



Терапевты и еочиненіе Филона Іудея „О Жизни Созерцательной“ (Περὶ βίου θεωρητικοῦ)¹⁾.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Мѣсто терапевтовъ De Vita Contemplativa въ исторіи.

Терапевты D. V. С. не александрійскіе христіане, просвѣщенные ев. Маркомъ. Евсевій Кесарійскій въ 16—17 главахъ 2 книги своей Исторіи пишетъ: „говорять (φασί), что евангелистъ Маркъ былъ посланъ въ Египетъ и, проповѣдавъ написанное имъ Евангеліе, основалъ церкви въ самой Александріи²⁾. Уже въ началѣ его проповѣди было столь много

¹⁾ См. Труды Киевской Дух. Академіи, мартъ. 1909 г.

²⁾ Время прибытія въ Александрію св. Марка нельзя опредѣлить съ несомнѣнностью. Вопросъ этотъ тѣсно связанъ съ разными другими, спорными и не менѣ трудными вопросами о времени проповѣди въ Римѣ апостола Петра, написаннаго имъ перваго посланія, датѣ второго евангелія и посланій Павла и другихъ. Можно лишь говорить о такой датировкѣ, при которой допускается наименьшая ошибка. Обычно историками принимаются указанія Евсевія и Епифанія, что Маркъ, всегда сопутствовавшій ап. Петру въ качествѣ ἐρμηνεύου, отправился въ Александрію послѣ смерти первоверховнаго апостола, т. е. не ранѣе 64—66 года (по Lattre, Trésor de chronologie, Paris, 1889, 214, св. Петръ умеръ въ 66 году), и считается позднѣйшей вставкой дата бл. Иеронима (что умеръ Маркъ въ 8-мъ году Нерона). Кончину Марка обычно приурочиваютъ къ Александріи, относя ее къ 66—68 гг. († Проф. В. В. Болотовъ, руководясь александрійскими хрониками, разнящимися отъ нашего лѣтосчисленія на 3—4 года, смерть Марка относилъ,

увѣровавшихъ мужей и женъ, и столько отличавшихся самымъ мудрымъ и строгимъ подвижничествомъ, что Филонъ нашелъ нужнымъ описать ихъ занятія, собранія, трапезы и весь ихъ образъ жизни“.

„Говорять (λόγος ἔχει), что Филонъ пришелъ въ Римъ и имѣлъ близкое общеніе съ Петромъ, когда тотъ благовѣствовалъ въ Римѣ при Клавдіѣ. И это не лишено вѣроятія, потому что сочиненіе Филона, о которомъ говоримъ (т. е. D. V. C.), написано имъ подѣ конецъ (εἰς ὕστατον), много позднѣе и явно содержитъ еще нѣтъ у насъ сохраняемыя церковныя правила. Когда же, сверхъ сего, въ этомъ сочиненіи Филонъ повѣствуетъ о жизни нашихъ подвижниковъ (τῶν παρ' ἡμῖν ἀσκητῶν), съ тою тщательностью, какъ только можно, то становится уже несомнѣннымъ, что онъ не только видѣлъ, но и преклонялся, прославлялъ и свято чтитъ современныхъ ему апостольскихъ мужей, тѣмъ болѣе, что, происходя, вѣроятно (ὡς ἔοικε)¹⁾, отъ евреевъ, они сохраняли еще много іудейскихъ обычаевъ. Описывая только истину и ничего отъ себя не прибавляя, Филонъ въ сочиненіи, написанномъ „о жизни созерцательной или о молитвенникахъ“, говоритъ, что они и живущія съ ними женщины называются

правда, къ 63 г. (Хр. Чт. 1892 г., 11—12), и тогда прибытіе его въ Александрію должно падать на болѣе раннее время, когда Филонъ еще могъ быть живъ. Но, допустивъ точность александрійскихъ хроникъ, пришлось бы произвести переворотъ въ установившейся хронологіи, такъ какъ „начало проповѣди въ Римѣ ап. Петра падало-бы въ такомъ случаѣ не на 60-е, а на 51—55-е годы или даже сороковые перваго вѣка“ (Хр. Чт. 1892, 12, стр. 630).

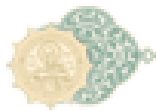
¹⁾ Такія выраженія Евсевія, какъ: „ὡς ἔοικε“, „γέγονεν“, „τάχα“, „ἡγορεῖται“, „καὶ το εἶκος“, показываютъ, что его сообщеніе о терапевтахъ имѣетъ значеніе личнаго мнѣнія, не „для всякаго очевиднаго“.



θεραπευταὶ καὶ θεραπευτιδές“. Отъ себя-ли Филонъ даетъ имъ такое наименованіе, точно выражалъ самымъ именемъ образъ ихъ жизни, или же она дѣйствительно такъ назывались сначала, когда имя христіанъ еще не всюду распространилось, нѣтъ нужды много разсуждать. По свидѣтельству Филона, они прежде всего отрекались отъ имущества. При самомъ вступленіи на путь любомудрія, говоритъ онъ, терапевты раздавали свое имѣніе ближнимъ; потомъ, оставляя всякое попеченіе о житейскомъ, уходили за городъ для жизни въ уединенныхъ мѣстахъ и садахъ, поступая такъ по духу горячей и сильной вѣры, соревнуя въ подвижничествѣ жизни пророковъ. Да и въ „такъ называемыхъ“ Дѣяніяхъ Апостольскихъ повѣствуется, что всѣ ученики Апостоловъ, продавъ свои владѣнія и имущества, изъ цѣны ихъ удѣляли каждому, по мѣрѣ его нужды, такъ что между ними не было нуждающихся. Подобное ¹⁾ сему разсказывалъ и объ нихъ, Филонъ пишетъ, что въ Египтѣ терапевтами наполнены всѣ обитаемыя мѣста, преимущественно же окрестности Александріи. Разсказавъ, какого рода были ихъ жилища, онъ говоритъ и объ ихъ церквахъ. „Въ каждой общинѣ, продолжаетъ онъ, есть священное зданіе, называемое молебнею (συναγωγή) и

¹⁾ Филонъ говоритъ о терапевтахъ совсѣмъ не то, что книга Дѣяній (4, 32—37) о первыхъ христіанахъ. Различіе практики тѣхъ и другихъ ясно даже изъ Евсевія. Ученики Спасителя давали, говоритъ онъ, каждому (ἑκάστῳ) по нуждамъ его; а аскеты D. V. C.—только своимъ близкимъ (τοῖς προσήμοις; συγγενέσι). Въ дальнѣйшемъ разсказѣ Евсевій просто переноситъ на терапевтовъ черты христіанской жизни, приписывая имъ христіанскіе обычаи. Эти сближенія нисколько не убѣдительны и обязательны лишь для того, кто принимаетъ исходный пунктъ его разсужденій.—Читая эти разсужденія „авторитетнаго“ Евсевія, съ грустью сознаешь, сколько темнаго и неразгаданнаго, а слѣдовательно неточнаго и малопонятнаго таитъ въ себѣ исторія первыхъ дней христіанства...

монастыремъ“. Что онъ говорить о находившихся у нихъ древнихъ книгахъ, то это, вѣроятно (καὶ τὰ αἰχίς), Евангелія и посланія Апостоловъ, а, можетъ быть (τάχα δ' αἰχίς), и толкованія на древнихъ пророковъ, какія содержатся въ посланіи къ Евреямъ и какихъ много въ другихъ посланіяхъ Павла. Въ упомянутой книгѣ Филонъ рассказываетъ о терапевтахъ много и другого, что сюда относится; но мнѣ показалось нужнымъ избрать только то, что служить отличительнымъ признакомъ (χαρακτηριστικὴ) церковной жизни. Если же кто не думаетъ (δοκεῖ), что слова (Филона) описываютъ исключительно евангельское общежитіе, но могутъ относиться и къ другимъ, кромѣ тѣхъ, о комъ, какъ кажется, ясно идетъ рѣчь,—тотъ пусть убѣдится, по крайней мѣрѣ, слѣдующими словами Филона; если (сомнѣвающійся) чело-вѣкъ благонамѣренный, то онъ найдетъ въ нихъ неоспоримое свидѣтельство. Филонъ пишетъ: „полагая въ основаніе духовныхъ совершенствъ воздержаніе, они (терапевты) утверждаютъ на немъ прочія добродѣтели. Пищи и питія никто изъ нихъ и не приметъ до захожденія солнца, потому что любомудріе, по ихъ мнѣнію, достойно свѣта, а пужды тѣла свойственны тмѣ: отсюда—первому они посвящаютъ весь день, а послѣднимъ—только малую часть ночи. Нѣкоторые изъ нихъ не вспоминаютъ о пищѣ и черезъ три дня, если бываютъ исполнены жаждою знанія; другіе же, питаясь мудростью, богатою и щедрою раздаятельною догматовъ, такъ услаждаются и насыщаются ею, что удерживаются отъ тѣлесной пищи вдвое долѣе, и едва черезъ шесть дней вкушаютъ необходимос“. Эти слова Филона, по нашему мнѣнію (ὑπομνημα), точно и безспорно относятся къ христіанамъ. А если и послѣ сего какой либо возражатель станетъ утверждать свое, то пусть оставитъ свои сомнѣнія, убѣдившись яснѣйшими признаками, которыхъ нельзя найти нигдѣ, какъ единственно только въ вѣрѣ христіанской, основанной на Евангеліи. Съ тѣми, о которыхъ идетъ у насъ рѣчь, живутъ,



