это за существование?!

**Анализ 2-й главы Притчей.** Писатель убеждает своего сына, воспитанника, слушать и исполнять слова мудрости, потому что мудрость приведет к познанию страха Божия (1-5). Благородному желанию человека поможет Бог и Сам сообщит премудрость и знание (6, 8). После того как юноша познает мудрость, он сохранится от всякого беззакония и следствий его (9-15). Премудрость сохранит его от чужой жены, забывшей завет Бога своего (16-17).

*Поставлен* (אָלֶיךָ — склонен, как бы сделан отверстием. Ис. 51:23) *дом ее при смерти* (אֶל־מָוֶת) и *крефаимам стези ее. Никто из вошедших к ней не возвращается с пути порока и смерти и не вступает на путь жизни* — אֶרְחֹתַי חַיִּים — поведение, доставляющее жизнь (18-19). Гораздо полезнее жить мудро и праведно, потому что *праведные будут жить на земле, и непорочные останутся на ней. А беззаконники будут истреблены с земли, и вероломные искоренены с нее.*

Элер и Шписс<sup>112</sup> предполагают, что жизнь и смерть, следующие за праведностью и нечестием, по воззрению Соломона, тождественны с кратковременностью и долгоденствием земной жизни человека.

Выражения Соломона не дают оснований для такого объяснения. Дом, построенный при входе к смерти, указывает на слишком тесное совпадение между двумя явлениями. Как только человек пришел в дом блудницы, он уже с пути смерти не может возвратиться. Путь жизни есть получение в наследство земли, на которой будут некогда обитать одни праведные. Палестина такой землей никогда не считалась: на ней были и предполагались беззаконники. Эта земля тождественна с упоминаемой в Пс. 36:9 — землей будущей блаженной жизни праведников.

Притч. 7:26-27. *Многих блудница повергла ранеными, и много сильных убиты ею* (רַב־רַבִּינָה —

<sup>111</sup> De Weite. Urtheit d. Biblischen Dogmatik. T. 1, s. 74.

<sup>112</sup> Oeler. Veteris Testamenti sententia de rebus post mortem fu-turis. P. 65. Spiess. Entwicklungsgeschichte d. Vorstellungen vom Zust. nach dem Tode. S. 458.

лишила жизни. 1:32; 24:11. πεφόνευκεν). Дом ее — пути в шеол, нисходящие (יְרִידוֹת — Быт. 37:35) во внутренние жилища смерти.

Следствием сношений с блудницей представляется и физическая смерть, и духовная смертоподобная жизнь в шеоле. Пс. 48:15 — *смерть уасет их*. Это выражение, кажется, трудно примирить с несчастной земной только жизнью.

Притч. 9:18. И он (юноша, отправляющийся к блуднице) не знает<sup>113</sup>, что рефаимы (רִפְאִים — обитатели шеола. Ис. 14:9) там, и что в глубине<sup>114</sup> шеола зазванные ею. Приглашенные и посещающие блудницу не могут надеяться на истинную, нормальную жизнь в земном и загробном мире. Все вошедшие к ней с первого посещения могут быть причислены к обитателям самого глубокого и, следовательно, мрачного шеола (Втор. 32:22). В противоположность праведникам, соединяющимся с «народом» (Быт. 25:8), блудники делаются сожителями злых рефаимов. Очевидно, писатель говорит о печальном посмертном состоянии грешников.

В противоположность такой печальной участи грешников, праведников ожидает благо и счастье.

Притч. 12:28. На пути правды жизнь (חַיִּים) и на стезе ее нет смерти — אֵל-מָוֶת. По смыслу древних переводов, нужно читать: אֵל-מָוֶת — «к смерти», у LXX: εἰς θάνατον; Вульгата: ad mortem; таргумы: in mortem<sup>115</sup>. Но ввиду явного противоречия между собой двух половин стиха критики текста сочли древнюю огласовку слова אֵל неверной. Принимая во внимание употребление другой пунктуации того же слова в других местах Библии: אֵל — со значением «не», — они признали более правильным это последнее чтение. Слову אֵל-מָוֶת молено придать значение «бессмертие».

В заключение высказанных ранее замечаний о значении мудрости писатель указывает на самое главное и высшее преимущество ее — мудрость дарует жизнь и бессмертие. Отсутствие смерти никоим образом не может быть отождествлено с долголетием. Такое объяснение было бы несогласно с библейской и со всякой другой терминологией.

Притч. 15:24. Путь жизни мудрого направляется вверх (לְמַעַל — поднимается от земли и всего низкого и направляется к небу — Еккл.3:21; Ис.7:11; Притч. 25:3), чтобы уклониться (סוּר — освободиться, 16:17; 28:9) от преисподней внизу (מִשְׁאֵל מִתְּהוֹמוֹת), т. е. мрачного шеола. Делич отождествляет «уклонение» праведника с участью Еноха и Илии. По крайней мере, несомненно, праведник надеется на свободу от шеола, подобно псалмопевцам (Пс. 72:22; 15:10). Избавление от шеола как следствие всей настоящей жизни не может быть отождествлено с избавлением от какой-нибудь временной опасности. Для последнего нет нужды в таком продолжительном приготовлении.

Как у псалмопевцев, так и у Соломона в основе веры в загробное воздаяние лежала вера во всеведение и промысление Божественное.

Притч. 24:12. Скажешь ли: вот, мы не знали этого? Зная, что человек погибает, откажешься ли спасти его под предлогом, что не знал об этой опасности? А Испытующий сердца (חֲקֹן לְבוֹאֵה — т. е. Бог. 21:2. У LXX: Κύριος) разве не знает? Наблюдающий над душой твоей знает это и воздаст человеку по делам его. При сопоставлении с вышеприведенным учением Соломона о будущей участи мудрых и глупых людей можно определить характер и время будущего Божественного воздаяния за человеческие дела. (Ср. Еккл. 12:7, 14).

Если Элер и Шписс приводят несколько параллельных мест в подтверждение своего толкования, то и мы, в свою очередь, только что разобранные выражения вправе считать определениями «жизни» и «смерти», обещанных во второй главе книги Притчей.

Книга Притчей, исходя из учения Пятикнижия, что шеол есть удел нечестивых (Числ. 16:30-32), а для праведников смерть есть предмет радости и надежды, раскрывает преимущественно мысль о различии загробного состояния праведников и грешников. Вера и надежда первых даруют жизнь и уклонение от шеола по смерти; распушенность и нравственная гибель последних приведут к духовной смерти за гробом.

<sup>113</sup> אֵל-מָוֶת — не уверен, подобно писателю и Иову. Иов. 19:25.

<sup>114</sup> מְעַמְקַיִם — как может быть глубок источник воды, 18:4; 20:5.

<sup>115</sup> Walt. Polygl. Т. 3, p. 348-349.

## Книга Екклесиаста

Учение Книги Екклесиаста о бессмертии стоит в связи с общим понятием книги о суете и благе. Суетой писатель считает весь видимый порядок в изменяющейся постоянно природе (1:2, 4-11; 12:8; 3:9), все поступки людей, совершаемые с эгоистической целью личного блага и счастья (1:14; 2:17), подчинение духовных интересов материальным — сребролюбию, честолюбию (6:2, 9), и вообще все земные блага и удовольствия (1:16; 2:16). Что же такое благо? То, что заповедано и выполнялось человеком до грехопадения (7:27), т. е. деятельность и занятия, состоящие в исполнении воли Божией. Все земное тленно и исчезает, не удовлетворяя, а напротив, смущая человека, только воля Божественная и потребности духа вечны и не исчезают. С этой-то точки зрения (разбора интересов истинных и обманчивых) рассуждает писатель о всех поступках человеческих. Во всей жизни и деятельности своей человек должен Бога помнить и заповеди Его хранить (12:13). Он должен помнить, что существование его не ограничивается здешней жизнью... Когда персть возвратится в землю, *дух к Богу отыдет* (12:7). Это возвращение не бесцельно; оно соединено с судом. *Все творение приведет Бог на суд о всяком прегрешении, аще благо, аще лукаво* (12:14); *там (на суде) будет время всякой вещи* (3:17). Но указывая общий посмертный удел для всех людей — суд, Екклесиаст бросает взор и за пределы этого последнего. Он при этом только касается нечестивых.

Как по книге Притчей загробное состояние безумных сходно со смертью, так по Екклесиасту оно сходно с участью животных. При наблюдении над современным судопроизводством писателю приходилось нередко видеть оправдание нечестивого и осуждение праведника (3:16). Выполнения нарушаемого здесь правосудия Екклесиаст ожидает на суде Божиим (3:16-17). Относительно же грешников он просит Бога, чтобы Он просветил их и они увидели, что они сходны с животными, потому что *якоже случай сынов человеческих, и случай скотский един: якоже смерть того, тако и смерть сего... яко всяческая суета* (3:18-19). Если бы сыны человеческие это приняли во внимание, то убедились бы, что они, как овцы, *назначены для шеола* (Пс. 48:15). Они при смерти своей ничего с собой не возьмут, и после смерти никто их не приведет посмотреть на то, что будет после них (3:22), и, следовательно, напрасна их деятельность.

**Бккл. 12:7.** *И возвратится персть в землю, якоже бе, а дух к Богу, Иже даде его*<sup>116</sup>.

Екклесиаст изображает приближение смерти человека: человек постепенно стареет, органы его телесные притупляются и отказываются ему служить, наконец, золотая цепь жизни рвется, и персть возвращается в землю: он умирает. *Возвратится (יָשָׁב) персть (אֲדָמָה)* — т. е. телесный организм умирающего человека, — *в землю (עַל הָאָרֶץ), якоже бе (כַּשֶּׁהָיָה)*. Очевидно, писатель признает тождество телесного человеческого организма с землей и превращение в последнюю, согласно Быт. 2:7; 3:19. Не такова участь духа человеческого. *Дух (רוּחַ)*. Рейс придает этому слову значение дыхания легких и зависящей от него физической жизни организма<sup>117</sup>. Но в кн. Екклесиаста слово ruach имеет несколько иное значение. Напр., 7:9 — не спеши в духе твоём раздражаться; 3:21 — сомнение в возможности одного местопребывания для духа человека и животных; 10:4 — проявление духа — гнев; часто употребляемое в книге выражение «томление духа» — 2:26... Эти выражения указывают на дух как на самостоятельное духовное начало в человеке. Такое значение этому слову в настоящем случае придавали и древние переводы: LXX переводят: πνεύμα, Вульгата и др.: spiritus. Эта самостоятельная духовная природа, по учению Екклесиаста, *возвратится (תָּשׁוּבָה) к Богу (אֶל־הָאֱלֹהִים)*<sup>118</sup>, *Иже даде его (אֲשֶׁר נָתַתָּה)*.

<sup>116</sup> Кроме указанных в своем месте общих источников, при разборе книги Екклесиаста использовались следующие сочинения: Graetz. Das Buch Koheleth. 1875. Bidder. Ueber Koheleths Stellung zum Unsterblichkeitsglauben. 1875.

<sup>117</sup> La Philosophie et Morale religieuse des Juifs. P. 327.

<sup>118</sup> Предлоги עַל (אֶרֶץ) и אֶל (אֱלֹהִים) обыкновенно комментаторы различают только по направлению. עַל значит «вниз»; אֶל — «вверх». (Delitzsch. Com. in Kohel. S. 409). Древние переводы видели более существенное различие в этих предлогах, עַל переводили — ἐπί, in — превращение во что-либо; אֶל — προς, ad — присоединение (с сохранением самостоятельности присоединяемого). В подтверждение мнения древних

Как же нужно понимать весь 7-й стих? И возвратится тело человека по смерти в землю, из которой оно произошло, а духовная природа человека возвратится к Богу, Который при рождении вложил ее в человеческий организм. Будет ли человеческий дух по смерти тела самостоятельно существовать? — вот вопрос, занимавший всех комментаторов при разборе выражения Екклесиаста. Гретц предполагает, что дух человека, по воззрению Екклесиаста, сольется с общей мировой жизнью (источник которой заключается в Боге) в таком же смысле, как и тело с землей. Дух прекратит свое самостоятельное существование<sup>119</sup>. Эберт, а за ним Маурер отождествляют выражение Екклесиаста со словами Лукреция: *cedit enim retro, de terra quod fuit ante, in terram, sic quod missum est ex aetheris oris, id rursum coeli receptant*<sup>120</sup>. Гитциг отождествляет его с выражением Бундегеш: когда тело умирает, оно смешивается с землей, а душа возвращается на небо<sup>121</sup>.

Приводимые комментаторами языческие мнения не согласны с учением Екклесиаста. Употреблением различных слов Екклесиаст прямо и решительно указывает на различие посмертного состояния тела и духа человеческого. Тело возвращается в то, чем оно было, следовательно, происходит полное превращение и объединение; а дух — не к тому, чем он был (כְּשֶׁהָיָה), а к Тому, Кто дал его (אֱשֶׁר נָתַתָּהּ).

Различие слов требует необходимо различия в смысле<sup>122</sup>. Это различие сознал составитель халдейского парафраста и потому пояснил: и дух души твоей возвратится, чтобы стать на суде пред Господом, Который дал его тебе.

Что же значит заключение всего рассуждения о судьбе человека: *суета сует и всяческая суета?* (8 ст). Кажется, предполагаемая нами мысль должна бы радовать, а не печалить? Но выражение писателя о суете относится ко всем высказанным в этой главе мыслям. Как ни отраден взгляд на бессмертие, но изображаемое Екклесиастом приближение человека к смерти на всех людей производит тяжелое чувство. С другой стороны, смерть была суетой в глазах писателя и потому, почему она вызвала слезы у Иисуса Христа (Ин. 11 гл.), как следствие человеческого греха. Приводя слова кн. Бытия о смерти человека, писатель невольно должен был мысленно коснуться и повода для них. По понятию его, суета есть порядок в мире, наступивший после грехопадения, следовательно, смерть была проявлением суеты.

**Еккл. 12:14.** *Все творение приведет Бог на суд о всяком прегрешении, аще благо, аще лукаво.*

После разобранного выше выражения о посмертном состоянии человека, Екклесиаст делает несколько замечаний о своих литературных трудах, учит много не писать и не читать, а в заключение высказывает сущность всех своих наставлений: *бойся Бога и заповеди Его соблюдай*, потому что в этом все для человека: *сие всяк человек* — в этом весь человек и все его призвание. *Яко все творение приведет Бог на суд о всяком прегрешении* (עַל כָּל־פְּשָׁעָם) — о всяком сокроуенном и скрываеом поступке Ср. Мф. 6:6; Лк. 8:17), *аще благо, аще лукаво*, — т. е. хорошее ли это скрытое дело или дурное. Таким образом, человек в жизни своей должен выполнить Закон Божий, потому что все его поступки будут представлены на будущий суд. Ту же самую мысль и теми же словами Екклесиаст выражает в 11:9.

Если Гретц<sup>123</sup>, Нольдекке<sup>124</sup> и др. отвергают подлинность Еккл. 12:9-14 и, следовательно, заключающееся здесь учение о суде, то они должны признать (и признают) учение о суде в 11:9. Мнение Гитцига, что суд, ожидаемый Екклесиастом, производится в настоящей жизни: в детях, внуках, правнуках, долголетию и т. п., противоречит взгляду писателя на отсутствие воздаяния в настоящей жизни. Не раз высказывает он печальную истину — «суета сует» — по поводу

---

переводчиков можно привести следующие параллельные места: עַל — Нав. 3:16; Иер. 7:31. אֵל — Исх. 3:13; Нав. 7:23; 3 Цар. 1:15.

<sup>119</sup> Das Buch Kohel. S. 141.

<sup>120</sup> Лукреций. И, 998. *Мав.* Т. 3, р. 233.

<sup>121</sup> Anquetille du Perron. P. 348. *Hitzig.* Com. in Kohel. S. 215-216.

<sup>122</sup> Ср. также указанное выше значение предлогов עַל и אֵל.

<sup>123</sup> В. Koheleth. S. 47.

<sup>124</sup> Alttestamentliche Litleratur. S. 176.

господства зла и притеснений на земле (8:11; 9:3) и благоденствия притеснителей. Не меньшую печаль возбуждает в нем сходство конца настоящей жизни праведников и грешников. Последним даже лучше бывает умирать, нежели первым (8:10). Очевидно, ему чужда была мысль, приписываемая Гитцигом... Остается думать, что ожидаемый Екклесиастом суд будет по возвращении духа человеческого к Богу и по освобождении из шеола.

**Анализ Еккл. 3:1-22.** В мире одушевленном, подобно неодушевленному, существует и должна существовать определенная периодичность во всем. Вся жизнь и все проявления ее подчинены определенным и неизменным законам, и только благодаря этой законосообразности все существует. Весь этот порядок в жизни мира и людей назначен и поддерживается Богом (1-10). При существовании этой законосообразности людям остается только спокойно заниматься своими делами, наслаждаться прекрасным порядком, устроенным Богом, и помнить о *вечности, мысль о которой вложена в их сердце* (11 ст). Итак, не вмешиваясь в не зависящий от них прекрасный Божественный порядок, люди пусть делают только добро и наслаждаются жизнью с благодарностью Богу, — в этом цель и идеал их жизни (12-15). Но, к несчастью, не то бывает на деле.

*И видел я под солнцем: место суда, а там беззаконие; место правды, а там неправда.* Это ненормальное явление заставляет писателя обратиться к вере в Божественное промышление и правосудие.

*И сказал я в сердце своем: праведного и нечестивого, поступки которых только что заметил Екклесиаст, будет судить Бог, потому что время всякой вещи и над* (על<sup>125</sup>) *всяким делом там* (על — עקע). Установивший и поддерживающий мировые законы восстановит нарушенную справедливость. На что указывает слово על? Сообразно с контекстом речи, кажется, естественно предполагать, — на время и место Божественного суда. Когда Бог будет судить, тогда будет правда восстановлена.

Но писатель не довольствуется будущим воздаянием. Он выражает желание, чтобы и теперь не было замеченной ненормальности и неправды. Он желает, чтобы Господь просветил взгляд неправедных судей и отвлек их от неправды.

*И сказал я в сердце своем по поводу поступков*<sup>126</sup> *сынов человеческих, т. е. судей, чтобы очистил*<sup>127</sup> *их Бог, т. е. просветил их духовный взор, и чтобы они видели, что они сами по себе*<sup>128</sup> *животные.* В чем же состоит сходство людей и животных?

125 От какого слова зависит предлог על? Ближе всего указать на עת время, т. е. время всякой вещи и всякому поступку. Но слово עת в кн. Екклесиаста соединяется только с предлогом ל— 3:2 למה, ללך; 3:3 לתה...—А с предлогом על соединяется слово עשע—11:9; 12:14. Поэтому наш синодальный перевод дополнил: «суд над всяким делом». Дополнение справедливое. *Потому что участь, т. е. окончание настоящей жизни, сынов человеческих и участь животных — одна.* Эта участь есть смерть.

*Как умирают одни, так умирают и другие; и одно дыхание — оживляющее начало — у всех, и нет у человека в этом отношении преимущества*<sup>129</sup> *пред скотом. Потому что все суета; все вызывает сожаление прекращением настоящей жизни.*

*Все идет в одно место; все произошло из праха и все возвратится в прах.* Очевидно, писатель пока говорит только о телесной смерти и о сходстве физической природы человека и животных. Но он далее задается вопросом об участии духовной природы человека и животных.

*Кто знает*<sup>130</sup>: *дух* (רוח) *сынов человеческих восходит ли вверх* (למעלה)<sup>131</sup> *и дух* (רוח) *животных*

<sup>125</sup> От какого слова зависит предлог על? Ближе всего указать на עת время, т. е. время всякой вещи и всякому поступку. Но слово עת в кн. Екклесиаста соединяется только с предлогом ל—3:2 למה, ללך; 3:3 לתה...—А с предлогом על соединяется слово עשע—11:9; 12:14. Поэтому наш синодальный перевод дополнил: «суд над всяким делом». Дополнение справедливое.

<sup>126</sup> דברת Сирск. пер. mos.

<sup>127</sup> 2 Цар. 22:27; Ис. 52:11.

<sup>128</sup> למה למה—ср. Быт. 11:4 לע—нам.

<sup>129</sup> מותר—2:13; 7:1; 12:12.

<sup>130</sup> מי יודע—Кто твердо и несомненно уверен? Иов. 19:20. τίς εἶδε.

<sup>131</sup> Ср. Притч. 15:24.

*сходит ли вниз, в землю* (תַּחַת — κάτω εις γην)? Что значит это, по-видимому, не библейское, а материалистическое<sup>132</sup> выражение?

В связи с поводом для произнесения речи Екклесиаста, кажется, можно считать целью этого выражения вопрос не о загробной жизни, а об ошибке нарушителей правосудия. Екклесиаст доказывает, что напрасно люди нарушают правосудие из-за земных, материальных интересов. Все богатства, законно и незаконно нажитые, погибнут с телесной смертью, и только теперь напрасно из-за них причиняется вред обижаемым на несправедном суде. Как же понимать выражение Екклесиаста об отходе духа человека и животных в одно какое-то место? В 48-м псалме сказано, что надеющийся на земное богатство грешник будет подобен животным по смерти. Он теряет, по причине привязанности к земле, свое великое, духовное преимущество перед последними, и потому смерть тела его повлечет за собою смерть духа. Преимущество человека заключается в общении с Богом; удаляющиеся от этого общения уподобляются животным по своему эгоизму и материализму, а потому и по посмертной участи своей. О таком сходстве говорит Екклесиаст. Екклесиаст притом говорит не категорически утвердительно, а с сомнением<sup>133</sup>. В настоящее время эти люди подобны животным, но они восхищаются своей сотворенной природой. Надежно ли их самохвальство? Трудно так думать. Божественный дар нужно теперь постоянно поддерживать и развивать в нравственной деятельности; если этого не будет, он заглохнет. А если так, то что же по смерти его исправит? Там нет ни трудов, ни подвигов, ни мудрости (9:1-19), следовательно, человек, не отличающийся и теперь от животных, тем менее может надеяться на такое отличие по смерти.

В заключении главы писатель опять подтверждает ранее высказанную мысль: не имея возможности *знать будущее*, человек должен делать только добро и этой добродетелью наслаждаться. Все остальное нужно поручить Божественному Провидению.

Вообще, при признании единства писателя книги Екклесиаста, нет никакой возможности отвергать ее учение о бессмертии. Непокколебимая вера в Бога, определяющего и предназначающего людям занятия (5:1, 5-6), наблюдающего за поступками и мыслями людей (5:1, 5-6; 9:1), дающего человеку блага настоящей жизни (5:19; 6:2), посылающего людям счастье и несчастье (7:14), — вера в значение страха Божия (7:18; 8:12-13), — требовала учения о бессмертии. При всех ненормальностях, встречаемых в настоящей жизни, писатель ни разу не усомнился в Божественном Правосудии; напротив, господство нечестивых в настоящее время приводит его к мысли, что Правосудие совершается нескоро. Пусть беззаконники и дела их будут забыты в городе — месте их злодейств; пусть они сотни раз грешат, но все же участь их незавидна. Праведника ожидает благо, а нечестивца гибель (8:9-13). Очевидно, скептик и неверующий в бессмертие не может прийти к таким заключениям. При всех видимых затруднениях в решении вопросов о правосудии, писатель не приходит к мысли, что в мировой истории нет ни плана, ни порядка, ни правителя, а наоборот: что *есть дела Божии и пути Его*, только они не известны человеку (8:17), — решение, вполне сообразное с духом ветхозаветной религиозности.

Таким образом, не сомнение в бессмертии (3:21), как думают Гретц и Гитциг, а учение о возвращении духа к Богу и о посмертном суде составляют заключение и прямой вывод из богословствования Екклесиаста. Посмертное состояние духа человеческого стоит в тесной связи с настоящей жизнью человека; как теперь человек думает о Боге и Его Провидении, так и по смерти должен быть вблизи Бога. Не получивший награды теперь, получит ее тогда, также и наказание. Все предстанут на суд.

Анализ 9:1-10. Екклесиаст обратил внимание на одно из проявлений суеты мира. Человек сам не знает, что его ожидает в будущем: любовь или ненависть (1 ст.). Что же касается настоящей жизни, то она для всех одинаково оканчивается. Смерть одинаково постигает как мудрых, так и глупых, как праведников, так и грешников. А такой порядок тяжело видеть (2-3). Ощущение и сознание земного существования составляют преимущество живых перед умершими. Живые сознают свое участие в настоящей жизни и обществе, а мертвые ничего этого не знают и *нет им*

<sup>132</sup> См. материалистический вывод из этого выражения у Хенке, в его *Magasin für Religionsphilosophie*, 1796. S. 113.

