



## Пессимистическое отрицание воскресения поздним язычествомъ.

*"Ὅσον γὰρ ἐν σώματι ψυχῆ, τοῦτο εἶδει.  
Ἡ δ' ἀληθινὴ ἐγυρόμενος, ἀληθινὴ ἀπὸ σώματος,  
οὐ μετὰ σώματος, ἀνάστασις."*

*Plotinus, Enn. III, 6.*

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

Холодное дыханіе пессимизма уже очень давно начинаетъ врываться въ античную жизнь и при томъ не въ видѣ лишь столь общаго „сравнительно-историческаго“ (по терминологіи Вл. Соловьева) пессимизма, хулящаго пороки и недо-

<sup>1)</sup> *Die Geburt der Tragödie*, III Aufl., S. 6. На своеобразномъ языкѣ Ницше: „Der gute strenge Wille des älteren Hellenen zum Pessimismus“.

<sup>2)</sup> См. *Д. Селли*, Пессимизмъ, пер. Яковенко, 1893, гл. II. Паульсенъ (Основы этики, пер. Иवानовскаго, 1906, гл. I) тоже признаетъ двойственность античнаго міровоззрѣвія, хорошо характеризуемую слѣдующими словами, относимыми впрочемъ авторомъ лишь къ Платону: „Онъ былъ пессимистъ въ отвѣтъ людей, но остался оптимистомъ во взглядѣ на *человѣка*“ (стр. 48).

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

Боги судили всесильные намъ, человѣкамъ несчастнымъ,  
Жить на землѣ въ огорченіяхъ; боги одни безпечальны.  
Двѣ глубокія урны стоятъ предъ порогомъ Зевеса,  
Полны даровъ: счастливыхъ одна и несчастныхъ другая.  
Смертный, которому нхъ посылаетъ, смѣсивъ, Громовержецъ,  
Въ жизни своей черемѣнно и горестъ находить и радость;  
Тотъ-же, кому онъ несчастныхъ пошлетъ,—поношенію предавъ:  
Мука, грызущая сердце, вездѣ по землѣ его гонить:  
Бродить, несчастный, отринуть безсмертными, смертныи презрѣвъ...  
(Ил., XXIV, 525).

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

Въ области философіи пессимизмъ является вѣрнымъ спутникомъ скептическаго уклона мысли,—этого рокового завершителя самыхъ глубокихъ, казалось-бы, философскихъ системъ. Неизбѣжное разочарованіе въ силѣ познающаго разума постигаетъ система Платона и Аристотеля. И даже еще до нихъ Сократъ, спасаясь отъ этого, въ своей моралистической системѣ направляетъ философскую мысль на прагматическій путь „добродѣтели“, какъ единственно цѣннаго по его мнѣнію плода знанія. Но и этотъ путь, въ въ дальнѣйшемъ, пройдя чрезъ все діалектическое совершенство расцвѣта греческой философіи, завершается лишь крайнимъ, принципиальнымъ пессимизмомъ стойковъ <sup>3)</sup> и наконецъ увѣнчивается запоздалыми надеждами на возвратъ миѣческаго „золотого вѣка“ у Вергилія и Кальпурнія <sup>4)</sup>. Скептически разочаровавшись въ горделивыхъ утѣ-

<sup>3)</sup> *Селли*, *op. cit.*, стр. 27: „Стойки обнаруживаютъ склонность къ самымъ безотраднымъ пессимистическимъ мыслямъ“. См. также мою статью: „Идея воскр. въ дохрїст. филос. сознаніи“ (Бог. В. 1913, № 4, стр. 778—779).

<sup>4)</sup> См. статью *проф. Садова*: Теолог. и этика просвѣщенныхъ римск. язычниковъ перв. хрїст. вѣка“ (Хр. Чт. 1899, т. II, стр. 510—511). О пес-

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

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

---

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

<sup>5)</sup> Селли, *op. cit.*, стр. 27.

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

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

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

## I.

Иногда можно встрѣтить мнѣніе, что будто-бы синкретизмъ поздняго язычества съ восточными культами, а христіанства съ іудействомъ, внесъ въ нихъ даже какую-то оптимистическую струю. Такъ напр. Шопенгауэръ, конечно со своей предвзято-пессимистической точки зрѣнія, прямо считаетъ христіанство „отравленнымъ“ яко-бы воспринятымъ имъ семитическимъ оптимизмомъ, въ чемъ, по справедливому замѣчанію проф. Меліоранскаго <sup>6)</sup>, вполне сходится съ гностиками, такъ какъ подобно имъ признаетъ библейскаго Бога лишь творцомъ нашего жалкаго міра, не болѣе. Но если еврейскій мессіанизмъ и производитъ съ перваго взгляда впечатлѣніе оптимистической доктрины, выросшей

<sup>6)</sup> Проф. Б. М. Меліоранскій, Изъ лекцій по ист. и вѣрученію древн. христ. Церкви, 1910, стр. 100. Пессимистическій характеръ гностицизма признаетъ и проф. Вологовъ, полагая, что именно этимъ гностическое ученіе особенно рѣзко отличается отъ „здороваго оптимизма христіанства“ (См. Лекц. по ист. древн. Церкви, т. II, 1910, стр. 192).

