



Терапевты и сочиненіе Филона Іудея „О Жизни Созерцательной“ (Περὶ Βίου Θεωρητικοῦ).

ВВЕДЕНІЕ.

Въ Philonis Opera Omnia вмѣстѣ съ другими произведеніями Филона печатается и небольшое сочиненіе „О Жизни Созерцательной“ (Περὶ Βίου Θεωρητικοῦ, De Vita Contemplativa. D. V. C.), иногда съ добавленіемъ о спорной его подлинности. Незначительное по объему,—всего девять листовъ изданія in-folio,—оно въ смыслѣ философскомъ не прибавляетъ ничего къ прочимъ работамъ Филона. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, D. V. C. едва-ли не наиболѣе часто затрагиваемое произведеніе знаменитаго Александрійца. Исключительнымъ вниманіемъ къ себѣ всѣхъ вѣковъ трактатъ обязанъ единственно тому обстоятельству, что отъ имени Филона описываетъ высокую, напоминающую лучшее христіанское монашество, жизнь терапевтовъ (οἱ θεραπεῖται). Другихъ, современныхъ Филону, свидѣтельствъ о нихъ нѣтъ, а послѣ-филоновскіе памятники начинаютъ говорить о нихъ только въ связи и вмѣстѣ съ Евсевіемъ. Это „молчаніе“ древнихъ источниковъ дало поводъ къ нѣкоторымъ оригинальнымъ гипотезамъ и о смыслѣ D. V. C., и о мѣстѣ терапевтовъ въ исторіи.

Ни одно рѣшеніе вопроса о терапевтахъ не получило еще общепринятаго значенія. Но такъ какъ все, сказанное о D. V. C. филонистами и историками іудейства, церкви, культа, аскетизма, социальныхъ и философскихъ ученій, основано или прямо на Филонѣ или на сочиненіяхъ, опираю-

Труды Киевск. Дух. Акад. Т. I. 1909 г.

щихся на D. V. C., какъ на первоисточникъ, то изученіе трактата, опредѣленіе его даты и степени исторической достовѣрности должно быть первой задачей изслѣдователя (часть I). Терапевты и D. V. C. тѣсно связаны. Вопросъ о томъ, кто они были (часть II), каждымъ ученымъ рѣшается въ зависимости отъ его общей оцѣнки D. V. C. какъ историческаго документа, и, наоборотъ, заранѣе усвоенное (б. ч. конфессіональное) мнѣніе о терапевтахъ заставляетъ вычитывать въ трактатѣ мысли, благопріятствующія предвзятому взгляду. Но признавать ли трактатъ подлиннымъ филоновскимъ произведеніемъ или вслѣдъ за Гретцемъ и Луціусомъ видѣть въ немъ „тенденціозную монашескую поддѣлку подъ Филона“, сдѣланную на рубежѣ III—IV вѣковъ, D. V. C. все равно остается важнымъ документомъ исторіи аскетика, въ послѣднемъ случаѣ, быть можетъ не менѣе цѣннымъ.

Сочиненія Филона цитуются по op. Mangey's Lond. 1742, tt. I—II (Mang.; M.); въ отдѣльныхъ мѣстахъ есть ссылки на новое берлинское изданіе Cohn—Wendland'a (CW.).

D. V. C.=De Vita Contemplativa.

Руководственными пособіями для автора служили:

P. E. Lucius, Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese, Strassburg, 1879.

L. Massebieau, Le traité de la vie contemplative, Paris, 1888.

F. C. Conybeare, Philo about the contemplative life, London, 1895.

P. Wendland, Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben, Berlin, 1896.



ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Происхожденіе книги „De Vita Contemplativa.“

Литературная исторія вопроса о D. V. C. и терапевтахъ въ связи съ обзоромъ типическихъ мнѣній. Сочиненіе „О Жизни Созерцательной“ выдаетъ себя за правдивое и точное описаніе подвиговъ лично извѣстныхъ автору аскетовъ „терапевтовъ, служителей Бога.“

Кого имѣетъ въ виду De Vita Contemplativa?

Древность, вмѣстѣ съ D. V. C., передала намъ, въ качествѣ комментарія къ нему, и свой взглядъ на терапевтовъ, какъ на современныхъ Филону христіанъ Александрійской церкви, учениковъ св. Марка. Высказанное въ первый разъ Евсевіемъ Кесарійскимъ, это мнѣніе, пройдя вѣка, считалось безспорнымъ до временъ реформаціи и до сихъ поръ защищается видными католическими учеными. Къ обычнымъ представленіямъ о нравственной высотѣ жизни первыхъ христіанъ, чему такъ хотѣлось-бы вѣрить, благочестіе терапевтовъ дѣйствительно подходитъ, а древняя легенда о „свиданіи Филона въ Римѣ съ апостоломъ Петромъ“ достаточно объясняла интересъ и любовь автора—іудея къ христіанскимъ подвижникамъ. Но когда критика не признала за этой легендой значенія факта, о терапевтахъ стали высказываться самыя разнообразныя сужденія. Одни видѣли въ нихъ представителей философской тенденціи въ іудействѣ и корней терапевтизма искали или въ іудео-александрійской теософіи или въ новопифагорействѣ, другіе отождествляли

ихъ съ палестинскими ессеями. Нѣкоторые, считая описаніе D. V. C. слишкомъ идеальнымъ и риторично-правоучительнымъ, и, съ другой стороны, не находя въ исторіи слѣдовъ терапевтовъ, видѣли въ D. V. C. не болѣе какъ философскій утопическій романъ, плодъ фантазіи автора, мечтавшаго о жизни совершеннаго израильтянина. ¹⁾ Въ послѣднее время мнѣніе о христіанствѣ терапевтовъ снова оживо, но нѣсколько въ измѣненномъ видѣ. Въ описаніи D. V. C. опять стали находить черты сходства съ обычаями христіанъ, но не апостольскаго вѣка, какъ Евсевій, а второго-третьяго, и, въ частности, съ жизнью христіанскихъ подвижниковъ. Естественнымъ слѣдствіемъ такого поворота въ ученыхъ трудахъ было отрицаніе филоновскаго авторства D. V. C. Изъ іудейскихъ историковъ пили данною дорогою Гретцъ, ²⁾ Лостъ, ³⁾ Николая. ⁴⁾ Но самою видною работою этого направленія, оказавшею вліяніе на всю послѣдующую разработку вопроса о D. V. C. и терапевтахъ, считается изслѣдованіе П. Е. Луціуса ⁵⁾ († 1902), развившаго любопытную гипотезу о „поддѣлкѣ трактата подъ Филономъ“ кѣмъ-либо изъ христіанскихъ аскетическихъ писателей конца третьяго—начала четвертаго вѣка, въ цѣляхъ апологіи монашескаго института. Основные тезисы Луціуса такіе.

Исторія до Евсевія Кесарійскаго не знаетъ D. V. C. О терапевтахъ какъ-бы позабываютъ всѣ современные и близ-

¹⁾ *Dérenbourg*, *Journal Asiatique*, 1868, pp. 282—283. *Kuenen*, *Relig. of Israel*, англ. пер. 1875, p. 204; 217—223. *Renan*. *Histoire du peuple d'Israel*, 1893, t. V. p. 367.

²⁾ *Grätz*, *Gesch. d. Judenth. u. s. Secten*, 1863, III, 463 ff.

³⁾ *Jost*, *Gesch. d. Judenth.* 1857, Bd. I, S. 214.

⁴⁾ *Nicolas*, *Les Thérapeutes*, *Revue de Théologie*, 1868, pp. 25—52.

⁵⁾ *P. E. Lucius*. *Die Therapeuten u. ihre Stellung in der Geschichte der Askese*, Strassburg, 1879.