говорить Филонъ, и женщины, и весьма многія изъ нихъ остаются дѣвами до старости; но сохраняютъ они дѣвство не по принужденію, какъ извѣстныя эллинскія жрицы, а по свободному произволу, вслѣдствіе ревности и любви къ мудрости. Желаніе провести съ собою всю жизнь заставляетъ ихъ отказываться отъ тѣлесныхъ удовольствій и стремиться къ приобрѣтенію не смертныхъ, а безсмертныхъ порожденій, какія можетъ изъ себя рождать только душа, любящая Бога*. Сказать-ли еще что нибудь, продолжалъ Евсевій, объ ихъ собраніяхъ, о томъ, какъ мужчины и женщины, находясь въ общемъ же помѣщеніи, группируются отдѣльно, и вообще о подвигахъ, вошедшихъ въ обычай, и совершаемыхъ у насъ еще и теперь, особенно въ дни воспоминанія страданій Спасителя, когда мы обыкновенно проводимъ время въ постѣ, добродѣтели и слушаніи Божественныхъ Писаній? Изобразивъ это тщательно, выше помянутый мужъ передалъ намъ въ своемъ сочиненіи тотъ самый образъ жизни, какой соблюдается и доселѣ только у однихъ насъ. Особенно же замѣчателенъ разсказъ его о всенощныхъ бдѣніяхъ въ Великій Праздникъ и подвигахъ во время ихъ, также обычныхъ у насъ пѣснощніяхъ,—что, напримѣръ, одинъ мѣрнымъ и благозвучнымъ пѣніемъ начинается псаломъ, а прочіе внимаютъ ему молча и только въ послѣднихъ стихахъ присоединяютъ свои голоса; равнымъ образомъ, что въ помянутые дни они располагаются на землѣ на простыхъ подстилкахъ и, по его словамъ, вовсе не отвѣдываютъ ни вина, ни мяса, и что единственнымъ питаніемъ ихъ въ то время бываетъ вода, а ѣдятъ они только хлѣбъ съ иссопомъ и солью. Затѣмъ Филонъ описываетъ правила управленія ихъ начальниками (*πρωτοβάσις*), отправлявшими церковныя должности, какъ то: степень діаконъ и высшую всѣхъ другихъ степень (*πρεσβρίης*) епископскую. Кто желаетъ узнать объ этомъ подробнѣе, пусть прочитаетъ само повѣствованіе. Что Филонъ описывалъ все это, имѣя въ виду

первыхъ проповѣдниковъ евангельскаго ученія и правила первоначально преданныя Апостолами,—это очевидно для всякаго“ (παντί τῷ ὁμίῳ) ¹⁾.

Слѣдовавшіе за Евсевіемъ древніе церковные писатели только перефразировываютъ и расширяютъ его слова, принимая его мнѣніе, но безъ его оговорокъ, какъ историческій фактъ, и, сообразно съ пониманіемъ своего времени, выдвигая терапевтовъ, какъ подвигоположниковъ христіанскаго монашества. Такъ Епифаній Кипрскій ²⁾, бл. Іеронимъ, Іоаннъ Кассіанъ ³⁾, Созоменъ ⁴⁾ и др. Взглядъ этотъ, сдѣлавшись традиціоннымъ, церковнымъ,—такъ что ἀσκητικός βίος переводили *vita therapeutica*; а θεραπευτής и μοναχός для древняго сознанія были синонимами ⁵⁾—господствовалъ все средніе вѣка ⁶⁾. Въ эпоху реформаціи онъ сталъ проблемой и,

¹⁾ *Евсев.* Ц. И. II, 16—17; Migne s. g. t. XX, 174—184. Ср. рус. перев. СПб. 1848, 85—93.

²⁾ *Op. et loc. cit.*

³⁾ *Cassian.* De coenob. inst. lib. 2, c. 5. Migne, s. l. t. XLIX, 84—88; ср. рус. перев. М. 1892, стр. 15.

⁴⁾ *Sozomen.* Hist. lib. I, c. 12; Migne, s. g. t. LXVII, 893. Рус. перев. СПб. 1851, стр. 46—47.

⁵⁾ *Ареопажитъ.* О пер. іерар. VI, Migne, s. g. t. III, p. 532—3. Suidas (Genevae, 1619), подъ словомъ μοναχός, p. 177, t. I. O D. V. C. Свиды упоминаетъ, какъ о книгѣ, трактующей „de ratione vitae christianorum“ и о Филонѣ передаетъ съ голоса преданія: „dicunt Philonem, quum ad Claudium in urbem venisset, cum sancto Petro disseruisse, et eos amicitiam inter se contraxisse et propterea eum studiosos Marci Alexandriae versibus ornasse“ (p. 1065, t. 2).

⁶⁾ *Beda.* Praef. in Marcum.—Въ средневѣковыхъ спискахъ D. V. C. и озаглавляется какъ сочиненіе, описывающее жизнь первыхъ монаховъ. Напр., въ одномъ манускриптѣ X в. (Paris. Nat. Bibl. № 440) находимъ такое надписаніе D. V. C.: „о вѣрныхъ, обращенныхъ ко Христу изъ обрѣзанія и проводившихъ въ Египтѣ жизнь монашескую“ (Delaunay, op. cit., p. 26). Въ

вмѣстѣ со многими католическими традиціями, быть можетъ, даже не безъ вліянія конфессіональных разностей и вѣроисповѣдныхъ интересовъ, подвергся критикѣ со стороны протестантовъ. Официально „новаторы“¹⁾ высказали свой взглядъ на терапевтовъ въ „Магдебургскихъ Центуріяхъ“²⁾, —этой символической книгѣ протестантовъ по исторіи церкви, признавъ вѣроятнымъ тожество терапевтовъ съ ессеями. За Центуріями послѣдовалъ цѣлый рядъ сочиненій, посвященныхъ разбору D. V. С., и, начиная съ 16-го вѣка до нашихъ дней трактатъ Филона служить предметомъ и поводомъ для нападокъ на католиковъ со стороны протестантовъ. Отрицательное отношеніе послѣднихъ къ монашеской жизни вызывало всегда отвѣдъ католическихъ богослововъ, и еще въ древности кармелитскіе монахи, осо-

одномъ изъ списковъ сочиненій Діонисія Ареопарита (Cod. Medic., библиот. св. Марка, X в.) передъ извлеченіями изъ Евсевія на полѣ дается замѣтка: „Φίλωνας περί τῶν ἐκ περιτομῆς πιστευάντων ἐν Αἰγύπτῳ χριστιανῶν ἡμεῖς καὶ μοναχῶν (Conybeare 181). Къ Базельскому (1517) изданію стараго латинскаго перевода сдѣланъ такой заголовокъ: „Philonis Judaei liber de statu Essaeorum, id est monachorum, qui temporibus Agrippae regis monasteria sibi fecerunt“

¹⁾ Baronius, *Annales ecclesiastici* (ed. 1734. p. 597, t. I) an 64: „Negant novatores Essaeos a Philone conscriptos fuisse Christianos; nos, ne majorum dumtaxat auctoritate atque numero testium agere videamur, potius quam rationibus a historica veritate rem ipsam accuratius prosequemur“.

²⁾ *Ecclesiastica Historia...* congesta per aliquos studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica, Centuria prima, lib. 2, c. 2: „Quod Eusebius ex Philone commemorat de Christianis circa Alexandriam, id magis verisimile est de Essenis referri“ (p. 18. по Базельскому изд. 1560—74); cap. 7: „Eusebius conatur ex Philone affirmare, Christianos Alexandrinos per Marcum conversos, omnes res habuisse communes: verum ea non de Christianis, sed de Essaeis quibusdam verius, scripta a Philone videntur. Nam rationes quas Eusebius profert ad quod Philo de Christianis ista scripsit, conjecturae tantum sunt (p. 515, 506)“.

бенно же известный палеографъ Бернаръ де Монфоконъ,— изъ книги котораго „Le livre de Philon de la vie contemplative“, Paris 1709 ¹⁾, до сихъ поръ почерпають аргументацію католическіе богословы ²⁾, собрали много данныхъ, чтобы доказать изначальность монашескаго института въ христіанской церкви.