<sup>133</sup> מִי יוֹדֵעַ ?.

воздаяния в настоящей жизни, потому что они здесь уже забыты (4-5). Все их сердечные отношения с живыми людьми прекращаются со смертью их, любовь и ненависть порываются, и нет им более участия в том, что делается на земле (6). Остается жить с весельем и благодарностью Богу, не думая об этом печальном конце всех (7-9). Все, что в состоянии человек делать, он должен выполнить теперь же, пока есть сила и здоровье, — быть верным своему призванию, приносить посильную пользу всем, потому что в шеоле (לִישׁוֹן — Ἰχθῆς — infernum<sup>134</sup>), куда человек пойдет, нет ни работы (מְעֵשֶׂה — обыкновенных человеческих занятий, свойственных настоящей жизни), ни размышления (חִשְׁבֹּן — рассуждение, предшествующее совершению поступков 7:28, 30 λογισμός, ratio), ни знания, ни мудрости (חָכְמָה), которая может находить себе такое разнообразное применение в настоящей жизни. Там все это неприложимо. Там уже следует то или другое воздаяние за настоящую жизнь, а не совершение тех или других поступков.

При таком анализе выражений Екклесиаста падает одно из возражений против высоты его взгляда на загробную жизнь. Бессознательность, отсутствие награды, мудрости и прочие характерные черты загробной жизни принимаются писателем при сопоставлении с настоящей жизнью.

Воззрение Книги Екклесиаста на загробную жизнь стоит в связи, с одной стороны, с религиозными и антропологическими воззрениями Пятикнижия, с другой — с учением Притчей. Религиозно-нравственное настроение человека в настоящей жизни имеет значение для посмертного состояния человека. Религиозный высоконравственный человек предстанет на суд и будет жить близ Бога, а грешник предстанет на суд и уподобится животным. Высокое преимущество человека — образа Бога — стоит в зависимости от отношения его к Первообразу.

## Пророческие книги

Учение пророческих книг о загробной жизни стоит в связи с учением о Мессии.

Иудейский народ в ближайшем будущем ожидают страдания с целью его исправления. Во время этих страданий, среди плена, иудеи впадут в отчаяние, будут сравнивать свою безжизненность с сухими костями. Но отчаяние их будет напрасно. Бог всегда был и останется верным обетованиям, данным предкам иудейского народа. Плен будет только плавильной печью, очищающей все дурное в народе иудейском. За страданиями и безжизненностью должно последовать восстание для новой жизни. К иудейскому народу и всему человечеству придет Мессия, обновит землю, умершие восстанут и будут вечно жить. Иная участь постигнет притеснителей иудейского народа. Изображение печальной участи их в настоящей жизни приводит пророков к мысли, что и загробная жизнь, ожидающая за их злодеяния, будет так же неутешительна. Они сойдут в шеол и там навсегда останутся с рефаимами и червями.

## Книга пророка Исаии<sup>135</sup>

Согласно с учением других ветхозаветных книг, пророк Исаия признает посмертным жилищем человека, преимущественно грешника, шеол. Так как беззаконники в настоящей жизни надеялись не на Бога, а на смерть и шеол, то они и пойдут в шеол (28:15, 18). Поэтическая речь, изображающая сошествие в шеол вавилонского царя, включает очень много данных для характеристики ветхозаветного воззрения на состояние в шеоле. При виде царя вавилонского прежние обитатели шеола обрадуются новой жертве и *отвещают: и ты пленен еси, якоже и мы*. Иронически будут отрицать возможность его схождения: *ты рекл еси: на небо възыду, выше звезд поставлю престол свой, — ныне во ад снидеши и во основания земли и проч.* (14:9-18).

<sup>134</sup> Walt. Poligl. P. 420-421.

<sup>135</sup> При разборе книги пророка Исаии были использованы руководства: Drechsler. Der Prophet Iesaja. 1849. Gesenius. Der Prophet Iesaja. 1821. Ewald. Die Propheten des Altem Bundes. 1840.

Вавилонский царь будет мучиться сознанием своего бессилия. В шеоле невозможно исповедание и прославление Иеговы. *Не благословят Тя, Господи, сущии во аде, и не надеются милости Твоя* (38:18). Кроме изображения такого состояния, следующего непосредственно за смертью, пророк касается окончательной участи мира и человека: преобразования мира и всеобщего воскресения. *Воскреснут мертвии и востанут сущии во гробех* (26:19). Смерть будет уничтожена и праведники тогда будут утешены (25:8).

**Анализ Ис. 14 гл.** Пророк предсказывает освобождение иудейского народа и возвращение его из Вавилона (1-2). В радостном настроении освобожденный народ составит победную песнь над павшим поработителем (3-4). Господь сокрушил поработителя, колебавшего всю вселенную. Вся земля отдыхает, покоится (5-7). Кипарисы ливанские радуются погибели вавилонского царя, говоря: *нас никто не приходит рубить*<sup>136</sup> с тех пор как вавилонский царь *заснул*<sup>137</sup>, т. е. умер. В то время, как успокоилась земля по уходе с нее тирана, *ад преисподний пришел в движение* ради вавилонского царя, чтобы *встретить* его при входе в ад. Для этого он *восстановил рефаимов* — רִפְאִים. В книге Притчей, в кн. Екклесиаста и в кн. Иова рефаимы представляются обитателями шеола. В исторических ветхозаветных книгах этим именем называется один из народов, населявших Палестину (Быт. 14:5; Нав. 12:4; 13:12; 2 Цар. 21:18, 22; 1 Пар. 11:15; 20:4, 6; Иов. 26:5). У Исаии (17:5 и 1 Пар. 11:15) упоминается долина рефаимов. Оставив безразличный для нас и нерешенный вопрос о филологическом значении слова Refaim<sup>138</sup>, попытаемся определить: что это за существа и какое их отношение к шеолу? Гезениус, Кнобель, Шписс, Делич и др. утверждают, что рефаимы, по библейскому представлению, тождественны греческим теням — обитателям айда — εἰδωλα καὶ νῶτον. Этим именем будто означаются все мертвые обитатели шеола, влачащие молчаливую спокойную жизнь в «сокрытом»<sup>139</sup> месте, как египетские мертвецы в Аменти. Насколько справедливо такое мнение? Действительно, рефаимы находятся в шеоле, но не все мертвые носят это название. В Библии всегда рефаимы упоминаются отдельно от других мертвецов. Нигде не говорится, чтобы умершие делались рефаимами. Рефаимы представляются везде носителями зла и помещены наряду с великими грешниками в месте загробного мучительного пребывания последних. По книге Притчей и Псалмам, сходение к рефаимам ожидает только грешников и отождествляется с духовной смертью. LXX и Вульгата сопоставляют их с допотопными великанами (γίγαντες, gigantes); Симмах переводит: Θεόμαχοι (Иов. 26:5; Притч. 21:16). Слово Refaim упоминается в Библии очень рано и не может быть сочтено заимствованием от других народов. Сообразно указанным свидетельствам Библии, рефаимов нужно считать синонимом великих грешников и потому непременно обитателями шеола. При появлении вавилонского царя, — продолжает пророк свою речь, — *ад поднял всех царей языческих с престолов их* (9 ст.). О каких престолах говорит пророк? Представление загробной духовной жизни под образами, заимствованными от настоящей жизни, было всегда присуще человечеству; иначе не было мыслимо и понимаемо загробное состояние. Мы только можем заключить, что, по учению Исаии пророка, за гробом не будет безразлично-сонного состояния, а будет некоторая жизнь, сходная с настоящей жизнью (что видно и из Иез. 32 гл.).

Пришедшие в необыкновенно гневное возбуждение обитатели шеола со злорадством будут *говорить и отвечать* вавилонскому царю: *и ты сделался бессильным* (לֵילִי как во время болезни 38:1, 9; 39:1, усталости 33:24; 57:10 *ἑάλωσ*, vulneratus es), *как и мы! и ты уподобился нам! В преисподнюю низ-вержена гордость твоя, со всем шумом твоим. Со страданием прежде гордого, а теперь бессильного самолюбия вавилонского царя соединится страдание тела. Черви будут служить ему покровом и подстилкой* (10-11 стт.).

В чем же заключается бессилие вавилонского царя? Далее высказывается противоположность между гордыми замыслами вавилонского царя при жизни и посмертным его состоянием: вавилонский царь хотел выше звезд поставить престол, сесть среди богов, а теперь

<sup>136</sup> Gesen. Comm. in Ies. T. 1, s. 475. Вавилонские дворцы строились из кипарисов.

<sup>137</sup> רָבַב - Ис. 14:18; 43:17.

<sup>138</sup> Ср., напр., словопроизводство Scheol у Делича: Com. in Iesaiam. C. 104 прим.

<sup>139</sup> Gesenius. Com. in Ies. S. J77. Ewald. Die Lehre der Bibel von Gott. T. 3, s. 435. Dehtzsch. Com. in Ies. S. 200. etc. — каждый объясняет своеобразно.

низвержен он в шеол (שאול) в глубину могилы (בור) Притч. 1:12; Пс. 27:1). Следовательно, «бессилие» вавилонского царя (חליית) указывает на невозможность выполнения его гордых замыслов. Войск и сил, для этого необходимых, теперь нет; вместо неба он попал в ад<sup>140</sup>. По поводу замечания о «могиле» (bor) пророк далее говорит о бесчестном положении тела вавилонского царя.

Для обитателей шеола будет служить предметом изумления духовное состояние вавилонского царя, а для жителей земли будет служить предметом изумления положение трупа его. Мечтавший поколебать и опустошить всю вселенную и все земные царства унижен перед всеми земными царями. Тогда как последние лежат обыкновенно в фамильных гробницах, вавилонский царь будет повержен<sup>141</sup> вне гробницы своей, как презренная ветвь или одежда убитых, как попираемый труп. За опустошение и разорение своей и чужих земель вавилонский царь не соединится с предшественниками своими в общей усыпальнице. Маурер при этом указывает на исполнение пророчества: последний вавилонский царь Набонед в жестоких мучениях и презрении лишился власти и жизни<sup>142</sup>.

На основании контекста речи следует думать, что пророк действительно говорит о посмертном состоянии вавилонского царя. Посмертную участь грешников пророк изображает только более подробно, но вполне сходно с учением других ветхозаветных книг. Предположение, что загробная жизнь есть безжизненное, сонное, подобное теням состояние, не оправдывается разбором выражений Исаии. Пророк указывает на определенное состояние — на страдание духа и тела, на определенное проявление жизни грешников в шеоле<sup>143</sup>.

**Анализ гл. 26.** Пророк излагает песнь, которую некогда воспоет перенесший страдания Израиль. У Израиля будет тогда твердая защита и надежда, как бы город, дарованный Божией милостью уповающим на Господа (1-4). Даровав надежду и спасение праведникам, Господь погубил и ниспроверг бывших поработителей (5-6). К таким последствиям привели иудеев упование на Господа и праведность (7-9). Прославление Господа вызвано владычеством Иеговы над иудейским народом (12-13) и гибелью врагов последнего. Народ иудейский верит, что поработители умерли и не оживут. *Мертвые (מתים) не оживут (בלתיחיים), рефаимы не восстанут (בלתיקמו)* для жизни Быт. 7:4;

Иов. 14:12; 19:25; Дан. 12:2; Мк. 5:41. μη ἀναστήσουσι, non resurgent), потому что Ты посетил и истребил их и уничтожил всякую память о них (14 ст).

По мнению комментаторов<sup>144</sup>, пророк в этом стихе говорит о гибели бывших притеснителей иудейского народа и невозможности оживления их. Тогда как притеснители окончательно погибли для жизни на земле, — продолжает пророк от лица будущих певцов, — Господь умножит народ Свой и прославит Себя (15). Прославление народа служит наградой за предыдущие страдания его и веру в Бога (16-18). Далее уже пророк начинает говорить лично от себя о будущем восстании Израиля: *Оживут<sup>145</sup> мертвецы Твои, Господи, т. е. мертвый Твой иудейский народ, восстанут<sup>146</sup> мертвые тела (בגלותם)*. По мнению Кно-беля, слово בגלותם значит не труп умершего человека, а нечто недавно падшее (от בגלות). — Пророк, по его мнению, в настоящем случае говорит

<sup>140</sup> Вопреки мнению, основанному на слове חליית, о тенеобразном — sine sanguine et corpore — состоянии мертвых, по ветхозаветному воззрению. Gesenius. Com. in Ies. S. 478.

<sup>141</sup> השלכת — как трупы разбрасывают на войне — 34:3.

<sup>142</sup> Sугораед. 4, 6; 3, 7; 5, 32. Com. in Vet. Test. T. IV, p. 303.

<sup>143</sup> Есть ли у нас в наст. случае противоречие с разбором учения кн. Царств о смерти как о сне? Кажется, нет. Писатель кн. Царств представляет не характеристику загробной жизни, а отношение ее к настоящей жизни. Как историк, он имеет в виду только настоящую жизнь и по отношению к ней все рассматривает. Смерть для него есть сон, потому что умерший не принимает участия в общественной жизни и в то же время не прекращает своего существования.

<sup>144</sup> Gesenius. Com. in Ies. T. 2, p. 796. Drechsler. D. Proph. Ies. T. 2, s. 202. Maurer. Com. in Vet. Test. T. IV, p. 348 etc.

<sup>145</sup> חיים Гезениус, Кнобель, Эвальд переводят желательным наклонением: «о если бы ожили», тогда как в 14 ст. те же комментаторы переводят изъявительным наклонением «не оживут» то же самое слово и в той же форме. Imperfect, форм. Кал. должно переводить положительно: «оживут», как и древние переводы — LXX: ἀναστήσουσι, Вульгата: vivent.

<sup>146</sup> יקמו — к жизни — Быт. 7:4.

о недавно отведенных в плен иудеях<sup>147</sup>. Но в Библии гораздо более употребительно значение слова *nebelah* «труп» (Лев. 5:2; Втор. 14:8; 3 Цар. 13:25), «мертвец» (Втор. 28:26; Ис. 5:25). Такое же значение этому слову придавали и древние переводы: LXX: *οι ἐν τοῖς μνημείοις*; Вульгата: *interfecti mei*. Надеюсь, что умершие соотечественники действительно воскреснут, пророк уже как бы к воскресающим обращается: *воспряните*<sup>148</sup> от смертного сна и *торжествуйте* от сознания своего бытия, *поверженные в прахе*, т. е. мертвые<sup>149</sup>. *Роса (שֶׁל) света (אֲדָמָה) роса Твоя (שֶׁלְךָ)*. Какое значение имеет роса и свет в жизни, такое же — слово Господне для мертвых. *Земля извергнет мертвецов* (по синодальному русскому переводу) *וְאָרְצָן רְפָאִים תְּפִיל*. — Чрезвычайно трудно дать надлежащее объяснение этому выражению. Главным образом представляет затруднение слово *תְּפִיל* (фор. гиф.). В конкорданции и словарях этому слову преимущественно, и даже исключительно, придается значение «рубить, истреблять, губить, ронять» и т. п., а в форме кал — «падать, гибнуть». Но принимая во внимание, что слово *נָפַל* в кн. Иова 3:16 и Еккл. 6:3 значит «выкидыш, младенец», Гезениус<sup>150</sup> придает и слову «*nafal*» в настоящем случае значение: «родить, извергать из себя». Принимая подлежащим слово «земля» — *אָרֶץ*, он читает все выражение так: «*terra pariet manes i. e. ex se projiciet*» — «земля родит мертвецов, т. е. из себя извергнет». Мнение Гезениуса почти всеми новыми комментаторами. А между тем, оно опровергает вышевысказанное определение слова *refaim*, отождествляя рефаимов с умершими вообще и с мертвыми, ждущими воскресения. *Terra pariet manes*, т. е. при воскресении восстанут из недр земли умершие (называемые рефаимами). Но: (1) исключительность значения глагола *nafal* — в смысле Гезениуса (нигде еще он и сам не указывает такого значения); (2) исключительность требуемого его пониманием грамматического расположения частей предложения (подлежащее, дополнение и сказуемое)<sup>151</sup>; (3) противоречие, при его понимании, 19-го стиха с 14 стихом той же главы Исаяи; (4) наконец, значение слова *nafel* у Иова и Екклесиаста «подкидыш», «выкидыш» — указывающее не «рождение», а «бесприютное бросание» на произвол судьбы и верную «гибель», — все эти данные не могут быть примирены с мнением Гезениуса.

Все приведенные данные уполномочивают нас еврейское выражение перевести так: Ты ниспровергнешь землю злодеев. Причем слово *tafil* принимается в общеупотребительном значении «ниспровергать» (2 Цар. 20:15; 4 Цар. 3:19; Иер. 19:7; Ос. 14:1) и считается вторым лицом муж. рода при подлежащем «Иегова». В то время как мертвый Израиль восстанет при Твоей помощи, Господи, землю рефаимов — злодеев, которым нельзя ожидать воскресения (14 ст.), — Ты погубишь.

Следовательно, это выражение несколько еще не разрушает нашего взгляда на рефаимов: они тождественны не со всеми мертвыми, а со злодеями, умершими и живыми. (Ср. Нав. 12:4; 13:12).

Имеющим восстать соотечественникам пророк (20 ст.) советует скрыться в покои свои для спасения от предстоящего гнева Господня, который изольется на врагов их в отмщение за невинно пролитую кровь иудейского народа (20-21).

Как понимать выражение пророка в 19 ст. о будущем восстании его соотечественников? По мнению Маурера и Кнобеля, пророк, переживший отведение в плен своих соотечественников, политическую смерть их, выражает смутную надежду («о если бы ожили») на восстановление их политической самостоятельности<sup>152</sup>. Конечно, по сношению с 37 гл. кн. прор. Иезекииля, нельзя отвергать такого объяснения, но филологический анализ заставляет признать веру в телесное воскресение. Как гибель вавилонского царя предуказывала и его посмертное состояние, так и восстание Израиля объединялось с телесным воскресением. Бедствия плена сопровождалась

<sup>147</sup> Kurzgefas. Exeg. Handbuch, z. Alt. Test. Pr. Ies. S. 225. По его мнению, 26-я глава принадлежит не Исаяи, а «неизвестному» пророку, жившему в конце плена.

<sup>148</sup> וְקָמוּ — Иов. 14:12; Дан. 12:2; Пс. 34:23.

<sup>149</sup> וְקָמוּ — Быт. 2:7; 3:19.

<sup>150</sup> Lex. Hebr. P. 176.

<sup>151</sup> Подобные примеры, по его мнению, редки. Евр. грам. Гезениуса. Рус. пер., 1874, 545 с.

<sup>152</sup> Kurzgef. Exeg. Handbuch, z. A. T. Pr. Ies. S. 225. Maurer. T. IV, p. 55. Они считают 26-ю главу произведением не Исаяи, а «неизвестного» пророка, современника вавилонского плена.

убийствами и пролитием крови (21 ст.). Поэтому и в торжестве иудеев должны принять участие не только живые, но и убитые.

Гезениус, признавая в разбираемой главе учение Исаии о воскресении, счел его заимствованием от персов. По его мнению, 26 глава есть произведение пророка, жившего во время плена и познакомившегося в последнем с персидским учением о воскресении. На это знакомство будто указывает выражение пророка о росе Господней. Выражение «*роса света — роса Твоя*» (Ис. 26:19) указывает на такое же оживляющее значение росы для воскресших, какое имеет сок гоми для воскресших по учению Бундегеш<sup>153</sup>. Оставив в стороне вопрос о времени произнесения 26 главы, как не входящий в наш план (и уже разобранный ранее другими учеными<sup>154</sup>), мы коснемся выражения *טל אורה*.

Еще в книге Бытия (27:28) Исаак предсказывает Иакову проявление благословения Божия в произведениях тука земли и росы небесной (*מטל השמים*); то же самое он повторяет Исаву (27:39). Моисей желал, чтобы его прощальная песнь так же повлияла на иудеев, как роса влияет на растения (Втор. 32:2). Благословение Божие на Иосифа и израильский народ уподобляется росе небесной (Втор. 33:13, 28). Отсутствие росы делается символом величайшего Божественного наказания (2 Цар. 1:21), а схождение ее означает величайшую милость Божию (Пс. 132:3). Будущее благоволение Бога к иудейскому народу во времена Мессии прор. Осия уподобляет росе — *яко роса буду Израилю* (14:6). Исаия в 18 главе, признаваемой Гезениусом подлинной, произнесенной во времена Езекии<sup>155</sup>, благоволение Божие к иудейскому народу уподобляет *облаку росы* (*ענן טל*) и *свету* (*אור*) (18:4). Такое же значение имеет и рассматриваемое выражение того же пророка. Твои, Иегова, отношения к любимому Тобою иудейскому народу всегда были подобны живительной росе, таковыми же, я верю, они будут и при восстании моих соотечественников. Следовательно, выражение пророка опирается на чисто библейские дополненные воззрения<sup>156</sup>.

Итак, по воззрению Исаии, для великих грешников по смерти назначается шеол; злодеи не должны ожидать освобождения из шеола. Праведники и иудейский народ воскреснут и будут жить на обновленной земле.

## Книга пророка Иезекииля

В 31 и 32 главах пророк предсказывает, подобно Исаии, сошествие в шеол фараона египетского. *Вонь-же еще день сведется во ад фараон, плакся о нем бездна, от гласа падения его потрясошася языцы...* (31:15-18). Сошествие во ад фараона будет сопровождаться небесными знамениями — помрачением небесных светил (32:7-8). Сознание бессилия и унижения вызовет нравственное мучение в душе фараона — *восплачися о крепости египетстей* (32:15-18, 30). То же мучительное состояние будут возбуждать злобные замечания рефаимов: *во глубине пропасти буди. Кого лучши еси ты; сними и ляги с необрезанными* (32:21). Там у него будет много соседей: *тамо Ассур, Элам, Мосох и Фовел. Тех узрит царь фараон и утешится о всей крепости их*, — вот единственное утешение возмущенной злодеяниями совести фараона (32:22-32). Вот что значит обещаемая пророком вечная смерть грешников (18:24). Как прототипом мучения грешников в шеоле служили для Иезекииля языческие цари и народы, так прообразом блаженства служил Израиль. После страданий Израиля в плену, его ожидает блаженная жизнь. Она начнется воскресением. Последнее изображается пророком в особом видении (37:1-14). Так как изображение состояния грешников в шеоле у прор. Иезекииля сходно с описанием его у Исаии, то мы и ограничимся разбором 37 главы.

**Иез. 37:1-14.** Пророк описывает бывшее ему видение. Когда он был в духе, приведен был

<sup>153</sup> Com. in Ies. T. 1, p. 805-809.

<sup>154</sup> *Hövernick*. Handbuch, d. Historischkritischen Einleitung in Alt. Test. Том 2, отд. 2, сс. 127-139. *Drechsler*. Der Prophet Iesaia. T. 2, s. 219-230.

<sup>155</sup> Com. in Ies. T. I, p. 567.

<sup>156</sup> Понятие персов о гоми укажем во второй части нашего сочинения.

рукою Иеговы на поле, наполненное костями (עצמות, LXX добавляют: ὀστέων ἀνθρώπων)<sup>157</sup>. После тщательного осмотра костей оказалось очень много и они были очень сухи — в доказательство полной невозможности их оживления. Обращая внимание на кости, Господь спрашивает пророка: *оживут ли они?* — Ты знаешь (תָּדַעַת — ср. **Иов. 19:25**), *Господи*, — говорит пророк. С одной стороны, собственное смирение, с другой — вера в Божественное всемогущество, воскрешавшее некогда мертвых, выразились в этом признании пророка. После этого, по повелению Божию, пророк произносит пророчество сухим костям: *Кости сухие! слушайте слово Господне. Так говорит Господь Бог: вот я введу в вас дух, и оживете.*

После этого общего, как бы предварительного описания события, пророк излагает частности его. И *обложу вас жилами* (גָּרַם), и *выращу на вас плоть* (בָּשָׂר — Быт. 2:21, 23-24), и *покрою вас кожей* (עוֹר — Лев. 13:2; Мих. 3:2), и *дам вам дух* (רוּחַ יְהוָה — Еккл. 12:7; Числ. 11:29), и *оживете, и узнаете, что я Господь.*

Божие повеление быстро начало выполняться. Разбросанные кости начали соединяться в цельные огра-низмы, но *духа* (רוּחַ) *не было в них*. Итак, образование телесного организма не влечет неминуемо за собою появление духа. Тогда Господь велит пророку изречь пророчество *духу* (רוּחַ): *от четырех стран* (מֵאַרְבַּע רוּחוֹת) *приди дух* (רוּחַ) и *дохни* (וּפְחֵי — Быт. 2:7) *на этих убитых* (בְּהַרוּגִים — мечом. 21:11; 23:10), и *они оживут* (יָחִי). Слово Господне скоро выполнилось, и из убитых организмов образовалось большое собрание людей. Затем, Господь уподобляет виденному пророком восстанию костей будущее восстание иудейского народа. Тогда Господь выведет израильский народ из его *гробов* (קְבֻרוֹתֵיהֶם), сообщит ему Свой дух и введет в Палестину.