ПРОИСХОЖДЕНИЕ КНИГИ „DE VITA CONTEMPLATIVA.“

кіе къ Филону памятники даже тогда, когда упоминаніе о нихъ было-бы почти необходимымъ. Такъ, D. V. C. не извѣстно Іосифу Флавію, который зналъ про Филона и читалъ его, гордился добродѣтелями своихъ единовѣрцевъ ессеевъ и пользовался всѣмъ, что могло служить противъ нападокъ на евреевъ грамматика Апіона. Не говорить о нихъ и Плиній, заносившій въ свою *Naturalis Historia* рассказы о разныхъ курьезахъ, отвѣчавшихъ и его собственному настроенію и вкусу современниковъ. При описаніи Палестины онъ упомянулъ про ессеевъ, какъ мѣстную рѣдкость. Терапевты вели, по D. V. C., еще болѣе необычную жизнь чѣмъ ессеи, и если Плиній о нихъ молчитъ, то, очевидно, ни въ одномъ изъ цитованныхъ имъ 473 авторовъ, не говорилось о терапевтахъ. Страбонъ дважды и подробно описалъ озеро Мареотисъ, долго жилъ въ Александріи, обращался, повидимому, съ евреями и, однако, не замѣтилъ терапевтовъ. Изъ полемики Іосифа съ Апіономъ также не видно, чтобы этотъ недругъ іудеевъ использовалъ благодарную для его насмѣшекъ тему объ убѣждавшихъ отъ міра аскетахъ съ ихъ смѣльнымъ для язычниковъ ничего недѣланіемъ, совмѣстной жизнью мужчинъ и женщинъ, ночными пиршествами и т. д. Удивительно, что не знаетъ D. V. C. Порфирій (1, 2 3 вѣка), для своего сочиненія *De Abstinentia* отовсюду собиравшій извѣстія о воздержникахъ всего свѣта. Не видно знакомства съ терапевтами и у древнихъ христіанскихъ писателей, случайно или спеціально говорившихъ объ іудейскихъ гностическихъ сектахъ. Ессеи (*Esseni*), напримѣръ, хотя по имени извѣстны Іустину ¹⁾, Эгезиппу ²⁾ и Тертуліану (*De praescript.*, с. 46); терапевты же нѣтъ. Климентъ и Оригенъ, вос-

¹⁾ Dial. с. Tryph. с. 80.

²⁾ S. Hegesippi fragm. (Ц. И. Евсевія, 4, 22), Migne, V. 1326.

питавшіеся на Филонѣ и жившіе на предполагаемой родинѣ терапевтовъ, ни словомъ не обмолвились о D. V. C., а они не могли-бы не сочувствовать терапевтамъ, опиравшимся въ строѣ своей жизни на гносисъ. *Φιλοσοφείν*, близко знакомыя съ исторіей ересей, содержатъ подробное описаніе ессейства, но о терапевтахъ не сообщаютъ ни строки.

Терапевты выплываютъ на сцену исторіи лишь съ Евсевіемъ Кесарійскимъ, да и послѣдній, говоря о терапевтахъ, пишетъ по D. V. C. Очевидно, только въ D. V. C. и было сообщеніе про терапевтовъ: ни одинъ изъ современныхъ Филону авторовъ ихъ не зналъ. Особенно непонятно, добавлялъ Лупіусъ, то, что нѣтъ упоминаній о терапевтахъ въ другихъ, безспорно подлинныхъ, сочиненіяхъ Филона. А ему было много и случаевъ и побужденій коснуться ихъ жизни. О палестинскихъ ессеяхъ, жившихъ у далекаго Мертваго моря, александрійскій іудей пространно говоритъ дважды (въ „*Quod omnis probus liber*“ и „*Apologia pro Judaeis*“); а о мѣстныхъ подвижникахъ, будто-бы строившихъ свои *μοναστήρια* по живописнымъ холмамъ Мареотскаго побережья, какъ-то странно молчитъ. Тогда какъ для тѣхъ цѣлей, съ какими Филонъ выдвигаетъ въ D. V. C. ессеевъ, повидимому, было-бы логичнѣ упомянуть о терапевтахъ: по признанію самого D. V. C., *θεραπευταί* держались болѣе высокихъ убѣжденій, чѣмъ *ἐσσηνοί*. Такъ, въ сочиненіи Q. O. P. L. Филонъ ставитъ своею цѣлью показать, что добродѣтель дѣлаетъ человека свободнымъ. Для подтвержденія своей мысли онъ ссылагается на историческіе примѣры, на греческихъ и индійскихъ философовъ, а затѣмъ и на жизнь ессеевъ. Но терапевты еще болѣе, чѣмъ ессеи, считали себя отъ всего свободными,—отъ міра, семьи, земныхъ почестей, отъ обладанія чувственностью,—осуждали рабство, и во взаимныхъ отношеніяхъ избѣгали всего, что приводило бы къ несвободѣ. Почему-же Филонъ, указывая на примѣръ ессеевъ, жившихъ далеко въ Палестинѣ, позабываетъ упомя-

нута о мудрецахъ, жившихъ у него, такъ сказать, по со-
сѣдству?

Въ Апологіи же pro Iudaeis ессеи описываются Фило-
номъ изъ побуждений національной гордости, такъ какъ,
по взгляду Филона, они своими добродѣтелями могли под-
нять честь іудейства. Но непонятно, почему Филонъ и
здѣсь не упоминаетъ о терапевтахъ, которые еще „на землѣ
проводили жизнь небесную и снискали себѣ особое благо-
воленіе неба“? Какимъ образомъ могло случиться, что Фи-
лонъ, повсюду отыскивая примѣры и образцы добродѣтели,
нигдѣ не говоритъ объ общинѣ терапевтовъ? Правда, онъ
часто восхваляетъ почитателей Бога-терапевтовъ, но слово
θεραπευτῆς всегда употребляется имъ въ смыслѣ нарицатель-
наго имени „служитель“, „почитатель“ (не „врачъ“, какъ въ
D. V. C.) Бога, а не въ значеніи собственнаго названія чле-
на какого-либо кружка. Онъ знаетъ только „θεραπευταί“, ¹⁾ но
не „οἱ θεραπευταί“. Терапевты или, лучше сказать, извѣстія о
нихъ, ввели изслѣдователей въ заблужденіе. Да и было-бы
затруднительно приравнять ихъ къ какому-либо извѣстному
намъ типу религіозной жизни той эпохи, къ которой отно-
ситъ себя D. V. C.: ихъ жизнь не подходитъ ни къ новоіеа-
горейскимъ аскетическимъ союзамъ, ни къ ессеямъ, ни, во-
обще, къ іудеямъ. Черты ихъ взглядовъ, какъ они описаны
въ D. V. C., не совпадаютъ и съ условіями только что ро-
дившагося въ міръ христіанства. Компетентный Евсевій,
правда, называлъ терапевтовъ христіанами, и мнѣніе „отца
церковной исторіи“, владѣвшаго такимъ знаніемъ современ-
ныхъ ему христіанскихъ отношеній, о какомъ нынѣшнему
ученому непростительно и мечтать, конечно, нельзя игно-

¹⁾ Leg. Alleg. M. I. 114,2. De sacr. Ab. et Caini I, 166,11;
I, 186,23; I, 188,19. De Somn. I, 653,42. De Ebr. I, 366,45;
I, 376,53; Q. O. P. L. II, 457; De Congr. I, 526.