Такъ развилась многотомная литература; оживленная полемика, вовлекая въ пренія крупныя имена церковно-исторической науки, съ горячностью тянулась черезъ 17—18 вѣка, да и въ настоящее время не привела еще къ окончательному результату, такъ какъ упорный, нерѣдко скучный споръ снова возгорается, благодаря какому-либо открытію изъ эпохи Филона или обнародованію новой капитальной работы, вызывающей пересмотръ ранѣе высказанныхъ мнѣній. Однако, объективное разсмотрѣніе вопроса не на сторонѣ мнѣнія католиковъ. Помириться съ нимъ—зна-

¹⁾ Mantfauson'у возражалъ частнымъ письмомъ католикъ же Bouchier, человекъ большого свѣта, сенаторъ и видный государственный дѣятель. На отвѣтъ Монфокона послѣдовало второе письмо Буйэ, и ихъ переписка напечатана въ 1712 г. въ Парижѣ, съ заголовкомъ: „Lettres pour et contra sur la fameuse question, si les solitaires, appelé Thérapeutes, dont a parlé Philon le juif, étoient Chrétiens“ Полемика двухъ крупныхъ именъ должна была заинтересовать широкія массы, если даже цензоръ, давая официальное разрѣшеніе печатать книгу, не удержался отъ замѣчанія: „вопросъ этотъ теменъ и запутанъ, но разсмотрѣніе его съ противоположныхъ сторонъ такими извѣстными лицами всего лучше выясняетъ его“. Буйэ, между прочимъ, указалъ на то, что Филонъ, всегда такъ ревниво относившійся къ постановленіямъ закона и грозившій гартаромъ за несоблюденіе субботы и обрѣзанія, не могъ написать книгу въ похвалу и защиту новой религіи, отнимавшей у іудейства его вѣрныхъ сыновъ. Два письма Буйэ считаются лучшимъ изъ всѣхъ существующихъ комментариевъ къ D. V. C.

²⁾ См., напр., Nirschl, Die Therapeuten. Mainz 1890.

читать признать за фактъ множество историческихъ несообразностей, и, прежде всего, легенду о „свиданіи“ въ Римѣ ап. Петра съ Филономъ. Если только начальная дата нашего лѣтосчисленія не разнится отъ принятой лѣтъ на двадцать, то это свиданіе допустить не возможно, и отдѣльные католическіе писатели (Вуйэ, Валезій¹⁾, Тильмонъ²⁾, находили въ себѣ достаточно смѣлости и искренности, чтобы подвергнуть критикѣ взглядъ, введенный въ официальные католическіе учебники, но имѣющій за себя не историко-фактическую основу, а лишь многовѣковую традицію.

Авторитетъ „отца церковной исторіи“ въ данномъ случаѣ не обязателенъ. Онъ самъ выдастъ свое рѣшеніе за догадку и предлагаетъ читателю провѣрить его мнѣнія справкой съ первоисточниками. Такъ какъ Евсевій опирался, съ одной стороны, на D. V. C., съ другой, на книгу Дѣяній и христіанскіе обычаи и условія, то сдѣлать эту повѣрку было не трудно,—и результаты ея не всегда были благоприятны для Евсевія: „очевидная истинность“ предлагаемаго имъ рѣшенія вопроса была ясна не для „всякаго“. Древность, по близости къ рожденію Спасителя и объяснимой узости поля зрѣнія, не могла понять глубокаго значенія того несомнѣннаго факта, что на границѣ нашей эры человечество, въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей, говорило уже языкомъ новой морали. Только современная теологія, рассматривающая христіанство, какъ религію культуру, изучаетъ его, какъ „осмысленіе богословія всего древняго міра“, какъ воплощеніе и перерожденіе язычества и іудейства въ новомъ всеобъемлющемъ міровоззрѣніи. Для древнихъ же христіанство начиналось лишь съ Христомъ.

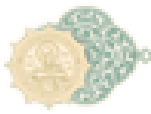
¹⁾ Nota къ его неоднократно выходившему тексту „Исторіи Евсевія“; по кэмбриджскому изд. 1720 г. pp. 65—73.

²⁾ Tillemont, *Memoires pour servir à l'histoire Ecclesiastique* (Bruxel. 1732), t. II, pp. 43, 96, 236.

Какъ бы заранѣе отрѣзывая себѣ пути къ сомнѣнію въ божественности своей религіи они *ad maiorem Christi gloriam* „крестили“ философовъ, которые, сходно съ евангелиемъ, ставили проблемы о нравственно-соціальномъ совершенствованіи челоуѣка. Все въ язычествѣ и іудействѣ, „напоминающее христіанство“, объявлялось за заимствованіе,—прямое или исторически преемственное,—изъ откровенныхъ источниковъ. Такъ было съ Сивиллиными книгами; такъ съ Филономъ и моралью Сенеки. Припомнимъ также мысль отцовъ о Сократѣ и Платонѣ какъ *praecursores Christi*. На этой же почвѣ создавалась и легенда о встрѣчѣ Филона въ Римѣ съ апостоломъ Петромъ. Легенда эта, своеобразно объяснявшая христіанскій „видъ“ филоновскихъ сочиненій, казалась достаточно убѣдительною для некритическаго ума, боившагося умалить авторитетъ христіанства.—Относиться къ подобнымъ легендамъ, исключительно какъ къ заблужденію, конечно, нельзя. Правда, легенды вслѣдствіе частаго ихъ обращенія теряютъ точныя историческія черты и хронологическія даты, но научная теологія должна видѣть въ нихъ тотъ скорѣе сердцемъ, чѣмъ умомъ древнихъ, угадываемый фактъ связи христіанства съ іудействомъ и язычествомъ, который выставляется ею какъ безспорный и вполне естественный тезисъ.

Изъ дошедшихъ до насъ древнихъ упоминаній о D. V. C.¹⁾ рѣзко выдѣляется голосъ патріарха Фотія. „Прочитаны, го-

¹⁾ Можно „вычитать“ свидѣтельство о нехристіанствѣ терапевтовъ и у пр. Нила Синайскаго. Онъ, кажется, ихъ отличаетъ отъ есеевъ. „И до Христа“, пишетъ онъ, „многіе изъ эллиновъ и іудеевъ предназначали любомудрствовать; но одни ученики Христовы достигли истиннаго любомудрія, потому что только они имѣли учителемъ истинную премудрость. Одни изъ нихъ совсѣмъ бросили жизнь дѣятельную (τῆς πράξεως ἡμετέρας), и, говоря, что они руководятся высшей разумной философіей, плетутъ что-то о возвышенныхъ матеріяхъ (μετὰφυσικὰ ὄντα); другіе покушались



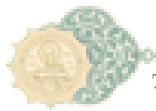
ворится въ его „Библиотекѣ“, 103, 104 книги Филона „Аллегоріи священныхъ книгъ... и о жизни философовъ у іудеевъ; и практической, и созерцательной жизни. Последніе назывались терапевтами, а тѣ ессеями. Терапевты не только строили монастѣри и землѣи.—такія названія употребляетъ самъ Филонъ,—но и предуказали нормы жизни для тѣхъ, кто и нынѣ ведетъ жизнь монашескую“. Въ Библи. 105 Фотій, по поводу прочтенія имъ *Legatio ad Caesarem*, безъ критики, но и безъ одобренія, передаетъ старинное мнѣніе, что въ описанныхъ Филономъ іудейскихъ философахъ нужно видѣть первыхъ послѣдователей христіанства, съ которымъ познакомилъ Филона расположеною (φιλικῶς) относившійся къ нему первоверховный Петръ—“Съ взглядомъ на терапевтовъ Евсевія Фотій былъ безусловно знакомъ. Онъ упоминаетъ про сочиненія Евсевія (Библи. 9, 10, 11, 12, 118, 127), читалъ десять, т. е. всѣ, книгъ его Исторіи (ib. 27); Фотию не нравился его стиль, но его ученость (12) для патріарха авторитетъ (ib. 1).

иногда и богословствовать. Изъ іудеевъ стремились къ тому же потомки Ионадава. Принимая всякаго желавшаго жить подобно имъ, они подчиняли его своимъ уставамъ. Жили постоянно въ шалашахъ (ἐν σκηναῖς), а не въ домахъ; отъ вина и всякой изысканности въ пищѣ воздерживались, довольствуясь скудною трапезой, сообразуясь только съ потребностями тѣла; заботясь о нравственномъ совершенствованіи, проводили много времени въ созерцаніи (θεωρία), почему и называются Ессеями (Ἰεσσαῖοι=ἰεσσαῖοι; ср. у св. Епифанія, Haer. 29). Самое это названіе показываетъ, что они люди мудрые“ (Λόγος ἱεραρχικός, гл. 1—3, по изд. 1453, Roma, 1—3).—Если предположить, что въ древности обобщали терапевтовъ D. V. C. и есеевъ, то изъ сохранившихся до насъ post Eusebiumъ извѣстій объ ессеяхъ, какъ іудеехъ, можно привести упоминаніе о нихъ учителя Нила св. І. Златоуста (Бес. 44 на Дѣян.).