Как понимать все видение Иезекииля? — Вот давний предмет спора между богословами. Иустин Философ, Иринея, Тертуллиан, блж. Феодорит, Иероним, из новых: Витринга, Гезениус, Генстенберг, Геферник, Гитциг — признавали в видении Иезекииля предсказание не только возвращения Израиля из плена, но и воскресения. Ориген, Ефрем Сирий и Иаков Эдесский, Гроций, Аммон, Штейдель, Штраус и Рейс признавали только пророчество об освобождении Израиля<sup>158</sup>. Какое же из этих мнений более справедливо? Сообразно объяснению видения в 11 стихе, нужно согласиться с последним мнением, но контекст речи заставляет не отвергать и первого. — Участниками будущего торжества должны быть не одни только оставшиеся в живых, но и убитые иудеи. Живые будут только собраны из мест своего порабощения (21 ст.).

Признавая в рассматриваемом видении Иезекииля существование веры в воскресение, Гезениус последнее считает заимствованным у персов. Он указывает на выражение 9-го стиха: *от четырех стран приди дух*, — будто бы свойственное языческому пантеизму. Основывается ли это выражение на библейском дополненном религиозном воззрении?

Выражение רוּחוֹת מֵאַרְבַּע Гезениус переводит: от четырех ветров, согласно LXX-ти: ἐκ τεσσάρων πνευμάτων, и Вулгате: a quatuor ventis. Но, соответственно значению слова ruhot у Иез. 42:20; 1 Пар. 9:24, можно перевести: от четырех сторон, т. е. отовсюду<sup>159</sup>. Пророк, таким образом, говорит о вездесущии Духа Иеговы, на основании Быт. 1:2; 6:3; 7:15; Числ. 16:22; Пс. 103:29-30. Тем более выражение «дохни» — וּפְחֵי — чисто библейское: Быт. 2:7. Наименование состава и членов человеческого организма, как и указывали в анализе, чисто библейское.

Призывает ли пророк ветер<sup>160</sup> для оживления костей? Такое предположение противоречит понятию пророка о духе и производимом им оживлении и словоупотреблению. Употребленное пророком слово רוּחַ с членом в значении «ветер» не употребляется. Быт. 8:1; Ис. 7:2; 41:16; Иов. 1:19; Ос. 12:1.

<sup>157</sup> Гитциг сравнивает это поле с большой усыпальницей или полем, бывшим местом сражения.

<sup>158</sup> Подробный перечень этих мнений и цитат из сочинений названных богословов см. в: *Hdvernicks. Com. über d. Prophet. Ezechiel. 1843. S. 580.*

<sup>159</sup> Сам Гезениус, впрочем, не вполне уверен в справедливости своего перевода. Так, в комментарии на прор. Исаяю (где находится разбираемое возражение) он переводит: vier Winden (Т. 2, s. 806), а в словаре: quatuor coeli plagae (Lex. manuale Hebr. P. 927).

<sup>160</sup> Так переводят Гитциг, Маурер и др.

## Книга пророка Даниила

В связи с главным предметом пророчеств Даниила о будущем освобождении иудеев из плена и падении язычества, учение о загробной жизни здесь излагается под образами суда над язычеством и восстания иудеев. Прор. Даниил на основании бывшего ему видения подробно предсказывает будущий суд: *поставиши престолы, и седе Ветхий денми, одежда Его бела, аки снег, престол Его — пламень огненный... Судище седе и книзи отверзошася. И суд даде святым Вышняго* (7:9-12). Так же подробно и положительно пророк предсказывает будущее воскресение. *Мнози от спящих в земной персти восстанут: сии в жизнь вечную, ови же во укоризну и стыдение вечное, и смыслящии просветятся, аки светлость тверди...* (12:1-4).

Объясним подробнее приведенные выражения.

**Анализ 12:1-14.** На защиту иудейского народа после его страданий в плену восстанет некогда<sup>161</sup> Михаил князь, и наступит время тяжкое, какого ранее не было... Но оно будет таким не для всего человечества. Тогда спасутся<sup>162</sup> из народа иудейского все, которые будут найдены записанными в книге<sup>163</sup>. И многие<sup>164</sup> из спящих<sup>165</sup> в земной персти<sup>166</sup> восстанут: одни для жизни вечной, а другие на вечное поругание и посрамление (как предсказывал еще Исаия: 66:24). Разумные<sup>167</sup> будут сиять, как светила на тверди небесной<sup>168</sup>, и обратившие многих к правде<sup>169</sup> — как звезды, во веки (1-4 стт.).

Будущее описанное блаженство и мучение начнется через 1335 дней после отнятия жертвы и возлияния (11 ст.), т. е. пришествия Мессии (ср. 9:25). Блажен, кто ожидает этого времени. Какая же участь ожидает Даниила?

А ты — обращается Ангел к Даниилу — *иди*<sup>170</sup> к концу<sup>171</sup>, и *успокоишься*<sup>172</sup>, и *восстанешь* (תעמוד — αναστήση) для *получения твоего жребия*<sup>173</sup> в конце дней (לְסוֹף הַיָּמִים), т. е. в конце существования мира.

Как в других ветхозаветных книгах, так и у Даниила, учение о будущем воскресении вытекало из идеи Правосудия. После воскресения следовало воздаяние каждому человеку соответственно его поведению в земной жизни. Как Иов ожидал воскресения «для себя» — לִי — (19:25), так Даниил получит «свой» жребий (גִּבְרָתוֹ).

**Анализ 7:9-14.** Пророк видит четырех зверей, вышедших из моря и производивших разрушение и опустошение. После их власти и глумления начался суд Божий.

Поставлены были престолы и воссел Ветхий днями<sup>174</sup>. Одевание на Нем было бело как снег, и волосы головы Его как чистая волна<sup>175</sup>. Престол Его как пламя огня, колеса его — пылающий огонь<sup>176</sup>. Огненная река выходила и проходила пред Ним. Тысячи тысяч служили Ему (Ветхому

<sup>161</sup> קַעַת הַתַּיָּא — отдаленное будущее. Ср. Ис. 18:7; Иер. 3:17.

<sup>162</sup> יִמְלֹט — избавятся от бед. Иов. 6:23; 29:12.

<sup>163</sup> סֵפֶר — книга жизни членов Царства Мессии. Пс. 68:29; Исх. 32:32-33; Ис. 4:3.

<sup>164</sup> רַבִּים — чрезвычайно большое количество, граничащее со всеобщностью. Исх. 19:21.

<sup>165</sup> מֵיָּשְׁנִי — смертным сном. Пс. 12:4; Иов. 3:13.

<sup>166</sup> אֲדַמְתֵּי עֲפָר — Быт. 2:7; 3:19 — чисто библейское выражение.

<sup>167</sup> מִשְׁכִּילִים — благочестивые — Притч. 3:35; Пс. 36:30.

<sup>168</sup> תְּרִיקָה — Исх. 24:10; Иез. 1:23 — библейский образ.

<sup>169</sup> מַעֲרִיבֵי — значение этого слова служит предметом спора. LXX производили от צְדִיקִים — ἀλό των δικαίων.

Другие древние переводчики считали причастием от צָדַק — qui justificant (по перев. Вальтона). Комментаторы относили «оправдание» к жертвенному культу и видели указание на священников (Kranefeld. D. V. Daniel. S. 405-406). Параллельно с maskilim, кажется, нужно относить вообще к праведникам. Быт. 6:9; 7:1.

<sup>170</sup> לֵךְ — понятно только при сопоставлении с чисто библейскими оборотами. Нав. 23:2; 3 Цар. 2:2; Иов. 16:22; Пс. 38:14.

<sup>171</sup> סוֹף — конец жизни. Быт. 6:13; Ин. 13:1.

<sup>172</sup> תַּיָּא — Ис. 57:2; Иов. 3:17 — посмертное успокоение.

<sup>173</sup> לְגִבְרָתוֹ — по образу земного Иудейского царства (Нав. 18:6; Суд. 1:3), жребий в Царстве Мессии.

<sup>174</sup> שֵׁתִּיךָ יִשׁוּן — т. е. Бог Истинный, в противоположность богам новым. Втор. 32:17; Пс. 54:20; Иер. 23:23.

<sup>175</sup> Белизна одежды, по мнению экзегетов, указывает на чистоту и беспорочность Судии, соответственно библейским оборотам речи. — 2 Цар. 14:25; Ис. 1:18; Пс. 50:9.

<sup>176</sup> Огонь и пламя считаются символами всепопалаяющей ревности Божией. Подобные образы встречаются

днями) и тьмы тем предстояли пред Ним<sup>177</sup>, чтобы выполнять Его волю. Судьи сели, и раскрылись книги<sup>178</sup> (9-10 стг.).

По решению описанного пророком суда самый злой зверь был убит и сожжен, а у прочих зверей была отнята власть (11-12). После этого, — видел пророк, — с облаками небесными<sup>179</sup> шел как бы Сын человеческий (שֶׁנֶן בְּרִי — Мессия — Иез. 1:26; Пс. 8:5),

дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему. Сыну человеческого даны были власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему<sup>180</sup>. Владычество<sup>181</sup> Его — владычество вечное, которое не пройдет, и царство Его не разрушится (13-15).

В следующих стихах (16—27) ангел объясняет видение Даниилу. Звери, которых видел пророк, означают языческие царства, коим иудеи будут подчинены. Все они погибнут, и тогда начнется царство святых.

Суд, описываемый Даниилом, основывается вполне на ветхозаветном воззрении, на всей истории иудейского народа и отношении к нему язычества. Правда, этот суд носит как бы партикуляристиче-ски-национальный характер, т. е. предуказывает осуждение поработителей и спасение иудеев; в нем нет характера всеобщности, как в Мф. 25 гл. Но это объясняется содержанием и предметом всего видения — участью врагов иудейского народа. С другой стороны, чтение на суде книг предполагает, что суд не ограничится зверями, так как преступления последних были очевидны. По сношению с 12:3 можно думать, что в книгах записаны преступления всех людей — иудеев и язычников. Результаты суда также могут быть благоприятны не для всех иудеев, как видно из 12:1-4.

Филологический (подстрочный) анализ указал тождество оборотов и образов речи Даниила о воскресении и суде с выражениями ветхозаветных книг, написанных до вавилонского плена. Пророчества Даниила, следовательно, носят вполне библейский характер, свободный от иноземного влияния.

## **Книги пророков Осии, Амоса, Иоиля, Михея, Авдия и Софонии.**

Во всех рассматриваемых книгах упоминается День Господень (Ос. 6:3; Иоил. 2:31; Амос. 5:20; Авд. 1:8; Соф. 1:14). Описание этого дня большей частью сходно во всех книгах. Необходимыми спутниками его будут служить быстрое и ужасное изменение природы и всеобщий суд. Так, например, у Иоиля говорится: *дам в той день чудеса на небеси и на земли, кровь и огонь и курение дыма, солнце обратится во тьму и луна в кровь* (2:30-31). *Несть ли день Господень, — говорит прор. Амос, — тьма, а не свет; и мгла, не имущи света своего* (5:20). *И рассудит Господь средь людей многих, по пророчеству Михея, и избличит языки крепки до земли дальняя* (4:3).

У пророков Осии и Софонии есть предсказания воскресения и победы над смертью. *От руки адовы избавлю их, — говорит Господь, — и от смерти искуплю их: где прятая, смерть? где остен твой, аде?* (Ос. 13:14). *Потерпи мене, — глаголет Господь, — в день воскресения, зане суд мой в сонмища языков* (Соф. 3:8). От решения суда и приведения его в исполнение нигде и никому нельзя избавиться. *Аще скрываются во аде, и оттуду рука Моя исторгнет их, и аще взыдут на небо, то и оттуду свергу их* (Ам. 9:2).

Разберем пророчество Осии о победе над смертью.

---

во Втор. 4:24; 9:3; Пс. 17:9; 49:3; 76:19.

<sup>177</sup> Под тысячью тысяч разумеется бесчисленное множество ангелов. Этот образ встречается в Быт. 28:12; 32:1.

<sup>178</sup> שֶׁנֶן — в коих записывались поступки каждого человека (Иов. 14:17) и имена людей, обреченных на жизнь. Дан. 12:1-4.

<sup>179</sup> Этот образ встречается в Исх. 14:19; Пс. 17:12; Ис. 19:1.

<sup>180</sup> שֶׁנֶן — в смысле религиозного поклонения. Дан. 3:12, 14, 17; 6:20. Власть Сына человеческого имеет не политический, а религиозный характер. Ин. 18:36.

<sup>181</sup> שֶׁנֶן — подобно владычеству Бога. Дан. 4:22.

Анализ Ос. 13-14 гл. Пржнее величие, — говорит пророк, — Израильское царство потеряло за свои грехи (1-3). Израильский народ будет рассеян, как туман, за то, что забыл Иегову (4-6). За это Иегова будет для народа хищным львом (7-9). Израильский народ постигнут муки родильницы (10-13). Один Иегова может избавить не только от телесных страданий, но и от власти ада и смерти.

*От руки ада (מִיַּד שְׂאוֹל = Пс. 15:10) Я искуплю<sup>182</sup> их, от смерти (מוֹת) избавлю их<sup>183</sup>. Смерть! где<sup>184</sup> твое жало?<sup>185</sup> Ад! где твоя победа?<sup>186</sup> Раскайния в том не будет у Меня.*

Но возможность избавления от смерти и ада стоит в связи с возможностью подчинения законам последних. Поэтому пророк предсказывает будущую гибель Израиля (Ефрема) (15 ст.). Последнюю мысль пророк развивает в первом стихе следующей (14-й) главы.

Самария будет опустошена, потому что восстала против Бога: *от меча падут<sup>187</sup> жители ее, младенцы их будут разбиты<sup>188</sup> и беременные их будут рассечены<sup>189</sup>.*

Для избавления от этого бедствия пророк увещевает обратиться к Иегове и отказаться от ложных богов. Когда Иудеи обратятся, Господь будет для них росой, и Израиль, спасенный от смерти, будет подобен кедрам ливанским и расцветет, как лилия (2-7 стт.). Что мне за дело до идолов? — скажет тогда Израиль, — я обращусь к Иегове.

Как нужно понимать пророчество Осии об избавлении от смерти и ада? На основании филологического анализа и контекста нужно видеть ту же мысль, какую видел ап. Павел (1 Кор. 15:55). И пред этим изречением и далее пророк предсказывает падение от меча и гибель, следовательно, под спасением он должен разумеет восстание умерших. По отношению к отдельным личностям, эту мысль высказывали Анна (1 Цар. 2:10), Давид и др.; Осия прилагает ее ко всем спасенным. Вера Осии основывается на вере в Промышление Иеговы об иудейском народе и в зависимость смерти от Его власти.

## Книги пророков Захарии и Малахии.

Подобно допленным предшественникам на поприще пророческого служения, слеполенные пророки соединяют с пришествием Мессии наступление особенного Дня Господня. *Господь явится, и изыдет яко молния стрела его: и Господь Вседержитель в трубу вострубит, и пойдет в шум прецения Своего* (Зах. 9:14-15). *И будет день един, и день той знаем будет Господеви, и будет и не день, и не ночь* (Зах. 14:6-7). Пришествие Господа на суд будет предупреждено явлением пророка Илии (Мал. 4:5-6). День Господень будет соединен с судом над землей (Мал. 3:2-5). Грешники тогда будут пожжены как солома, а праведники возрадуются (Мал. 4:1-3).

Анализ Мал. 4 гл. Пророк предсказывает наступление Дня Господня, который будет подобен печи пылающей и поглотит грешников как солому (1-4). А для благочестивых в тот же день взойдет Солнце Правды. Для получения людьми этого блаженства и избавления от наказания послан будет с проповедью пророк Илия.

*Вот Я пошлю<sup>190</sup>, — говорит Господь, — к вам Илию пророка<sup>191</sup> пред наступлением дня*

<sup>182</sup> אָנָאֵם — освобождать, избавлять — Быт. 48:16; Исх. 6:6. Вопреки таргуму, читавшему: redemi, форму imperfect нужно переводить будущим, как у LXX — λυτρώσομαι.

<sup>183</sup> אָקָפִים — выкуплю. Пс. 48:8, 16; Исх. 13:13.

<sup>184</sup> אַהֵי — Вульгата, Кимхи, Ярхи, Лютер переводят: «буду» (im-perf. от гп). Но, по соответствию с 10 ст. той же главы, правильное переводить: «где». Ср. *Noldil. Concord. Hebr. particul.* Pp. 26, 800.

<sup>185</sup> דְּבַרְיָךְ — от דְּבַר — чума, язва. Исх. 9:3; Лев. 26:25.

<sup>186</sup> הַחֲרָבָה — разрушение, производимое тобою. Втор. 32:24.

<sup>187</sup> יַפְלֵי — букв, выполнение пророчества. 4 Цар. 8:12; 15:16.

<sup>188</sup> יִפְּצְאוּ — на мелкие части рассечены. Ос. 10:15; Наум. 3:10.

<sup>189</sup> יִבְרְעוּ — на части. Исх. 14:16; Ос. 13:8.

<sup>190</sup> אֲנִי שְׁלֵחַ — Я пошлю, а не сам явится. Втор. 18:15-22.

<sup>191</sup> LXX переводят: Θεοβίτην — разумея историч. личность.

*Господня, великого и страшного.*

*Ион (Илия) обратит сердца отцов<sup>192</sup> к детям<sup>193</sup>, — т. е. объединит в религиозно-нравственном отношении Патриархов и иудейский народ, — и сердца детей к отцам их, чтобы Я, пришедши<sup>194</sup>, не поразил земли проклятием<sup>195</sup>.*

Из выражения пророка видно, что Господь пред наступлением страшного дня суда пошлет Своего пророка Илию с проповедью о покаянии и исправлении. Такое посланничество вполне основано на идеях ветхозаветной религии и исторических фактах — Быт. 6:3; Иона 1:3. День суда определяется не периодами и циклами времен, а любовью и правосудием Иеговы. Выражения пророка по языку основываются и могут быть понятны только по сопоставлению с выражениями Пятикнижия (отцы и дети, проклятие — херем).

В заключение объединим результаты своего исследования учения ветхозаветных канонических книг о бессмертии души и загробной жизни. Вопреки мнению рационалистов и еретиков, можно сказать, что учение о бессмертии и о загробной жизни проходило через все ветхозаветные канонические книги. Оно вытекало из основных принципов ветхозаветной религии и объединялось ими. Антропологические, нравственные, религиозные и мессианские идеи Пятикнижия привели к вере в загробную жизнь Моисея и всех последующих ветхозаветных писателей.

Каково же было учение ветхозаветных канонических книг о загробной жизни? Признавая в человеке существование отличного от тела духа, ветхозаветные писатели верили, что по смерти тела дух будет продолжать свое существование. Наблюдения над нравственным состоянием людей приводили к убеждению, что загробное состояние должно быть продолжением и развитием настоящего состояния человека. Признавая, что шеол назначен для нечестивых, ветхозаветные писатели считают его местом мрака, смерти духовной, мучений духовных. Духовная смерть обитателей шеола стоит в связи с духовной смертью грешников на земле. Какова же участь праведников?

Как по воззрению Моисея, так и других ветхозаветных писателей, смерть для них должна быть отрадна. Они должны быть избавлены от шеола. Признавая смерть явлением временным, ненормальным, ветхозаветные писатели и описываемые ими праведники верят в возможность победы над нею. Победа может быть двоякая: или совершенная свобода от смерти — чудесное удаление с телом на небо; или временное подчинение ей — смерть и воскресение. Воскресение ожидает всех иудеев, но не одинаковы будут следствия его для всех. Воскресение соединено с судом, по определению коего одни подвергнутся вечному стыду, другие наследуют жизнь. Свобода от шеола, воскресение и жизнь вблизи Бога — вот награда праведникам.

## Неканонические книги<sup>196</sup>

### Книга Товита

Так же, как и в канонических исторических книгах, в книге Товита учение о бессмертии души раскрывается в речах и молитвах описываемых в книге лиц.

Так, в отчаянии от болезни Товит просит Бога: *повели отъяти духмой, яко да разрешуся... повели отрешитися ми на вечное место (3:6)*. В своих родительских советах Товии он указывает

<sup>192</sup> אבות — Исх. 3:6, 13, 15.

<sup>193</sup> בני — Быт. 15:5.

<sup>194</sup> אבא — ср. Ин. 21:22.

<sup>195</sup> חרם — Быт. 8:21; Нав. 6:17; 7:15. Чисто библейский оборот.

<sup>196</sup> Источники и пособия при разборе неканонических книг: *Fritsche und Grimm*. Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zur den Apokryphen des Alten Testaments. 1853. *Keil und Delitzsch*. Biblischer Commentar über das Alte Testament. 1876. *Sengelmann*. Das Buch Tobit. 1853. *Bauermeisterus*. Commentarius in Sapientiam Salomonis. 1828. *Merguet*. Die Glaubens — und Sitten-lehre des Buches Jesus-Sirach. 1874.

Лексиконы: *Schleusner*. Novus thesaurus philologico-criticus Veteris Testamenti. 1820. *A. Walt*. Ciavis librorum Veteris Testamenti apokryphorum philologica. 1853.

на благодетельное значение милостыни: *милостыня от смерти избавляет и не попускает идти во тьму* (4:10). Подобно Анне, матери Самуила, Товит признает, что *Бог наказует и милует, низводит во ад и возводит: и несть, иже избежит руки Его* (13:2). В пример первого приводится Аман — *той спиде во тьму за злодеяние Ахиарху* (14:10), а в пример второго — *Ахиарх, иже спасеся, и Манассия, иже сотвори милосердие и спасеся от сени смертных*.

Анализ 3-й главы. Веря в участие Божественного Правосудия в прошедшей истории своих соотечественников, Товит надеется, что Бог будет также правосуден и к нему лично (1-5 стт.). Поэтому Товит вручает себя всецело промыслению Божию.

*Повели*<sup>197</sup>, — обращается Товит ко Господу, — *взять*<sup>198</sup> *дух*<sup>199</sup> *мой, чтобы я разрешился*<sup>200</sup> *и обратился в землю. Ибо мне лучше умереть (ἀποθανεῖν), нежели жить, так как я слышу лживые упрёки и испытываю глубокую скорбь. Повели освободить меня от этой нужды (ανάγκης — тяжелые жизненные обстоятельства)*<sup>201</sup> *в обитель вечную (αἰώνιον τόπον)*. Фрич, Валь и Зенгельманн отождествляют это выражение с Еккл. 12:5 — *בית עולם* — гроб и могила. Они предполагают, что Товит желает лишь прекращения земного существования. Но дальнейшая речь Товита заключает иной смысл. *И не отврати*<sup>202</sup> *лица Твоего от меня*, — обращается он к Богу, — чисто ветхозаветный оборот речи, указывающий на милость Божию (Числ. 6:25). Итак, смерть для Товита есть обращение к нему лица Божия, или милость Божия. Такое представление о смерти возможно только у религиознейших людей, подобно псалмопевцам, верящих в загробную жизнь вблизи Бога (Пс. 72:21-26).

На основании антропологических ветхозаветных воззрений Товит признает смерть только «разрешением».

Одна из разрешившихся частей человека—дух—берется Богом, а другая обращается в землю. Земной жизни Товит предпочитает посмертное отшествие к Богу.