рировать: авторъ D. V. C., безспорно, имѣлъ предъ собой картину христіанской жизни. Но такъ какъ въ Египтѣ въ первомъ вѣкѣ не было еще христіанскихъ отшельниковъ,—а ихъ-то и напомнили терапевты Евсевію,—то надо спуститься ниже, къ болѣе поздней эпохѣ, когда аскетическія стремленія христіанства вылились уже въ организованную и правильно очерченную форму монашескаго института, что могло быть лишь въ третьемъ вѣкѣ, не ранѣе. D. V. C. какъ разъ и предполагаетъ наличность христіанскихъ условій и идей позднѣйшей формаціи: слово *μοναστήριον* ясно говоритъ, что въ D. V. C. мы находимся на позднѣйшей христіанской почвѣ; очевидное знакомство автора съ опредѣленными и устойчивыми учреждениями монашескаго характера для мужчинъ и женщинъ, развившимися только къ четвертому вѣку, также говоритъ, что за *terminus a quo* трактата надо считать это, именно, время; а косвеннымъ подтвержденіемъ справедливости подобной догадки служатъ литературные приемы автора, писавшаго по схемѣ, обычной у христіанскихъ апологетовъ третьяго вѣка. Конечно, D. V. C. дошло до насъ съ именемъ Филона и имѣетъ видъ Филоновскаго, но только видъ. Самъ Филонъ написать трактата не могъ, не только въ виду невозможности описать въ первомъ вѣкѣ то, что наблюдалось лишь въ третьемъ, но и потому, что кругъ идей автора D. V. C. совершенно не мирится съ Филоновскимъ. Насколько несроденъ Филону характеръ возрѣній D. V. C., это особенно видно изъ сопоставленія D. V. C. съ „*Quod omnis probus sit liber*“, продолженіемъ котораго оно быть хочетъ. Между этими двумя изслѣдованіями нѣтъ, аргументируетъ Луціусъ, никакого сходства. Въ Q. O. P. L. видна рука Филона (правда, молодого, лишь начинающаго писать, у котораго смѣшеніе греческихъ и еврейскихъ идей еще не получило законченности, и греческій элементъ занимаетъ сравнительно больше мѣста, чѣмъ въ позднѣйшихъ работахъ)—съ его широкимъ кругомъ

зоромъ и сочувствіемъ всему прекрасному въ мірѣ, безъ боязливыхъ справокъ о томъ, откуда идетъ это добро. Авторъ Q. O. P. L. признаетъ наличность истины и добродѣтели и виѣ избраннаго народа. Хотя про іудейскихъ ессеевъ онъ и пишетъ съ нѣкоторымъ оттѣнкомъ національной гордости, но это не мѣшаетъ ему съ полнымъ уваженіемъ относиться къ персидскимъ магамъ, индійскимъ софистамъ и семи греческимъ мудрецамъ. Онъ говоритъ о священной общинѣ пнеагорейцевъ; называетъ Платона знаменитѣйшимъ и пылнѣйшимъ (*Λυγροτάτος*; въ Cod. Medic. даже *ἱερωτάτος*, что, б. м., правильнѣе, такъ какъ этотъ эпитетъ прилагали Платону въ древности. Mang. II 447); ссылается на языческіе мѣны, признаетъ нѣкоторую истинность за языческою религіею, не обезцѣнивая того, что у поэтовъ достойно довѣрія. Короче, все здѣсь похоже на обычнаго Филона. D. V. C., напротивъ, отличается узостью, нетерпимостью, презрѣніемъ ко всему, чему сочувствуетъ подлинный Филонъ въ греческомъ и, вообще, языческомъ мірѣ: монашески забронировавшійся авторъ знаетъ одну только мудрость—своихъ („нашихъ“); только одну добродѣтель—добродѣтель терапевтовъ; только одно благочестіе, одинъ богоугодный образъ жизни, какой ведутъ терапевты. „Другіе“, нетерапевты, т. е. весь міръ, для него лишь объектъ критики и мелочной полемики. Нравственность языческаго міра изображается въ самыхъ черныхъ краскахъ. Гости—язычники на пиршествахъ, по D. V. C., держатъ себя, подобно собакамъ, грызутся, кусаются. Не щадитъ авторъ и философовъ, называя *ματιφῶδες* гордость Греціи—Демокрита и Анаксагора; бичуетъ даже Платона, которому Филонъ столь многимъ обязанъ и предъ которымъ подлинный Филонъ благоговѣетъ. Въ Quod omnis probus liber и D. V. C., по Дукіусу, мы имѣемъ два совершенно различныхъ міросозерцанія, и если D. V. C.—трактатъ Филона, то оно являлось-бы

какимъ-то непонятнымъ исключеніемъ изъ всѣхъ его произведеній.

Своимъ происхожденіемъ трактатъ обязанъ другому времени и другимъ спеціальнымъ задачамъ. Искусно „поддѣланное подѣ Филона“, сочиненіе вышло изъ христіанскихъ аскетическихъ круговъ и, по идеѣ автора, должно было служить защитѣ христіанскаго аскетизма отъ нападокъ и насмѣшекъ іудеевъ и язычниковъ. Христіанскій аскетизмъ многимъ даже христіанамъ, въ особенности язычникамъ, представлялся явленіемъ страннымъ и дикимъ. О христіанахъ язычники говорили, что они, живя въ городахъ, въ тоже время представляютъ изъ себя *latebrosa et lucifuga patio* (Минуд. Феликсъ); ставили ихъ на одну линію съ индійскими брахманами, обзывая ихъ *silvicolae et exules vitae* (Тертул. Аполог. XLIII). Какія же жалобы и обвиненія, восклицаетъ Луціусъ, должны были слышаться въ обществѣ противъ тѣхъ изъ христіанъ, которые дѣйствительно хотѣли уйти отъ міра! И нѣтъ ничего страннаго, если, въ виду подобныхъ обвиненій, какой-либо литературно и философски образованный христіанинъ, сочувствовавшій аскетизму своего времени (3-4 в.), пришелъ къ мысли составить панегирическое описаніе христіанскаго аскетизма, которое-бы вмѣстѣ служило и цѣлямъ его апологія. Чтобы выполнить эту задачу, онъ счелъ нужнымъ раскрыть, что христіанскій аскетизмъ не есть что-либо новое, неслыханное, странное, но что подобный же родъ жизни проводили нѣкоторые люди повсюду, въ особенности же въ Египтѣ, и заслужили безграничное удивленіе и похвалы современниковъ.—Но почему неизвѣстный авторъ нашелъ нужнымъ говорить, именно, отъ лица Филона? Объяснить это нетрудно: никакое другое имя, разсуждаетъ Луціусъ, не могло доставить новому сочиненію такого вліянія и авторитета, какъ имя Филона. Филонъ стоялъ высоко во мнѣніи іудеевъ, такъ недружелюбно относившихся къ христіанамъ, и свидѣтельство его въ

пользу современнаго ему аскетизма должно было умѣрять страстность іудейскихъ нападокъ на христіанскихъ подвижниковъ. Въ глазахъ язычниковъ Филонъ, какъ признательный дѣлитель греческой культуры, также былъ мужемъ высокопочтеннымъ. Для христіанъ едва ли и можно было выбрать имя симпатичнѣе Филона. Онъ въ своихъ воззрѣніяхъ иногда такъ близко подходитъ къ христіанству, что его считали если не прямо обратившимся ко Христу философомъ, то охотно допускали вліяніе на его міровоззрѣніе евангельскихъ идей. Къ тому же, было очень удобно приписывать ему даже крайнія аскетическія воззрѣнія, и одобреніе имъ аскетизма можно было разсматривать какъ конечные выводы изъ его дуалистическихъ взглядовъ. Притомъ же, Филонъ былъ писателемъ очень плодовитымъ: всѣ его сочиненія рѣдко кто зналъ, такъ что открывалась полная возможность подлога. Нѣкоторые изъ его сочиненій, восхвалявшихъ аскетизмъ, давали твердую опору для успѣха фальсификаціи; таково въ особенности сочиненіе: *Quod omnis probus liber.*¹⁾

Общій выводъ, къ которому приходитъ Луціусъ, такой: элементы, изъ которыхъ состоитъ D. V C., заимствованы частію изъ того описанія есеевъ, которое находимъ въ *Quod omnis probus liber*, частію изъ нравовъ христіанскихъ аскетовъ III вѣка. Все описаніе пересыпано мыслями и изреченіями изъ Филона для подтвержденія общихъ аскетическихъ положеній автора и окрашено подъ цвѣтъ Филоновскихъ произведеній. Возможность подобной фальсификаціи въ III вѣкѣ едва ли исключается для христіанскихъ писателей. Въ Александрійскихъ и Кесарійскихъ церковныхъ кру-

¹⁾ Ср. † проф. А. П. Лебедевъ (Приб. къ тв. свв. отц. т. 28, 1881), рефератъ о кн. Луціуса.