на почвѣ большихъ и долгихъ страданій еврейскаго народа въ противовѣсъ этимъ страданіямъ, то безъ всякаго сомнѣнія въ глубинахъ религіозной мысли всего остального Востока залегала твердая вѣра въ коренной, метафизическій антагонизмъ добраго и злаго Началь міра, въ ихъ вѣковѣчную борьбу, лишь нѣсколько скрашивавшуюся надеждой на конечное торжество Добра. И именно это-то по существу пессимистическое міровоззрѣніе, вторгнувшись въ тоже по своему пессимистически настроенный западный міръ, внесло въ его спокойную философію всю страстность дуалистическаго отрицанія добра въ матеріальной основѣ всего сущаго и все отвращеніе къ плотской сторонѣ человѣческой природы, питаемое мистическими экстазами духа. Въ результатъ философское игнорированіе плоти превратилось въ ея принципиальное и рѣзкое отрицаніе, въ признаніе ея однимъ изъ атрибутовъ метафизическаго, мірового Зла.

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

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

Внимательно разобравшись во всей совокупности этихъ взглядовъ, не трудно подмѣтить, что всѣ они довольно отчетливо распадаются на двѣ группы. Первую изъ этихъ группъ образуютъ болѣе старыя мессіаническія упованія, носяція исключительно національный характеръ и въ то-же время запечатлѣнныя грубо-чувственнымъ оптимизмомъ оженія чисто земного царства Мессіи <sup>7)</sup>. Ко второй, болѣе поздней и очевидно развившейся подъ вліяніемъ чуждыхъ іуданзму идей группъ эсхатологическихъ взглядовъ относится весь громадный рядъ „апокалипсисовъ“ предхристіанскаго и послѣхристіанскаго іудейскаго вѣроученія <sup>8)</sup>. Тутъ уже звучать инныя, глубоко пессимистическія ноты, но зато

<sup>7)</sup> Такое же подраздѣленіе еврейской эсхатологии на „мессіанизмъ“ и „апокалиптику“ проводитъ Буссе въ своемъ сочиненіи: *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (III, 4). Показателемъ исторической давности мессіанизма можетъ служить явно мессіаническое мѣсто пророчества Осія (VIII в.), именно III, 5, не говоря уже объ извѣстномъ пророчествѣ XI гл. Исаія, гдѣ между прочимъ особенно ярко подчеркивается грубо-матеріалистическая надежда іудеевъ „огрabitъ всѣхъ дѣтей Востока“ при содѣйствіи ихъ націоналистическаго Мессіи... Что касается апокалиптики, то ея исходнымъ пунктомъ приходится считать книгу пр. Давида, не восходящую по своей давности дальше II в. до Р. X. Здѣсь же впервые и мессіаническая идея пріобрѣтаетъ универсальный характеръ (VII, 13—15).

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

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

Если признать, что доктрины этой послѣдней группы іудейской эсхатологіи сложились подъ вліяніемъ наплыва идей какъ съ Запада, послѣ македонскихъ завоеваній, такъ и съ Востока—изъ Вавилона (Деличъ), или вѣрнѣе изъ Ирана (Велльгаузенъ, Буссе), то не можетъ казаться страннымъ, что пессимистическое настроеніе и явно дуалистическій взглядъ на міръ вяжутся здѣсь съ вѣрой въ воскресеніе. И объясненіе этому можно усмотрѣть, во-первыхъ, въ томъ, что въ іудейскомъ религіозномъ сознаніи вѣра въ воскресеніе была лишь простымъ логическимъ слѣдствіемъ вѣры въ правосудіе Божіе, но вмѣстѣ съ тѣмъ была совершенно чужда какимъ-либо антропологическимъ гипотезамъ<sup>9)</sup>. А затѣмъ, если болѣе вѣроятно, что на зарожденіе іудейскихъ идей воскресенія оказали преимущественное вліяніе иранскія вѣрованія, отличавшіяся какъ извѣстно особенной оригинальностью именно въ этомъ направленіи, то дѣло вполне разъясняется<sup>10)</sup>:

По существу и всегда пессимистически настроенное еврейство стояло въ своей апокалиптикѣ на строго религіозной почвѣ, совершенно не задумываясь надъ абсолютной цѣнностью „плоти“, а лишь просто считая ее необходимой участницей справедливаго Божескаго возмездія<sup>11)</sup>. Своеобразно-пессимистическая эсхатологія іудейства хоропо характе-

<sup>9)</sup> См. P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, 1913, S. 7 u. 129—130. Фольцъ полагаетъ, что ученіе о воскресеніи, впервые твердо воспринятое фарисеями въ узко-піетическихъ и національныхъ формахъ, было плодомъ еврейскаго религіознаго творчества, и лишь универсализація этого ученія въ смыслъ распространенія его на все человѣчество могла быть навѣяна навнѣ, путемъ воспріятія чуждыхъ іудейству космологическихъ спекуляцій. Буссе (Die Rel. d. Judentums, III, 4) тоже это молчаливо предполагаетъ.

<sup>10)</sup> См. мою статью: „Эсхатологія языч. мистерій“ (Бог. В. 1913, № 7—8 стр. 573).

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

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

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



этимъ расширеніемъ идеи воскресенія уже сравнительно поздно (около конца II в. до Р. Х.) появляется въ іудейскомъ религиозномъ ритуалѣ обычай молитвъ за умершихъ, пришедшій изъ Египта, вліяніе котораго стало все больше и больше обнаруживаться чрезъ сильную еврейскую колонизацію Александріи со временъ Лагидовъ <sup>12)</sup>. Греко-египетское вліяніе выдвинуло на смѣну грубо-націоналистическому подраздѣленію всего человѣчества на Израиля и его враговъ сперва болѣе идейное сопоставленія вообще „праведниковъ“ и „неправедниковъ“, а затѣмъ, въ лицѣ передовыхъ вождей еврейской религіозности вроде Гиллеля или Гамалиила, поставило на первый планъ принципъ строжайшей справедливости Божіей <sup>13)</sup>. Въ эпоху Христа уже все это образовало вполне опредѣленную догму, проникнутую фарисейскими взглядами, и синедріонъ угрожаетъ адомъ всѣмъ „еретикамъ, измѣнникамъ и эпикурейцамъ, отрицающимъ Тору и воскресеніе мертвыхъ“ (*Bousset, ibid, S. 261*).