Анализ 4-й главы. Товит произносит напутственное увещание своему сыну. Он велит помнить Бога и хранить Его заповеди. Особенно же он советует подавать милостыню. Ибо через подачу милостыни *ты*, — обращается Товит к сыну, — *запасеши себе богатое сокровище на день нужды*. Значение этого дня определяется далее.

*Ибо милостыня от смерти (ἐκ θανάτου) избавляет*<sup>203</sup> *и не попускает сойти во тьму — σκότος*. По сопоставлению с Тов. 14:10 и Прем. 17:20 можно видеть здесь указание и на мрак посмертного состояния грешников<sup>204</sup>.

Товит верует, что милостыня и добродетель избавят от загробного мрака и духовной смерти.

## Книга Премудрости Соломона.

Учение о бессмертии кн. Премудрости Соломона стоит в связи с учением книги о душе. Душа есть дух живой и деятельный (12:1), существенно отличный от недеятельного вещества и богоподобный (2:23), отличный от тела человека (8:19-20). Душа бессмертна и при смерти тела она переходит в другой, невидимый мир (3:1-4; 4:10-15). Назначение души есть вечная жизнь в царстве Божию (2:23). Правда и мудрость ведут к этой жизни (1:15; 6:19-20). Следовательно, эта жизнь, полная славы и счастья, ожидает праведных (1:15; 5:15). А порочных и безумных ожидают скорбь и «теснота» духа (5:2-3), отчаяние и безнадежность (4:19-20; 5:14) или вечная смерть (1:15;

<sup>197</sup> ἐπίταξον — кому-нибудь. 2 Езд. 6:19; 2 Мак. 9:8; Тов. 3:15. Может быть повеление ангелу. Лк. 16:22.

<sup>198</sup> ἀναλαβεῖν — поднять вверх. Иудифь 14:7. — *קבל* — Быт. 5:24. возвращать тому, у кого было что-нибудь. 1 Мак. 1:2 = Еккл. 12:7 — *שוב*.

<sup>199</sup> πνεύμα — душа. Прем. 5:3.

<sup>200</sup> ἀπολυθῶ — как освобождаются пленные. 2 Мак. 12:25.

<sup>201</sup> ἀνάγκης — *קבל* — Пс. 9:35.

<sup>202</sup> μή ἀποστρέψης — μη означает желание. Тов. 4:3; 5:7-18.

<sup>203</sup> ρύσεται — освободит — 12:9.

<sup>204</sup> *קפח* — Иов. 17:13.

2:24).

Анализ 2-5 глав. Писатель приводит рассуждение нечестивых о настоящей жизни праведника. Эпикурейцы, не верующие в загробную жизнь, составляют план — убить благочестивого человека (2:1-17). Не веря надеждам праведника на загробное воздаяние, они решаются замучить его до смерти (2:18-20). Но они, по взгляду писателя, ошиблись в своих предположениях, будучи ослеплены злобою (2:21). *И они не познали тайн Божиих<sup>205</sup>, не ожидали воздаяния за святость и не считали достойными награды души непорочных. Бог создал человека для нетления<sup>206</sup> и соделал его образом<sup>207</sup> Своего Существа<sup>208</sup>. Но завистью диавола вошла в мир<sup>209</sup> смерть (θάνατος), и испытывают ее принадлежащие к уделу<sup>210</sup> его (2:22-24). В то время как грешников постигает смерть, души праведных в руке Божией<sup>211</sup>, и не прикоснется к ним мучение (3:1). В глазах людей неразумных они казались умершими (έδοξαν τεθνήκαι), и исход<sup>212</sup> их считался погибелью, и отшествие<sup>213</sup> от нас — уничтожением. Но они пребывают (είσιν — sunt) в мире<sup>214</sup>. Ибо хотя в глазах людей они и наказываются, но надежда их полна бессмертия (αθανασίας), в противоположность телесной смерти. И немного наказанные, они будут много облагодетельствованы<sup>215</sup>, потому что Бог испытал<sup>216</sup> их и нашел достойными*

205 Μυστήρια θεού — сокровенные Промыслительные планы об участи людей. מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים — Еккл. 8:17. *Его<sup>217</sup>. За это временное испытание во время воздаяния<sup>218</sup> посмертного, они воссияют (αναλάμπουσιν) как искры, бегущие по стеблю соломы, — быстро распространится свет их по телам (Дан. 12:3). Будут судить (κρίνοῦσιν — образ чисто библейский. Дан. 7:18, 22, 27) народы<sup>219</sup> и владычествовать<sup>220</sup> над племенами. А над ними будет царствовать Господь во веки (εις τους αἰῶνας — Ис. 60 гл.).*

Смерть внесена в мир диаволом и простирается только на грешников, а праведных души по смерти телесной остаются под Божиим попечением и получают награду (1-18).

Совершенно иная участь ожидает грешников. *Если они и скоро умрут, не будут иметь надежды (в противоположность праведнику — 2:22) и утешения<sup>221</sup> в день суда<sup>222</sup>. Ибо ужасен конец<sup>223</sup> неправедного рода<sup>224</sup> (3:18-19).*

В 4-й главе писатель продолжает изображать будущее загробное состояние грешников. Долголетняя жизнь нечестивцев не улучшит их участи (1-7), а ранняя смерть праведника послужит для них источником страдания. Они сочтут такую смерть доказательством отсутствия Промысла, но ошибутся (8-18). После своих насмешек в земной жизни они будут *бесчестным, трупом*

<sup>205</sup> Μυστήρια θεού — сокровенные Промыслительные планы об участи людей. מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים — Еккл. 8:17.

<sup>206</sup> αφθαρσία — бессмертие. 6:18-19; Пс. 15:10.

<sup>207</sup> εἰκόν — существенное сходство. 15:5. — Быт. 1:27.

<sup>208</sup> ιδίας ιδιότητος — вместе с арабским, сирским пер. и Климентом Александрийским читаем вместо αἰδιότητος (Grimm. S. 82).

<sup>209</sup> κόσμος — мир людей. 14:6; 10:1.

<sup>210</sup> εκεῖνου μερίδος — как израильский народ — удел Иеговы. מַקְלָה Исх. 19:5.

<sup>211</sup> εν χειρὶ θεοῦ — под защитой, покровом и властью Бога. Лк. 23:46; Пс. 30:6.

<sup>212</sup> έξοδος — удаление из настоящей жизни. 7:6. Ср. чисто библейские обороты: Быт. 35:18; 3 Цар. 17:21-23; Пс. 145:4.

<sup>213</sup> πορεία ἀφ' ημών — из наст. жизни. Ин. 14:2-3, 28.

<sup>214</sup> ἐν ειρήνῃ — загробное блаженство. Сир. 26:2. מַלְאָךְ — Быт. 15:15; Ис. 57:2.

<sup>215</sup> εύεργετηθήσονται — сирск. пер.: possedebunt haereditatem — по сопоставлению с Пс. 36:9. Polygl. Walt.

<sup>216</sup> έλείρασεν — ср. פָּרַג — Быт. 22:1 (особ. по пер. LXX); Иак. 1:12.

<sup>217</sup> άξιους έαυτου — общения с Собой.

<sup>218</sup> ἐν καιρῷ επισκοπής — Божественное посещение для награды или наказания умершего человека. Сир. 18:20; Числ. 16:29.

<sup>219</sup> έθνη — язычников. 15:15.

<sup>220</sup> κρατήσουσι — царствовать и господствовать. Пс. 48:15; Быт. 27:29.

<sup>221</sup> παραμύθιον — успокоения и облегчения. Может быть, их утешение будет сходно с утешением фараона.

Иез. 32:31 — מַרְאֵה

<sup>222</sup> ἐν ήμερα διαγνώσεως — посмертный суд.

<sup>223</sup> τά τέλη — посмертное состояние — 2:16. מַלְאָךְ — Числ. 23:10.

<sup>224</sup> γενεάς αδικου — поколение людей, соединенных между собой кровным или духовным родством. Ис. 61:3; Лк. 3:7; Мф. 17:17.

(ατιζον πτόμα — Дан. 12:2; Иер. 8:2-3) между мертвыми вечным позором (ύβρις δι' αιώνας — Дан. 12:3; Ис. 14:19). Они быстро погибнут и в сознании грехов своих *предстанут* (έλεύσονται — куда? — на суд. Еккл. 12:14 — ~~κτλ~~) *со страхом, и беззакония их не осудят их в лице их.*

Глава 5. *Праведник тогда* (τότε — одновременно с грешниками) *с великим дерзновением* (έν παρρησία πολλή — радость. Еф. 3:12; Флп. 1:20) *станет пред лицом тех, которые некогда оскорбляли его.* Они уже, увидев его, *испугаются и изумятся*, как бы придут в оцепенение, видя его положение. Вслед за тем они начнут *раскаиваться и вздыхать* в стеснении духа о притеснении и несправедливости, которую некогда оказывали праведнику (1-15). В противоположность такому мучительному состоянию грешников, праведники получают *царство славы* (το βασιλειον της ευφρελείας — Дан. 7:22) и *венец красоты* (διάδημα του κάλλους — Ис. 62:3) *от руки Господней*, ибо Он покроет и защитит их десницею Своею (Пс. 15:11). После того Господь погубит и истребит представителей зла на земле (16-24).

Принимая во внимание тесную связь 3-5 глав, необходимо думать, что под «лютым окончанием праведного рода» (3:19) писатель понимает мучительное загробное душевное состояние грешников. После того как праведник и грешники умрут, они снова где-то встретятся. Последние припомнят прежние ругательства и будут страдать, а первый получит царство и славу. Образы загробного состояния грешников (ср. Ис. 14:14-17; Иез. 31-32 гл.; Пс. 48 — душевное мучение грешников) и блаженства праведников (Дан. 7:22; Ис. 62:3), как показал подстрочный анализ, чисто ветхозаветные. Следовательно, учение Книги Премудрости Соломона о загробной жизни можно считать свободным от влияния греческих философских воззрений.

## Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова.

Учение Книги Премудрости Иисуса сына Сирахова о загробной жизни вытекает из антропологических и религиозно-нравственных воззрений писателя. Согласно чистому библейскому ветхозаветному учению, писатель признает, что человек создан из земли (15:14; 17:1) по образу Божию (17:3). Человеку, в силу последнего, даны смысл, язык, глаза и сердце для рассуждения (17:5). Он исполнен проницательности и разума, почему и дан ему закон жизни (11 ст.), и Господь заключил с ним завет вечный (12-13 ст.).

Смертность человека отчасти есть следствие его материальной природы (17:1; 40:11). Но, с другой стороны, смерть внесена в мир женою (25:27): она (смерть) есть следствие осуждения (41:5; 3:16), а потому по воле Изрекшего закон смерти может быть побеждаема (44:15; 48:5, 9). Принимая во внимание двойственность природы человеческой, писатель смотрит на смерть как на исход духа (38:23), — смерть есть день удаления (5:8). Куда же уходит дух? в ад (14:12). Состояние в аду очень печально: там нет желания жизни (14:17), нет сознания и покаяния, нет исповедания Бога (17:24), там огонь и червь (7:19). Но всем ли грозит такая печальная участь? Нет. *Боящемуся Господа будет хорошо в день смерти* (1:13). Вера в Божие промышление о мире и всех людях (42:18-20) приводит к вере в существование суда в день смерти человека. С этой точки зрения, память о последних судьбах писатель считает самым надежным побуждением к высокой религиозно-нравственной жизни человека (7:39; 14:12-22). *Угодно есть пред Богом в день смерти воздати коемуждо по делом его* (11:25-28). По определению этого суда, кончина грешников — *пламень и ад* (21:10-11), а праведникам — *благодать и Божие благоволение* (11:15).

Анализ 18-й главы. В начале главы писатель исповедует величие и правосудие Бога. Милостивое и любвеобильное отношение Бога к кратковременной жизни человека побуждает и человека быть милостивым к ближним (1-15). Но с милостью у Господа соединяется правосудие. Ввиду последнего, человек как о своем теле должен заботиться прежде болезни (19-20), так и о душе своей — прежде суда.

*Испытывай себя*, — т. е. исследуй свое поведение, — *прежде суда, и во время посещения* (έν ώρα επισκοπής — предсмертное Божественное посещение. Числ. 16:29) *найдеши милость.*

Прежде нежели почувствуешь *слабость* (опасно заболеешь и ослабнешь), *смирись в покаянии и во время грехов покажи обращение к Богу и Его закону* (21 ст.).

Исполняй обеты свои благовременно и *не откладывая оправдания* (δικαίωθῆναι — получение прощения во грехах) *до смерти* (ἕως θανάτου — до наступления смерти — מוֹת — Пс. 72:4) (22 ст.).

*Припомяни о гневе* (Господа) *во дни смерти и о времени отмщения, когда Господь отвратит лице Свое* (24 ст.).

Итак, человек должен постоянно помнить о своем настроении, не забывать приносить покаяние ранее смерти, потому что день смерти есть время окончательного воздаяния за дела. Тогда особенно ужасно бывает для человека отвращение Божественного лица.

В чем же будет состоять воздаяние в день смерти?

Сир. 1:13. *Боящемуся Господа благо будет* (εὖ ἔσται) *напоследок*, т. е. в конце жизни (Числ. 23:10; Втор. 4:30), *и в день смерти своей он получит благословение*.

9:15. *Грешники не оправдаются до ада* (ἕως ἁδου μὴ δικαιοῦσιν), следовательно, невозможно получение награды.

21:10-11. *Собрание беззаконных — куча пакли по своей удобовоспламеняемости*<sup>225</sup>, *и конец их* (συντέλεια — конец жизни — מוֹת — Дан. 12:13) — *пламень огненный* (Ср. Мф. 25:41). Путь грешников вымощен камнями, и в конце его — *пропасть ада* (βόθρος ἁδου Числ. 16:30).

В параллель с такой участью грешников блаженство праведников в день смерти не может ограничиваться славой имени и благоденствием детей.

## Вторая Маккавейская книга.

Рассматриваемая книга в учении о загробной жизни представляет заключение всех других ветхозаветных книг и своим воззрением доказывает вообще высоту и ясность ветхозаветного учения о загробной жизни. В рассматриваемой книге описывается религиозная борьба иудеев с язычниками, поработителями их, мученичество иудеев. Что же поддерживало иудеев в перенесении мучений? — Вера в загробную жизнь. *Ты убо, окаяннейший, от настоящего живота нас погубляеши*, — говорят Маккавеи Антиоху, — *Царь же мира умерших нас Своих ради законов воскресит нас в воскресении живота вечного* (7:7-10). Кроме этого применения к жизни ветхозаветных воззрений, в книге встречаются новые мысли. Здесь встречаются, с одной стороны, молитва и жертва живых за умерших (12:40-43), с другой — молитва умерших за живых (15:12-14). Таким образом, великую пропасть, отделяющую загробный мир от настоящего, Маккавейская книга сглаживает и в молитве к Иегове объединяет живых и умерших.

Анализ 7-й главы. Еще учитель братьев-мучеников Елеазар был убежден, что бесполезно избегать мучений, потому что рука Божия может постигнуть если не теперь, то по смерти (6:20-27). Верные этим внушениям, братья мужественно шли на мучения. Один уже был замучен, по вере в слова Моисея о высоком призвании иудейского народа (7:1-6). По смерти первого выведен был на мучения второй брат, и при последнем уже издыхании начал говорить: ты, мучитель, *лишаешь* (ἀπολύεις — разрешаешь) *нас настоящей жизни, но Царь мира* (Бог) *воскресит нас, умерших за Его законы, в вечное восстановление жизни* (αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωής). Страдание за выполнение Моисеевых законов награждено будет воскресением для вечной жизни {Дан. 12:1-3} (9 ст.).

За вторым братом также мужественно перенес пытки третий и выразил такое же исповедание. *От неба*, т. е. от Бога, *я получил их* — отсеченные телесные члены — *и за законы Его не жххлею их* (ср. исповедание Иова — Иов. 1:21; 2:10) *и от Него надеюсь вновь получить их* (10-11 ст.).

Четвертый брат, высказав надежду на свое воскресение, отказывает в таком же воскресении своему мучителю. *Тебе же не будет воскресения в жизнь*. По сопоставлению с Дан. 12:1-4, можно ждать воскресения во осуждение вечное, а по Ис. 26:14 — не ждать воскресения (15-19).

<sup>225</sup> Ср. Мал. 4:1-5; Мф. 3:12.

Веру и надежду мучеников-детей поддерживала мать их: *Творец мира, образовавший<sup>226</sup> людей и уст-рояющий происхождение всех людей* (теперь; ср. 22 ст.), *опять даст?<sup>227</sup> вам дыхание и жизнь с милостью* — в награду за страдание при выполнении Его законов (19-23).

Итак, учение Моисея о творении мира и людей и происхождении каждого человека, о Божественном управлении миром и промышленности об иудейском народе привело к ясной и твердой вере в будущее общее телесное воскресение. На основании 2 Мак. 7:14, 36 можно думать, что Маккавеи разумеют преимущественно воскресение для жизни, а потому считают его наградой. Они не говорят о воскресении во укоризну и стыд.

Анализ 12-й главы. После сражения Иуды Маккавея с Горгием, когда начали убирать трупы павших воинов, нашли у них под хитонами вещи, посвященные иамнийским идолам<sup>228</sup>, ношение коих запрещал иудеям Закон (Втор. 7:26). Это сочтено было причиной смерти воинов. Поэтому все возблагодарили Бога, открывающего сокровенное, т. е. причину смерти<sup>229</sup>. А о грехах умерших начали молиться и послали жертвы в храм (1-40).

*И обратились к молитве* (к Богу), *прося, чтобы содеянный грех совершенно был изглажен* (ἐξάλειφθῆναι — Сир. 40:12. מָחָה — Пс. 50:3. Дан. 9:24 — כִּפֶּר). А Иуда увещевал собрать денег и послать в Иерусалим, чтобы принести жертву за грех (Вульгата добавляет: *pro-tuorum*); и *поступил*, — добавляет писатель, — *весьма хорошо и благочестиво, помышляя о воскресении* (40-43). *Если бы он не надеялся, что падшие в сражении воскреснут, то излишне и напрасно было бы молиться о мертвых. Но он помышлял, что скончавшимся во благочестии уготована превосходная награда<sup>230</sup>. Какая святая и благочестивая мысль!* Поэтому он и сделал *выкуп* (ἐξίλασμόν — удовлетворение равноценное — חָטָא<sup>231</sup> Исх. 13:13; Лев. 27 гл.), *чтобы очистился грех их*.

Итак, по воззрению Иуды Маккавея и писателя книги, вскоре после смерти не решается окончательно участь человека. Поэтому живые могут ходатайствовать за умерших и вместо осуждения за идолопоклонство могут сделать их достойными вечного блаженства.

2 Мак. 15:11-15. Перед сражением с Никанором Иуда Маккавей воодушевил своих воинов верой в помощь умерших праведников. Он рассказал достойное вероятия (ἀξιόταστον) — авторитетное и заслуживавшее доверия — сонное видение. Он видел Онию первосвященника (уже умершего — 3:1, 5; 4:3), простирающего руки для молитвы за весь иудейский народ. Потом *явился* другой муж, украшенный сединами и славою (ср. Дан. 7:9-14). И сказал Ония: это *братолюбец Иеремия* — пророк Божий, который *много молится о народе* (иудейском) и о *святом городе* — Иерусалиме (как и в земной жизни Иер. 15:1; 18:20). Иеремия подал Иуде золотой меч — дар Божий — для победы над врагами. Видения и речи Иуды *утешили* (παράκληθέντες — Сир. 48:27) соотечественников и привели к полной победе над сильным врагом.

Почему же они утешили? Потому что иудеи сочли их отражением действительности. Как представилось Иуде в видении, так — верили иудеи — и в действительности Иеремия и Ония ходатайствовали пред Богом за соотечественников. Таким образом, вера в возможность ходатайства живых праведников за своих соотечественников (Быт. 19:21; Иов. 42:8, 10) привела к вере в такое же ходатайство пред Богом умерших праведников за живых соотечественников. Вера в Иегову объединяет умерших и живых. Умиравшие также соединяются с народом (Быт. 15:15), как и живые; пред Иеговой все живы (Исх. 3:6; Мф. 22:32. Ср. Иез. 14:14 — ходатайство Ноя).

Неканонические ветхозаветные книги по воззрениям на загробную жизнь вполне сходны и основываются на канонических книгах. Тождество в религиозных, нравственных и антропологических воззрениях привело к тождеству в представлении о загробной жизни. Подобно каноническим ветхозаветным книгам, неканонические книги признают двойственность природы

<sup>226</sup> Πλάσας — פָּרָא — Быт. 2:7.

<sup>227</sup> Πάλιν αλοδώσει — возвратить.

<sup>228</sup> Маленькие изображения иамнийских идолов, носимые в виде амулетов.

<sup>229</sup> Τά κεκρυμμένα — מְסֻמְרִים — Еккл. 12:14.

<sup>230</sup> Χριστήριον — подарок, приз, который дается на ристалищах — Diod. Sic. 5, 32. Xenoph. Cyrop. 4. 1.2. Кол. 1:5. 2 Тим. 4:8.

<sup>231</sup> Параллельные еврейские выражения приводим, чтобы доказать библейский характер учения Маккавейской книги, в отличие от сходного персидского учения.

человека, загробную жизнь, различие посмертного состояния праведников и грешников, воскресение, суд и вечную жизнь или мучения.

## Учение Египтян о загробной жизни и его отношение в Ветхозаветному учению<sup>232</sup>

Ввиду предположений Келльна, Вольтера, Бауэра<sup>233</sup> и др. о заимствовании евреями учения о загробной жизни от египтян и персов, необходимо сопоставить учение Ветхого Завета о загробной жизни с египетским и персидским. — Начнем с египетского учения.

В параллель ветхозаветному учению, мы будем рассматривать учение египтян о природе человека, о смерти и о загробной жизни в связи с общей египетской религиозной системой. Прежде всего, следовательно, рассмотрим учение египтян о происхождении и природе человека.

Вопрос о происхождении человека, по египетскому мировоззрению, неодинаково решается. Известно, что источники египетского учения заключаются, с одной стороны, в свидетельствах греческих и христианских историков, с другой, в подлинных египетских памятниках: иероглифических надписях и папирусах. Ввиду разногласия этих источников в поднятом нами вопросе, мы приведем их свидетельства порознь.

По свидетельству греческих историков, происхождение человека по египетскому вероучению стояло в связи с преданием о первом золотом веке бытия мира. Золотой век царствования Океаноса был нарушен возмущением одного из земных великих божеств, Себ-Кроноса. Последний, в союзе с некоторыми из светлых духов-божеств, восстал против доброго царствования Океаноса. В этой борьбе Себ-Кронос и его участники были побеждены. Себ-Кронос, как виновник возмущения, был низвергнут в тартар, земля и все оставшееся на ней зло были покрыты и очищены потоком (катаκλυσμός). Добрые духи и демоны, принявшие участие в возмущении Себ-Кроноса, были определены на покаяние. Гор-Гат, бог-солнце, образовал из земли и воды тела человеческие, в которые поместил этих духов, чтобы жизнью на земле они исправились и загладили свой грех<sup>234</sup>. Как только человек рождается, продолжают те же историки, назначается для его тела какой-нибудь дух или демон. С небесных пространств он спускается, проходит через планеты, зодиак и млечный путь и поселяется в теле<sup>235</sup>. От влияния светил, через которые проходит дух, зависят страсти, составляющие в общем душу — материальную часть духа<sup>236</sup>. В помощь и подкрепление в земной жизни дух, поселяющийся в человеческое тело, получает себе постоянного духа — покровителя и защитника<sup>237</sup>.

Итак, по свидетельству греческих историков, человек состоит из трех частей — духа, души и тела. Первое начало — божественно, второе — полуматериально-полудуховно, третье — материально. Дух существовал от века, тело есть темница и исправительное место для него, земная жизнь есть временное пристанище на пути к вечному божественному жилищу.

Несколько иное воззрение на происхождение и природу человека заключается в подлинных египетских памятниках.

В разобранных в настоящее время иероглифических памятниках нет сказаний о золотом веке царствования Океаноса. По ним (преимущественно по «Книге Мертвых») Озирис есть творец

<sup>232</sup> Источники при разборе учения египтян: *Lepsius*. *Todtenbuch*. 1815.