гахъ постоянно читали Филона и „написать подь Филона“ легко могли.—Авторъ D. V. C., поставивъ предъ собой трудную задачу, разрѣшилъ ее, по Луціусу, довольно удачно: обманъ удался, сочиненіе D. V. C. объявлено было Евсевіемъ за Филоновское, и авторитетъ „отца церковной исторіи“ обезпечилъ за D. V. C. интересъ и важность даже до нашихъ дней.

Документальное, снабженное громаднымъ аппаратомъ, быть можетъ, нѣсколько односторонне направленной учености, горячо написанное, изслѣдованіе Луціуса отмѣтило собою эпоху въ исторіи вопроса о терапевтахъ. Если современные работы о D. V. C. не ставятъ рѣшеніе по авторитету Луціуса, то считаютъ необходимымъ опредѣлить свое отношеніе къ его гипотезѣ, съ которой литературная борьба изъ-за терапевтовъ перешла въ новую фазу. Ученая мысль и раньше клонилась въ сторону отрицанія подлинности D. V. C., и, напр., Гретцъ, видѣвшій въ D. V. C. руку христіанскаго автора изъ энкратическихъ круговъ второго вѣка, не былъ одинокимъ. Солидарны съ Гретцемъ: *Jost, Derenbourg, Fränkel, Nicolas, Kuenen*. Nicolas (op. cit.), правда, считалъ авторомъ трактата іудея, съ завистью смотрѣвшаго на расцвѣтъ христіанскаго аскетизма и своею „произвольною композиціею“ желавшаго показать возможность высокихъ подвиговъ и въ іудействѣ, а Kuenen (Rel. of isr. III, 217) основывался не столько на аргументахъ Гретца, сколько на общемъ впечатлѣніи недостоверности и потому неподлинности. Изъ русскихъ ученыхъ упомянемъ епископа Хрисанфа. О терапевтахъ авторъ разсуждалъ какъ о сектѣ мистико-философскаго характера, выдѣлившейся изъ среды іудейства. Но по поводу мнѣнія Гретца преосв. Хрисанфъ замѣчаетъ: „доказать, что D. V. C. не подлинно, трудно; но нельзя не замѣтить, что этимъ всего лучше рѣшалось-бы дѣло. Было-бы понятно при этомъ и все то, что въ описаніи быта оеранев-

товъ напоминаетъ древнія монашескія общины“. ¹⁾ Но мнѣніе Луціуса, отодвинувшаго трактатъ еще столѣтіемъ позже, встрѣтило одобреніе со всѣхъ сторонъ и было принято множествомъ историковъ (іудейства, церкви, аскетизма) и философовъ. Съ вопросомъ о подлинности трактата по опубликованіи труда Луціуса, казалось, окончательно покончили; терапевты совсѣмъ вычеркивались изъ іудейской и христіанской исторіи перваго вѣка, и „говорить о нихъ, какъ о современномъ Филону явленіи религіозной жизни, значило уже рисковать встрѣтить сострадательное пожиманіе плечами“. ²⁾ Во всѣхъ энциклопедіяхъ и справочныхъ словаряхъ восьмидесятыхъ годовъ и во всѣхъ работахъ, съ той или иной цѣлью подходившихъ къ вопросу о терапевтахъ, встрѣчаются замѣтки объ искусной поддѣлкѣ D. V. C. подъ Филона и объ удачномъ разоблаченіи фальсификаціи молодымъ ученымъ, „окончательно разсѣявшимъ историческій туманъ“. ³⁾ Отказъ отъ своихъ прежнихъ взглядовъ такихъ видныхъ защитниковъ подлинности трактата, какъ Зигфридъ, ⁴⁾ и Целлеръ, — во второмъ изданіи своей „Философіи Грековъ“ (1868), убѣдительно оснаривавшій мнѣніе Гретца,

¹⁾ Религія древняго міра. III, 415. Гретца оснаривали: *Herzfeld*, *Gesch. d. Volk. Israel*, 15 Abschnitt, cap. 5—6; *Delannay*, въ *Revue archéologique*, 1870—71, pp. 268, 282; 1873, pp. 12—22, и въ „*Moines et Sibylles dans l'antiquité judéo-grecque*“, Paris 1874, pp. 11—51; *Ed. Zeller*, *D. Philos. d. Griechen*, III, 2, S. 255—257, 2 Aufl. 1868.

²⁾ *M. Friedländer*, *Z. Entstehungsgeschichte des Christenthums*, S. 59, 1894.

³⁾ *Hilgenfeld*, *Z. f. wiss. Theol.*, 1880, S. 438; болѣе сдержанно въ *Z. f. w. Th.* 97, 157.

⁴⁾ *K. Siegfried* († 1902) въ „*Philo, als Ausleger d. A. Testaments*“, Iena 1874, цитовалъ D. V. C. какъ Филоновское, но потомъ (см. въ *Protest. Kirchenzeitung*, 1896, № 42) склонилъ свой высокій авторитетъ на сторону Луціуса.

но въ третьемъ (1881) высказавшійся въ пользу Страсбургскаго ученаго, ¹⁾—повидимому, не оставляя и мѣста для сомнѣній въ правильности теоріи Луціуса, поддержаннаго цѣлымъ хоромъ такихъ авторитетныхъ голосовъ, какъ Ширеръ, ²⁾ Гарнакъ, ³⁾ Гильгенфельдъ, ⁴⁾ Чейнъ, ⁵⁾ Дрюмондъ, ⁶⁾ Оле, ⁷⁾ Робертсонъ Смитъ ⁸⁾ и мног. друг. У насъ проводилъ взглядъ Луціуса † А. П. Лебедевъ. Изложивъ въ обстоятельномъ рефератѣ („Приб. къ Твор. Свв. Отцевъ“, т. 28, стр. 571—583, 1881) содержаніе труда Луціуса, какъ „научной новинки, выдѣляющейся изъ ряда другихъ западныхъ сочиненій особенною живостью, одушевленностью и силою доказательствъ и дающей строго обоснованный и оригинальный отвѣтъ на вопросъ, кто такіе терапевты“, онъ писалъ: „послѣ сочиненія Луціуса едва-ли кто станетъ сомнѣваться въ подложности D. V. C., и едва-ли кто будетъ утверждать, что терапевты были дѣйствительно тѣмъ, за что выдастъ ихъ древній авторъ.“ Въ „Церковной исторіографіи“

¹⁾ Op. cit. 302—308.

²⁾ *Em. Schürer*, Geschichte d. jud. Volkes, изд. 1880, 1897 и 1907 (2 B. S. 680); Th. L. Zeitung, 1880, 111—118; 1895, 387, 390; 1896.