Что касается дуализма іудейской апокалиптики, то онъ настолько опредѣленъ, что нисколько не уступаетъ по своей интенсивности дуализму восточныхъ языческихъ системъ, лишь принципиально разнясь отъ него отрицаніемъ за Сатаной и Веліаромъ роли самостоятельнаго злого Начала міра <sup>14)</sup>. Поэтому напр. древнее еврейское вѣрованіе въ то, что мрачное царство Шеола стоитъ внѣ воздѣйствія даже Самого Іеговы, просто предполагаетъ лишь обитателей подземнаго мрака лишеными всего того, на чемъ могло-бы проявиться Божіе благоволеніе или Божій гнѣвъ <sup>15)</sup>. И лишь на фонѣ этого становятся понятными глубоко пессимистическія выраженія Екклесіаста (XI, 4) или книги Іудіеѣ (VII, 27) съ ихъ жалобами усталой или измученной души <sup>16)</sup>.

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

<sup>13)</sup> *Bousset, Die Rel. d. Judentums, S. 262.*

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

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

<sup>16)</sup> Замѣчу, кстати, что и славянскій, и русскій переводы этого мѣста изъ книги Іудіеѣ („жива будетъ душа наша“) не достаточно подчерки-

Синкретизмъ іудейскихъ религіозно-философскихъ воззрѣній съ западными, не смотря на уже вѣками существовавшую діаспору, шель очень туго, благодаря національнымъ особенностямъ еврейскаго народа, и наиболѣе отчетливымъ его проявленіемъ можно считать уже сравнительно поздно (по Іосифу Фл. около 150 г. до Р. Х.) появившуюся аскетическую секту ессеевъ, ясно заимствовавшихъ свои антропологическіе взгляды изъ орфико-пифагорейской философіи въ ея позднѣйшихъ формахъ<sup>17)</sup>. Здѣсь уже столь свойственный евреиству пессимизмъ видоизмѣняется въ фаталистическое отношеніе къ жизни, выливающееся, въ свою очередь, въ крайнія аскетическія формы. Чисто орфическая идея о тѣлѣ, какъ гробъ души, составляя одну изъ эссеискихъ доктринъ, подучаетъ фаталистическую окраску признаніемъ непреодолимаго стремленія души къ воплощенію (по вычурному выраженію Іосифа Фл., *De bel. Jud.*, II, 8, 11: *ὄσπερ εἰρηλαῖς τοῖς σόμασιν ἰβυρί τιμι φροσῆν (τὰς ψυχὰς) καταβλομέναις*). Что-же касается сравнительно новой для іуданзма идеи воскресенія, то она превращается у ессеевъ въ простое безсмертіе души—этой эманации Божества, Его истиннаго образа<sup>18)</sup>. Признаніе-же тѣла за гробъ и темницу души дѣлаетъ грѣховной всякую радость, всякое наслажденіе уже по одному и тому, что это можетъ лишь привязывать безсмертнаго и божественнаго узника къ его плотскому плѣну (*Zeller, ibid.*, S. 333).

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

---

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

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

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

ризмы „Екклесіаста“—произведенія какого-то неизвѣстнаго автора приблизительно III в. до Р. X. <sup>19)</sup> Попытки видѣть въ пессимизмъ „Екклесіаста“ вліяніе греческой философіи, и главнымъ образомъ стоицизма и эпикурейства, имѣютъ мало основанія (*Zeller*, III, 2, S. 394—307); съ гораздо большею вѣроятностью можно предположить здѣсь особенно подчеркнутое выявленіе чисто національной черты неутолимой еврейской жажды земного благополучія, выразившейся въ саддукействѣ, гдѣ именно отрицаніе всего потусторонняго исходило изъ стремленія лишь къ чисто матеріальному счастью <sup>20)</sup>.

Этимъ исчерпывается болѣе или менѣе философское движеніе, возникшее въ предхристіанскую эпоху въ средѣ палестинскаго іудейства <sup>21)</sup>. Послѣдующая, греко-іудейская философія Александріи, какъ увидимъ ниже, едва-ли могла заимствовать отсюда что-либо болѣе пылкаго націонализма и ревностнаго почитанія Закона, характерныя и странныя для западной мысли особенности котораго александрійцы-евреи стремились сгладить путемъ втискиванія ихъ въ бо-

<sup>19)</sup> Этотъ литературный источникъ, извѣстный также подъ названіемъ: „Рѣчей Кохелета“ (о принадлежности его Соломону не можетъ быть и рѣчи) является настолько отрицательнымъ даже въ религіозномъ отношеніи, что напр. Сендерлендъ (Свящ. книги Ветх. и Нов. Завета, 1907, стр. 94) вполне справедливо замѣчаетъ: „Одно изъ непопулярныхъ явленій въ Библии то, что эта книга принята канономъ, какъ боговдохновенное слово“.