*Uhlemann*. *Handbuch der Aegyptischen Alterthumskunde*. 1858. *Idem*. *Thoth oder die Wissenschaften der Alten Aegypter*. 1855. *Idem*. *Aegyptische Todtengericht*. 1868.

*Roth*. *Geschichte unserer Abendlndischen Philosophie*. 1862. *L. Gurre*. *L'ancien Orient*. 1874. *Bimsen*. *Aegyptens Stelle im Weltgeschichte*. 1857. *Brugsch*. *Sai an Sinsin*. 1851.

*Хрусанф*. *Религии древнего мира в их отношении к христианству*. Т. 2. 1874.

*Seyffarth*. *Theologische Schriften der Alten Aegypter*. 1855.

<sup>233</sup> См. «Историческое введение» в начале нашего сочинения.

<sup>234</sup> *Diod. Sic.* I, 26. *But.* *De Isid.* 6, 48-49. *Syncellus*. P. 40.

<sup>235</sup> *Porphy.* *Apud Stobaeuni in eclog. physik.* p. 203. *Macrob.* *Somn. Scip.* 1, 12, 68.

<sup>236</sup> *Iamblich.* *De Myster. Aegypt. Sect.* VIII. c. 6.

<sup>237</sup> *Porphy.* *epist. ad Anebon.* *Iamblich De Myst. Sect.* IX.

(по переводу Улеманна и Зейффарта) первоматерии и образователь существующего материального и духовного мира, отец богов и людей. Он создал свет, воду и землю, растения, животных и человека. Последнего он создал по образу своему и в доме своем<sup>238</sup>. Образ Озириса заключается не только в сотворенном им духе человека<sup>239</sup>, но и в теле. Подобно своему образу — человеку — Озирис видит как люди; слышит как люди; сидит как люди<sup>240</sup>. Тело человека создано из земли. Для человека созданы светила, для него указаны пути движения планет, для него созданы растения и животные<sup>241</sup>. Земная жизнь, по египетским памятникам, представляется не темницей, а местом радости и прославления творца<sup>242</sup>. Учение о трехчастном составе природы человека встречается и в египетских памятниках. По мнению Бругша (в объяснении изданной им «Sai an Sinsin»), необходимо допустить учение египтян о двоякой природе тела человеческого — материальной и духовной. В то время как первая остается на пирамиде, последняя уходит на планеты и странствует под руководством Аммона и Фта<sup>243</sup>. Эта часть по смерти нуждается в материальной пище<sup>244</sup>.

Нам следовало бы теперь изложить учение египтян о смерти, но его, к несчастью, нет ни у греческих историков, ни в египетских памятниках. Перейдем к изложению учения о загробной жизни.

Еще Геродот говорил, что египтяне первые ввели учение о бессмертии. Поймем ли мы это выражение согласно с Деллингером или Улеманном (т. е. в смысле душепереселения или вообще веры в бессмертие), во всяком случае, несомненно, что Геродота и последующих ученых поражала необыкновенная развитость египетского учения о бессмертии.

По справедливому замечанию Шписса, учение египтян о загробной жизни выражалось в религиозных церемониях с трупами покойников<sup>245</sup>. Поэтому рассмотрим сначала эти церемонии.

По свидетельству Диодора Сицилийского, ближайший родственник умершего человека объявлял судьям над мертвыми, друзьям и родственникам покойного о дне погребения, говоря: «N хочет отправиться через озеро»<sup>246</sup>. В назначенный день собирались судьи — 42 человека — и садились в полукружие на берегу Мери-дова озера или Нила. Сюда же подводилась лодка с перевозчиком, называвшимся по-египетски «Харон». Но прежде, нежели клали труп в лодку, производился суд над покойником. Зная последнего перед лицом 42-х судей произносили поочередно защитительные или обвинительные речи относительно нравственных достоинств покойника. По окончании речей судьи произносили свое слово. Если обвинения были слабы, то оправдывали и позволяли хоронить, если же сильны, то лишали погребения. В первом случае родственники тотчас же переменяли траурные одежды на светлые и начинали произносить похвальные речи, в которых изображали набожность и добродетели покойного. В заключение молились подземным богам, прося причислить покойного к благочестивым. Порфирий приводит следующую молитву: «Бог солнца и другие боги, давшие жизнь человеку! примите меня и позвольте участвовать в вечной жизни невидимых богов. Ибо я в течение жизни чтил богов, коих чтили мои родители. Я всегда чтил своих родителей. Я ни одного человека не убивал. Ни у кого не похищал доверенное мне имущество. Никакого важного преступления я не позволял себе. Если же я грешил в пище и питье, то не сам собою, а чрез желудок». После этого ящик с внутренностями покойного бросали в воду<sup>247</sup>. По окончании описанной церемонии труп перевозили в некрополь в пирамиду. Траур по покойном продолжался до 70 дней. Если же судьи не оправдывали покойного, то мумию его помещали в доме какого-нибудь родственника. Спустя некоторое время родственники могли денежным взносом жрецам как бы заплатить нравственные долги умершего,

<sup>238</sup> Todtenbuch. II, c. 1, 20.

<sup>239</sup> Ibid.

<sup>240</sup> Ibid. *Uhlemann*. Aegypt. Alterthumskunde. 1, 159. 241 Todtenbuch. C 1, 5.

<sup>241</sup> Ibid. *Uhlemann*. Aegypt. Alterthumskunde. 1, 159. 241 Todtenbuch. C 1, 5.

<sup>242</sup> Ibid. C. 6. *Seyffarth*. Theol. Schrift, d. alt. Aegypt. S. 11.

<sup>243</sup> Sai an Sinsin. P. 37. Pagina I, Sect. VIII, 27, Sect. III, 11-12.

<sup>244</sup> Ibid. Sect. quinta, 14-15.

<sup>245</sup> Entwicklungsgeschichte d. Vorstellungen, vom. Zust. n. d. Tode. S. 184.

<sup>246</sup> *Diod.* 1, 92.

<sup>247</sup> *Porphyr.* De abstinentia IV, 10.

и получали разрешение с честью похоронить покойника<sup>248</sup>.

В то время как над телом покойного производился суд на земле, душа его терпела такое же испытание в надземном — воздушном мире. Этот мир, по мнению египтян, был наполнен враждебными людям пресмыкающимися под управлением змея Анан. Во власти последнего находились не менее страшные крокодилы, гиппопотамы, гиены и др. животные. Душа по выходе из тела, естественно, прежде всего должна была пройти через эту мрачную область. Она не могла своими силами побеждать этих чудовищ, а потому и призывала в молитвах на помощь бога — Гора. При помощи его и других богов, которым посвящались члены человеческого тела, душа побеждает и убивает эти чудовища<sup>249</sup>. После победы над царством Анан душа является в Аменти<sup>250</sup>. Аменти есть царство мертвых, где находится человеческий дух по смерти тела. Души умерших являются в Аменти на суд. 50-я табл. Книги Мертвых представляет Аменти в виде залы, в которой сидят 42 судьи. Являясь пред лице судей, душа произносит приветственную молитву: «Хвала вашему лику, боги и судьи, судящие боги! Хвала твоему лику, великий могущественный бог, начальник судей, судящий царь (Озирис)! Послушайте меня! Послушайте вы, другие боги, которые водите мертвых к блаженному странствованию! Поклонение Всевышнему! Поклонение Первомумии! Поклонение другим повелителям — 42 богам, которые открывают и запирают дом оправдания и наказания, судьям, судящим богам, живым»<sup>251</sup>. После этого дух обращается к «Тме», богине правосудия, с просьбой «допустить войти в царство мертвых». По получении дозволения начинается испытание судимого: его сердце кладется на одну чашку весов, а на другую Анубис кладет статую богини справедливости. За результатом взвешивания наблюдает бог Гор и кинокефал. Результаты испытания бог Тот — священный писец Озириса<sup>252</sup> — передает на бумаге Озирису. Перед последним в ожидании его распоряжений сидит цербер — охранитель врат Аменти — и стоит жертвенник с последней жертвой от лица умершего. Сам Озирис, верховный судья, сидит на троне с короной на голове, жезлом и бичом в руках и судейской цепью на шее. После произнесения верховного приговора душа коленапреклоненно молится пред 42 судьями<sup>253</sup>.

Оправданная пред Озирисом и 42-мя судьями, душа с полученной от Тота «книгой странствований»<sup>254</sup> отправляется в жилище праведных — поля Аанру. 110-я глава Книги Мертвых подробно изображает странствования души в этой блаженной стране.

<sup>248</sup> *Diod. Sicil.* 1, 92.

<sup>249</sup> *Todtenbuch.* С. XVI-XIX.

<sup>250</sup> Происхождение и значение слова «Аменти» возбуждает спор филологов. Плутарх объяснял: ὁ ὑλοχθόνιος τόπος λαμβάνων καὶ δίδων, от коптского: amoni — брать, и ti — давать (*De Osiride et Iside.* P. 362, с. 29). Яблонский придавал ему значение «западная страна» от коптского Ement — запад (*Pantheon Aegypt.* P. 33). По мнению Улеманна, Аменти значит «мрачная подземная область» (*De veterum Aegypt. lingua et litteris.* P. 21).

<sup>251</sup> *Todtenbuch.* С. 125. *Unlemann.* Aegypt. Todtengericht. S. 9.

<sup>252</sup> *Diod.* 1, 16.

<sup>253</sup> Изображение всех указанных сцен соединяется с молитвами, гимнами и пояснениями. Так, перед богиней правосудия умерший произносит следующую молитву: «Допусти до погребения — последней участи всех князей, участи и низкороденных, участи всех сотворенных людей. Избавь меня от тяжких наказаний в подземном царстве, от ужасов моих грехов. Смягчи сердце богов дружеским ходатайством. Хвала твоему лику, судия всего мира!»

К Озирису умерший обращается: «Всеблагой бог! Господь Абидоса! Ты даешь плодоносные деревья всякого рода и свет зрения тем, которые поклоняются тебе, и водителям дома звезд. Допусти меня, о мой бог, до места успокоения, пещеры в горе, могилы царства суда! Открой мне Аменти — дом ужаса и дом спасения!»

Богиня правосудия называется «судия всего мира, открывающая путь в дом тьмы и очищения от греха, в дом тьмы без конца».

Над богом Тот надпись: «так говорит Тот, бог Шмун, господь и светоносный царь, великий бог — отрасль Ассирии (т. е. происшедший из Ассирии): "достоинство успокоения твое сердце, упокойся в доме тьмы Озириса"».

Цербер называется «страж безбожных в Аменти, господь правды, животное, мстящее за правду». Над Озирисом надпись: «Озирис — всеблагой бог, господь жизни, великий, могущественный бог, господь любимого города Абидоса, владыка своих рабов во все времена». *Uhlemann.* Aegypt. Alterthumskunde. IV th., s. 180.

<sup>254</sup> *Sai an Sinsin.* 1.

«Дома блаженных» окружены небесным Нилом и состоят из трех отделений. Смиренная и благодарная душа вступает сначала в верхнее отделение жилища. Здесь она приносит благодарную жертву «собранию божественных сил» — трем богам. После этого на лодке с жертвой она отправляется «вокруг многих земель», и преимущественно к «отечеству творца». Сам творец называется «творец, всемогущий бог, господин круга небесных твердынь». Все верхнее отделение называется «священное жилище творца, ткача множества творений на земле. Жилище бога, который землю окружил водою».

Второе, среднее отделение «домов блаженных» представляет следующий момент странствований: покойный пашет, сеет, жнет, собирает обмолоченное семя в кучу, входит в храм (изобраз. фениксом) и от своих трудов приносит благодарственную жертву богу — Нилу. Бог-Нил называется «река воды, родитель богов». Последний эпитет, по мнению Зейффарта, указывает на то, что небесный Нил имеет такое же значение для богов, какое земной Нил — для людей.

Третье, нижнее отделение представляет две пристани и две лодки с надписью: «пристани для судов Могущественных», т. е., по объяснению Зейффарта, солнца и луны. Лодка солнца называется «бот солнца, господина обеих стран (севера и юга), которое (солнце) в своем боте едет определять времена для дома мира». Другая половина нижнего отделения представляет поле, разделенное рекой и каналом на три части. В двух частях помещаются животные, как видно из иероглифических надписей<sup>255</sup>. Третья часть называется «жилище праведных». Здесь сидят три лица: «праведный», «прекрасная женщина» и «первородный». Над всеми тремя лицами надпись: «теперь они соединены на многие времена»<sup>256</sup>.

Греческие историки несколько иначе описывают посмертное странствование человеческого духа. Греческие историки ставили в связь загробное состояние с происхождением человечества и каждого человека. Дух, обитавший в человеке, должен по его смерти странствовать по планетам и возратить им элементы материализованной души своей<sup>257</sup>.

Но и египетские памятники говорят о загробном странствовании человеческой души по сфере звезд и луны к солнцу. Так, по изданной Бругшем «Книге странствований», Тот вручает покойнику книгу, которая назначает «восхождение через звезды и различные небесные страны до солнца»<sup>258</sup>. По 108-й главе Книги Мертвых, душа приходит в сферу небесной гармонии, к храму Озириса и двух богов, к князьям «земли правды». Всесвятой бог говорит праведнику NN: «это мое поле, гармония сфер на дуге небесной тверди. Здесь нет ни вечера, ни утра».

Указанные разногласия Руже и Бругш примиряют таким образом: пребывание на полях Аанру и на островах блаженных было временным. За ним должно следовать выполнение египетского идеала — пребывание вблизи бога солнца Ра и созерцание его света. Поэтому из полей Аанру блаженные отправляются путешествовать по планетам, зодиаку, млечному пути, до соединения с верховным божеством — солнцем.

Вообще же как греческие историки, так и иероглифические надписи согласно признают, что высочайшим блаженством для умершего служит пребывание вблизи солнца<sup>259</sup>, соединение с ним через его лучи.

Мы рассмотрели загробное состояние праведных душ. Каково же состояние душ, не оправданных на суде Озириса?

В то время как праведные отправляются в поля Аанру, грешных, по изображению Книги Мертвых, сажают в котлы, кипящие пламенем. Над котлами надзирает страшный змей с бровями рыси. Пламя восходит к небу<sup>260</sup>. Духи-мучители наказывают душу толстыми чурбанами, кинжалами и мечами<sup>261</sup>. Души связаны веревками и цепями, посекаются мечами. Другие подвешены головой вниз или, со связанными руками на груди, принуждены проходить большие пространства. Третьи, со связанными сзади руками, держат вынутое из груди сердце. Надпись:

<sup>255</sup> Место быков, домашних коров, овец, коз и т. п.

<sup>256</sup> *Seyffarth*. Theologische Schriften der Alten Aegypter. S. 34-37.

<sup>257</sup> *Plutarch*. De facie in orbe Lunae. 28.

<sup>258</sup> Sai an Sinsin. P. 25, 35.

<sup>259</sup> Ibid. P. 36.

<sup>260</sup> Ibid. P. 8. Rit. funer. XVII, ver. 26-27.

<sup>261</sup> rit. funer. XVII, 29-33.

«это души враждебные, они не увидят бога в его течении годовом; они не будут обитать в земном мире и не увидят бога, когда он совершает свой путь»<sup>262</sup>.

Но так же, как и путешествие по полям Аанру, эти наказания имеют временный характер. Душа обращается к богам: «Вы, которые несете правду великому владыке, которые примиряете с богами огнем уст своих, очистите мои скверны, отнимите беззакония, дайте избежать Ammah, войти в Ra-Sta и пройти таинственные ворота в Аменти...» Ответ: «Иди, мы очистили твои беззакония»<sup>263</sup>.

Что же следует за этим временным наказанием? Или соединение с солнцем, или душепереселение. Геродот еще говорил: египтяне первые сказали, что человеческая душа бессмертна. По разрушении человеческого тела она поселяется в другом животном. Когда же она обойдет все тела: земные (вер. животных), водные (рыб) и воздушные (птиц), снова поселяется в человеческое тело. Это странствование продолжается 3000 лет<sup>264</sup>.

Какая цель этих переселений и для кого они назначаются? Книга Мертвых не упоминает об этих переселениях и, следовательно, не дает ответа на этот вопрос. Только открытый и разобранный Вилькинсо-ном рисунок объясняет сказание Геродота. Рисунок представляет Озириса сидящим на троне. Перед ним стоит мумия с весами «греха и позора» в руках. На каждой ступени лестницы, ведущей к трону Озириса, стоит грешник с обозначением над головой его преступления: «богохульник», «душегубец», «убийца», «ненавистник», «вор». На самом вершине у подножия Озириса обезьяны бьют колыями свинью, в которой, по мнению египтологов, находится грешная душа. Над свиньей надпись: «наказание лихоимца». Внизу под всей сценой подпись: «они идут, осужденные сообщники, умолишь Озириса, царственного творца сотворенных, о снисхождении: безбожники, вместе восходящие» (по ступеням лестницы к трону Озириса). «Владыка сжалится над плачущими грешниками, которые призывают богов. Рабов своего рода, плачущих грешников, он привлечет к себе». По молитве и покаянию можно избавиться или ускорить срок переселений<sup>265</sup>.

Таким образом, согласно с Геродотом можно допустить, что переселение в тела животных назначалось для грешников как мера наказания за грехи. Время этих переселений Геродот определяет в 3000 лет, т. е. фениксов цикл — время обращения всех планет. Через каждые 3000 лет начинается новый период мировой и астрономической жизни, и человек должен через то же количество лет начать новую жизнь<sup>266</sup>.

Учение о такого же рода душепереселении, впрочем, перепутанное и проникнутое сказочным характером, встречается и в известном египетском романе «двух братьев». Но из этого романа для нашей цели, кажется, ничего нельзя взять, несмотря на мнимую или действительную древность его<sup>267</sup>.

Сообразно своему учению о присутствии образа Божия в душе и в теле человека, египтяне веровали в загробные странствования тела человеческого.

По мнению Бругша, на основании египетских памятников можно заключать, что египтяне делили тело человека на две части: духовную и материальную. В то время как последняя, набальзамированная, спокойно лежала в пирамиде, первая странствовала вместе с душой по планетам, в созвездии Ориона и т. п. Во время этих путешествий она подкреплялась различного рода пищей и питьем. Поэтому от лица умершего при погребении его просили: «Дай, Озирис, духовную воду». На подобные подкрепления указывают многие рисунки в Книге Мертвых<sup>268</sup>. Чем же заканчиваются все загробные странствования духа и тела человеческого? По смыслу сказания Геродота и рисунков Кн. Мертвых — воскресением, вторичным соединением души с прежним телом. Так, в Книге Мертвых есть рисунки, изображающие возвращение сердца — источника телесной жизни — мертвому человеку. Например, мертвый держит на коленях сердце и просит

<sup>262</sup> Biban el Moluk. Champolion Figeau. Aegypt. ancien. P. 131.

<sup>263</sup> Rit. funer. C 126.

<sup>264</sup> II, 123.

<sup>265</sup> Willkinson. Supplem. Pl. 87. Uhlemann. Aegypt. Alterthumsk. T. IV, s. 182-184.

<sup>266</sup> Uhlemann. Ibid. T. 2, s. 227. Thoth. s. 227.

<sup>267</sup> Вестн. Евр. 1868. Окт.

<sup>268</sup> Todtenb. S. XXII, c. 59. LXXIV, 152. Willkinson. Pl. 32, 36. — Sai an Sinsin. P. 37.

войти в него душу<sup>269</sup>. Умерший открывает клетку, в которой была заключена его душа под видом ласточки, и берет последнюю себе<sup>270</sup>.

Верованием в воскресение тела возможно, по мнению египтологов, объяснить желание египтян сохранить от гниения тело. Во все время странствований, говорит Бунзен, душа находится в тесной, таинственной связи с телом: от существования последнего некоторым образом зависит существование первой. Эта связь должна в конце всего перейти в новое, вторичное соединение и дать начало новой жизни при общем апокатастасисе<sup>271</sup>.

Библейское учение о бессмертии ставили мы в связь с учением Библии о Боге и Его отношении к миру. Для параллели нам необходимо обратить внимание на эти вопросы и в египетском мировоззрении.

Трудно излагать богословские взгляды египетских памятников. В каждой почти строке, тем более в каждой главе и отдельном памятнике можно встретить совершенно различные, едва не противоположные воззрения на божество и его отношение к миру. Здесь постоянно перемешиваются понятия о божестве как лице и неодушевленной силе, существе, отличном от мира и тождественном с ним и т. п.

Во всех памятниках нет только учения о духовности бога. Египетское слово *bai-het* (*bai-het*), переводимое словом «дух», однажды встречается в Книге Мертвых в приложении к духу человеческого, «укрепляемому Творцом»<sup>272</sup>. Но такой перевод не точен. По мнению Зейффарта, египетское слово *bai-het* значит «кончик» (*Sperber*)<sup>273</sup>. Вообще слово «дух» не прилагается к богу.

Впрочем, многие выражения и эпитеты в приложении к богу, преимущественно Озирису, указывают на его отличие от мира и личное, самостоятельное существование. Таково название «творец», очень часто употребляемое в Книге Мертвых. Так, например, в 1-й главе говорится: «Творец полноты мирового круга, призвавший к бытию все вещи; творец всего, что имеет дыхание; творец людей». В 6-й гл.: «Творец ходящих на четырех ногах»<sup>274</sup>. В 142 гл.: «могущественный творец и образователь земель, творец мира» и т. п.<sup>275</sup>

Оставив в стороне значение этого эпитета (мы его после объясним), мы только сочтем его пока указанием на отличие природы Бога от мира.

Точно так же множество эпитетов указывают на понятие об Озирисе как боге живом. В 79-й главе Книги Мертвых Озирис называется богом жизни, царем жизни. В 142 гл. он называется «богом жизни», «живущим Озирисом», «господом во веки», «живущим богом Абидоса» и пр.<sup>276</sup>

Наконец, на личное и самостоятельное бытие бога указывает самый употребительный эпитет, равнозначный имени Озириса — «Высоко-святой». В 1-й гл. Книги Мертвых много раз употребляется этот эпитет: «Высоко-святому должно воздавать поклонение, высоко-святому, устроившему жертвы. Я высоко-святой, творец мира, творец мирового круга»<sup>277</sup>. В 11 главе: «Так говорит высоко-святой. Никто не подобен Озирису и ни один из вождей народов»<sup>278</sup>.

Личный и живой творец мира, Озирис не оставляет без внимания сотворенного мира. Он следит за жизнью мира, особенно людей. Он правосуден.

Книга Мертвых начинается следующими словами: «Я всесвятой, судья и отмститель всем моим врагам, блюститель своих законов. Я наказываю и сужу нечестивцев, преследующих праведников. Я уничтожаю обманщиков и лжецов с лица земли. Меня трепещут сердца притеснителей богобоязненных. Я рассеиваю грешные народы мира, в ужас повергаю безбожников». В 8 гл. говорится: «Я судья людей. Я гублю грешные народы». В 15 гл.: «Я правосудный и мститель убийцам человеческих детей».

<sup>269</sup> Todtenb. S. XV, taf. 25-29.

<sup>270</sup> Ibid. С 88-89, s. XXXIII.

<sup>271</sup> Bunsen. Dgyptens Stelle im Weltgeschichte. T. VI, s. 557.

<sup>272</sup> Uhlemann. Aeg. Alterthumskunde. T. IV, s. 159.

<sup>273</sup> Seyffarth. Theol. Schrift, d. Alt. Aegypt. S.15.

<sup>274</sup> Uhlemann. Aegypt. Alterthumskunde. T. IV, s. 108.

<sup>275</sup> Ibid. S. 118-119.

<sup>276</sup> Uhlemann. Ibid. S. 118-175.

<sup>277</sup> Ibid. S. 156-160.

<sup>278</sup> Ibid. S. 176.

Но наряду с указанными довольно развитыми воззрениями гораздо в большем количестве распространены по Кн. Мертвых и другим памятникам воззрения иного рода. Рядом с творцом мира, живым, всесвятым и правосудным богом стоит стихийно-планетное божество: светящее солнце.

Рядом с выражениями о Боге, Творце мира, встречается представление о том, что мир вышел из уст Озириса, как цыпленок из яйца курицы. Мир — тело и семя Озириса<sup>279</sup>.