³⁾ *Harnack*, Die Therapeuten, (1885), Herzog's R.-E. B. XV; ср. „Geschichte d. altchristl. Litt. b. Eusebius, I, 2, 856—861; 1893. см. Hauck's R.-E. 1907, B. 19. 677—680, Art. „D. Therapeuten“.

⁴⁾ Op. cit.

⁵⁾ The Origin and the religious contents of the Psalter, p. 445. 1899.

⁶⁾ *Drummond*. Philo Judaeus, p. 24, 179, 393. London, 1888. Въ Jewish. Quarterly Review, VIII (1895), 155—172 Drummond, подъ влияніемъ изслѣдованія Конибира, уже поддерживалъ сторонниковъ положительнаго рѣшенія вопроса о происхожденіи D. V. C.

⁷⁾ D. Pseudo-philonischen Essäer und Therapeuten, Berlin, 1888.

⁸⁾ Religion of the Semites, p. 284, London, 1889.

(Собр. соч. т. I, стр. 45—46 М. 1898) А. П. Лебедевъ, защищая историческую компетентность Евсевія, котораго „за то, что онъ заставилъ D. V. C., гдѣ описываются какіе-то аскеты терапевты, свидѣтельствовать о томъ, чего въ немъ нѣтъ, упрекають въ незнаніи и сознательномъ искаженіи смысла источниковъ и, вообще, въ недостаткѣ историческаго критицизма“, снова указалъ на вѣроятность позднѣйшей даты D. V. C. „Евсевія могла побуждать ревность отыскать раннѣйшее свидѣтельство о существованіи христіанъ въ Александріи, и онъ не имѣлъ основаній ставить на очередь вопросъ о подлинности документа, что и повело къ недоразумѣніямъ, такъ что его можно упрекать лишь за оплошность и неосмотрительность.“¹⁾ Одно время мнѣніе П. Е. Луціуса считалось безспорнымъ, и если не всѣ приняли его теорію о датѣ D. V. C. и мотивахъ предположенной имъ фальсификаціи, то почти всѣ безусловно согласились съ нимъ относительно подложности трактата и исторической его недостоверности.

Но похороненные Луціусомъ терапевты снова сдѣлались предметомъ оживленныхъ обсужденій, и старинный споръ опять загорѣлся, когда съ разныхъ сторонъ, преимущественно же изъ лагеря филологовъ, начали раздаваться голоса за подлинность D. V. C. Въ 1888 году французскій филолистъ Масбіо (Massebieau, Paris) опубликовалъ небольшое (68 стр.) изслѣдованіе „Le traité de la vie contemplative“ гдѣ путемъ сближенія D. V. C. съ прочими филоновскими трудами указывалъ на вѣроятность ихъ общаго авторства. Работа „филологически-тщательнаго“ Масбіо неожиданно выдвинула уже позабытый-было вопросъ, и сочиненію, такъ сильно интересовавшему изслѣдователей былыхъ временъ, по прежнему пришлось стать темой оживленной полемики.

¹⁾ Ср. „Бог. Вѣстн.“ 107, V. 120.

Правда, богословская критика, по поводу книги Масбю, еще разъ подчеркнула свою солидарность съ Луціусомъ¹⁾, но новыя работы филологовъ, независимо отъ вопроса о терапевтахъ, приходившихъ къ тождественному съ Масбю результату, подтвердили справедливость стариннаго взгляда на происхожденіе D. V. C. Имѣемъ въ виду мнѣнія Гессена, указавшаго на совпаденія автора D. V. C. съ Филономъ въ уклоненіи отъ hiatus,²⁾ и Дитериха, въ своемъ *Abraham's* (сборникъ по вопросамъ исторіи позднѣйшей философіи и религіи грековъ), Berlin, 1891, отмѣтившаго противъ Олевнаго филонизмъ D. V. C.³⁾ „Другъ“ Дитериха, душа новаго, еще незаконченнаго изданія „*Philonis Alexandrini opera omnia*“, Berlin, 1896, извѣстный своими работами по эллинизму, П. Вендландъ помѣстилъ въ *Jahrb. f. clas. Philologie*

¹⁾ *Ohle. Thzeitung*. 1888, S. 497—8.

²⁾ *Hessen*. „De elocutione Philonis Alexandrini“ въ *Gratulationschrift d. Hamburger Johanneums f. H. Sauppe*, Hamburg, 1889, S. 3—12.

³⁾ *Dieterich*, видящій въ терапевтахъ продуктъ того смѣшенія іудейскихъ воззрѣній съ орфико-мистическими культами грековъ, существованіе котораго въ Египтѣ и передней Азіи завѣряется современными Филону свидѣтельствами и новѣйшими открытіями заклинательныхъ папирусовъ, нумизматическихъ и др. памятниковъ, пишетъ: „защищая подлинность „*παρὶ τοῦ Θεωρητικοῦ*“, я не чувствовалъ бы себя увѣреннымъ въ своемъ приговорѣ относительно филоновскаго словоупотребленія и пр., если бы не имѣлъ за собою авторитета своего друга П. Вендланда. Онъ вкратцѣ указалъ мнѣ на такія черты D. V. C., какъ признаки ея подлинности: 1) одинаковыя уклоненія отъ hiatus'a, о чемъ спеціально говоритъ Гессенъ. 2) Стоическій колоритъ трактата. Отъ христіанина III вѣка естественно было бы ожидать неоплатонической окраски. 3) Безпримѣрная способность воспроизведенія филоновскаго языка и мыслей.—Тѣ „безвкусицы“ и грубоности, какія Луціусъ не хочетъ довѣрить Филону, имѣютъ у послѣдняго буквальные параллели“. (*Abraham*, S. 143—144).

1896 свой очеркъ „Die Therapeuten u. d. philon. Schrift v. beschaulich. Leben“, гдѣ защищалъ подлинность D. V. C., а въ терапевтахъ видѣлъ одинъ изъ многочисленныхъ аскетическихъ кружковъ Александріи съ специально еврейскимъ преклоненіемъ предъ Моисеевымъ закономъ. Сотрудникъ Вендлянда по обработкѣ филоновскаго текста, Л. Конъ также принялъ участіе въ спорѣ и всегда пользовался представлявшимся случаемъ лишній разъ отгнать всю произвольность отрицательнаго взгляда на происхожденіе D. V. C.¹⁾ Въ изданіе Cohn-Wendland'a D. V. C. войдетъ, безусловно, какъ подлинное филоновское произведеніе. Въ 1892 году всталъ на сторону положительнаго рѣшенія вопроса и Э. Ренанъ, раньше нерѣшительно высказывавшійся за филоновское авторство D. V. C.²⁾ Для характеристики интенсивности трудовъ филологовъ, задѣтыхъ за живое смѣлой гипотезой, допускавшей возможность „поддѣлки“ подъ Филона со стороны автора, жившаго двумя вѣками позднѣе его, любопытно отмѣтить то обстоятельство, что они слѣдили за ходомъ работъ другъ друга и, напримѣръ, Вендляндъ, не упустившій повода высказаться попутно за филоновское авторство D. V. C.³⁾, свою работу о терапевтахъ, написанную въ существенныхъ частяхъ еще въ 1891 году, опубликовалъ лишь въ 1896,—только послѣ выхода въ свѣтъ долгожданнаго въ филологическихъ кругахъ труда англичанина Кониблра

1) *L. Cohn*, „The latest. researches on Philo of Alexandria“ *Iew. Quart. Rev.* 1893 (V, 24—42); см.: *Einleitung und Chronologie d. Schriften Philos*, *Philologus*, Supplm. VII, 1898—1899, S. 387—435.

2) *Hist. du peuple d'Israel*, 1893 t. V, p. 365 et suiv... см. еще: *Journal des Savants* 1892, Fevr. p. 81; но см. *Jour. des Sav.* 1874, p. 793—799.