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

<sup>21)</sup> Я не упоминаю здѣсь уже христіанское продолженіе ессейзма въ ученіи элксанитовъ, эвонитовъ, терапевтовъ, и пр., такъ какъ эти синкретическія секты іудео-христіанъ по спутанности и суевѣрной грубости своихъ ученій не могли оказать сколько нибудь замѣтнаго вліянія на утонченныя философскія спекуляціи конца язычества. Впрочемъ о принадлежности терапевтовъ къ христіанскимъ сектамъ до сихъ поръ существуетъ несогласіе: одни (Людцусъ, Вендландъ, Гарнакъ) считаютъ ихъ христіанами, но большинство остается при старомъ мнѣніи, что это была мистическая іудейская секта, и что именно ей былъ посвященъ знаменитый трактатъ Филона *De vita contemplativa* (См. *Zeller*, III, 2, S. 372—384 *Chaignet*, op. cit., p. 394—395; *Herzog-Hauck*, XIX, 679, 18 ff.).

лѣ привычныя Западу формы, хотя-бы даже черезъ самое произвольное и фантастическое аллегорическое толкованіе <sup>22)</sup>). Нужно-ли напоминать о томъ, насколько этотъ аллегоризмъ пришелся по вкусу дальнѣйшему, уже христіанскому александризму и какую роль ему было суждено сыграть въ христіанской апологетикѣ какъ Востока, такъ и Запада. Достаточно будетъ лишь отмѣтить, что именно этимъ наиболѣе скользкимъ методомъ богословствованія христіанская Церковь всецѣло обязана націоналистической ревности александрійскихъ полуеврейскихъ философовъ съ Филономъ во главѣ. Отсюда-же вытекаетъ и принципиальная непріязнь поздняго, по существу александрійскаго язычества къ идеѣ воскресенія въ ея христіанскомъ, а слѣдовательно чуждомъ для евреевъ видѣ. И въ самомъ дѣлѣ, тогда какъ у евреевъ подъ вліяніемъ постигавшихъ ихъ бѣдствій возникла мессіанская надежда воскресенія, чрезъ которое должно было получиться возмездіе за ихъ страданія,—съ Христомъ вошелъ въ міръ новый, чисто *космическій* актъ всеобщаго, воскресенія, какъ неизбежнаго слѣдствія воплощенія Самого Бога въ получившую такимъ образомъ новыя свойства *физическую* природу человѣка.

И если отвлеченныя докрины утончившагося къ разсматриваемой нами эпохѣ платонизма давали теоретическую основу для этихъ отрицаній; если экстазы мистерій открывали неизреченныя ощущенія непосредственнаго богообщенія, заставлявшего призиать грубую плоть, то перекинувшійся въ Александрію религіозный и аскетическій духъ эссензма сообщалъ имъ ихъ жизненную и пылкую интенсивность. Не даромъ-же и близко соприкоснувшійся съ александризмомъ, фантастическій гнозисъ Валентина даже до сихъ поръ, по словамъ проф. Меліоранскаго, „плѣняетъ насъ своей художественной стройностью и красотой“...

## II,

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

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

доточіемъ свято сохраняемой греческой философіи и науки на Востокъ, среди пестраго синкретизма идей, возникшаго въ александрійскій періодъ культуры Египта. Оставаясь строго безпартійной по отношенію къ многочисленнымъ и разнообразнымъ философскимъ теченіямъ оживленнаго восточнаго города, Александрійская высшая школа не могла конечно не давать тона возникавшимъ около нея идейнымъ движеніямъ, накладывая на нихъ отпечатокъ эллинизма и главнымъ образомъ столь понравившагося Востоку, идеалистическаго ученія Платона и его послѣдователей. Не осталось безъ вліянія и пифагорейство, но не обладая строгостью діалектическаго развитія и стройностью платоническаго системы, оно входило въ восточныя умозрѣнія лишь родственною имъ склонностью къ мистическимъ построеніямъ и аскетической практикой своей внутренней дисциплины.

Въ силу особенностей и многочисленности еврейскаго населенія Александріи, восточныя идеи доходили сюда почти исключительно въ еврейскомъ истолкованіи, чѣмъ и объясняется уже довольно раннее появленіе въ первоначальной александрійской философіи религіознаго оттѣнка: философія ставится въ положеніе истолковательницы принциповъ еврейской религіи и средствомъ для ея болѣе глубокаго пониманія. Какъ основной источникъ этого былъ сдѣланъ переводъ LXX толковниковъ (около половины II ст. до Р. Х.), и около того-же времени у еврея-перипатетика Аристубула обнаруживается первая вполне отчетливая связь іудаизма съ греческой философіей. Впрочемъ Аристубулъ, какъ ревностный іудей, направляетъ всѣ усилія къ совершенно своеобразному примиренію Ветхаго Завѣта съ греческой философіей и міеологіей путемъ впервые отчетливо введеннаго имъ и впоследствии столь разнообразно использованнаго аллегорическаго толкованія. Онъ прилагаетъ этотъ своеобразный методъ какъ къ еврейскимъ священнымъ книгамъ, такъ и къ греческой міеологіи, въ результатъ чего у него же впервые появляется и странная мысль выведенія языческой мудрости изъ ветхозавѣтныхъ источниковъ <sup>23</sup>). При

<sup>23</sup>) *Vacherot*, *Hist. critique de l'École d'Alexandrie*, I, 1846, p. 141—142 *Chaignet*, *op. cit.*, III, p. 396 ss., на основаніи фрагментовъ, приведенныхъ Евсеіемъ (Праер. ev., XII, 10 et XIII, 12) Сюда-же примыкаетъ и т. п.