Личный и живой Озирис, по той же Книге Мертвых, считается жрецом Гелиополиса — города солнца. Голова его окружена солнечными лучами. Гимн ему: «Хвала солнцу, творцу, образователю, царю земли. Хвала творящему солнцу, богу» (15 гл.). Вообще, везде рядом с вышеуказанными эпитетами упоминаются солнце и свет. Так, в 1 гл. Книги Мертвых сказано от лица Озириса: «Я всесвятый, мощный бог, светящий по путям звезд. Я свет, сын первоначального света, живу в блестящей стране света. Я рожден в стране света. Я освещаю дом света. Я царь, светящий бог». Во 2 гл.: «Светящий творец, открывающий дом звезд». В 3 гл.: «Светящий на тверди» и пр.<sup>280</sup>

Как древние греческие историки, так и современные египтологи признают, что характер египетской религии был по преимуществу астрономический. Этот астрономический характер особенно виден в 141-160 гл. Книги Мертвых. У египтян было двенадцать богов — соответственно числу месяцев, семь богов-планет и пр.<sup>281</sup> По объяснению Улеманна, Озирис — творец других богов, по Книге Мертвых, он есть творец планет, ибо планеты были жилищами богов и богами. Каждая звезда была жилищем божества и божеством<sup>282</sup>. Озирис и Амон-Ра суть олицетворение солнца<sup>283</sup>. Мифы об Озирисе и Изиде объяснимы только с астрономической точки зрения<sup>284</sup>.

К каким же религиозным воззрениям примыкает египетское учение о бессмертии? К воззрениям ли первого рода, признающим Бога существом личным и живым, или к воззрениям астрономического характера?

Нет сомнения, что первого рода воззрения отражались на учении о бессмертии. Нельзя отвергать, что мысль о правосудии была непременно элементом в суде над мертвым, как на земле, так и в Аменти. Суд над трупами покойных всецело опирался на чувство правды. «Не знатность рода, не высота общественного положения, — говорит Диодор, — изображались в речах над покойным, а добродетели и благочестие». Египтяне сознавали, что почести могут воздаваться и могут быть дороги не только при жизни, но и по смерти. Сообразно этому земному суду, нужно допустить присутствие той же идеи правосудия и в суде подземном — Озириса и 42 судей. Все молитвы и воззвания умершего, иероглифические надписи и сцены указывают на веру египтян в посмертный суд и воздаяние. Но с другой стороны, нельзя отвергать еще большего влияния на учение о загробной жизни астрономического характера египетской религии. Последнего рода представления отразились преимущественно на описании посмертного состояния людей. Странствование по царству Анан, ожидающее праведников и грешников, стоит в связи только с космологическим представлением о трех областях мира: земной, воздушной и звездной с их богами.

Особенно же астрономический характер носят представления о жизни праведников после суда Озириса. Окруженные Нилом небесным поля Аанру, путешествие «вокруг земель» на барке, подобной барке солнца, посевы и сбор жатвы, наконец, «гавани барок солнца и луны», — все это прямой и ясный отпечаток религиозных египетских воззрений, имеющих астрономический характер.

Но путешествие по полям Аанру временно; за ним последуют странствования по сфере гармоний и планет, созвездий, Ориона и т. д., пока не соединится умерший с лучами Ориона.

<sup>279</sup> Rit. funer. XVII, p. 7.

<sup>280</sup> Uhlemann. Dgypt. Alterthumskund. IV, s. 96-106.

<sup>281</sup> Lepsius. Astronomie der alten Dgypter.

<sup>282</sup> Uhlemann. Ibid. IV, s. 164-165.

<sup>283</sup> Ibid. S. 124.

<sup>284</sup> Эти мифы приведены и разобраны у Преосвящ. Хрисанфа во 2-м томе его сочинения «Религии древнего мира в их отношении к христианству».

Очевидно, эти образы носят астрономический характер египетских религиозных воззрений.

Наконец, общий результат странствований: соединение души с телом, трехтысячелетний фениксов цикл и апокатастасис есть следствие религиозных египетских воззрений, имеющих астрономический характер.

Странствования тела стояли также в связи с астрономическими представлениями. По «Книге странствований», они не имеют ни карательного, ни исправительного характера. Странствования назначаются безразлично для всех тел. Учение египтян о посвящении членов тела различным планетным божествам объясняет странствования тела в духе греческих историков. Но и в таком случае в основе этого учения будет стоять идея не правосудия, а астрологии и астрономии.

Вообще все загробные странствования, определяемые «Книгой странствований» (*Sai an Sinsin*), по мнению Бругша, Зейффарта, а за ними Улеманна, зависели от периодов времени. Изида говорит умершему: «Душа твоя живет до конца периодов, назначенных для странствований»<sup>285</sup>. «Я ткач, — говорит Озирис, — моей любимой сети, которой окружены различные миры на бесконечные периоды времен»<sup>286</sup>. Представление о периодах, очевидно, основывается на астрономических воззрениях. На основании этих-то астрономических воззрений у египтян одно и то же слово употреблялось для обозначения смерти человека и заката солнца<sup>287</sup>, оживления человека и восхода солнца<sup>288</sup>. Посмертная судьба человека тождественна с закатом солнца во время ночи. На памятнике *Viban el Moluk* изображается шествие солнца по двум половинам света и тьмы в течение 24 часов: в первой — место блаженства людей, во второй — мучения.

Перейдем теперь к решению второго, более интересного для нас вопроса об отношении египетского учения о бессмертии к ветхозаветному. Начнем с первого пункта — учения о природе и происхождении человека.

Улеманн признает тождество египетского и ветхозаветного учения о творении человека по образу Божию<sup>289</sup>. Справедливо ли такое мнение?

В чем состоит сходство между богом и человеком по египетскому воззрению? Сам же Улеманн неоднократно сознается, что в силу этого сходства Озирис сидит, как и люди, видит, как и люди, слышит, как и люди и т. п.<sup>290</sup> Особенно важное значение в определении образа Божия в человеке по египетскому воззрению имеет LXX-я таблица Книги Мертвых. Здесь очень ясно указываются черты сходства между человеком и богом. «Господь, — говорится здесь, — имеет голову, затылок, глаза, лоб, уши, рот, нос, губы» и т. п.<sup>291</sup> При таком подробном описании членов божественного тела очевидно, какое значение может соединяться с понятием об образе Божиим в человеке. О таком же понятии свидетельствует часто употребляемое на египетских памятниках выражение: «Озирис-первомумия». Как люди умершие бальзамируются и делаются мумиями, такой же точно мумией был и Озирис после борьбы с Сетом. Поэтому очень естественна, с египетской точки зрения, сцена, изображенная в 148 гл. Книги Мертвых. Богиня правды принимает в Аменти мумизированного Озириса, а надпись объясняет: «Хвала тебе, могущественный творец полноты мирового круга, высочайший, господь во веки, великий могущественный бог...! Святая и милостивая судия мира принимает тебя, Озирис, судию и мстителя, тебя, который создал и образовал мир. Вот госпожа твоего дома, также смертью похищенная в страну света»<sup>292</sup>. Эта сцена, таким образом, говорит о сходстве смертной природы Озириса и каждого человека и о зависящем от него сходстве посмертного состояния<sup>293</sup>. Необыкновенная забота о теле покойника и представление о странствованиях его также могут

<sup>285</sup> *Sai an Sinsin* P. 36. Прим. 6.

<sup>286</sup> *Todtenb. C. 7. Uhlemann. Dgypt. Alterthumskunde. IV, s. 174. Прим. Seyffart. Grammat. Aegypt. P. 41.*

<sup>287</sup> *Rit. fun. XVII, ver. 15, 19.*

<sup>288</sup> *Ibid. XXXVIII.*

<sup>289</sup> *Aegypt. Alterthumskun. 4, s. 166.*

<sup>290</sup> *Ibid. S. 166, 175, 176 etc.*

<sup>291</sup> *Seyffart. Theologische Schriften der Alt. Aegypt. S. 31-32.*

<sup>292</sup> *Uhlemann. Aegypt. Altert. 4, s. 185-187.*

<sup>293</sup> 293 Выражение: «Anubis Einbalsamier der Götter» («Анубис, бальзамирующий богов» — *Todtenb. C. 142. VI Reihe. Uhlemann. Dgypt. Altert. IV, s. 123*) указывает на то же.

быть основаны только на богоподобии тела. Если богоподобная душа может странствовать и переселяться, то существенно не отличная от нее материальная природа человека также должна странствовать и переселяться.

Правда, в этом последнем отношении можно указать и в Библии на примеры Еноха, Илии, Корея и др., с телами взятых или на небо, или в шеол. Но в описании этих же выдающихся событий дается ответ на это предположение. Участь Еноха и Илии признается в Библии событием исключительным, не подчиняющимся общему закону смерти. Эти факты стоят в связи с библейским понятием о Божественном правосудии, и в таком именно смысле их объясняют св. писатели. В истории Корея Моисей замечает: *еще смертью всех людей умрут си... то не Господь послал мя* (Числ. 16:29), следовательно, смерть их необычна. Схождение с телом в шеол есть только обнаружение Божественного гнева и правосудия, а не обыкновенное, нормальное явление. Библия не знает о загробной жизни тела, о его переселениях. Земля, и в землю отойдет — вот общий ветхозаветный взгляд на участь тела. Если Иов и пророки учат о воскресении, то, по их учению, воскресение будет после того, как *эта кожа истлеет* (Иов. 19:25), или, по сравнению ап. Павла, *сгниет как семя в земле* (1 Кор. 15:36). Поэтому у евреев не было особенной заботы о хранении тела; если и встречается бальзамирование (о чем, впрочем, будем еще говорить), то оно имеет совершенно иную цель. Вообще же все заботы ограничивались положением в общей фамильной гробнице — обычай, свойственный не Египту только, а всем восточным и западным народам всех времен. Лишение могилы, как бесчестие, считалось и у евреев большим наказанием. Странно, наконец, искать в Библии учения о Боге как первомумии, умершем по телу и таким образом нисшедшем в шеол. Никто такого учения в Библии не находит.

На основании представленных соображений можно заключать о полнейшем различии взгляда египетских и ветхозаветных писателей на богоподобную природу человека. Если учение ветхозаветных писателей об образе Божиим в человеке требовало разграничения природы человеческой на две части, совершенно отличные, то, по египетскому воззрению, то же учение, напротив, вело к слиянию и отождествлению этих частей. Если из библейского учения об образе Божиим в человеке вытекало учение о различии посмертной участи материальной и духовной природы человека, то совершенно иные результаты египетского учения об образе Божиим в человеке. Учение о Боге, отличном от мира и духовном существе, приводило ветхозаветных писателей к представлению об образе Божиим как о духовной природе в человеке. Представление египтян о человеке материальном привело к учению о первообразе его, материальном боге. Первое возвысило человека до Бога, второе понизило Бога до человека.

Образ Божий в человеке, по ветхозаветному воззрению, служит отличием природы человека от животных. Сходно ли в этом отношении ветхозаветное и египетское учение? Ответ на это дает сообщаемое греческими историками учение египтян о душепере-селениях. Для уяснения загадочного и, на наш взгляд, странного учения о душепереселении необходимо коснуться распространенного в Египте культа животных. Давно занимал и доселе продолжает занимать ученых вопрос, из каких мотивов возник и развился в Египте этот загадочный культ. Много было споров, много предлагалось решений, но для нас неинтересно перечислять их; в русской литературе уже говорено об этом<sup>294</sup>. Для нас важны только следующие сведения, сообщаемые греческими историками и иероглифическими надписями. По свидетельству Манефона, второй царь второй египетской династии объявил быка Аниса богом, воплощающим в себе лучи луны<sup>295</sup>. Впоследствии этот Анис нередко давал пророчества и вызвал общую веру, что в него поселилась душа Озириса после смерти последнего в борьбе с Тифоном<sup>296</sup>. Имя Аниса превратилось в Сераписа: Озириса-судью<sup>297</sup>. По свидетельству Плутарха и Диодора, египтяне почитали других животных, напр., ибисов, собак, потому что в них поселялись иногда боги в борьбе с Тифоном<sup>298</sup>. Вообще несомненно, что почитаемые египтянами животные пользовались божескими почестями,

<sup>294</sup> Хрисанф. Религии древнего мира. Т. 2, с. 108-112.

<sup>295</sup> Plutarch. De Iside. P. 43.

<sup>296</sup> Diodor. Sicil. 1, 8.

<sup>297</sup> Uhlemann. Agypt. Alterthumskunde. 2, s. 208-209.

<sup>298</sup> Plutarch. De Iside. C 71 etc. Diodor. Sicil. 1, 86.

потому что в них иногда поселялись боги.

Итак, если человек, по сказанию Книги Мертвых, был образом Бога, то по свидетельству всех египетских историков и путешественников, еще в большей мере этим образом были обоготворяемые животные. Без этой мысли, очевидно, невозможно поклонение животным. С этой точки зрения возможны символические изображения богов с головами животных и птиц. С этой точки зрения возможна надпись в Книге Мертвых: «Ани-Озирис, мститель и судия мира — отобраз души Озириса». Наконец, если человек по смерти отправлялся на «соединение» (*Wiedervereinigung*) с первообразом своим — Озирисом<sup>299</sup>, — то и животные по смерти, по свидетельству тех же памятников, также соединялись с Озирисом. Вот, например, надпись на саркофаге животных (*Tiersarg*) в Берлинском музее: «Священное животное перешло к воссоединению (*zur Wiedervereinigung*) с богом солнца, царем обоих миров, творцом, господом Гелиополиса, князем мира...» Иероглифическое изображение при этой надписи, по мнению Улеманна, должно значить: «Оправданное (*gerechtfertigte*), блаженное (*selige*), четвероногое животное (*vierfüßsige Thier*)»<sup>300</sup>. Итак, участь животного вполне одинакова с участью умершего человека.

Сообразно с характером египетской религиозной системы, в полях Аанру, как и выше мы указывали (правая сторона нижнего отделения 50-й таблицы), назначается «место быков, коров, овец, коз с козлятами и проч.» Следовательно, если один из островов блаженных занимают праведные люди, то другой остров, по египетскому мировоззрению, могут занять животные.

Если по смерти человека о теле его много заботились: бальзамировали, клали в пирамиды и проч., то и трупы священных животных окружались такими же почестями.

Трупы эти точно так же бальзамировали и клали в гробнице (одну из надписей на такой гробнице мы выше привели). Если целью бальзамирования трупов человеческих было возможно долгое, до дня воскресения, сохранение тела, то нет ничего странного, если, в связи с вышеразобранными воззрениями, такой же целью египтяне руководствовались при бальзамировании и трупов животных.

Для полной параллелизации обоготворению животных необходимо только привести надпись на саркофаге Птолемея Александра. Царь этот называется: «Великий бог, рожденный великой богиней Нейт, избранный Фта, возлюбленный Амон-Ра, сын солнца Птолмей... царь Фив, блестящего города, великий, могущественный бог, господь неба, князь жизни и силы, египтянин, подобный солнцу во веки»<sup>301</sup>.

Итак, сходство природы богов и людей, богов и животных, посмертной участи людей и животных вело к признанию тождества и настоящей природы людей и животных. На этой почве и из этих элементов возникло кажущееся для нас странным сказание греческих историков о душепереселениях. Ни боги, ни люди, ни животные строго по природе своей не отличны: все есть изменение одной мировой силы, а потому может одно в другое переходить. Душа и природа человека существенно не отличны от природы животных, а потому душа человеческая может переходить в тела последних. С библейской антропологической точки зрения, конечно, душепереселение невозможно.

Нет ли отдельных библейских выражений и образов, характеризующих взгляд иудеев на загробную жизнь, на которых было бы видно египетское влияние?

Представление иудейских патриархов о настоящей жизни как о месте «странствований», кажется, сходно с египетскими странствованиями души и тела. Но при ближайшем анализе ветхозаветных выражений видно глубокое различие в сходных выражениях.

И по смыслу речи Иакова (Быт. 47:9), и по объяснению ее у ап. Павла (Евр. 11:13), настоящая жизнь не есть истинное и постоянное отечество, потому что она сделалась ненормальной после грехопадения. Грех нарушил требуемое природой человека общение с Богом;

<sup>299</sup> *Uhlemann*. Dgypt. Alterthumskunde. PV, s. 281-285.

<sup>300</sup> *Uhlemann*. Ibid. S. 280-281.

<sup>301</sup> *Unlemann*. IV, s. 190-191. Много таких памятников и надписей помещено у Руже. *Recherch. sur les monuments de six premieres dynasties*. P. 56, 65. *Lenormant*. *Manuel d'histoire ancienne de l'orient*... Т. 1, p. 336. Почему и Евсевий говорит, что египтяне ввели апофеозы царей. *Praepar. Evang.* Т. 1, p. 17.

этого общения нет в настоящей жизни, а потому и смерть, как средство приведения к общению с Богом, ожидается патриархами спокойно. Грех, далее, вызвал обетование о Мессии; обетование при жизни патриархов не выполнялось, это выполнение ожидалось только в будущем. Смерть, избавив от томительных ожиданий в настоящей жизни, ведет к участию в царстве Мессии за гробом. Наконец, вообще настоящая жизнь была не особенно отрадна для Иакова и потому его праведность должна быть награждена спокойствием духа по смерти. Итак, в основе понятия о настоящей жизни как месте странствования лежало все ветхозаветное вероучение, богословская система Пятикнижия.

Точно так же вся богословская система египтян отразилась на понятии их о настоящей жизни как месте странствований. Будем ли мы понимать настоящую жизнь как временное жилище и темницу в духе греческих историков или в духе иероглифических памятников, во всяком случае, смысл этого странствования совершенно отличен от библейского.

Действительно, по смыслу иероглифических надписей, настоящей жизнью не ограничивается существование человека: земля — временное жилище, место странствования («место моего странствования» — говорит умерший пред 42 судьями)<sup>302</sup>. Но, по египетскому воззрению, загробная жизнь человека еще в большей степени состоит из странствований. Не нуждаясь в настоящей жизни в «Книге странствования», человек нуждается в ней по смерти и получает ее от Тота. Он странствует по Аменти, Аанру, планетам, телам животных и, наконец, опять соединяется с прежним телом, чтобы снова начать такие же странствования по земле и небу. Боги Египта Озирис и Изида также странствуют и ежедневно, и ежегодно, и в циклы... Египетская религия считает странствованием не настоящую только жизнь человека, но и будущую, и жизнь богов. Очевидно, эти странствования составляют отражение всей мировой, астрономической и религиозной системы египтян. Не живые и личные отношения к Богу, а законы природы и мира лежат в основе египетских воззрений на настоящую жизнь.

Что касается образа выражения «странствование», то, как видно из речи Иакова, он заимствован из кочевой, пастушеской жизни. Загробная жизнь, по ветхозаветному воззрению, никогда не называется и не сравнивается со странствованием.

Самые употребительные в Пятикнижии выражения об умерших: *приложился к людям своим и отошел к отцам* (Быт. 15:15; 25:8, 17) — носят ли на себе следы египетского влияния? Действительно, с первого взгляда может представиться, что эти выражения вытекали из египетского обычая хранить трупы в пирамидах — фамильных склепах. Но из Библии и из древней истории известно, что фамильные склепы существовали у иудеев гораздо ранее поселения их в Египте. Фамильные гробницы существовали на востоке, кроме Египта, во многих местах<sup>303</sup>. Следовательно, библейское выражение могло и не быть результатом знакомства с египетскими обычаями. Притом, если выражение «приложился к отцам своим» еще может происходить от похорон в фамильном склепе<sup>304</sup>, то «приложение к народу своему» уже никак не может быть объяснено этим обычаем. В свою очередь, последнее выражение объясняет и первое вполне в ветхозаветном смысле. Библейские выражения стоят в связи с общим ветхозаветным взглядом на Иегову и отношение к Нему иудейского народа. Патриархи и иудейский народ объединены между собой при жизни и по смерти верой в Иегову, которая должна дать великую будущность иудейскому народу. Такое учение лежало в основе выражений «отошел к отцам» и «приложился к народу».

Довольно ясной характеристикой и объяснением указанных библейских выражений служит заповедь Иакова и Иосифа перенести тела их в Палестину<sup>305</sup>. Очевидно, эта заповедь стоит в прямой связи с верованиями в «землю обетованную», в Палестину — истинное достояние иудейского народа и родину Мессии (Быт. 50:24).

<sup>302</sup> Todtenb. L taf.

<sup>303</sup> Быт. 23:6; Ис. 14:18. *Gesenius*. Pr. Iesaiah. I, p. 697-698.

<sup>304</sup> И то в высшей степени маловероятно, особенно по сопоставлению с Втор. 31:16. Моисей умер вдали от отцов и не положен в фамильной гробнице.

<sup>305</sup> Так понимает сам Иаков свою заповедь: *аз прилагаюся к людем моим, погребите мя со отцы моими в пещере* (Махпель). Быт. 49:29-32.

Напротив, если Озирис называется господом «обеих земель» «своего народа» и т. п., то это название не приводило египтян ни к каким особым верованиям и надеждам на свое будущее. В их книгах нигде нет указаний на это исключительное будущее, а потому они не интересовались национальным и религиозным единством. В основе их многобожия лежало почитание каждым домом своего бога-покровителя; национальная разьединенность вела за собою и религиозную разьединенность. Отсюда и понятно отсутствие у египтян выражения об умерших «соединился с отцами»; оно было бы для них странно и неестественно. У них немислимо завещание, подобное завещанию Иакова и Иосифа. Употребительное у египтян выражение «соединился с Озирисом» было бы странно для еврейского строгого монотеизма и веры в личного Бога, а потому у евреев и не встречается.

Итак, употребительные в Пятикнижии выражения «приложился к отцам» и «приложился к народу» всецело опираются на ветхозаветные религиозные воззрения и существенно отличны от египетских воззрений и выражений.

Единственное несомненное указание на заимствование евреями египетских обычаев может составлять бальзамирование тел Иакова и Иосифа (Быт. 50:2, 26). Но из этого факта нельзя делать никаких выводов. Дело в том, что хотя еврейские слова  $\text{אָבַד}$  и  $\text{אָבַדָה}$ , употребленные в этом месте (Быт. 50:2, 26), значат в книге Песнь Песней (2:13) «издавать прекрасный запах, аромат» и как будто указывают на бальзамирование, но LXX толковников, конечно, близко знакомые с египетскими обычаями и с еврейским языком, перевели их:  $\text{εὐταφιάστῆς}$ ,  $\text{εὐταφιάζω}$  (50:2) и  $\text{θάπτω}$  (50:26), и таким образом отвергли мысль о бальзамировании. Иосиф просит перенести в Палестину не бальзамированную мумию, а кости —  $\text{עצמות}$  (предполагая, что тело сгниет). Тело Иосифа, далее, положили во гробе ( $\text{קבר}$ <sup>306</sup> часто употребляемое в Библии слово — ящик). Очевидно, это помещение отлично от пирамид, в которых клались богатые египетские сановники. Но допустим выполнение над Иаковом и Иосифом египетских обычаев. И при этом сохранена независимость ветхозаветных воззрений. Прежде всего, цель бальзамирования Иакова и Иосифа совершенно несвойственна египтянам. У египтян бальзамировались тела в ожидании воскресения и странствований. У евреев бальзамирование есть средство сохранить труп целым и годным для перенесения в землю «посещения». У египтян, мы видели, кроме бальзамирования было много других обычаев. Таковы, например, суд над мертвым, переезд через озеро или Нил, опускание в воду внутренностей, надгробные речи и пр. У евреев всего этого нет. Только обыкновенное сорокадневное оплакивание как выражение печали от потери отца или важного защитника и покровителя. Все же другие обычаи евреям были неизвестны, да и не нужны.

Вопреки мнению Спенсера о заимствовании евреями очистительных похоронных обрядов от египтян<sup>307</sup>, Бэр признает еврейские обычаи отличными от египетских, как небо от земли. Они всецело основаны на идеях Моисеева культа и ветхозаветных религиозных воззрениях, и потому не имеют параллели в язычестве<sup>308</sup>. У него подробно разобраны все еврейские обряды.

Свойственен ли библейскому учению о загробной жизни астрономический характер? Кажется, ни одного примера нельзя привести в подтверждение подобного предположения. Через всю Библию проходит воззрение на Иегову как на личное, всемогущее Существо, Творца неба и земли.

Правда, в библейском словоупотреблении  $\text{שָׁמַיִם}$  — небо — как будто объединяет место Божественного постоянного пребывания с планетным, звездным миром. Илия пророк берется на «небо». Но, наряду с таким словоупотреблением, говорится, что *небеса небес не довлеют Господу*, что это небо не может, на самом деле, быть совершенным вместилищем Божественного Существа (3 Цар. 8:27).