3) Кромѣ факта, разсказаннаго Dieterich'омъ, см. еще: *Stein u. Wendland*, *Jahresbericht üb. d. nacharistotelische Philosophie* 1887—1890 въ *Archiv. f. G. d. Ph.* 1891, B. V, S. 234.

„Philo about the contemplative life“, Oxford, 1895. Ждать поспѣдней работы, дѣйствительно, стоило. Быть можетъ, Конибиромъ руководило желаніе доказать, во чтобы-то ни стало, подлинность D. V. C., но собранный имъ арсеналъ тяжеловѣсныхъ аргументовъ прямо подавляетъ своей внушительностью. Въ книгѣ Конибира имѣемъ: сличенный по манускриптамъ, годами провѣрявшимся авторомъ по бібліотекамъ всего свѣта, текстъ трактата, съ комментариемъ и множествомъ параллелей изъ Филона къ отдѣльнымъ фразамъ и мыслямъ D. V. C.; отрывокъ древняго (3—4 в.в.) латинскаго перевода; старый армянскій переводъ, очень важный для возстановленія одного мѣста D. V. C. (483. 18—19), не исправнаго во всѣхъ греческихъ вариантахъ; сравненный со многими рукописями греческій текстъ 16—17 главъ Церковной Исторіи Евсевія съ переводомъ Руфина; солидный „экскурсъ“ въ защиту филоновскаго авторства D. V. C. и бібліографію вопроса. Для сторонниковъ подлинности D. V. C. трудъ Конибира имѣетъ такое же каноническое значеніе, какъ для ея противниковъ книга Луціуса; и въ той ея части, гдѣ даны тексты трактата и параллели изъ Филона, книгу Конибира можно разсматривать уже не просто какъ пособіе, но и какъ источникъ. Нѣкоторые изъ новѣйшихъ авторовъ (Геріо ¹⁾, Пфлейдереръ ²⁾, Мидъ ³⁾) относятъ трактатъ къ филоновскимъ, опираясь, въ качествѣ ultima ratio, единственно на „Philo about the contemplative life“ ⁴⁾,

¹⁾ *Herriot, Philon le Juif, Paris, 1898, p. 299 et suiv.*

²⁾ *O. Pflleiderer, Urchristenthum (2 Aufl.), 1902, S. 20—21.*

³⁾ *Mead, Fragmente e. verschollenen Glaubens. Skizzen ü. Gnostiker, bes. während d.-z. erst. Jahrh. Нѣм. пер. съ англ. Berlin, 1902, S. 51—99.*

⁴⁾ См. еще: *Bousset, D. Religion d. Judenthums im neutestamentlichen Zeitalter, Berlin, 1903, SS. 411; † С. Н. Трубецкой, Уч. о Логосѣ, М. 1900, стр. 95 и сл.; проф. Н. Н. Глубоковский, Св. ап. Павелъ и Филонъ Алекс., Христ. Чт. 1902, февр. 204.*

Цѣлый рядъ „апологій“ подлинности D. V. C. имѣлъ прочный, но не безусловный, успѣхъ; разногласія изъ-за авторства D. V. C. еще продолжаютъ, намѣтивъ, между прочимъ, теченіе, которое, не отрицая историческаго характера трактата, выводитъ его не отъ Филона, а изъ его школы. Оживленная полемика вокругъ D. V. C. велась особенно въ послѣднія 5—10 лѣтъ; было весьма любопытно слѣдить за трансформацией взглядовъ такихъ отдѣльныхъ крупныхъ ученыхъ, какъ Гильгенфельдъ, Дрюмондъ, Гарнакъ, цѣлыми десятками лѣтъ работающихъ въ области исторіи и въ свое время высказавшихся отрицательно по данному вопросу, но потомъ вынужденныхъ силою аргументовъ сказать „иное“ слово, признавъ (Гарнакъ) D. V. C.—этотъ любопытный документъ, который вызвалъ столько споровъ и смущеній, филоновскимъ, по непонятнымъ и загадочнымъ (Harnack, Энци. Гаука, т. 19, 677—680, Лейпц., 1907). Только Ширеръ Гретце-Луціусовское рѣшеніе проблемы считаетъ наиболѣе правильнымъ и поддерживаетъ его во всѣхъ (и новѣйшемъ 1907 г. 2 В, 760) изданіяхъ своей „Исторіи іудейскаго народа“. Въ общемъ же, подлинность и филоновское происхожденіе D. V. C. стоятъ теперь твердо, и самый вопросъ объ авторствѣ трактата выясненъ настолько детально, что новый изслѣдователь можетъ уже прямо сослаться на авторитетное имя. Съ другой стороны, и число сторонниковъ отрицательной теоріи въ томъ чистомъ видѣ, въ какомъ она выступаетъ у Луціуса, въ данное время очень невелико, такъ что взглядъ покойнаго историка представлялъ бы лишь интересъ историческій, если бы созданная имъ (и Гретцемъ) теорія о позднѣйшемъ происхожденіи трактата не затрогивала вопроса о появленіи монашества и отношеніи къ нему церковныхъ круговъ и вмѣстѣ не суживала результатовъ этической работы еврейско-александрійской мысли, о чемъ говорить D. V. C. съ своимъ „христіанскимъ видомъ“. Въ сущности, споры о терапевтахъ вызывались не важною трак-

тата самого по себѣ: дѣло шло о борьбѣ міровоззрѣній, и въроисповѣданіе изслѣдователей, еврейское или христіанское, всегда сказывалось въ работахъ о D. V. C. Отнести христіански звучащіе мѣста насчетъ интерполяціи значило прибѣгнуть къ слишкомъ избитому приему критики. Было проще совсѣмъ обезцѣнить этотъ неудобный, но почти не засвидѣтельствованный, документъ,—что и было сдѣлано. Въмѣстѣ съ D. V. C., вычеркивался изъ еврейской исторіи напоминавшій христіанство терапевтизмъ, и чрезъ то выдвигалось значеніе чисто еврейскихъ, палестинскихъ, условій хасидейства, изъ которыхъ Гретцъ и Луціусъ (Der Essenismus, Strassb. 1881) и выводили ессейство¹⁾.

Итакъ, кому же обязано D. V. C. своимъ происхожденіемъ?

По Луціусу, въ трактатѣ D. V. C. есть мѣста, явно христіанскія, совсѣмъ недопустимыя у іудея и непонятныя въ устахъ Филона. И, прежде всего, это тѣ строки D. V. C., гдѣ авторъ разсуждаетъ о женщинахъ терапевтридахъ, наравнѣ съ мужчинами стремявшихся къ созерцательной философіи. Вотъ эти строки: „съ ними (терапевтами) пируютъ и жепщины: большинство ихъ старицы-дѣвственницы; онѣ сохраняютъ цѣломудріе, но не по принужденію, какъ греческія жрицы, а добровольно, по ревности и стремленію къ мудрости, которой онѣ посвятили всю свою жизнь. Онѣ отвергаютъ тѣлесныя удовольствія, такъ какъ стремятся не къ тому, чтобы имѣть смертное потомство, а желаютъ небеснаго, которое можетъ произвести одна только полюбившая Бога душа, сама отъ себя, когда Отецъ осѣменитъ ее мысленными лучами, при посредствѣ которыхъ она становится способною постигать созерцаніемъ ученія (*doctrina*) мудрости“. (D. V. C. Mang. II, 482,—15). Еще: „слушаютъ оратора и жен-

¹⁾ Friedländer, op. cit. 60—61.