этомъ весьма характерно, что всѣ еврейскіе основатели Александрійской философской школы: Аристобуль, неизвѣстные авторы еврейскихъ апокрифовъ александрійскаго происхожденія и наконецъ самъ Филонъ, совершенно уклоняются отъ всякихъ эсхатологическихъ умозрѣній, а о воскресеніи не упоминаютъ вовсе, не смотря на уже вполне развитое вѣрованіе въ воскресенія современной имъ еврейской апокалиптики. Въ этомъ сказывается конечно, и прежде всего, особенно обострившееся подѣ влияніемъ платонизма отвращеніе поздняго язычества къ этому вѣрованію, а затѣмъ по-видимому и непризнаніе самими учеными евреями какой либо серьезной авторитетности за тѣми позднѣйшими источниками, въ которыхъ эта идея развивается. Что-же касается стараго фарисейскаго ученія, то оно было чуждо александрійцамъ, вкусившимъ тонкостей эллинской мудрости, а потому уже отошедшимъ отъ грубо-націоналистическихъ тенденцій фанатическаго мессіанизма. Поэтому напр. въ „Книгѣ Премудрости Соломона“,—этомъ наиболѣе цѣнномъ изъ александрійскихъ апокрифовъ, мы и встрѣчаемъ прямо орфическую идею о тѣлѣ, какъ о „земной хранилѣ, подавляющей умъ и отягощающей душу“ (IX, 15). И это вообще настолько характерно для александрійской іудейской философіи, что напр. Целлеръ (op. cit., III, 2, S. 291, 1) считаетъ слѣды идеи воскресенія во II Маккавейской книгѣ вѣрнымъ признакомъ отсутствія здѣсь сколько нибудь значительнаго александрійскаго вліянія <sup>24)</sup>.

Отвращеніе къ идеѣ воскресенія во плоти идетъ совершенно логично объ руку съ видимо развивающейся склонностью къ экстатическому богообщенію, возникающему отъ

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

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

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

части подѣ влияніемъ сильно развитыхъ въ Александріи мистериальныхъ культовъ, а затѣмъ конечно и при содѣйствіи своеобразно-мистическихъ настроеній эссеизма. При этомъ первое влияніе очевидно играетъ значительную роль, такъ какъ напр. появленіе экстатическихъ идей и настроеній у Филона приблизительно совпадаетъ съ эпохой признанія александрійскаго культа Сераписа однимъ изъ официальныхъ культовъ Рима (въ 38 г. по Р. Х.). Но вмѣстѣ съ тѣмъ тотъ-же Филонъ относится съ величайшимъ уваженіемъ и къ аскетическому режиму эссеевъ (*Quod om. prob. liber*, 873), посвящаетъ эссеямъ (терапевтамъ) спеціальныя трактаты (*De vita contemplativa*) и наконецъ уже прямо кончаетъ утвержденіемъ, что экстазъ выше мудрости, созерцаніе — выше добродѣтели. По его словамъ, тотъ, кто хочетъ воссоединиться съ Божествомъ, долженъ не только устранить отъ себя все тѣлесное, всякое чувственное воспріятіе и даже способность рѣчи, но долженъ прійти въ состояніе полного экстаза, достигъ какъ-бы корибантическаго безумія<sup>25</sup>). При такихъ условіяхъ конечно въ системѣ Филона тѣлу отводится самая непріятная роль въ жизни человѣка: оно гнусный плѣтъ, изъ котораго душа спасается какъ нѣкогда евреи изъ Египта (*De migr. Abr.*, 4): оно гробъ и могила, откуда душа возстанетъ для истинной жизни лишь въ часъ смерти (*Leg. alleg. I*, 33); именно плоть (*σάρξ*) препятствуетъ пребыванію въ насъ Духа Божія, и тотчасъ-же по уходѣ души смертная часть нашего существа должна исчезнуть какъ тѣма передъ свѣтомъ<sup>26</sup>). А такъ какъ мистическія возможности богообщенія доступны лишь немногимъ, то большинству людей

<sup>25</sup>) *Vacherot*, op. cit., p. 161; *Zeller*, III, 2 S. 464. Шенье отмѣчаетъ, что лишь на вершинахъ экстаза Филонъ помѣщаетъ неизреченную радость (*ἡ χάρις*), по существу свойственную лишь одному Богу (*De Abrah.*, 36: *τὸ χαίρειν οὐδεὶς ἔν γέννητοῦ, μόνον δὲ τοῦ Θεοῦ*). См. *Chaignet*, op. cit., III, p. 479.

<sup>26</sup>) *Zeller*, III, 2, SS. 448. Слѣдуетъ особенно отмѣтить мнѣнія Филона о томъ, что пока человѣкъ живетъ во плоти, ему невозможно воссоединиться съ Божествомъ (*Legis allegoriarum*, III, 10—11), и что плоть не дозускаетъ пребыванія въ насъ Духа Божія (*De gigantibus*, 6—7), какъ по существу прогивоположныя христіанскому освященію плоти воссоединеніемъ именно съ ней Божественнаго Логоса. См. также объ этомъ у проф. М. Д. Муретова: „Филос. Филона Алекс. въ отв. къ уч. I. Богосл. о Логосѣ, 1885, стр. 140—141.

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

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

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

Таинственные проблески великой космической истины, сквозящіе чрезъ неясные и аллегорическіе образы Филона, коренятся въ нѣкоторыхъ идеяхъ старой языческой философіи идеалистическаго направленія. Таковыми являются представленія о первичныхъ формахъ всякаго бытія, при-сущія какъ Платону, такъ и еще въ большей мѣрѣ его позднѣйшимъ истолкователямъ. Что же касается самаго механизма выявленія этихъ основныхъ прототиповъ въ реальной дѣйствительности, то сравненіе его съ „отпечатлѣніемъ“, подобнымъ полученію оттиска печати (у Платона—*ἐπισφραγίζεσθαι*) встрѣчается не только въ платонической философіи, но слѣды его разсѣяны по всѣмъ умозрительнымъ системамъ съ болѣе или менѣе мистической окраской, особенно выдвигаясь въ орфизмъ и мистериальныхъ культахъ.