Несмотря на указанное библейское неточное словоупотребление — недостаток, сохранившийся даже и в современных нам европейских языках<sup>309</sup>, — библейский Иегова нигде не

<sup>306</sup> От  $\text{אָבַד}$  — обрывать. Пс. 79:13. 164

<sup>307</sup> De leg. Hebr. С. 1.

<sup>308</sup> Bahr. Symbolik des Mosaischen Kultus. Т. 2, s. 493-511.

<sup>309</sup> Слово «небо» прилагается и к планетной сфере, и к месту постоянного пребывания Господа — духовному миру.

отождествляется с сотворенными Им светилами небесными. В то время как Озирис у египтян изображался с солнечным диском, евреям подобное изображение и поклонение солнцу (*елика на небеса горе*) было запрещено. В пример астрономического характера ветхозаветной религии Альм приводил наименование Иегова יהוה. По выражению 3 Цар. 22:19, кажется, достаточно объясняет это имя: *стало пред Ним. воинство небесное*, т. е. духовные небесные существа. По объяснению Эвальда, это название тождественно с названием «муж брани», т. е. могущественный помощник. О посмертных странствованиях по планетам в Библии не говорится, и вообще загробная жизнь нигде не называется странствованием, а спокойным состоянием, подобным сну — שָׁכַב. Слово מוֹת нигде в Библии не прилагается к солнцу, а только к одушевленным существам.

Точно так же Библии не свойственно представление периодичности в мировой и загробной жизни. Жизнь мира и человечества не управляется бездушными фениксовыми циклами времен. Любовь и милость Иеговы сотворили мир и руководят его жизнью. Любовь и милость Господни сотворили и промышляют о человечестве, особенно об иудейском народе. Иудейский народ всецело зависит от воли и любви Иеговы. Патриархи живут и умирают (Быт. 15:15; Втор. 32:49-52; 2 Цар. 24:14) по воле Иеговы. Точно так же и в загробной жизни они ждут себе счастья от той же милости и любви Иеговы, которая имеет послать Мессию. Божественное Правосудие и Всемогущество управляют всецело жизнью и смертью, низведением в шеол и возведением оттуда (Втор. 32:39; 1 Цар. 2:6). Будущее воскресение отдельных лиц (Иов. 19:27) и целых народов (Ис. 26:19; Ос. 13:14, 14:2) обуславливается духовным обновлением человечества, судом, нравственным настроением иудеев, проповедью Илии и явлением Мессии. Как общим библейским богословским воззрениям, так и учению о бессмертии несвойственны периоды и циклы времен (ср. Haine объяснение прор. Малахии 4:1-6).

В конце всего разбираемого вопроса об отношении египетского учения о загробной жизни к ветхозаветному, считаем долгом поставить следующее замечание: из египетского учения о загробной жизни самым близким и сродным ветхозаветному мировоззрению должно быть учение о суде Озириса в Аменти. Если, в самом деле, Моисей знаком был с египетским учением и делал из него заимствования, то почему в Пятикнижии нет учения о загробном суде? Кажется, очень естественно было бы ввести его и тем пополнить довольно скудные замечания Пятикнижия о загробной жизни. Отчего же Моисей остался при своих скудных сведениях, дающих повод сомневаться в существовании у него веры в бессмертие? Ответ на это может быть тройкий: или Моисей, зная египетские сказания, не хотел их заимствовать; или, при существовании этих сказаний, не знал их (что было бы чрезвычайно странно ожидать от придворного и жреческого ученика); или, наконец, этих сказаний не было во времена Моисея. Последнее предположение хотя и может, на первый раз показаться странным, однако ж не лишено некоторых оснований. Ленсиус более ранние списки Кн. Мертвых относит не далее как к XIV или XIII в. до Р. Х. — спустя два или три века по исходе евреев. Бругш это мнение называет «очень ошибочным» и не находит ни одного списка, составленного ранее времен Лагидов, т. е. IV или III в. до Р. Х. Зейффарт предполагает, что они написаны за 500 лет до Р. Х. А изданная Бругшем *Sai an Sinsin* (Книга странствований) и относимая им к X веку до Р. Х. (р. 10) не говорит о суде Озириса, полях Аанру и пр... Здесь распространены представления астрономического характера: странствования по звездам, планетам и пр. Принимая во внимание эти данные, кажется, не совсем странно будет предположить, что представления о суде Озириса, полях Аанру и пр. появились в египетском мировоззрении довольно поздно, и что ранее — около времен Моисея и даже до X века — были только представления о загробной жизни астрономического характера<sup>310</sup>. Поэтому-то Моисей к своим религиозным представлениям, опирающимся на веру в личного Иегову и призвание

<sup>310</sup> По открытому m-г Chabas древнейшему египетскому надгробному памятнику Фта-Отен (4265-4235 г. до Р. Х.), современный египетский моралист не имел еще представления о загробной жизни. Долгая и счастливая жизнь, благоденствие потомства, обладание мудростью и могуществом, любовь царя, богатство — вот его идеал и нравственные мотивы. *Revue Archeolog. 1 Serie, t. XV, p. 19, 25. Carre. L'ancien orient. T. 1, p. 24.* Из первых 25 глав, древнейшей части Книги Мертвых, видно, что во время ее составления Аменти представлялся местом блаженства праведников, пребывания вблизи солнца. Веры в посмертный суд еще не существовало. *Rev. Archeolog. 1587. P. 261. Carre. Ibid. T. 2, p. 245.*

иудейского народа, и не мог ничего прибавить из чуждого египетского источника, если б даже и хотел.

## Учение Персов о загробной жизни и отношение его к ветхозаветному учению<sup>311</sup>.

Согласно с общепринятым мнением о одновременном происхождении персидских религиозных памятников, мы изложим учение персов в хронологическом порядке происхождения персидских священных книг.

Самым древним дошедшим до нас религиозным памятником персов признается вторая часть Ясн<sup>312</sup>. Изложим учение о происхождении человека, о смерти и загробной жизни по этому памятнику.

Ясны отличают природу и назначение человека от всего остального мира. Вся природа, говорят Ясны, или первобытный бык, создана бездушной для того, чтоб ею пользовался человек. Итак, как справедливо комментирует Коссович, природа противопоставляется человеку: ей дается естественное богатство, человеку дается разум для употребления этого богатства<sup>313</sup>. Человек по природе своей есть отражение света Ормузда<sup>314</sup>. В тело человека Агура-Мазда заключил душу, душу облек телом<sup>315</sup>.

На смерть Ясны смотрят как на явление ненормальное. Человек первоначально был бессмертен: Акуман и дэвы лишили его невинности и бессмертия<sup>316</sup>. Но и после падения человек со смертью не прекращает окончательно своего существования. Его душа и теперь бессмертна<sup>317</sup>. И теперь Зороастр признает Агура-Мазду царем двух частей, в которых живут люди, т. е., по объяснению Коссовича, — настоящей и будущей жизни<sup>318</sup>. Поэтому Зороастр просит у Ормузда откровения о будущей жизни<sup>319</sup>.

В Яснах указываются некоторые черты загробной жизни людей. В Яснах упоминается мост, по которому должны проходить души умерших людей и вода под этим мостом<sup>320</sup>. Ясны признают различие в загробной жизни праведников и грешников. Одни отправляются в царство тьмы и презрения<sup>321</sup>; будут низвергнуты подобно животным<sup>322</sup>.

Другие достигают «вечной радости доброго ума»<sup>323</sup>, «царства ума»<sup>324</sup>. «В божественном блеске живут блаженные души»<sup>325</sup>, говорится в Яснах.

По учению Ясн, молитвой можно облегчить состояние умерших. Зороастр молится за умершего Вистасна, чтобы ему была дана «чистая дорога». Он просит Зерош — доброго духа-благодетеля — принять милостиво молитвы, которые будут за него (Зороастра) приносить по

<sup>311</sup> Источники при разборе учения персов: *Kleuker. Zend-Avesta. 1777. Windischmann. Zoroastrischen Studien zur Mythologie und Sagen-Geschichte d. alt. Iran. 1863. Rhode. Die Heilige Sage und Religions-system d. alt. Baktrer, Meder und Perser. 1820. Kossovitz. Nata Anunavaiti. 1867.* Вышеуказанные сочинения Рёта, Карра и Хрисанфа.

<sup>312</sup> *Spiegel. Zendavesta. B. I, s. 13-14.* В русской лигатуре об этом сказано в сочин. Преосв. Хрисанфа «Религии древнего мира в их отношении к христианству».

<sup>313</sup> Vcn. XXIX, 7. Nata Anunavaiti. P. 23.

<sup>314</sup> *Izeschne. XLIII.* Такая цитата (*izeschne*) будет указывать на перевод Зендавесты у Клейкера, в отличие от Vcn — перевода Коссовича.

<sup>315</sup> Vcn. XXXI, 11, XXXIV, 14.

<sup>316</sup> Vcn. XXXII, 5, XXXI, 21.

<sup>317</sup> *Izeschne. XLIV, 6.*

<sup>318</sup> Vcn. XXXI, 2.

<sup>319</sup> *Ibid. 5, 14.*

<sup>320</sup> *Izeschne. XLI, 1.*

<sup>321</sup> XXXI, 20.

<sup>322</sup> Vcn. XXXI, 9.

<sup>323</sup> Vcn. XXXI, 21.

<sup>324</sup> XXXII, 16, XXXIII, 3.

<sup>325</sup> XXXIII, 8.

смерти<sup>326</sup>.

По переводу Анкетиля, а за ним Клейкера, в Яснах содержится учение о воскресении. «Дай Вистасну желаемое благо, когда наступит воскресение», — молится Зороастр<sup>327</sup>. Ормузд есть всесущество, по признанию Зороастра, всего, что будет существовать до воскресения<sup>328</sup>. Зороастр выражает желание воспевать Иешт «до воскресения»<sup>329</sup>.

Вторым по древности священным персидским памятником признается первая часть Ясн.

Подобно второй, первая часть Ясн признает человека отличным от всей остальной природы — господином ее<sup>330</sup>. Ясны различают в человеке тело и душу<sup>331</sup>; кроме того, здесь упоминается еще фервер человеческой души<sup>332</sup>.

Смерть, как и все другие несчастья, внесена в мир «убийцей» Ариманом и его сподвижниками дэвами<sup>333</sup>. Но и после появления смерти были блаженные времена на земле, когда смерть не имела силы. Ясны упоминают о предшественниках Зороастра: чтителях св. гоми, Вивенгаме и Джемшиде, в царствование коих не было на земле ни холода, ни жара, ни старости, ни болезней, ни смерти людей и животных<sup>334</sup>. Гоми называется в Яснах «разрушительницей» смерти<sup>335</sup>. Даже слово Зороастра о гоми и Ормузде называется словом «жизни и бессмертия»<sup>336</sup>.

Почитатели Ормузда и гоми по смерти тела проходят все чрез страшный мост Чинневад, предстают на суд Митры<sup>337</sup> и вступают в светлые небесные жилища. Там они будут окружены светом небесным<sup>338</sup>. Зороастр просит Ормузда поселить его в этих блаженных «жилищах святых»<sup>339</sup>. Но есть и другой исход из настоящей жизни. Есть страшная, глубокая, темная бездна дуцак. Туда под управлением дэвов вступают люди не говорившие, не мыслившие, не делавшие чисто и согласно с законом<sup>340</sup>. Там есть страшный князь тьмы — Ариман<sup>341</sup> — и не менее страшный смертоносный змей<sup>342</sup>.

Наконец, и здесь есть некоторые следы веры в воскресение. На основании речей Зороастра и откровения Ормузда, писатель Ясн намерен был рассказать о воскресении и о всем, что будет тогда<sup>343</sup>. Рассказа, впрочем, не последовало. В предисловии к Ясне (Ven-didad-Sade) писатель просит Ормузда победить Аримана и исполнить его желание «до воскресения»<sup>344</sup>.

Третьим по древности священным персидским памятником считается Вендидад.

Так же как и Ясны, Вендидад смотрит на смерть как на явление ненормальное, произведение Ари-мана. Джемшид, по сказанию Вендидад, побеждал смерть<sup>345</sup>. Человек был создан чистым и подобным небу, утратил эту чистоту, но чрез закон Зороастра может восстановить первобытную святость<sup>346</sup>. Подобно Джемшиду, Феридун, поклонник Ормузда, побеждал зависть, болезни и смерть<sup>347</sup>.

Более подробно Вендидад описывает посмертное состояние тела и души человека.

<sup>326</sup> XXXIII, 3. 6.

<sup>327</sup> Iz. XXXIII, 5.

<sup>328</sup> Iz. XLII, 5.

<sup>329</sup> LI, 2.

<sup>330</sup> XVIII, 1.

<sup>331</sup> XV, 1.

<sup>332</sup> II, I, 20.

<sup>333</sup> II, IX, 7.

<sup>334</sup> II, IX, 4-5.

<sup>335</sup> Todzersturende Not. IX, 2, 11, 15-16, 19.

<sup>336</sup> IX, 1.

<sup>337</sup> XVII, 2, XIX, 4.

<sup>338</sup> Ibid.

<sup>339</sup> XXIV, 2.

<sup>340</sup> XIX, 9.

<sup>341</sup> Ibid.

<sup>342</sup> IX, 27.

<sup>343</sup> XIII, 4.

<sup>344</sup> 5 строфа.

<sup>345</sup> Farg. II, 2.

<sup>346</sup> Farg. V, 15.

<sup>347</sup> Farg. XX, 2, 4-6.

Как только умрет человек, его телом, лежащим в Дакиме, овладевает злой дух дэв и владеет три ночи. В определенное время все праведники и грешники переходят чрез мост Чинневад, после чего праведники вступают под покровительство «доброй» толпы собак Песошорум и покрываются блеском. Праведники затем подходят к светоносной горе, где их встречает милостивым приветом сидящий на троне дух Баман. «Будьте благополучны и благословенны, чистые души, у Ормузда, Амшаспандов, у золотого трона, в Горотмане, где жилища Ормузда, Амшаспандов и все святые обители»<sup>348</sup>, — приветствует праведников Баман.

Не менее ясно определяется состояние грешников. Их душой овладевает злой дух Вациреш. Они чувствуют необычайный страх. А затем их постигает глубина, тьма и владычество Аримана<sup>349</sup>. Страшным дуцаком управляет адский змей — нечистый двуногий Ашмог. Он сам не умирает, но всему на земле и под землей причиняет смерть и нечистоту, не только людям, но и пище, одежде, деревьям, зелени, металлам<sup>350</sup>. В дуцаке есть воды, в которые ввергаются упавшие с Чинневад<sup>351</sup>. Но пребывание в дуцаке не вечно. Как по общественным законам количество лет пребывания в тюрьме соответствует важности преступления, так и пребывание в дуцаке может продолжаться 300 лет, 600, 700, 800 и т. д.<sup>352</sup> Пребывание в дуцаке может быть заменено равноценной жертвой<sup>353</sup>. На этом основании Вендидад придает значение чтению Зенд-Авесты за умерших. Жена или жрец трехкратным (утром, среди дня и вечером) чтением Ясн могут искупить из дуцака умершего<sup>354</sup>.

Наконец, в Вендидад ясно выступает вера в победу Ормузда над Ариманом и всеми злыми духами. Затрепещет некогда убийца, учитель зла, творец злого закона Ариман. Затрепещет и его первый дух Акуман, убийца, источник зла, своими руками охватывающий всю вселенную, — он будет распростерт, повержен на землю и уничтожен. Ариман и его духи будут истреблены победителем Сосиошем, который родится из воды. Сосиошу помогут пророки Ошедер-бамы и Ошедерма, которые выйдут из земли. Ариман пожелает обратиться к закону Ормузда, оставит зло и будет прощен милостивым Ормуздом<sup>355</sup>. Тогда все оживет и воскреснет: праведники и грешники оживут<sup>356</sup>. За некоторые грехи назначается пребывание в дуцаке до воскресения<sup>357</sup>.

Самым поздним священным памятником персов считается Бундегеш.

Бундегеш описывает следующим образом происхождение человека. В борьбе с Ариманом Ормузд создал первочеловека: Кайоморт. Последний был убит Ариманом, но оставил после смерти семя свое на земле. Солнечные лучи очистили это семя; две части его взял себе на хранение добрый дух Нериозеш, а одну — Шпендамат. Ормузд сотворил снова первых людей — Мешиа и Мешiane. Сотворенные Ормуздом люди Мешиа и Мешiane должны были прославлять своего творца. Но злой дух и враг Ормузда затмил их мысли, и они стали считать Аримана своим творцом. За это Мешиа и Мешiane «до будущих тел» обречены на жизнь в преисподней. От Мешиа и Мешiane произошло все человечество<sup>358</sup>.

Первоначально были насаждены Ормуздом одни только полезные растения. Потом явился злой дух, перемешал полезные растения с бесполезными и в прекрасные влил яд. Поэтому люди, питавшиеся прекрасными растениями, умирали<sup>359</sup>.

Особенно важное значение для нас имеет учение Бундегеш о воскресении.

Подобно тому как в начале жизни человечества Мешиа и Мешiane переходили постепенно от питания водой к плодам, молоку и мясу, так и в конце существования человечества люди

<sup>348</sup> Farg. XIX, 11.

<sup>349</sup> II Farg. 21.

<sup>350</sup> V, 19-20, XII, 10.

<sup>351</sup> XIII, 2.

<sup>352</sup> IV, 3-7.

<sup>353</sup> Ibid. Dreihundert lahre oder ein Opfer. Sexhundert oder ein Opfer.

<sup>354</sup> Ibid. 20.

<sup>355</sup> XIX Farg. 1-2.

<sup>356</sup> Ibid. 9.

<sup>357</sup> III Farg. 14, 17.

<sup>358</sup> Bundegesch. XV гл. по переводу Виндишмана.

<sup>359</sup> Ibid. C. 27.

постепенно будут одухотворяться, питаясь молоком, затем плодами, водой, а наконец, будут живы без всякой пищи. И при воскресении, как при творении, из «духовной земли» образуются кости людей, из воды — кровь, из деревьев — волосы, из огня — дыхание жизни.

Восстание людей будет находиться в соответствии с временем их происхождения. Сначала восстанут кости Кайоморт, затем — Мешиа и Мешиане, и потом все остальные люди. Воскресение будет продолжаться 57 лет. Восстанут все люди, праведники и грешники, и в тех местах, где они умерли. Души, по освещении их солнцем, узнают свои тела и близких родственников и друзей: «Вот, скажут, мой отец, мать, брат». Тогда же узнают все свои добрые и дурные дела, и грешник так же будет отличаться от праведников, как черные овцы от белых. Грешники будут раскаиваться в своем нечестии и сожалеть, отчего не учили их праведные родственники добру и закону.

Благочестивые удалятся на небо в Горотман, а нечестивые в преисподнюю. Три дня и три ночи грешники будут мучиться в аду, сами будут плакать и в праведниках будут вызывать о себе плач. А праведники будут радоваться на небе. Пятьдесят праведных мужей и жен будут приглашены Сосиошем к участию в его делах.

Комета спадет с неба, перед ней затрепещет земля, как трепещет овца перед волком. Металлы, находящиеся в земле, все растопятся и покроют землю металлической рекой. Через эту реку должны будут пройти все люди для очищения. При этом жар ее будет чувствоваться для праведников как теплота молока, а для грешников как расплавленный металл.

После этого все люди соединятся, возрадуются и прославят Ормузда и Амшаспандов. Сосиош принесет в жертву быка Наджаус, молоком которого и гоми будут питаться воскресшие и получают вечное бессмертие. Мужчины все будут 40-ка лет, а дети 15-ти. И тогда будет рождение детей, хотя отличное от теперешнего. Все от Сосиоша получают награды сообразно своим делам. Небесные гаты дадут людям одежды.

После решения участи людей будет решена участь Аримана и злых духов. Ормузд сойдет на землю, Ариман и его сообщники будут побиты и обессилены. Они будут свергнуты с Чинневад в темную преисподнюю. Злой змей будет сожжен в металлической реке. Земля же, освободившись от злого начала, снова будет плодородной. Новое творение в мире, по желанию живущих людей, будет навсегда бессмертным<sup>360</sup>.

Для всей мировой истории XXXII глава Бундегеш назначает 12-тысячелетний период времени.

Согласно уже принятому нами плану, поставим в связь учение персов о загробной жизни с основным принципом религии персов — дуализмом.

Все древние и новые ученые, знакомившиеся когда-либо с персидской религиозной системой, приходили к убеждению, что дуализм всегда проникал и характеризовал персидское вероучение. Действительно, присутствие дуализма мы встречаем в древнейших частях Авесты — во 2-й части Ясн.

Тридцатую гату Ясн Коссович озаглавливает: duo spiritus primaevi. В 3-й строфе этой гаты говорится: «От века существовали два первоначала, равносильные, имеющие власть над всеми людьми». В 4-й строфе: «Жизнь и смерть внесены в мир этими духами и ими сотворен мир»<sup>361</sup>. Все злые дэвы суть порождения злого духа<sup>362</sup>. «Злой дух обманул людей благоденствием настоящей жизни и бессмертием»<sup>363</sup>. «У злого духа есть и свое жилище, куда поселяются эгоисты»<sup>364</sup>.

На этой почве первоначального древнейшего дуализма в последующих персидских книгах возникает учение о двух царствах. Для усиленной взаимной борьбы Ормузд создает амшаспандов и ферверов — добрых духов, Ариман создает многочисленный класс дэвов — злых духов. В Вендидад дуализм проник в учение о творении. Весь мир и отдельные его части, по сказанию первой фаргард, сотворены Ормуздом и Ариманом. Везде, где только Ормузд творил что-нибудь

<sup>360</sup> Учение о воскресении находится в 30-й главе Бундегеш.

<sup>361</sup> Hata Anunavaiti. P. 34-36.

<sup>362</sup> Vcn. XXXII, 3.

<sup>363</sup> Vcn. XXXII, 5.

<sup>364</sup> Ibid. 13.

хорошее, являлся Ариман и творил зло. В созданное Ормуздом благословенное место Согдо Ариман напускает мух (4 стр.), в Бакиди — муравьев, в Маазе — сомнения, в Горобио — бедность, в Векфанти — гнев и т. п. Грехи против природы, сожжение трупов, женские болезни при родах суть творения Аримана.

По воззрению Бундегеш, дуализм характеризует и прошедшее, и будущее состояние вселенной.

Вся мировая история разделяется на несколько тысячелетних периодов. В первый период Ормузд создал весь звездный и земной мир, мост между землей и небом, амшаспандов и удалился на покой на небо. Ариман не мог спокойно смотреть на это творение, прорвал небесные пространства, явился в этом мире и попытался его разрушить. Он сотворил кометы и блуждающие звезды, которые должны были столкнуться с планетами и неподвижными звездами и все переломать. Но Ормузд принял участие в этой борьбе и не дал погибнуть своему творению, хотя и не мог удалить из него вредные кометы и планеты<sup>365</sup>.

Для более успешной борьбы с появившимся в мире злом Ормузд поселил своих духов в земные тела. Первое из таких тел составил первобык<sup>366</sup>, в коем помещено 24 яцата. Ариман умертвил перво-быка. Душа первобыка по смерти его сохранялась на луне и помещена была в появившемся затем первочеловеке — Кайоморт. Из первобыка произошел также и растительный мир. Но и Кайоморт за служение Ормузду через 30 лет был умерщвлен дэвами. Из семени Кайоморт выросли новые перво-люди Мешиа и Мешиане. Одновременно с последними из остатка семени первовола Ормузд создал животных<sup>367</sup>. Мешиа и Мешиане признавали творцом и богом Ормузда, но Ариман совратил их: они начали его чтить. После творения и падения человека борьба между Ормуздом и Ариманом не могла кончиться. Среди людей распространился ложный культ дэвов, болезни, смерть и проч. Ормузд не мог равнодушно смотреть на гибель своего творения и посылал особенных лиц для распространения истинных верований среди людей. Таковы: Джем-шид, Феридун, Зороастр, Ошедерма и Ошедербами. Посланники Ормузда побеждали творение Аримана: при Джемшиде и Феридуне не было жара, ветра, смерти и болезней.