щины, имѣющія такую же ревность, и склонность, какъ и мужчины“ (476, 26—28). Эти слова D. V. C. для Луціуса звучатъ „чисто-христіански“ и остаются неразрѣлимой загадкой, если терапевтовъ признаемъ за іудеевъ, такъ какъ, говоритъ онъ, взгляды автора іудея на женщину стояли бы въ непримиримомъ противорѣчій со всѣми извѣстіями о положеніи еврейской женщины въ ту эпоху, въ которую D. V. C. помѣщаетъ своихъ героев. Положеніе, занимавшееся женщиной въ ~~аѳонахъ~~ терапевтовъ, какъ ее описываетъ D. V. C., допустимо лишь при условіи, что женскому полу здѣсь были предоставлены тѣже права, что и мужскому. Потому-то Евсевій Кесарійскій, желая показать читателю, что Филонъ говоритъ въ трактатѣ о христіанахъ, цитуетъ эти, именно, слова D. V. C., считая ихъ „яснѣйшими признаками, какихъ нельзя найти въ какой либо другой вѣрѣ, кромѣ христіанской, основанной на Евангеліи“ (Ц. И. II, 17).

Соціальное развитіе, безспорно, идетъ медленнымъ темпомъ. И если теперь нельзя еще сказать скоро-ли окончится борьба за равенство половъ побѣдою справедливости, то іудейскіе памятники интересующаго насъ періода даютъ очень много грустныхъ штриховъ къ картинѣ той чаши снисходительнаго презрѣнія со стороны мужчинъ, какую судила женщинѣ выпить исторія. Тогда высоко цѣнили въ женщинѣ супружескую вѣрность, красоту, нѣжность, скромность, домовитость; но способность ея самостоятельно мыслить и дѣйствовать игнорировалась повсемѣстно. Въ частности, и Филонъ, этотъ высокообразованный и неіудейски ученый человѣкъ, называлъ женщинъ *ψυβει ἀνυπόφορα*, приравнивая ихъ къ мальчикамъ только *ἡλικία ἀνυπόφορα* (Quod. O. P. L.; II, 463, 41). Для Филона женщина—олицетвореніе теоретически отрицаемой имъ чувственности. Женщина, по нему, какъ существо безъ всякой силы характера, руководится исключительно нажитыми привычками (De ebrietate. M. I, 363). „Это“, читаемъ у Филона, „самолюбное, чрезъ мѣру за-

вистливое созданіе, способное увлечь мужчину и постояннымъ заигрываніемъ повредить его нравственности. Она измышляетъ любезныя рѣчи и прочую неискренность, словно на подмосткахъ сцены; очаровываетъ взоръ и слухъ, а такъ какъ глупый все равно, что рабъ, то она подчиняетъ себя умъ мужчины, который для человѣка владыка и господинъ“ (Apol. M. II, 633—34). Такое опасное для мужчины существо должно, по Филону, знать лишь хозяйственныя дѣла и сидѣть больше дома (De Spec. Leg. M. II, 327, 30).

Но, кажется, въ своихъ нападкахъ на женщину Филонъ исходитъ больше изъ теоретико-философскихъ предпосылокъ своей системы; въ его словахъ о женщинѣ больше риторики, чѣмъ правды, подсказывавшейся ему доводами обычного практическаго смысла. Въ этомъ пунктѣ Филонъ, вѣроятно, идетъ по стопамъ „священнѣйшаго“ Платона, который тоже ставилъ женщину очень невысоко. Но какъ низкая оцѣнка способностей женскаго пола (Тимей) не помѣшала Платону помѣстить въ числѣ высшихъ лицъ своего идеальнаго государства и женщину, такъ и платонизирующій Филонъ, въ общемъ, третируя женщину, пишетъ, напримѣръ, въ De monarchia II (Mang. II, 229, 3), что умъ молодыхъ дѣвицъ можно легко обратить къ добродѣтели, такъ какъ онѣ вполнѣ способны воспринимать ученіе (εἰς δὲ ἀρετὴν ἐτοιμάται). Ср. также De Nobilitate, M. II, 443, о Тамари. Изъ характеристики Сарры, сдѣланной въ De Abrahamo, M. II, 15, 36 видно, что представление Филона о способностяхъ женщины не было такимъ узкимъ, какъ можно подуматъ съ перваго взгляда. Допустимо, что ничтожная степень образованности современной Филону женщины его не удовлетворяла, и онъ рисовалъ себѣ возможность для нея лучшаго будущаго. Можетъ быть, у Филона были предъ глазами и примѣры болѣе или менѣе „эмансипированныхъ“ женщинъ, что естественно для либеральной и широкотерпимой атмосферы Александріи. Неудивительно для Филона, какъ іудейскаго писателя перваго

вѣка, и восхваленіе дѣвства. Правда, здоровое чутье подсказывало еврею, что брачная жизнь самое нормальное состояніе для человѣка, и идеаломъ Израиля (хотя и не безъ исключенія) издревле были семейный кровъ и жена „плодовитая, яко лоза“, но всеже бракъ не былъ, по закону, обязанностью мужа; Моисей не давалъ прямого предписанія вступать въ бракъ: онъ лишь освящалъ естественное стремленіе и полагалъ границы его крайностямъ. И къ началу нашей эры традиціонный взглядъ на бракъ, подъ вліяніемъ апокалиптическихъ воззрѣній (исключаемъ социальныя условія, о которыхъ мы знаемъ очень мало), началъ колебаться въ сторону преклоненія предъ дѣвствомъ; воздержаніе отъ брачнаго союза стали считать однимъ изъ необходимыхъ условій полученія божественныхъ откровеній. 1) Разсужденія D. V. C. о дѣвствѣ не были уже чѣмъ-то неслыханнымъ для современниковъ Филона, и къ мыслямъ D. V. C. не такъ трудно подыскать іудейскія аналогіи и помпмо Библию. Грамматикъ Стобей въ своей „Антологіи“, сборникѣ изреченій на разныя темы, приводитъ въ двухъ мѣстахъ стихи изъ поэта Наумахія, котораго Моммзенъ считаетъ іудеемъ перваго христіанскаго или дохристіанскаго вѣка. Взгляды Наумахія на дѣвство и бракъ очень типичны для колебанія воззрѣній позднѣйшаго еврея, и Стобей использовалъ его въ совершенно противоположныхъ главахъ. Съ одной стороны, отражая традиціонныя воззрѣнія своего народа, Наумахій идеаломъ хорошей жены считаетъ женщину, которая „идетъ замужъ за избраннаго родителями. Если мужъ плохъ, хорошая жена это терпитъ, покоряясь судьбѣ, и не жалуется сосѣдямъ, даже родителямъ и то не всегда говоритъ про домашнія неурядицы. Она не вмѣшивается въ дѣла мужа, слѣдитъ

1) Изъ многихъ: Baldensperger, Das spätere Judentum Vorstufe d. Christenthums, Giessen, 1900, S. 21—22.

лишь за домомъ, понимая, что женщинѣ не все положено (и γ ἀνδρὶς ὅστις) знать. Она прилежна и слушаетъ своего повелителя мужа; молчалива и нерасточительна; не огорчается, если онъ не слушаетъ ея совѣтовъ, даже, когда ихъ самъ просить“ и т. д. въ выдержанномъ, „старинномъ“ духѣ. („Почему нужно жениться,“ „Брачные совѣты“, Стобей, стр. 403, изд. 1543, Lausanne). Но вмѣстѣ съ этими же наставленіями благоразумной женѣ, онъ совѣтуетъ дѣвицѣ совѣтъ не вступать въ бракъ, считая дѣвство прекраснымъ состояніемъ „Какъ прекрасно сохранить свое тѣло чистымъ (ἄγνους), остаться независимой дѣвой и вѣчно радоваться отъ сознанія своей чистоты! Ни тяжелаго бремени подъ грудью (περὶ τὰς ὀφθαλμοὺς); ни страха при мысли о тяжелыхъ родахъ! Дѣва остается какъ бы царицей среди прочихъ измученныхъ жизнью женщинъ. Незатуманенное око ея души смотреть въ ту жизнь, гдѣ истинный и чудный брачный союзъ, въ которомъ она, соединившись съ божественными вещами (ἁγία φάσμα τινοῦ), рождаетъ мысли необыкновеннаго сіянія (ὡς φάσμα τινοῦ; Наумахій, у Стобей „Почему слѣдуетъ сочетаться бракомъ“. ib. 388).“ Образы прямо филоновскіе. Припомнимъ, что бракъ отвергали палестинскіе ессеи; въ іудейской пустынѣ во времена Спасителя существовали особы женскія аскетическія общины¹⁾. А въ Александріи во времена Филона, повидимому, было какое-то суевѣрное преклоненіе предъ дѣвствомъ, логически связанное съ тѣми взглядами на чувственность, какъ на нѣчто недостойное разумной души, которые проводились въ извѣстныхъ школахъ греческой философіи со временъ еще доплатоновскихъ.