За отсутствиемъ свидѣтельствъ, трудно судить объ отношеніи средневѣковыхъ авторовъ къ Евсевію, но Фотій, бесспорно, не былъ одинокимъ. Напр., въ манускриптѣ X вѣка, имѣющемъ характерный для эпохи приведенный выше заголовокъ D. V. C., переписчикъ на полѣ того самаго листа, гдѣ онъ отдалъ должное авторитету, дѣлаетъ такое добавленіе, которое робко, но вѣрно, и точно ставитъ проблему: „нѣкоторые говорятъ, что это сочиненіе Филона описываетъ іудейскихъ монаховъ назорейской секты; другіе утверждаютъ, что здѣсь идетъ рѣчь объ обращенныхъ въ христіанство іудеяхъ, соблюдавшихъ законъ Моисеевъ, какъ образъ (figura) заветъ новаго; третьи, наконецъ, думаютъ, что здѣсь говорится о собственно христіанахъ. Какова бы ни была та секта, къ которой принадлежали эти люди, но они по праву названы терапевтами, такъ какъ жили монашескою жизнью. И св. Діонисій въ своемъ сочиненіи „О церковной іерархіи“ говоритъ, что въ древности монахи назывались „θεραπευται“.

Если подобныя сужденія были возможны уже въ X вѣкѣ (и ранѣе), когда критика еще не заняла мѣста въ исторіи и, притомъ, въ средѣ монаховъ, у которыхъ могли быть особенныя побужденія къ тому, чтобы отодвинуть начальную дату монашества къ первымъ днямъ христіанства ¹⁾, то, естественно, протестантская

¹⁾ Отъ многихъ писателей іудейско-александрійской эпохи случайно осталось одно лишь воспоминанію, въ лучшемъ случаѣ, нѣсколько строкъ, тогда какъ Филонъ дошелъ до насъ почти цѣлымъ и во множествѣ списковъ. Въ значительной мѣрѣ спасла Филона отъ забвенія генетическая связь съ нимъ христіанскаго экзегезиса и богословствованія, но при оцѣнкѣ мотивовъ, побуждавшихъ къ кропотливому переписыванію фоліантовъ Филона, необходимо учесть значеніе того исключительнаго интереса, какой оказали D. V. C. Евсевій и Іеронимъ (Catal. script. eccles.). Благодаря имъ, авторитетъ Филона, какъ историка христіанской аскетики, настолько выросъ, что цитаты изъ его сочиненій приводи-



критика не замедлила воспользоваться слабыми пунктами традиционной теории (между прочимъ въ отношеніи хронологіи): въ прямыхъ интересахъ реформаторовъ было обезцѣнить одинъ изъ важѣйшихъ аргументовъ католиковъ въ пользу его апостольской древности. Если бы приведенныя выше соображенія о написаніи D. V. C. въ 30-хъ годахъ по Р. X. давали изслѣдователю право не только на вѣроятное но и на безспорное заключеніе, то вопросъ о христіанствѣ терапевтовъ самъ собой снимался бы съ очереди: слово Христа раздалось въ Галилеѣ только послѣ 30-го года. Но и отодвигая трактатъ къ болѣе позднему времени, къ послѣднимъ годамъ жизни Филона, изслѣдователь не обязывается видѣть въ D. V. C. описаніе организованной (а такой она представлялась бы по D. V. C.; на упрядоченіе ея строя тоже нужно было время) христіанской общины въ Александріи. Правда, христіане, и, слѣдовательно, аскеты, но не монахи, могли быть въ Александріи и до св. Марка. Иудеи „діаспоры“ не порывали связи съ землею отцевъ, и въ Александріи могли слышать о дѣлахъ Назаретскаго Пророка и

лись наряду съ свидѣтельствами Πατρῶν, и на Востокѣ онъ находился въ неменьшемъ почетѣ, чѣмъ на Западѣ Виргилій и Сенека (A. Harnack, *Gesch. d. altchr. Litt. b. Eus. I Th.*, 276. 774. 859--860, Leipz. 1893; K. Praechter, „Unbeachtete Philonfragmente“, *Arch. f. G. d. Philos.* 1896, S. 426). „Певѣрному Іудею“ Филону приписывалась особая любознательность и интересъ къ христіанству, и въ одномъ древне-христіанскомъ діалогѣ онъ выводится въ качествѣ собесѣдника упоминаемаго въ Дѣян. 21, 16 Мнасона (Migne s. g. t. 89, 244. 248. 296). Анастасій Синаитъ причисляетъ Филона къ „церковнымъ экзегетамъ“ (Migne, t. 89, 956. 961). Георгій Амартоль (9 вѣк.) о Филонѣ и Іосифѣ упоминаетъ какъ ἐξ ἐβραίων σοφοί (Χρῆστων σοφῶν, изд. Вогг'а, стр. 324, Лейпц. 1904), но первый за его свидѣтельство о христіанскомъ подвижничествѣ Георгію, какъ монаху, особенно дорогъ, и онъ съ видимымъ удовольствіемъ занимаетъ у него описаніе первыхъ монашескихъ общинъ (327—332).



Его учениковъ. Нѣкоторые Александрійцы могли и лично Его видѣть. Дѣян. 6, 9—14 опредѣленно говорятъ о „Кири-нейцахъ“ (ср. Мѡ. 27. 32; Мрк. 15, 21) и „Александрійцахъ“, подстрекавшихъ толпу къ избіенію св. Стефана. Эти египетскіе іудеи выступаютъ въ Дѣянiяхъ особенно ревностными поклонниками старины и буквы. Но едва-ли будетъ справедливо думать, что ни у одного африканскаго іудея не размягчалось „жестоковѣйное сердце“; и среди нихъ могли найтись воспріимчивыя души, готовые „слушать слово“ новой „вѣры“: не напрасно же апостолы были ознакомлены и съ нарѣчіемъ Египетскихъ іудеевъ (Дѣян. 2, 10). Все это возможно ¹⁾, и попытка прослѣдить переходную грань іудейства и христіанства въ эллинизмъ не была бы новой, но изъ первыхъ дней христіанской Александріи исторія не сохранила ни одного факта, завѣряемаго современными свидѣтельствами. Не существовало бы, правда, значительнаго пробѣла въ историческихъ извѣстіяхъ, если бы можно было воспользоваться D. V. C., какъ источникомъ для освѣщенія жизни первыхъ христіанъ александрійской церкви. Но іудейскія черты ея описанiя, упоминающаго, къ тому же, о древнихъ мужахъ, основателяхъ τῆς αἰρέσεως, заставляютъ остерегаться соблазнительной перспективы. Здѣсь не имѣемъ въ виду богослужебныхъ формъ и дѣйствій терапевтовъ: онѣ вполне согласовались бы съ ихъ христіанствомъ, такъ какъ вышнiй чинъ перво-христіанскаго богослуженiя былъ копiей синагогальнаго. Важно отмѣтить въ молитвахъ и про-

¹⁾ Nirschl, Die Therapeuten, Mainz 1890, становится на эту, именно, точку зрѣнiя и развиваетъ теорію, что терапевты D. V. C. не иные кто, какъ увѣровавшіе во Христа іудейскіе іерусалимскіе священники (Дѣян. 6, 7), выѣстѣ съ своими семействами бѣжавшіе въ Александрію изъ Іерусалима отъ ненависти бывшихъ единовѣрцевъ, но и здѣсь вынужденные жить скрытно, вдали отъ города.

повѣдяхъ терапевтовъ отсутствіе христіанскаго содержанія, что, прежде всего, выступаетъ у Христовыхъ благовѣстниковъ. Вспомнимъ, что именно проповѣдь о спасеніи черезъ Распятаго, примѣромъ Котораго воодушевляется христіанинъ, и значеніе Котораго (крестъ) христіанскій аскетъ постоянно носить въ умѣ и сердцѣ, всегда вызывала ненависть евреевъ.