Но при вере в дуализм персам, как и всякому человеку, хотелось верить в торжество добра, и потому в древнейших персидских книгах встречается учение о победе Ормузда над Ариманом. По переводу Бюрнуфа, еще в Яснах есть молитва об одержании Ормуздом окончательной победы над Ариманом<sup>368</sup>. Это молитвенное желание с течением времени перешло в веру в действительную будущую окончательную победу над Ариманом. В Вендидад говорится о Сосиоше как будущем победителе Аримана, а в Бундегеш подробно изображается воскресение людей, суд и покаяние Аримана.

После изложения учения персов о загробной жизни и основного принципа персидской религии уместно будет заняться вопросом об отношении учения персов о загробной жизни к ветхозаветному учению. — Есть ли сходство между персидскими и библейскими писателями в учении о загробной жизни, и отразилось ли влияние персов на ветхозаветном учении о загробной жизни?

Как по персидскому, так и по ветхозаветному верованию смерть представляется явлением ненормальным и временным. Не отразилось ли в этом пункте персидское влияние на ветхозаветных писателях? Учение Библии о смерти не заимствовано ли от персов?

Для ответа на этот вопрос нужно принять во внимание следующие положения. Характеристикой иудейских воззрений на добро и зло и виновника их может служить выражение прав. Иова: *аще благая прियाхом от руки Господни, злых ли не стерпим?* (Иов. 2:10). Приятное и неприятное в жизни человек получает от Господа. Книга Иова вместе с тем ясно доказывает, что «злое» посылается Господом на человека не бесцельно и не случайно, а с воспитательными справедливыми целями. С этой точки зрения Пятикнижие и все ветхозаветные писатели смотрят

---

<sup>365</sup> Bundeg. C. V.

<sup>366</sup> Ibid. C. II-P7.

<sup>367</sup> Bund. C. XIV.

<sup>368</sup> Burnouf. Vcn. P. 103.

на смерть. Как все неприятное, «злое», она определена Господом людям в наказание за грех праотца (Быт. 3 гл.). Она посылается на отдельных лиц и в отдельных случаях по воле Иеговы — Бога жизни (1 Цар. 2:10), для исправления или наказания (смерть Озы, язва при Давиде). Та же воля Иеговы за «хождение пред Ним» может освобождать от смерти (Быт. 5:24) и воскрешать умерших (3 Цар. 17:21-23). Как временное явление, смерть будет уничтожена Иеговой после «обращения к Нему» Израиля (Ос. 13:12-15).

Совершенно иначе персидские священные писатели смотрят на смерть. Характеристику их воззрения на происхождение добра и зла представляет первая фаргард Вендидад. В прекрасные и благословенные создания Ормузда Ариман везде поселяет злое и неприятное. Чтобы причинить неприятность Ормузду, Ариман напускает жару, ветер, муравьев, бедность, гнев. Точно так же и смерть создана Ариманом для вреда Ормузду. Победители Аримана были победителями над жаром, ветрами и смертью. Итак, насколько отличен строгий ветхозаветный монотеизм от персидского дуализма, насколько отлична идея правосудия и мздовоздаяния от эгоистической себялюбивой борьбы, настолько ветхозаветное учение о смерти отлично от персидского учения.

Учение о смерти естественно отразилось на учении о воскресении. Персидское учение о воскресении вытекало из дуалистических принципов. Пока Ормузд и Ариман, по персидским свящ. книгам, считались вечными и равносильными, учение о воскресении почти неизвестно было персам. Во второй части Ясн содержится очень смутное представление о воскресении. В первой части Ясн Ормузд не дает ответа на вопрос Зороастра о воскресении. При развитии веры в победу Ормузда над Ариманом (в Вендидад) потребовалось учение о воскресении, но полный ответ на него не сформировался. Он дан в Бундегеш в духе персидского дуализма. Для победы над Ариманом Ормузд и ранее посылал своих пророков, и в конце мира пошлет Сосиоша. Царь и творец смерти, Ариман будет побежден и сожжен, а потому и мертвые должны воскреснуть. Время воскресения определяется периодами, как и происхождение мира. Долее

12 тысяч лет не могла происходить борьба Ормузда и Аримана (32 гл. Бундегеш).

Из таких ли дуалистических принципов вытекало ветхозаветное учение о воскресении?

Учение о единичном<sup>369</sup> воскресении, как потребность личного удовлетворения, в первый раз встречается в книге Иова. Из содержания и характера всей книги видно, что вера Иова в воскресение вытекала не из дуалистических начал. Он болеет невинно, нигде среди людей не встречает веры в невинность, и потому надеется только на Божественное правосудие. Правда, в прологе к книге как будто видна борьба добра и зла, но Иов этого пролога не знает. С верой в Божественное правосудие он ждет себе награды на небе и от Небесного Гоела воскресения истлевшей кожи. Нигде нет намека на борьбу Бога с дьяволом. Вера Давида в нетление тела (Пс. 15:10) также вытекала не из дуализма. Его веру вызвала высочайшая религиозная потребность постоянного созерцания Бога.

У персов невозможно и неестественно было учение о единичном воскресении как потребности отдельных лиц. Ни в исторических фактах, описываемых в их книгах, ни в богословии персидском такое учение не встречается. Для персов имело значение только общее воскресение как следствие победы над Ариманом. По ветхозаветному воззрению, воскресение служит воздаянием за подвиги и страдания отдельных лиц.

Также отлично от воззрения персов учение Ветхого Завета об общем воскресении.

В первый раз учение об общем воскресении встречается у пророка Исаии. *Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела! воспряните и торжествуйте, поверженные в прахе!* (26:19) — говорит Исаия о своих соотечественниках. Точно так же от лица Бога говорит и современный Исаии пророк Осия: *от власти ада Я искуплю их, от смерти избавлю их* (13:14). Будущее спасение иудеев из плена, подобного пребыванию в шеоле, напоминало пророкам аналогичное будущее спасение от смерти. Всемогущий Бог, не дававший праведникам видеть смерть (Быт. 5:24), и любящий иудейский народ, по Своему могуществу в состоянии спасти, а по любви и правосудию пожелает спасти его от смерти и воскресить. Вот какими соображениями руководились пророки в речах о воскресении. Такой же точно характер носит пророчество

<sup>369</sup> Термин «единичное воскресение», может быть, не совсем удобен, но он оправдывается выражением самого Иова: *אֲנִי אֶרְאֶה אֶת-יְהוָה* — я увижу Господа, а не другой. Иов. 19:27.

Иезекииля о воскресении, объединяемое с пророчеством о возвращении иудеев из плена (Иез. 37:1-11). Ни в одной из пророческих речей не упоминается о победе над творцом смерти. Все мотивы и характер пророческого учения о воскресении основаны на чисто ветхозаветном воззрении и совершенно свободны от влияния дуализма.

Отразилось ли персидское влияние на учении пророка Даниила о будущем суде и воскресении (Дан. 7:9-11; 12:1-4)? По-видимому, на этот вопрос трудно ответить. У Даниила упоминается суд над злом и огненная река, как будто указывающие на Аримана и металлическую реку, о которой упоминает Бундегеш.

Но у прор. Даниила разграничивается учение о суде от учения о воскресении. Пророк на основании идеи правосудия верит в погибель всего злого и враждебного Иегове. Все враждебное Иегове и иудеям некогда с особенным ожесточением вступит в борьбу с иудеями, но все это зло не в состоянии одержать победы, его дерзость вызовет только праведный суд Иеговы. Бессильное злодейство быстро погибнет, наступит царство святых. По персидскому воззрению, вслед за погибелью зверей должно бы тотчас наступить общее воскресение. Пророк не признает такой связи. Враждебные Богу и иудейскому народу существа не имеют власти над смертью: за погибелью злодеев не может непременно следовать воскресение. Единственное сходство между пророчеством Даниила и учением персов заключается в представлении об огненной реке. Но у Даниила эта река есть только образ, основанный на ветхозаветной символике; она не имеет ни очистительного, ни карательного значения. По верованию персов, металлическая река существенно необходима: в ней получают смысл и значение вся история человечества и дуализма.

Что касается учения Даниила о воскресении, то оно существенно отлично от учения персов. Цель воскресения, по учению Даниила, есть воздаяние отдельным личностям за их заслуги и страдания в настоящей жизни (12:13): воскресение может вести или к вечной укоризне, или к вечной жизни. По учению персов, воскресение ведет к апокатастасису и победе над Ариманом: все воскресшие грешники и праведники пройдут через металлическую реку, а затем будут жить в веселии и радости.

Как учение о смерти, так и о воскресении в Ветхом Завете вытекало из нравственных принципов и идеи правосудия, у персов — из дуалистических начал. По ветхозаветному воззрению, смерть есть наказание за грех, воскресение ведет к вечной награде или наказанию. По воззрению персов, смерть есть творение Аримана и воскресение есть следствие победы над ее творцом. Между ветхозаветным и персидским воззрением на смерть и воскресение есть существенное, коренное различие.

Также существенно отлично от персидских воззрений учение 2-й Маккавейской книги о молитве за умерших. Учение о молитве за умерших встречается уже во второй части Ясн, и находит себе полное применение в позднейших литургических книгах. В последних определяются дни жертвоприношений, качество жертвы, молитвы, время их и лица, имеющие право молиться за умерших<sup>370</sup>. К кому и зачем обращались персы в молитвах по умершим? Во второй части Ясн Зороастр говорит: «Я приношу великому Зерошу (духу) молитвы, — он поможет царю (умершему) и даст ему чистую дорогу». «После моей смерти прими, Бамань (дух), молитвы за меня»<sup>371</sup>. Итак, Зороастр обращает свои молитвы за умерших и за себя не к Ормузду, а к духу Зерошу. В позднейших же персидских книгах, согласно Яснам, предписываются молитвы и жертвы Зерошу духу, водителю покойного по Чиневаду, Горотману и др. местам, предписываются молитвы и другим духам — ферверам. Персы молились о благополучном исходе борьбы добрых и злых духов за власть над душой покойника, о победе первых над последними. В основе сказания 2 Маккавейской книги лежала вера в Единого Иегову, обладающего живыми и мертвыми, в объединение тех и других через одного Бога жизни. Иуда Маккавей молится: *да сотворенный грех весьма изгладится* (12:42), — о борьбе добрых и злых духов Иуда не упоминает. С другой стороны, — следствие той же веры в Бога жизни, — молитва прор. Иеремии (2 Мак. 15:12-15) не имеет уже никакой аналогии у персов. В их древних и новых книгах не упоминается о молитве умерших за живых.

<sup>370</sup> Kleuker. Zend-Avesta. Т. III, s. 251-253.

<sup>371</sup> Nat. XXXIII, 4, 7. 184

Перейдем теперь к разбору отдельных выражений и образов, коими характеризуется загробная жизнь у библейских и персидских свящ. писателей.

Прежде всего, кажется, нужно разобрать выражение Ясн: в жилищах Ормузда и праведников — свет, а в дущаке тьма (Nat. XXXIII, 8; III farg. 20). Свет и тьма, действительно, самые употребительные у персов образы для характеристики загробной жизни.

Откуда эти образы заимствованы в персидских книгах? Здесь источник, кажется, ясен. Первоначальным культом арийцев было служение свету. Правда, этот культ преобразовал и как бы одухотворил Зороастр, но и у него сохранились следы древних воззрений. Даже в Вендидад сохранилось представление, что свет есть тело Ормузда<sup>372</sup>, а огонь называется душой Ормузда во всех персидских книгах. Ариман в Яснах называется ночью<sup>373</sup>. На культ света указывает рассказ Бундегеш об очищении семени первовола солнцем и о хранении его на луне<sup>374</sup>, об освещении солнцем воскресших людей<sup>375</sup>. Культ Митры — солнца — непосредственное порождение персидской религиозной системы. Отсюда понятен и естествен образ света и тьмы в приложении к жилищу праведников и грешников. Этот образ указывает на царство Ормузда и Аримана в духе древнейших персидских верований.

В ветхозаветных книгах очень редко употребляется образ света для характеристики загробной жизни. Он встречается только у пророков. Загробное состояние у библейских писателей сравнивается преимущественно с жизнью и смертью. Но если и встречается в Ветхом Завете образ света, то он не может быть признан прямым заимствованием от персов. Начало этому образу могли дать: прославление Моисея после беседы с Богом; присутствие света при богоявлениях; взятие Илии на огненной колеснице и т. п. Особенно в этом отношении может быть соблазнительным выражение Даниила: *смыслящий просветятся аки светлость тверди, и от праведных аки звезды* (12:3) Но и для этого выражения есть библейское основание: *воссияет звезда от Иакова* (Числ. 24:17) — пророчество Валаама, — и обетования о потомках Авраама (Быт. 15:5). У персов не сравнивается блаженство праведников со светом звезд.

При разборе 26-й главы книги пророка Исаии мы приводили предположение Гезениуса о заимствовании Исаией у персов учения о гоми. Тогда мы разобрали одну половину вопроса, теперь разберем другую.

Еще первая часть Ясн проводит очень высокое мнение о гоми. Она называет гоми разрушительницей смерти. В XI гате рассказывается о поклонниках гоми, доставлявших себе и другим бессмертие. Одно имя гоми есть вечный источник здоровья и победы над злом, источник всех благ настоящей жизни. Гоми управляет людьми и животными; она приводит к жилищам святых и проч.<sup>376</sup> С развитием учения о происхождении мира и человека в Бундегеш гоми считается напитком, доставлявшим бессмертие в раю первым людям. Отсюда гоми делается напитком бессмертия для воскресших, по учению Бундегеш. Очевидно глубокое различие между воззрением Исаии и Осии на «росу Господню» и учением персов о гоми. В Ветхом Завете нигде не придается росе особенного значения; воскресшие не будут пить росы; для воскресения необходимо только слово Иеговы<sup>377</sup>. Пророки Иезекииль и Даниил о росе даже и не упоминают. У персов гоми считается каким-то божественным существом и напитком, подобно греческому нектару, необходимым как для людей, так и для богов. Учение о гоми, очевидно, проникает все персидские книги и носит характер, чуждый библейским воззрениям.

Кроме указанных образов, употребляющихся в ветхозаветных и персидских книгах, есть образы и различные. Небезынтересно и на них обратить внимание.

Так, например, уже в первой части Ясн встречается представление о мосте, через который должны проходить души умерших людей. В Вендидад этот мост называется Чинневад<sup>378</sup>. В Бундегеш творение его приписывается Ормузду в одно время с творением планетного мира, — в

<sup>372</sup> Farg. XIX.

<sup>373</sup> Izesch. XXX.

<sup>374</sup> С. XV.

<sup>375</sup> С. XXX.

<sup>376</sup> IX, 14-18.

<sup>377</sup> Иез. 37:9.

<sup>378</sup> XIX farg.

первый период<sup>379</sup>. Очевидно, таким образом, представление об этом мосте всегда было присуще персам и имело астрономический характер. Через этот мост, как у египтян через область Анан, обязаны проходить все умершие: праведники и грешники. Есть ли в Ветхом Завете представление о таком мосте? Его нет<sup>380</sup>.

В Вендидад (XIX fargard) упоминается собака Песошорум, под водительство которой поступают праведники по переходе чрез Чинневад. Действительно, у персов собака, как у египтян Анис, пользовалась особенным уважением и каким-то мистическим почтением. Персы, не особенно церемонно обращавшиеся с другими животными, собаку предпочитали всем. Законом Ормузда строго запрещалось бить собак. Убийство собаки равнялось убийству человека. Наказания в здешней и будущей жизни были равны за преступления против человека и собаки<sup>381</sup>. В Вендидад (XIII farg.) подробно определяется мистическое значение собаки Песошорум. Собака наказывает людей за различные грехи в дуцаке. На земле она питается телами умерших праведников и в разных видах оказывает помощь людям. Под ее покровительство (в XIX farg) поступают умершие праведники. В позднейших персидских литургических книгах поэтому вводятся по смерти человека жертвы собаке. Очевидно, такое представление о собаке возникло вследствие значения ее в путешествиях по жарким пустынным странам. От персов, может быть, перешло это представление к египтянам, а оттуда к грекам и римлянам (цербер), почему-то миновав только одних евреев.

Кроме собаки, по представлению персов, в дуцаке находится двуногий змей Ашмог. Этот змей в Бундегеш отождествляется с Ариманом, соблазнителем первых людей. Очевидно, таким образом, для него самое удобное место в дуцаке, в царстве Аримана.

По ветхозаветному учению, правда, змей участвует в истории грехопадения, но только как временное орудие дьявола. А потому, сам по себе невинный и не стоящий ни в каких отношениях к дьяволу, змей не помещается в шеоле. Ветхозаветные книги нигде не упоминают о пребывании змея в аду.

Какие же образы характеризуют загробную жизнь, по ветхозаветным книгам? В законоположительных, исторических и учительных книгах не очень ясно обрисовывается загробная жизнь. Образы появляются в пророческих книгах. Кажется, естественно было бы прийти к предположению (как некоторые и приходили), что у пророков образы, характеризующие жизнь в шеоле, заимствованы от персов. Однако при ближайшем знакомстве с персидскими книгами нельзя оправдать эту мысль.

Мы видели, что у персов дуцак описывается очень немногими чертами. В темном дуцаке находятся только змей и злые духи. Нет здесь указаний на нравственное состояние его обитателей, на физические страдания, на отношение к здешней жизни и т. п. Пророки Иезекииль и Исаия указывают на душевное страдание вавилонского и египетского царей, на сознание бессилия и злобы, на злых рефаимов, на низвержение с престолов, на страдание от червей и т. п. Ничего подобного нет у персов. Для них не дорого было и не важно страдание грешников как воздаяние за настоящую жизнь; им важна борьба богов, поэтому при описании дуцака персы указывают только на Аримана и злых духов. Персам не свойственно то высокое воззрение на загробную смерть или жизнь, какое проводит Книга Притчей (2:18-19; 7:26-27), на тесную связь будущей духовной смерти с настоящей нравственной смертью. — А пророческие образы построены на высоком воззрении книги Притчей. Правда, и в персидских книгах (XIX fargard) есть черты духовного блаженства праведников: путешествие вблизи трона Ормузда, благословение его и амшаспандов. Но наряду с этими образами стоит водительство собаки и вопрос Зороастра: «Восстанут ли некогда дарванды, служители дэвов, убийцы людей?» — и потом: «Будут ли тогда воды на земле течь и семена вырастать?» «Все восстанет», — говорит Ормузд. Очевидно, в основе вопроса Зороастра лежит не та потребность, которая вызывала веру ветхозаветных писателей в воскресение (ср. Пс. 15:10; 72:24; Иов. 19:25-26).

<sup>379</sup> III cap.

<sup>380</sup> Если бы ветхозаветные писатели были знакомы с персидским учением, то, подобно магометанам, они могли бы заимствовать представление о Чинневад.

<sup>381</sup> III farg. 8. Hund oder Mensch. 13. Hund oder Mensch...

Если учение евреев о загробной жизни заимствовано от персов, отчего нет ни одного сходного образа, характеризующего загробную жизнь? Отчего ветхозаветные писатели не упоминают, например, о существовании в шеоле сатаны и злых духов, учение о которых, по мнению рационалистов, заимствовано от персов? Отчего не упоминают ветхозаветные писатели о Чинневад, собаке и т. п.? Оттого что евреи считали персидские воззрения совершенно чуждыми и не сродными с духом своей высокой религии.

В заключение остается сказать то же, что сказано после разбора египетского учения. Ветхозаветное и персидское учение о загробной жизни возникли и развивались совершенно самостоятельно. Между тем и другим полное, существенное различие.

После изложения ветхозаветного учения о бессмертии души и загробной жизни и сопоставления ветхозаветного учения с учением египтян и персов считаем свою задачу выполненной.

### Об авторе.

Юнгеров Павел Александрович (1856-1921) — русский православный библеист, исследователь ветхозаветных книг. Родился в Самарской губернии в семье священника. Отец его был выдающимся пастырем. Влияние отца укрепило в будущем ученом глубокую религиозную настроенность, которую он сохранил до конца дней. По окончании Самарской духовной семинарии поступил в Казанскую духовную академию, которую блестяще окончил в 1879 г. Тогда же защитил диссертацию «История и значение пророческого служения в иудейском народе» и начал преподавательскую деятельность в академии.

Юнгеров посвятил свою педагогическую и научную работу исагогике, экзегезе и переводу книг Ветхого Завета. Во многом ему пришлось работать самостоятельно, поскольку в годы его студенчества кафедра Ветхого Завета была вакантной. Ориентиром для Юнгера служили труды казанского профессора по кафедре Нового Завета М. И. Богословского. Пробные лекции Юнгера касались экзегезы отдельных мест Исхода и библейской истории миротворения («Православное слово», 1880, №4). В 1880 г. он получил степень магистра за работу, которая обобщила ветхозаветное учение о посмертном бытии («Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни», Казань, 1882).

В 1888 г., несмотря на стесненные материальные обстоятельства, Юнгеров отправился на Восток, где изучал библейскую археологию и древнееврейский язык, а в 1889 г. слушал лекции протестантских библеистов в университетах Берлина и Лейпцига. Из своих занятий Юнгеров вынес убеждение, что «православный русский толковник имеет право и долг уяснять буквально-исторический смысл ветхозаветных писаний и пользоваться выработанными в современной западной исторической, археологической и ориенталистической науке данными и выводами, но не забывать и высшего Христо-про-рочественного и морального смысла их, раскрытого отцами Церкви, и его всесторонне раскрывать и утверждать».

Эти принципы Юнгеров привел в своем обширном труде «Книга прор. Михея. Библиологическое и экзегетическое исследование» (Казань, 1890), который включал еврейский, греческий и славянский текст Книги пророка Михея с русским переводом и комментариями. Особое внимание ученого было направлено на выработку критериев, позволяющих выбрать из еврейского текста и древних переводов наиболее древнее прочтение. За аналогичный труд о Книге прор. Амоса (Казань, 1897) Юнгеров был удостоен докторской степени.

Область библейского богословия Юнгеров обогатил работой «Вероучение Псалтири, его особенности и значение в общей системе библейского вероучения» (Казань, 1897). Исследователь подошел к Псалтири не просто как к древнему памятнику, а как к живому боговдохновенному свидетельству веры.

Но главным делом жизни Юнгера стало создание первого в России научного свода ветхозаветной исагогики, а также его перевод Ветхого Завета на русский язык.

До Юнгера в русской православной исагогической литературе существовали лишь

изданные посмертно записи лекций митр. Филарета (Дроздова) и еп. Михаила (Лузина). Но прогресс библейской науки требовал нового обобщающего труда. Юнгеров хотел, чтобы он служил не только в качестве академического пособия, и адресовал его всем интересующимся Библией. Сначала он печатал многочисленные исагогиче-ские статьи в «Православном собеседнике», а затем объединил их в книге «Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги» (Казань, 1902). Курс включал историю происхождения священных книг, историю канона, текста и переводов, а в 1910 в дополнение к книге вышел в Казани его «Очерк истории толкования священных ветхозаветных книг Священного Писания», который в том же году был включен во 2-е издание его исагогики.

За этой работой последовал цикл статей о происхождении отдельных книг Ветхого Завета, объединенный в 1907 г. в двухтомный курс «Частное историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги».

Оба труда подвели итог русской старой исагогике. Юнгеров отклонил как недостаточно обоснованные все теории новой исагогики о происхождении книг Ветхого Завета. В частности, он отверг и документарную теорию происхождения Пятикнижия, и теорию коллективного авторства Книги Исаии.

Работая как переводчик Ветхого Завета, Юнгеров, в отличие от создателей синодального перевода, основывался на Септуагинте. Лишь во вторую очередь он обращался к масоретскому тексту и славянскому переводу. Свои переводы священных книг Юнгеров предварял краткими вводными статьями, в которых рассматривал главным образом филологические проблемы и указывал литературу. Переводы были снабжены подстрочными примечаниями. Этот труд Юнгерова Глубоковский охарактеризовал как «великий научно-церковный подвиг». Переводы публиковались в «Православном собеседнике» (а затем отдельными оттисками) в следующей последовательности: Притч (1908), Исаии (1909), Иеремии и Плач (1910), Иезекииля (1911), Даниила (1912), Малые пророки (1913), Екклесиаста и Песнь Песней (1916). Перевод Псалтири был издан в Казани (1915) и переиздан в Пекине миссионерским обществом (1925).

*По «Библиологическому словарю»  
прот. А. Меня*