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

<sup>27</sup> *Трубецкой*, *op. cit.*, стр. 136 и 144. Замѣтимъ, что терминъ „печать“ (*σφραγίς*) слѣдуетъ понимать не въ смыслѣ оттиска (*τύπος*), а какъ форму, производящую оттискъ (перстень съ печатью, рѣваной камень. *sigillum, gemma*). Впрочемъ Платонъ часто употребляетъ и слово *τύπος* въ смыслѣ отпечатывающей печати, а иногда (напр. *Legg.*, VII, 800) придаетъ это-же значеніе даже слову *ἐκμαυεῖον*, означавшему вообще лишь ту пластическую массу, которая оттискъ воспринимаетъ.



наго и строгаго закона мірозданія, находящаго свое отображеніе въ стройномъ теченіи явленій природы <sup>28)</sup>, то въ уже болѣе узкомъ, но зато и болѣе интересномъ съ нашей точки зрѣнія смыслѣ впечатлѣнія изначальныхъ формъ въ безконечномъ разнообразіи живыхъ существъ. Генеалогическая послѣдовательность возникновенія такихъ индивидуальных отпечатковъ рисуется въ слѣдующемъ видѣ, содержащемъ въ себѣ слабый зачатокъ того, чему было суждено пышно расцвѣсть въ послѣдствіи въ сложныхъ фантазмагоріяхъ гнозиса. Панъ-Аполлонъ славится однимъ изъ орфическихъ гимновъ (XXXIV, 26), какъ „обладающій печатью, запечатлѣвающей весь міръ“ <sup>29)</sup>. Въмѣстѣ съ тѣмъ „перворожденный Фанесъ“ (*Φάνης πρωτόγονος*) вмѣщаетъ въ себѣ „подобія“ или формы всего сущаго (*δέμας ἀπάντων*). Отъ этихъ двухъ первопринциповъ, при содѣйствіи „духа“ (*πνεῦμα*), исходятъ безчисленныя разумныя и умопостигаемыя силы (*φρόνιμοι καὶ νοεροὶ δυνάμεις*) или, вѣрнѣе, на такія „силы“ оба эти принципа какъ бы развѣтвляются въ мірѣ. Въ результатѣ дальнѣйшаго взаимодействія этихъ „силъ“ (вѣроятно въ видѣ діалѣ) получаютъ безконечно разнообразныя комбинаціи „сфрагидъ“ и соотвѣтствующихъ оттисковъ (*οἰονοί τις τύπος σφραγίδος*), запечатлѣвающихъ возникающія такимъ образомъ сущности (*ἀναφερομένα οὐδία*). Въ области жизни, все „живущее“ (*ζῶον*) оказывается вслѣдствіе этого „запечатлѣннымъ“ тѣмъ образомъ (*εἶκόν*), который соотвѣтствуетъ его изначальной индивидуальной идеѣ (*ιδέα*) <sup>30)</sup>.

Въ мистериальныхъ ученіяхъ орфическаго оттѣнка эти умозрительныя схемы облекаются въ болѣе осязательныя формы представленія о нисхожденіи души въ нѣдра перво-матеріи, какъ то же о нѣкоемъ впечатлѣніи соотвѣтствующей „сфрагиды“. Это вѣрованіе наглядно подчеркивается

<sup>28)</sup> Orph. hymn. LXIV, 2: οὐράνιον Νόμον, ἀστροθέτην, σφραγίδα, δικαίην πόντων εἰναλίον καὶ γῆς, φύσεως τό βέβαιον ἀκλίνας ἀσπασίστον αἰετρηόντα νόμοισιν.

<sup>29)</sup> οὐνεκα πάντων ἔχεις κόσμον σφραγίδα τυπῶν κλύθι μάκαρ, σῶζων μύστα; ἰκετηρίδι φωνῆ.

<sup>30)</sup> O. Willmann, *Gesch. des Idealismus*, 1907, I, S. 41, по Ипполиту (Phil., V). Уже въ этихъ орфическихъ концепціяхъ намѣчается столь излюбленная въ послѣдствіи неоплатонизмѣ идея о матеріальномъ бытіи, какъ результатъ взаимоотношенія (*συνδρομή*) умопостигаемыхъ (*νοηταί*) сущностей. См. мою статью: „Атмы жизни“, гл. I (Бог. Вв. 1912, N 1, стр. 10).

присвоеніемъ нѣкоторымъ гrotамъ нимфъ (Нимфеумамъ) названія „Сфрагидіоновъ“, т. е. малыхъ „печатей“, что объясняется желаніемъ придать этимъ гrotамъ символическое подобіе вселенной, воспринимающей великое творческое запечатлѣніе<sup>31)</sup>. Интересно также, что орфическая „сфрагида“ изображалась символически въ видѣ овала съ точкой въ срединѣ. Оставивъ въ сторонѣ различныя истолкованія этого изображенія (глазъ, фаллическій символъ и пр.), можно предположить, что и здѣсь скрывался болѣе глубокой смыслъ указанія на нѣчто выключенное, скрытое (центральная точка) внутри первочастицы (оваль) живого тѣла, т. е. въ томъ, что современный неовитализмъ символизируетъ названіями различныхъ „доминантъ“, „біофоръ“, „біогенъ“, и пр. (См. „Атом. жизни“, гл. III).