Интересно бы прослѣдить вопросъ о христіанствѣ терапевтовъ и Филонѣ въ древне-русской и вообще славянской письменности, и въ особомъ очеркѣ мы надѣемся рассмотреть эту тему,—для которой въ данный моментъ имѣются въ нашемъ распоряженіи только нѣкоторые не скомбинированные справки. О Филонѣ знали въ древней Руси, и мѣста изъ него есть напр. въ „Пчелѣ“. Упомянутій о Филонѣ можно ожидать въ переводахъ аскетическихъ и патристическихъ сочиненій, разныхъ хронографахъ, синаксаряхъ (прологахъ) и евангеліяхъ. Допустимо, что найдутся какія-либо замѣтки на поляхъ или вставки въ текстѣ, характеризующія отношеніе древне-русскихъ людей къ Филону и передававшимъ объ немъ сочиненіямъ. Эта работа, почти обязательная для русскаго историка терапевтизма, насколько мы можемъ думать уже теперь, будетъ очень поучительною по своимъ деталямъ. Въ періодъ духовныхъ школъ взгляды на терапевтовъ, естественно, колебались и опредѣлялись въ зависимости отъ принятыхъ учебниковъ исторіи и экзегетики. (Cornelius a Lapide, *Commentarium in universam Sacram Scripturam*, lib. 5, 1638 г. 572, in Marcum,—на которомъ воспитались цѣлыя поколѣнія нашихъ отцовъ, считаетъ терапевтовъ христіанами). Любопытно, что русскій переводчикъ „*Annales ecclesiastici*“ Бароніи пропустилъ его фразу— „negant novatores essaeos a Philone descriptos fuisse christianos“, вставляя: „о семъ, т. е. Маркѣ и первыхъ христіанахъ Егип-

та, имаши пространство въ житіяхъ святыхъ“ (Изд. 1772 г. л. 57 обор.). Можно отмѣтить у русскихъ даже благоговѣніи передъ Филономъ. Іеромонахъ Гедеоиъ (Ильинъ), преподаватель древнихъ языковъ въ Московской Академіи († арх. Вятскимъ, 1817) въ примѣчаніяхъ къ своему переводу Филоновскаго трактата „о Субботѣ“ (М. 1780, изд. 1-е. Новикова) величаетъ Филона „отцемъ Филономъ“ (14), „его священствомъ о. Филономъ“ (22). Генезисъ этихъ взглядовъ Гедеоиона прослѣдить пока не посчастливилось. По особеннѣ поспѣвали мы на сдержанность русскаго (XVIII в.) переводчика сочиненія Діонисія Арсинагита „о Церковной іерархіи“ (М. 1786), сдѣлавшаго такое примѣчаніе къ слову „монахъ“ (стр. 106): „что разумѣется черезъ чинъ монаховъ сіе могутъ знать тѣ, коимъ извѣстна исторія древнія христіанскія церкви. Но я здѣсь, переводитель св. Діонисія, а не толкователь“. Зависимый отъ Мосейма Liber Historiarum архіеп. Меодія (М. 1805) въ вопросѣ о терапевтахъ уклоняется отъ своего учителя протестанта и заимствуетъ у Филона черезъ Евсевія свидѣтельство о терапевтахъ въ доказательство существованія христіанскаго монашества въ вѣкѣ апостоловъ (стр. 259—262). Писавшій по Бингаму (Antiquities of the Christian church) прот. Вѣтринскій (Пам. др. хрц. Спб. 1829—1830, т.т. I, 2) въ ряду „другихъ упомянутыхъ въ исторіи именъ послѣдователей Христовыхъ“ приводитъ и названіе терапевты, усвоенное египетскими христіанами. „Начертаніе церковной исторіи въ пользу духовнаго юношества“ Иннокентія (Спб. 1813, изд. 3-е, т. I 324) отождествляютъ ихъ съ христіанскими монахами. Русскій, Спб. 1848 г., переводъ „Церковной исторіи Евсевія“ защищаетъ Евсевія; до нѣкоторой степени официальный „Учебникъ ц. исторіи“ Е. Смирнова считаетъ терапевтовъ иудейскою сектою, родственною ессеямъ. Такъ и митр. Филаретъ въ „Библейской Исторіи“. Въ богослужебныхъ изданіяхъ Евангелій синодальнаго періода или печатается Тео

филактово предисловіе къ Евангелію Марка, что онъ „вземъ написанное имъ въ Римѣ Евангеліе, въ Египетъ отъиде, въ полуденной странѣ всѣхъ просвѣти и въ Александрии церковь состави воздержаніемъ превзошедшую“ (такъ и въ рукописныхъ Евангеліяхъ XIV в. собр. Москов. Патр. б.), или же, а иногда и вмѣстѣ съ нимъ, припечатывается стереотипное „отъ св. Геропима“, но помѣщаемое въ изданіяхъ (напр. Paris, 1631, р. 186) Теофилакта съ именемъ Софронія, такое житіе Марка: „Филопъ, иже іудеевъ глаголати зблѣнѣйшій (ἐπιβλητότατος), видѣвъ во Александрии первенствующую церковь, еще аки іудействующую, яко похваляя свой языкъ, книгу о возвращеніи (т. е. правилахъ жизни, διακονίας) Александрианъ писа. И сже глаголетъ Лука, яко во Іерусалимѣ вѣрнии вся обща имяху, сие и онъ Александрианомъ. Марку наставившу, обычай быти глаголетъ“ (М. 1770, 1851, 1880; Кіевъ 1733, 1825). „Житія святыхъ“ объ евангелистѣ Маркѣ всѣ стоятъ на патристической точкѣ зрѣнія. Св. Димитрій Ростовскій (подъ 25 апр.) пишетъ о Филонѣ и Маркѣ „по Болланду“. † Арх. Казан. Димитрій, передавая обычные свѣдѣнія о св. Маркѣ, умаляетъ объ его отношеніяхъ къ Петру и Филону („Соб. свв. 70 ап.“ Прав. Соб. 1906, февр.). Не упоминаемъ общедоступныхъ разсказовъ изъ истории аскетики, въ родѣ „Пустыни“ Е. Поселянина (СНБ. 1905 г., 14—15 въ приложеніи къ популярному „Русскому Паломнику“ и 2-ое изд. 1908 г.) Упреквудъ ихъ въ недостатокъ критицизма будетъ почти наивнымъ, хотя они и создаютъ общественное мнѣніе, сообщая во всѣ углы св. Руси о „высокихъ подвигахъ первыхъ христіанъ, названныхъ Филономъ ессеями и терапевтами“. Вообще же Д. V. С. и Филонъ очень мало извѣстны русскому обществу. Если Д. V. С. и цитуютъ, то, обыкновенно, не читая, и потому, перифразировывая переводъ изъ вторыхъ-третьихъ рукъ, искажаютъ Филона до неузнаваемости. Ср. напримѣръ „Житія свв.“ Дестунисъ, СПб. 1902, апрѣль, 166—167 и соответств. Труды Киевск. Дух. Акад. Т. I 1909 г.

мѣста D. V. C. Приводимъ еще мнѣніе о терапевтахъ и Филонѣ арх. Астраханскаго Аѳанасія († 1876), рукописное сочиненіе котораго „*Οἱ υἱοὶ τῆς ἐκκλησίας καὶ οἱ υἱοὶ τοῦ κόσμου*“ хранится въ библіотекѣ СПб. д. акад. Онъ различаетъ на протяжении первыхъ вѣковъ исторіи церкви а) христіанъ по воззрѣніямъ, но не отъ Христа Спасителя научившихся своей вѣрѣ, а отъ „нѣкоего до-христіанства, предшествовавшаго“ проповѣди Господа и существовавшаго въ церкви независимо отъ догмъ и практики, возвѣщавшихся учениками Иисуса Назарянина (*οἱ υἱοὶ τοῦ κόσμου*) и в) послѣдователей Спасителя въ собственномъ смыслѣ (*οἱ υἱοὶ τῆς ἐκκλησίας*), къ Нему возводившихъ начало своей религіи. Отмѣтивъ у „христовѣрныхъ“ писателей тенденцію „изгладить изъ исторіи свидѣтельство о христіанахъ дохристіанской вѣры“, авторъ хочетъ быть объективнымъ и удѣляетъ Филону, въ числѣ другихъ, виднѣйшее мѣсто въ развитіи „принятыхъ Церковью, но не отъ Христа идущихъ, идей“. „Ессеи, Галилеи, Терапевты“, по нему, „это—существовавшія въ церкви христіанскія, но не христовѣрныя общины“. Въ частности, „практики ессеев—христіанъ практическаго направленія, скрытно описанные въ Евангеліи подъ образомъ Марѳы; а терапевты, родственные буддистамъ,—представители теоретико-спекулятивныхъ теченій христіанства“ (евангельская Марія; у отцовъ это сравненіе съ Марѳой и Маріей разныхъ направленій аскетической жизни не рѣдко).

Терапевты—александрійскіе іудеи-законники. Итакъ, Филонъ, не оставилъ намъ описанія христіанской общины Александріи, да, вѣроятно, и не могъ оставить. При написаніи D. V C., онъ имѣлъ въ виду людей, стремившихся къ совершенному благу по руководству пророка Моисея, т. е. державшихся еврейскаго закона; ему были извѣстны свои, іудейскіе *σοφία ἀληθινή* и вся *πραγματεία* (D. V. C. 471, 2) посвящена описанію жизни благочестивыхъ людей, бывшихъ достой-



ными представителями национальной калоккагии и гордостью Израиля.