Во всякомъ случаѣ, приведенныя строки D. V. C. о женщинахъ ничего не говорятъ противъ принадлежности ихъ Филону. Слова: „дѣва,“ „дѣвство,“ „вѣчно дѣвственный“ встрѣчаются

¹⁾ Гейки, Св. земля и Библия, 1894, Спб. 712—712.

на каждой страницѣ Филона; идея дѣвственной души, очевидно, питалась самымъ фактомъ дѣвственности многихъ, а употребленныя имъ метафоры и образы дѣвства были-бы непонятны у Филона, незнакомаго съ проявленіями дѣвства и ничего не говорили бы уму читателей, совершенно чуждыхъ „дѣвственнаго“ теченія. Равнымъ образомъ, панегирическія упоминанія древнѣйшихъ христіанскихъ документовъ о дѣвствѣ, какъ добродѣтели, достаточно многочисленны, что-бы лишь къ Евангельскому слову возводить начало религіознаго культа дѣвства, который есть у всѣхъ народовъ и который расцвѣлъ такимъ пышнымъ цвѣткомъ въ „первые дни“ христіанства ¹⁾).

Предполагають иногда возможность легкой обработки филоновскаго текста христіанской рукой; но разсужденія Филона о дѣвствѣ такъ необходимо связаны съ его этикой, что подобная догадка должна быть оставлена. Чувственность, по Филону, какъ причина или, по крайней мѣрѣ, аксессуаръ зла и среды, для него наиболѣе благопріятной, ²⁾ мѣшаетъ проникать въ сферу божественнаго. Задача мудраго—побороть въ себѣ эту тѣлесность, побѣдить и перевоспитать злую, порочную волю, подчинивъ ее божественному разуму. Для того, чтобы удостоиться наслѣдія божественныхъ благъ, человѣку нужно совершенно выйти изъ тѣлесности и замкнуться въ умѣ (*Quis rerum div. haer. M. I 482—483*). Цѣль всей жизни человѣка—исканіе Бога; но Богъ, какъ абсолютное совершенство, удостоиваетъ сдѣлать мѣстомъ своего обитанія только душу „очищенную“ и украшенную добродѣтелью, образованіемъ, науками. *Ἀσκησις* въ уединеніи

¹⁾ См. у П. П. Пономарева. Догм. осн. христ. аскетизма, Казань, 1899, 41—63.

²⁾ *Montefiore*, *Florilegium Philonis*, *Iew. Quart. Review*. 1895, p. 195 ff.

(ἐφ' ἧς) — естественный путь къ сближенію съ Отцемъ, Который, какъ Единъ и Единственный, есть другъ уединенія, и ставитъ мудрость уединившагося выше стадной мудрости человѣческаго дѣйствія. Но такъ какъ человѣкъ не можетъ самъ по себѣ сдѣлать ничего добраго, то аскетическіе подвиги имѣютъ лишь отрицательную цѣнность, способствуя умственной изощренности человѣка. Добро-же, дѣлаемое человѣкомъ, — отъ Бога; оно въ нашей душѣ есть небесное, божественное насажденіе, и, по мистикѣ Филона, Богъ именно, а не человѣкъ, разверзаетъ утробу нашей души и оплодотворяетъ ее нетлѣннымъ сѣменемъ слова, дѣлая ее треватой духовными плодами. Самъ человѣкъ не можетъ дать истинныхъ чадъ своей душѣ, но душа его, воспринявъ въ себя божественное сѣмя, рождаетъ человѣку плодъ добрыхъ дѣлъ. Предварительно душа должна очиститься отъ страстей, такъ какъ Отецъ всего и супругъ премудрости сѣетъ свое сѣмя лишь въ дѣвственную землю (дѣва — символъ и олицетвореніе чистоты) и обращается лишь къ истинной дѣвѣ. И если человѣкъ, вступая въ союзъ съ дѣвою, дѣлаетъ ее женою, то Богъ, „вступая въ общеніе съ нашею душою, вновь дѣлаетъ ее дѣвою изъ жены (*ὅταν δὲ ὑπάρξῃ ἀρσῆται ψυχῇ θεός, ποτερον ὅσων γυναικῶν παρθενὸν αἰὶς ἀποδείκνυσιν*, De Cher. I, 148, 17—19), опорощенной чувственностью и вдовствовавшей добродѣтелью, уничтожая въ ней всѣ нпспія желанія, которыя ее осквернили (De Cherub.; De Congr. er. gratia; Quis r. d. h.; De leg. all. I; ср. † кн. С. Н. Трубоцкой, Уч. о Логосѣ, М. 1900, 155—156). О потомствѣ мудрыхъ душъ (дѣвъ), рождающихъ отъ Бога добродѣтель и вѣдѣніе, много говорится въ аллегорическихъ толкованіяхъ Филона. Жены Писанія символизируютъ тамъ души и добродѣтели человѣческія, которыя сами по себѣ безплодны, но которыхъ Богъ дѣлаетъ плодотворными. Филонъ заставляетъ души (женщинъ) сознавать, что отъ Бога, а не отъ своихъ собственныхъ усилій, онѣ становятся добродѣтельными (Θαμάρ, Σαρα, Σει-



фора, Анна). О Тамари, напримѣръ. Филонъ пишетъ въ „Quod Deus sit—immutab.“: „ей было повелѣно пребывать вдовою въ дому отца, чтобы, такимъ образомъ, она избѣжала общенія съ смертными и, освободившись отъ всѣхъ чelовѣческихъ удовольствій, восприняла божественное порожденіе, и, наполнившись сѣменами добродѣтели, зачала и родила благородные поступки; когда она ихъ проявила, то, несмотря на сопротивленіе врага, получила побѣдный вѣнокъ и была объявлена побѣдительницей, потому что она несла какъ бы знаменіе побѣды, такъ какъ Тамаръ—значить „пальма“. (М. I, 292). Подобныя мѣста, восхваляющія духовное материнство дѣвъ, звучатъ такъ-же „христіански“, какъ и объясняемыя строки D. V. C. Христіанство для своей защиты не нуждается въ пріемахъ, граничащихъ съ уязвою кругозора, и аргументаціей, не совсѣмъ свободной отъ подмѣны фактовъ и хронологическихъ датъ. Сходство идей и выраженій не говоритъ непремѣнно о зависимости одного историко-философскаго явленія отъ другого, а свидѣтельствуеетъ лишь объ одинаковости процесса религіознаго развитія, разрѣшавшагося одинаковымъ исходомъ; совпаденія идей говорятъ только о прогрессивномъ ходѣ мысли чelовѣчества, провиденціально приготавливавшагося къ принятію евангельской истины.*)

Н. Смирновъ.

*) Продолженіе слѣдуетъ.