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

<sup>31)</sup> *Willmann*, *ibid.*, S. 42, согласно Павзанію (IX, 3, 9). Какъ извѣстно, древнее язычество любило символизировать вселенную именно въ видѣ грота или пещеры; что-же касается даянаго случая, то Нимфеумъ выбирался потому, что орфиамъ представлялъ себѣ первоматерію жидкой.

ждаетъ человѣка. Возникшій человѣкъ является сложнымъ цѣлымъ, состоящимъ изъ матеріи и опредѣленной формы. Люди рождаются и умираютъ, но форма человѣка продолжаетъ существовать, не подвергаясь рожденію и уничтоженію<sup>32)</sup>.

Но у Аристотеля, а затѣмъ и у позднѣйшихъ эклектиковъ, сюда привносится еще особый отгѣнокъ матеріализма признаніемъ того, что различіе индивидуумовъ зависитъ отъ матеріи—именно она образуетъ то, что впоследствии у схоластиковъ получаетъ названіе *principium individuationis*<sup>33)</sup>. Такъ Евсевій (Граер. *evang.* XI, 23) приводитъ слѣдующее мнѣніе извѣстнаго стоика-эклектика эпохи Августа, Арія Дидима: „Какъ отъ одной печати получается много оттисковъ, и можетъ быть много изображеній одного и того же человѣка, такъ и отъ одной идеи происходитъ общая природа соответствующихъ ей чувственныхъ тѣлъ, напр. общая природа всѣхъ людей, единыхъ по разуму (*κατὰ λόγον*), но различныхъ въ естественномъ порядкѣ бытія (*κατὰ φύσιν*)“. При этомъ послѣднее, чисто реальное различіе индивидуумовъ между собой предполагается обусловленнымъ лишь свойствами воспринимающей общій идеальнѣйшій отпечатокъ матеріи, которая въ различныхъ случаяхъ „отпечатлѣннѣй“ можетъ реагировать на него различно. Но если такъ, то очевидно, что такой взглядъ на происхождение, въ частности, и человѣческой индивидуальности находится въ явномъ противорѣчьи со столь присущимъ языческой философіи отвращеніемъ къ „плоти“. Вѣдь что нибудь одно: или надо при этомъ признать „безплодную“ душу не индивидуальной

<sup>32)</sup> Вл. Карповъ, *Натурфилософія Аристотеля и ея значеніе въ настоящее время*, 1911, стр. 30.

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

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

Взгляды Филона на „отпечатлѣніе“ божественныхъ первообразовъ въ мірѣ находятся въ связи не только со всѣмъ этимъ, но еще и съ тѣми своеобразными и плохо намъ извѣстными космологическими идеями, что въ его время доходили до философскаго сознанія александрійцевъ чрезъ устныя преданія такъ называемой „еврейской мудрости“, вылившейся впоследствии въ причудливыя и туманныя формы Каббалы и отчасти Талмуда <sup>34)</sup>. Дѣйствительно, если Филонъ вполне согласно съ платонизмомъ признаетъ безплотные первообразы, идеи мѣрою, типомъ и печатью соответствующихъ воплощеній ихъ въ чувственномъ мірѣ <sup>35)</sup>, то уже принципъ индивидуализаціи у него не ставится въ зависимость отъ матеріи, но переносится въ самый міръ идей. По Филону, именно сами идеи индивидуализируютъ (*ἰδιοποιῶσι*) все сущее. Богъ говоритъ Моисею: „Подобно тому какъ ваши печати отпечатлѣваютъ на воскѣ или чемъ либо подобномъ тысячи отисковъ, не теряя никакой части,

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

<sup>35)</sup> *De opif. mundi*, 9: *ἰδέαι καὶ μέτρα καὶ τύποι καὶ σφραγίδες, εἰς γένησιν ἄλλων ἀσώματα σωμαίων*. Цитирую вездѣ по имѣвшемуся у меня изданію *Ризтера: Philonis Judaei Opera omnia*, 1828—1830, въ точности воспроизводящему, впрочемъ, основное изданіе Маггея.

но пребывая неизмѣнными, такъ же точно слѣдуетъ понимать и окружающія меня силы, которыя сообщаютъ качества (*ποιότητες*) безкачественному и формы (*μορφαι*) безформенному безъ всякаго преложенія или умаленія своей вѣчной природы. Нѣкоторые изъ васъ не напрасно называютъ ихъ идеями (*ιδέαι*), поскольку онѣ индивидуализируютъ (*ιδιοποιῶσιν*) все сущее, устроая неустроенное, ограничивая, опредѣляя и оформливая неопредѣленное, неограниченное и безформенное и вообще прелагая худшее въ лучшее<sup>36</sup>). Затѣмъ, переходя, въ частности, къ человѣку, Филонъ считаетъ человѣческимъ прообразомъ „перваго, небеснаго Человѣка“, какъ „нѣкую идею, или родъ, или печать; нѣчто постигаемое лишь умомъ, сверхчувственное, не мужчину, но и не женщину, нетлѣнное по природѣ“ (*De op. mundi*, 46). Эта идея человѣка, кстати сказать чрезвычайно сходная съ Адамомъ Кадмономъ каббалистовъ, не есть созданіе (*πλασμα*), а лишь нѣчто, воспринимающее образъ Бога для того, чтобы воплотившись затѣмъ въ земномъ человѣкѣ, въ свою очередь отпечатлѣть въ немъ этотъ образъ (*Leg. all.*, 1, 12). Значить такъ или иначе, но Филонъ признаетъ, что каждому земному человѣку отвѣчаетъ его идеальный сверхчувственный прообразъ, строго индивидуальный самъ своимъ собственнымъ, только ему присущимъ отображеніемъ Бога и передающій свою вѣчную и неизмѣнную индивидуальность, лишь какъ бы одѣваемую „отпечатлѣвающей“ ее матеріей, творимому Богомъ человѣческому существу (*De opif. mundi*, 46).