Иудейство терапевтов довольно ясно из трактата. Канонъ D. V. C., съ раздѣленіемъ книгъ Библии на „законы, пророковъ, псалмы и прочія“ (475, 20), точно совпадаетъ съ канонѣмъ Іосифа Флавія (С. Apionem. I, 8) и въ такой же мѣрѣ разнится отъ христіанскаго. Въ позднѣйшемъ іудействѣ особенное вниманіе обращалось на знаніе Торы, къ изученію которой приступали еще въ дѣтствѣ (ср. 481, 45; Schürer, II, S. 354); и въ описаніи ихъ аллегорической экзегетики D. V. C. 483, 41 ff. идетъ рѣчь только о „законѣ“, этой „книгѣ книгъ“ для іудея. Ср. D. V. C. 475, 36, гдѣ въ нѣкоторыхъ манускриптахъ вмѣсто *φύσεως* стоитъ *νομοθεσίας*; также *ἐν τῷ νόμῳ* D. V. C. 471, 24; 481, 21. Изъ трехъ принятыхъ въ іудействѣ моментовъ для молитвы D. V. C. упоминаетъ о двухъ: о вечерѣ и утрѣ.

Въ кружкѣ терапевтовъ особенное почтеніе воздавалось старшимъ. D. V. C. 482 ff. сравниваетъ ихъ съ родителями, какъ называли въ Палестинѣ раввиновъ ¹⁾. Какъ и за іудейскими богослуженіями, старцы D. V. C. сидятъ на первыхъ почетныхъ мѣстахъ, и, вообще, рассказъ D. V. C. о поведеніи терапевтовъ въ молитвенномъ домѣ и объ отношеніи ихъ другъ къ другу во время собраній совершенно согласуется съ тѣмъ, что сообщаетъ Филонъ о посѣтителяхъ синагоги (Q. O. P. L., M. II, 458, 14—22. Apolog. M. II, 630—631; De Sept. M. II, 282, 13—22). Богослуженіе терапевтовъ начинается по условному знаку и особому приглашенію *ἐκκληρονομίαι* (ср. Лук. 1, 5), которые, вѣроятно, тоже, что *ἐκκληρονομίαι*, наблюдавшіе за исправностью молитвеннаго зданія и внѣшнимъ порядкомъ культа. Вопросы-отвѣтная форма бесѣды также напоминаетъ свободное обсужде-

¹⁾ Schürer, Gesch. d. jud. V. 2 Aufl. II, S. 258.

ние темы поучения въ іудейскихъ школахъ, а употребленное Филономъ слово *ἰδεῖν* имѣетъ смыслъ почти техническій; ср. Лук. 24 15; Дѣян. 15, 2; 23, 29; 25, 19, 20; 1 Тим. 1, 4; 6, 4; Тит. 3, 9. D. V. С. упоминаетъ, что ораторъ, желая вкоренить въ умахъ слушателей мысли, часто возвращался назадъ, къ уже сказанному; это и есть, повидимому, отголосокъ того, сводившагося часто къ механическому усвоению памятью, „повторенія“, которое въ еврейскихъ законническихъ школахъ было основнымъ приѣмомъ, такъ что и самый глаголѣ „*shalah*—повторять“ употреблялся въ значеніи учить.—Послѣ поученія *Πρόεδρος* вставлялъ и пѣлъ гимнь. Пѣніе псалмовъ и духовныхъ стиховъ,—о которыхъ много говоритъ D. V. С., какъ извѣстно, входило въ качества составной части въ іудейскій храмовой культъ. Мы знаемъ, что ими открывалось и заканчивалось богослуженіе евреевъ. Ср. Мрк. 14, 26; Мо. 26, 30. А описаніе самаго пѣнія даетъ право думать, что это были т. н. аллилуйные псалмы; пѣлись они обычно однимъ, а народъ повторялъ лишь послѣднія слова (*αλληλουῖα* D. V. С. 484, 19), добавляя общимъ хоромъ „аллилуйя“. Священный характеръ, какой придавали терапевты, подобно ессеямъ, своимъ трапезамъ, вполне объяснимъ изъ іудейскаго обыкновенія разсматривать вкушеніе пищи, даже самое обыкновенное, какъ актъ религіозный, какъ своего рода жертву Bory (Wellhauseu, D. Phariseer u. d. Sadducäer, S. 19). Танцы терапевтовъ неудивительны для іудеевъ, древле выражавшихъ религіозныя чувства хореографическимъ способомъ.

Приведенныя выше мѣста изъ Филона (ихъ можно бы еще умножить) достаточно свидѣтельствуютъ о сильномъ развитіи въ его время отшельническихъ стремленій среди іудеевъ. Соотечественники Филона во множествѣ „бѣжали“ за городскія стѣны и, живя кружками, учились совершенству (*ἀγῶν τέλειον* D. V. С. 474, 36; *τέλειον σόδαρον* и, 473, 12). Эти монашескіе институты позднѣйшаго іудейства являются

фактомъ замѣчательнымъ: они такъ чужды еврейской практической натурѣ (ср. уже Быт. 37, 26, Иуда къ братьямъ: что пользы, если мы убьемъ Иосифа?). Конечно, библія знаетъ обѣты рехавитовъ и назореевъ; ничего страннаго съ еврейской точки зрѣнія нѣтъ и въ постахъ терапевтовъ, но „опыты аскетической жизни, сдѣланные ессеями и терапевтами, мало имѣютъ общаго съ духомъ закона Моисеева и ничто въ послѣднемъ не вело къ нимъ. Законъ ставилъ своимъ идеаломъ созданіе общества праведнаго, но въ то же время полнаго, живущаго въ мірѣ, свѣтскаго, если только позволительно такъ выразиться, а не аскетическаго или жреческаго“. „Аскетизмъ, какъ ограниченіе естественной жизни, какъ путь личнаго совершенствованія, былъ чуждъ евреямъ. Идея еврея—непорочно служить Богу (Лев. 2, 7. 24—26)—находила себѣ осуществленіе въ воздержаніи отъ языческой нечистоты“. Что должно было выйти изъ іудейства, это синачога, церковь, однимъ словомъ общество людей, соединенныхъ между собой религіозною связью, но все же сохраняющихъ между собою свободную индивидуальность среди общества своего времени. Если тщетно было надѣяться, что монашество могъ воспользоваться религіознымъ и гражданскимъ кодексомъ для развитія могущественнаго государства съ прочнымъ, продолжительнымъ существованіемъ, то, съ другой стороны, государство никогда и не вело къ идеѣ монастыря, и возникновеніе такихъ обществъ, какъ терапевты и ессеи, говорятъ о трансформациі іудейскаго міросозерцанія, имѣвшей свои причины въ стороннихъ вліяніяхъ“¹⁾. Еврейство въ эпоху Филона, даже въ Палестинѣ, если и не было тѣмъ, что Моммзенъ называетъ „denationalisirte Judenthum“ (R. G. V. 493), то все же далеко ушло отъ богословія періода книгъ биб-

1) Режанъ, Journ. d. Savants, 1874, Decembre, p. 796.



лейскихъ. Тамъ, гдѣ молчитъ исторія, начинается свидѣтельство археологія: камни и папирусы рассказываютъ, что іудейство предъ Р. Хр. было затронуто бродильнымъ процессомъ эллинистическаго міра, и что въ нѣдрахъ его, изъ смѣшенія Моисея съ посторонними элементами, вырабатывалось много новыхъ формацій. За нѣсколько позднѣйшую эпоху въ извѣстномъ подложномъ письмѣ Адріана къ Сервіану мы имѣемъ достовѣрное свидѣтельство о фактѣ поразительнаго смѣшенія языческихъ, христіанскихъ и іудейскихъ вѣрованій и суевѣрій. Въ греческихъ же папирусахъ болѣе ранняго времени встрѣчаются еврейскія имена Іеговы, Моисея, Соломона, Іаннія и Іамврія. Особенно важнымъ для характеристики сліянія мировоззрѣній надо признать открытую Масперо и описанную Дейссманомъ¹⁾ такъ называемую Гадруметскую надпись. Авторъ ея—іудей; но въ своихъ заклинаніяхъ онъ надѣляется еврейскаго „духа гроба“ атрибутами боговъ языческихъ; и іудейство, прежде чѣмъ усвоить тотъ подвижный,—благодаря аллегоризму и символизму,—александринизмъ, который давалъ еврейскимъ писателямъ возможность проводить широкія и благопріятныя для Моисея сближенія его съ языческой философіей, и прежде чѣмъ владѣть описаніями цѣлыхъ обществъ мудрыхъ подвижниковъ, выдерживающихъ параллель съ вполне развитыми системами Греціи (новоплатонизмъ),—должно было испытать на себѣ долгія и систематическія вліянія. Прослѣдить пути этихъ вѣяній (для ессеевъ александринизма и) для терапевтовъ трудно: приходится считаться съ результатами и фактами: D. V. С. ничего не говоритъ о времени возникновенія терапевтовъ, а аналогію ихъ жизни и взглядовъ легко найти почти во всѣхъ этическихъ ученіяхъ, гостепріимно принятыхъ тогдашней Александріей. Если, напр.,

¹⁾ Bibelstudien, S. 23 ff. Berl. 1895.