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

<sup>36</sup>) *De monarchia*, I, 6. Здѣсь конечно въ уста Бога влагаются идеи самого Филона. Проф. Трубецкой (*op. cit.*, стр. 131) въ этой цитатѣ вмѣсто „индивидуализируютъ“ (въ подлинникѣ—*ιδιοποιῶσιν*) ставитъ выраженіе „сообщаютъ видъ“, поясняя его, въ скобкахъ, словомъ *εἰδοποιῶσιν*. Не говоря уже о томъ, что такимъ образомъ получается совершенно иной смыслъ, слѣдуетъ замѣтить, что Филонъ, по смыслу контекста, очевидно старается подчеркнуть вообще сомнительную, но по его мнѣнію возможную связь между словами *ιδέαι* и *ιδίος* (см. *Willmann*, I, S. 620).

„небеснымъ Человѣкомъ“<sup>37)</sup>—первообразомъ человѣка земного. Какъ таковой, Логось, будучи „печатью“ (*σφραγίς*), формой отражающагося въ немъ Божества, отпечатлѣваетъ эту форму въ душѣ человѣка, вводя въ самую ея субстанцію еще болѣе тонкую эфирную „пневму“<sup>38)</sup>, которая и есть, въ свою очередь, „отпечатокъ“ уже самого Логоса въ чело-вѣкѣ. Этотъ отпечатокъ строго индивидуаленъ, такъ какъ „Богъ пользуется безплотными силами, истинное имя которыхъ—иден, для того, чтобы каждой вещи (а слѣдовательно въ частности и каждому человѣку) дать соответствующую ея происхожденію форму (*πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἀριότιον-σάν μορφήν*)“<sup>39)</sup>. Другими словами, Божественный Логось, воплощаясь въ міръ и въ чело-вѣкѣ, подраздѣляется какъ бы на безчисленное множество „силъ“ (*ἀμόθητοι δυνάμεις*), какъ бы на безконечный рядъ частныхъ творческихъ логосовъ, вполне индивидуальныхъ и сходныхъ съ „оплодотворяющими логосами“ (*λόγοι σπέρμακοί*) стойковъ<sup>40)</sup>. О возможности подобнаго же дальнѣйшаго запечатлѣнія первочастицъ самой матеріи, образующей тѣло человѣка, чрезъ тѣсное единеніе ея съ душой, Филонъ конечно и не думаетъ, презирая тѣло по существу (см. *Leg. all. III, 28; De gigant., 7*), а матерію считая столь нечистой (*πεφωρμένη*), что Богу было не прилично (*οὐ γὰρ ἦν θέμις*) даже прикасаться къ ней Самому, вслѣдствіе чего и возникаетъ филоновское ученіе о посредствующемъ творческомъ Логосѣ (см. *De vict. offert. 13*).

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

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

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

<sup>39)</sup> *De victimas offertibus, 13*. По смыслу контекста здѣсь правильнѣе перевести слово *γένος* чрезъ „происхожденіе“.

<sup>40)</sup> *De conf. ling., 34; De somniis, I, 11: ὁ θεὸς λόγος, ὃν ἐκπεπλήρωσεν ὅλον δι' ὅλων ἀσωμάτων δυνάμειν αὐτὸς ὁ θεός.* Трубецкой, op. cit., стр. 137. При этомъ нельзя не сопоставить съ такой идеей христіанскаго вѣрованія въ евхаристическое воспріятіе каждымъ вѣрующимъ всего Христа-Логоса: „Примите, ядите: сіе есть Тѣло (σῶμα, но не σάρξ) Мое“.

сомъ, не только отпечатлѣваютъ во всемъ сущемъ идеальныя образы міра идей, но и организуютъ безформенную (*ἀπειρος*) матерію (*De vict. offert.*, 13). Отъ этого уже оставался лишь одинъ шагъ до признанія возможности не только первоначальнаго сотворенія, но и послѣдующаго эсхатологическаго возстановленія, какъ бы выполненія изначальной, воплощенной формы человѣческаго индивидуума, по разрушеніи его тѣла смертью, чрезъ новый творческій актъ. Но этого шага конечно Филонъ не сдѣлалъ уже по одному тому, что это значило бы, съ твердо усвоенной имъ орфико-платонической точки зрѣнія, ожидать возстановленія темницы божественнаго узника. Зато когда въ послѣдствіи эта точка зрѣнія александрійской и вообще античной философіи перемѣнилась подъ вліяніемъ христіанства,—именно въ этомъ направленіи пошла философская мысль первыхъ апологетовъ-александрійцевъ, безъ сомнѣнія хорошо знакомыхъ съ своеобразными взглядами своего полуязыческаго предшественника, у котораго они позаимствовали не одинъ аллегоризмъ экзегетики, но и многое другое, болѣе глубокое и предугадывающее <sup>41)</sup>.

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

---

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

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

*П. Страховъ.*

*(Окончаніе слѣдуетъ).*

---

<sup>42)</sup> См. *Boussel*, Die Relig. des Judentums, 1903. S. 283. Также у проф. Глубоковскаго: „Влгов. св. ап. Павла“, кв. II, стр. 360—361.