воздержаніе терапевтовъ отъ брака, ихъ строгую жизнь вдали отъ городовъ, аллегористическіе принципы толкованія священныхъ руководственныхъ книгъ, жизнь общиной, можно сблизить съ взглядами новопифагорейцевъ и индійскихъ брахмановъ, отказывавшихся отъ женъ и имущества, имѣвшихъ свои общины и проводившихъ жизнь въ постѣ и созерцаніи вдали отъ городовъ, то nocturna празднества терапевтовъ находятъ себѣ аналогію въ собраніяхъ и общихъ символическихъ трапезахъ орфиковъ или адептовъ персидскаго культа Митры (ср. ел. Хрисановъ, „Рел. др. міра“, III, 409—414; Zöckler, Askese und Mönchthum, 2 изд. 130—134). Но наши знанія о разныхъ направленіяхъ не настолько полны, чтобы выводить одно ученіе отъ другого. Вѣрнѣе будетъ отнести общія черты на счетъ переживавшагося тогда человечествомъ періода религіознаго переворота и тѣхъ „исканій“, которыя, какъ замѣчено, всегда и вездѣ сказываются одинаковыми у всѣхъ личностей проявленіями и слѣдствіями. Не надо забывать также того, что, хотя эллинизация еврея простиралась даже до замѣны національнаго имени греческимъ, онъ въ глубинѣ души оставался большею частью іудеемъ, вѣрнымъ національнымъ завѣтамъ; и еврейскіе писатели, доказывая, что *всѣмъ* іудеямъ хорошо извѣстны тѣ идеи, какими славился грѣко-римскій міръ, невольно преувеличивали, придавая если не ложный, то, во всякомъ случаѣ, слишкомъ идеальный свѣтъ іудейству. Съ этой точки зрѣнія кажется сильно подозрительнымъ и вступительное замѣчаніе автора D. V. C., что онъ будетъ писать одну лишь правду, строго держась фактовъ, безъ обычныхъ у логографовъ прикрасъ и добавленій. Конечно, невѣроятно, чтобы Филонъ въ цѣляхъ прославленія іудейства самъ изобрѣлъ терапевтовъ и все сочинилъ, перенесъ на созданныхъ имъ аскетовъ D. V. C. собственные взгляды на идеальнаго еврея: торжественность и любовная тщатель-

ность описанія говорить противъ этого предположенія. Современники Филона легко могли провѣрить автора.

Для такого изобрѣтенія, которое рассчитывало бы на слишкомъ наивныхъ читателей, нужны были какіе-либо адекватные мотивы, а отыскать реальные черты, лежащія въ основѣ D. V. C., помогать, кажется, самъ трактатъ настойчиво подчеркивающій занятія терапевтовъ закономъ.

Въ послѣднюю эпоху внутреннее единство разсѣяннаго всюду іудейства основывалось на понятіи о жизни по закону, который, какъ данный черезъ великаго Моисея Богомъ, есть обязательная норма для поведения отдѣльных лицъ ¹⁾. Прежде, освященіе народа (Лев. 19, 2) полагалось въ самой теократической формѣ его управленія; теперь для освященія народа, требуется социальная правда, основанная на нравственныхъ началахъ, господствуетъ мысль, что іудейскій законъ долженъ управлять жизнью, и каждый іудей подчиненъ ему ²⁾. Теократія отбѣняется назадъ номократіей ³⁾. Постепенно и естественно развивавшаяся номократія выдвигала значеніе „ученыхъ“, „книжниковъ“, буквально „сбѣдвшихъ въ законѣ“. Въ сознаніи народа они представляются организованнымъ, точно очерченнымъ классомъ. (1 Езд. 2, 55; Мак. 7, 12; 2, 42 Мо. 26, 57 и др.), и были, можно сказать, настоящею *ecclesiola in ecclesia* (Wellhausen, D. Ph. u. d. Sad. 11—12). Ихъ сближали и общіе интересы, а, можетъ быть, и цѣли вліянія на народъ. Изученіе закона, желаніе въ собственномъ смыслѣ слова имѣть законъ съ главами галахи „на краю языка“, также могло вести къ образованію тѣсныхъ кружковъ людей, учившихъ на память Тору; а если вспомнить о древне-еврейскихъ методахъ обу-

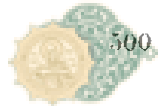
¹⁾ Jost. Gesch. d. Judenth. u. s. Secten 1857, I, S. 195.

²⁾ М. Тарѣвъ, „Законническое іудейство“, „Бог. Вѣст.“ Ноябрь, 1907, 498.

³⁾ Wellhausen, Isr. u. Jud., Gesch., 5. 153.

ченія, знавшихъ и одобрявшихъ только безконечное „repetitio“, то не покажутся удивительными совѣты книжниковъ изучать законъ въ компаніи, вмѣстѣ съ другими товарищами—*shaber*’ами (*Berachoth* 63 b: *Nedarim* 81 a). Совѣтовалось даже, если то представлялось необходимымъ, купить помощь и услуги товарища (*Aboth. Rab. Nath.* VIII, 3)¹⁾; и самое слово *shaber* можетъ означать и товарища по ученію, и ученаго, который, благодаря совмѣстнымъ занятіямъ въ спеціальномъ обществѣ *shaburath*, хорошо знаетъ „преданіе старцевъ“. Правда, господствующее толкованіе талмудическихъ указаній о хаверахъ видитъ въ *shaburath* классъ фарисеевъ (Г. Скарданицкій, „Фарисей и саддукеи“, К. 1905, 52—57; *Hamburger, R — Encykl. f. Bibl. u. Talm.* II, 126—129), а не только „ученыхъ“, „книжниковъ“; но въ томъ и другомъ случаѣ хаверимы были руководящимъ классомъ народа, обособленнымъ отъ невѣждъ закона, *am-haareiz*. Учители закона и въ іудействѣ разсѣянія были такою же видной силой, какъ и въ Палестинѣ. И терапевты D. V. C. могли быть кружкомъ законниковъ, для которыхъ Тора была всемъ. Отъ обычныхъ законническихъ кружковъ отличается терапевтовъ лишь то, что они жили въ удаленіи отъ свѣта, и въ этомъ пунктѣ, быть можетъ, сказалось вліяніе аскетическихъ теченій греческой и египетской философіи, съ которыми роднили терапевтовъ ихъ собственные взгляды на міръ, какъ среду, гдѣ чувствуютъ себя по себѣ лишь „невѣжды закона“. Если и палестинскому законнику окружавшій его міръ представлялся противоположностью тому, что должно быть въ наличности, то для законниковъ іудейства разсѣянія, особенно Египта, земли проклятій, еще безспорнѣе было положеніе, что, живя въ дѣлахъ, прямо невозможно приблизиться къ идеалу.

¹⁾ Ст. „*Haber*“ въ *The Jew. Encycl.* 6. 121.



Идеаль ученаго книжника вполне осуществленъ въ союзѣ терапевтовъ. У каждаго изъ нихъ въ семіонѣ есть полный канонъ Писанія, и созерцательному изученію его онъ посвящаетъ все свое время. Моисей постоянный руководитель ихъ жизни; къ нему, какъ и всѣ, вообще, книжники, возводятъ они свои даже частныя правила жизни и традиціи. Въ глазахъ адепта Пятонкижія челоѣкъ являлся по преимуществу служителемъ Іеговы; жить по закону значило священнодѣйствовать. Удалившись въ *monastéria*, терапевты могли посвятить жизнь достойной жизни цѣли, какъ они ее понимали и, поручивъ себя Богу, всецѣло предаваться Торѣ, что и было заветнымъ стремленіемъ книжниковъ ¹⁾. Изъ Талмуда можно привести много мѣстъ, которые гармонизируютъ и съ образомъ жизни терапевтовъ и съ предлагаемымъ у терапевтовъ преклоненіемъ передъ закономъ.

„Тора, говорится здѣсь, выше священства и царства, ибо царство достигается тридцатью преимуществами, священство двадцатью четырьмя, а Тора сорока восемью вещами и именно: изученіемъ (D. V. C. *ἔκταξις* 475,35), внимательнымъ слушаніемъ, подготовленіемъ устъ, разумѣніемъ сердца, благоговѣніемъ, боязнью, радостью, службою мудрецамъ (D. V. C. 482, 39), общеніемъ съ товарищами (D. V. C. 475, 13), обсужденіемъ съ учениками (D. V. C. 483, 20—31), обдуманностью, Писаніемъ, Мишной, уменьшеніемъ торговой дѣятельности (474, 10 D. V. C.), уменьшеніемъ сна, разговоровъ, удовольствій, смѣха и мірскихъ дѣлъ, долготерпѣніемъ, добрымъ сердцемъ, довѣріемъ къ мудрецамъ, (терпѣливымъ) принятіемъ страданій; мудрецъ знаетъ свое

¹⁾ Weber, System. d. altsynag. palaest. Theologie, 1880, 29. 57 et passim.

мѣсто, доволенъ удѣломъ своимъ, дѣлаеть ограду своимъ словамъ, не вмѣняетъ себѣ въ заслугу (свои запятія), любимъ, любить Господа, любить людей, любить милости, любить увѣщанія, любить прямоту, удаляется отъ почестей, не гордится своей ученостью („D V. С. 483, 23—30) и т. д. ¹⁾ Ради „великой Торы“ „мужья уходить для ея изученія безъ разрѣшенія женъ, если они учатся, на тридцать дней“ ²⁾. Усвоеніе ея настолько важно, что „человѣкъ можетъ взять жену и условиться съ нею, чтобы она его кормила и тѣмъ дала возможность изучить Тору“ ³⁾. И теперь въ еврействѣ богатые люди на правахъ зятя принимаютъ въ свой домъ бѣднаго человѣка и, обезпечивая его, создаютъ благоприятныя условія для богословскихъ занятій. „Ворочай Тору, учить Бенъ Багъ Багъ, и переворачивай ее, ибо все въ ней; гляди въ нее, сѣдѣй и дряхлѣй въ ней и отъ нея не трогайся, ибо лучшаго, чѣмъ она, у тебя нѣтъ ничего“. „Таковъ путь Торы: ѣшь хлѣбъ съ солью и воду пей мѣрою; спи на землѣ, веди жизнь страдальческую и трудись въ Торѣ. Если сдѣлаешь такъ, блаженъ ты и благо тебѣ въ міръ грядущемъ“ ⁴⁾.

Талмудъ составленъ, правда, въ болѣе позднее время, но принято, вообще, что онъ отражаетъ взгляды и дохристіанской эпохи.

Изученіе Торы такимъ образомъ необходимо соединяется съ ограниченіями духовной и тѣлесной жизни; они уже на чисто іудейской почвѣ должны были расти въ сторону усиленія и вполнѣ гармонизировали съ принесенными въ Александрію системами Азіи и Греціи, особенно высоко

¹⁾ Талмудъ т. IV, перев. Переферковича, стр. 501—502.

²⁾ Кетуботъ IV, Переф. т. 3, 132.

³⁾ Кетуботъ IV, Переф. т. 3, 138.

⁴⁾ Авотъ 6, 4, Переф. т. 4, 501; т. 4, 499.

ставившими аскетизмъ. Умѣстно сказать здѣсь о религиозной теософiи Египта и жившихъ въ строгомъ удаленiи отъ свѣта и затворѣ (ἐν τῇ κλειροῦδι) жрецахъ Мемфисскаго Серапеума (2 в. до Р. X.), съ которыми въ извѣстной работѣ Weingarten'a ставится въ связь египетское христiанское монашество ¹⁾. У Страбона (Геогр 803) также есть упоминанiе о философскомъ и астрономическомъ кружкѣ жрецовъ при Гелиопольскомъ храмѣ. Ср. и Порфирій De abstinentia 4, 6. Такiе теософскiе кружки особенно неудивительны для Египта; въ гражданскомъ отношенiи онѣ раздѣлялись на номы (ср. D. V. C. 474, 38) и центромъ cadaго было святилище какого-либо божества ²⁾. Словомъ, у александрийскихъ иудеевъ не было недостатка въ обстоятельствахъ, стимулирующимъ образомъ влиявшихъ на поддержанiе ихъ аскетическаго настроенiя.

Взгляды терапевтовъ-законниковъ не должны были разниться отъ общаго направленiя александрийской религиозной теософiи, и аллегористическiе методы объясненiя Писанiя, которые D. V. C. усволяетъ терапевтамъ, конечно, есть тотъ александрийскiй аллегоризмъ, который еще до Филона имѣлъ цѣлую развитую теорiю. Старые труды объ иудео-александрийской школѣ всегда и упоминаютъ о терапевтахъ, какъ объ извѣстномъ и сродномъ, или даже восходящемъ къ Филону, обществѣ аллегориковъ; а замѣчанiе D. V. C. 475, 39—476, 3 „терапевты, руководясь аллегорическими трудами предковъ, и сами пишутъ“, давало имъ право разсматривать союзъ терапевтовъ, какъ центръ литературной производительности александрийскаго иудейства, откуда вышли, вмѣстѣ съ другими работами, еврей-

¹⁾ Папирусы, въ изд. Brunet de Presle, Mémoires de l'inscript. t. XVIII, p. 261; но Delaunay, Moines et Sybilles, 17—19; ср. Луцiусъ, D. Therapeuten, 201—203.

²⁾ П. С. Казанскiй, Ист. проих. монаш. на Вост., стр. 54.

скія Сивиллы, Книга Премудрости (см. у Носпѣхова „Кн. Прем. Сол.“) и 4 книга Маккавейская. Гфрзреръ и Дзене, въ извѣстныхъ работахъ, видятъ въ терапевтахъ попытку ученыхъ іудео-александрійской школы осуществить на практикѣ ея принципы.

Читатель D. V. C. долженъ былъ представлять себѣ терапевтовъ однимъ изъ многихъ, столь распространенныхъ въ греко-римской имперіи, религіозныхъ обществъ, *cultores deorum* (*сѣлѣхпсѣтѣ*)¹⁾, заявлявшихъ правительству свое имя и свои цѣли. Но какъ глубокое и вмѣстѣ обычное явленіе чисто внутренней жизни іудейства (не отсюда ли молчаніе о D. V. C. Іосифа Флавія?) терапевты, не ставившіе себѣ практически-осязательныхъ цѣлей, не нуждались въ правительственной легализаціи, требовавшейся для всѣхъ, вообще, ассоціацій; потому они могли и не быть извѣстны широкимъ кругамъ. Съ этой стороны, находить себѣ объясненіе отсутствіе упоминаній о терапевтахъ у Страбона и Апіона. Впрочемъ, Страбонъ, вообще, не говоритъ объ евреяхъ Египта; только упоминаетъ, что торговля панирусомъ была въ ихъ рукахъ. И изъ его сочиненій мы не можемъ заключить, что хотя бы единственный еврей жилъ въ городѣ. Апіонъ же отмѣчаетъ преимущественно политическія и экономическія опасности отъ Египетскаго еврейства, торговые интересы котораго не затрагивали терапевтовъ. Да и изъ полемики съ нимъ Іосифа мы знаемъ слиш-

1) *сѣлѣхпсѣтѣ* было официальнымъ названіемъ религіозныхъ ассоціацій или же преслѣдовавшихъ практическія цѣли *эсѣтѣ* товариществъ и кружковъ, ставившихъ себя подъ покровительство какого-нибудь божества. *сѣлѣхпсѣтѣ* названы въ написаніяхъ (*Notices et extraits des Manuscrits de la Biblioth. impériale*, XVШ, 5) Египетскіе жрецы Сераписа въ Мемфисѣ. — *Bréhel'омъ* въ *Numism. Z.* 1889, 50. 51 опубликованы двѣ надписи съ посвященіями почитателей *сѣлѣхпсѣтѣ* Изиды и Сераписа, культъ которыхъ былъ въ Малой Азіи. См. еще Геродотъ II, 37 и *Codex. Inscript. Graec.* 2293, 2295.

комъ мало объ его нападкахъ на іудеевъ, чтобы сказать, упоминалъ онъ или нѣтъ про терапевтовъ. Argumentum e silentio, когда идетъ рѣчь о такой отдаленной эпохѣ, не очень надеженъ. Къ тому же, чтобы быть извѣстнымъ, не достаточно быть оригинальнымъ: общее положеніе: „ближкое всегда менѣе знакомо“, приложимо и къ данному вопросу. Современный историкъ, который располагаетъ лишь отрывками древнихъ извѣстій, больше заинтересованъ терапевтами, чѣмъ тѣ „туристы, въ множествѣ пріѣзжавшіе въ Александрію и на Канопскій курортъ“, которые, по предположенію Фридрихендера („Картины изъ исторіи Римскихъ нравовъ“, рус. пер. СПб. 1873, т. II стр. 342), „сидѣли прокатиться по Мареотскому озеру, чтобы посмотреть, какъ любопытную диковинку перваго послѣ Рима города и хижины іудейскихъ пустынниковъ-терапевтовъ“^{*)}).

Н. Смирновъ.

*) Окончаніе слѣдуетъ.