

Новозавѣтное понятіе праведности и святости по сравненію съ классическимъ, раввинскимъ, филоновскимъ и ветхозавѣтнымъ.

Новозавѣтное понятіе праведности и святости явилось, какъ плодъ фактически осуществившагося оправданія и освященія человѣческой природы, обновленной искупительнымъ подвигомъ Божественнаго Основателя христіанства. Но мысль о праведности и святости предносилась нравственному сознанію и дохристіанскаго человѣчества, хотя не всегда и не вездѣ съ одинаковой ясностью и устойчивостью. Мы находимъ ее въ области классическаго и раввинскаго міросозерцанія, въ теософіи Филона и въ ветхозавѣтномъ Откровеніи. Лишенный непосредственной близости къ Богу, человѣкъ дохристіанской эпохи хотѣлъ собственными усиліями создать себѣ идеаль правды и святости и воплотить его въ жизни, но его идеаль былъ простымъ выводомъ ума изъ фактовъ наличнаго опыта, надъ которымъ онъ не въ состояніи былъ подняться, потому что со всѣхъ сторонъ былъ поработенъ стихіями міра (Гал. 4, 3), ставившими неодолимыя препятствія лучшимъ движеніямъ его духа. Одинъ только Израиль, озаренный откровенной истиной, предугадывалъ о той правдѣ, исходящей отъ Бога, которая должна привести міръ къ лучшему концу и изгладить противорѣчія жизни. И чѣмъ меньше это чаяніе воодушевляло комментаторовъ ветхозавѣтнаго Откровенія, ревнителей талмудической мудрости и Филона, тѣмъ дальше отстоятъ они отъ правды, открытой человѣку въ христіанствѣ. Поэтому новозавѣтное понятіе праведности и святости, исторически явившееся въ

эпоху развитія филоновскаго и раввинскаго, такъ же далеко отъ нихъ, какъ и отъ классическаго. Предварительное разсмотрѣнiе классическаго, раввинскаго, филоновскаго и ветхозавѣтнаго пониманiя праведности и святости въ отдѣльности покажетъ степень отдаленности ихъ отъ новозавѣтнаго.

I.

Классическому міросозерцанiю древности былъ чуждъ религіозно-правственный идеаль праведности и святости, понимаемый въ смыслъ христіанскаго Откровенiя ¹⁾. Тѣ выраженiя классическаго языка, которыми воспользовались авторы священныхъ книгъ новаго завѣта для обозначенiя христіанскихъ понятiй праведности и святости, испытавъ на себѣ рѣшительное вліяніе новой религіи, утратили свой первоначальный оригинальный смыслъ и пріобрѣли новое значеніе. Первоначальныя понятiя праведности и святости, господствовавшiя въ классическомъ мірѣ, равно какъ и тѣ природныя, живыя явленiя, подѣ непосредственнымъ впечатлѣніемъ которыхъ они образовались и вступили въ жизнь, всего ближе могутъ быть выведены изъ кореннаго значенiя соответствующихъ выраженiй и ихъ употребленiя въ классической литературѣ.

Группа греческихъ выраженiй, опредѣляющихъ понятiе праведности,—*δίκαιος, δικαιοσύνη, δικαιοῦν, δικαιομα*,—имѣетъ въ своемъ основанiи коренное слово *δίκη*. Аристотель производитъ это слово отъ *δίχα, διχάζειν*—дѣлить на двѣ равныя части, и въ понятiи *δίκη* видитъ уравненіе отношенiй двухъ сторонъ, или, по аналогіи съ числовыми отношенiями, среднюю между бѣльшимъ и меньшимъ (*μέσον μείζονος καὶ ἐλάττονος*) ²⁾. Но по болѣе основательному словопроизводству, *δίκη* сблизяется съ *δείκνυμι* и лат. *dicere* и означаетъ собою рѣшеніе, направленіе, право, какъ установившiйся обычай, судебное разбирательство и приговоръ, или, наконецъ, общiй принципъ всѣхъ судебныхъ разбирательствъ ³⁾. Отсюда пра-

¹⁾ *Cremer*, Biblisch.-theologisches Wörterbuch der Neutest. Gräcität, Gotha, 1895, 8 Aufl; *L. Schmidt*, Die Ethik der alten Griechen, I—II B., Berlin, 1882; *Schmidt*, Synonymik der griechischen Sprache, Lpz.

²⁾ *Cremer*, Bibl.—theol. Wörterbuch, 284.

³⁾ *Ib.* 283.

ведность, или, вѣрнѣе, справедливость (*δικαιοσύνη, δίκαιος*). понимается у классиковъ, какъ соотвѣтствіе человѣческихъ дѣйствій и поступковъ съ установленными обычаями и законами, съ требованіями суда и общепринятыхъ правилъ и поэтому принадлежитъ къ области *правовыхъ* понятій ¹⁾). Основное содержаніе этого понятія, какъ непосредственный плодъ постоянно видоизмѣнявшихся правовыхъ и общественныхъ отношеній, установилось не сразу; оно мѣнялось сообразно съ развитіемъ самой идеи права. И чѣмъ яснѣе опредѣлялись общеобязательныя нормы общественной жизни, тѣмъ яснѣе рисовался классическому міросозерцанію идеалъ праведника. Такъ какъ право прежде всего выражалось въ нравахъ и обычаяхъ (напримѣръ, *δίκη βασιλέων*), а потомъ значительная часть этихъ обычаевъ получила санкцію закона, то и господствовавшая норма человѣческой дѣятельности включала въ себя вѣсь общепризнанныя правовыя традиціи и законы ²⁾; поэтому, по Сократу, *δίκαιος*—понятіе тождественное съ *νόμιμος* ³⁾). Въ самомъ широкомъ смыслѣ *δίκη* является суммой вѣсѣхъ исторически сложившихся порядковъ, какъ они проявляются въ различныхъ моментахъ жизни. Боготворя наличный строй, принимая вѣками сложившіеся порядки за обязательную для каждаго норму, древній грекъ видѣлъ въ нихъ необходимый залогъ общественного благосостоянія и пошмалъ свой долгъ, какъ непреклонное слѣдованіе этой нормѣ. Слѣдовательно, образъ человѣка справедливаго у грековъ не складывался изъ какихъ-нибудь великихъ качествъ и совершенствъ: онъ создавался изъ тѣхъ матеріаловъ, какіе были въ наличности, и потому былъ вѣрнымъ и живымъ отраженіемъ дѣйствительности. *Δίκαιος* уважаетъ права другихъ людей и исполняетъ свои обязанности въ отношеніи къ нимъ, но въ то же время онъ требуетъ и отъ другихъ осуществленія ихъ долга въ отношеніи къ себѣ; онъ сознаетъ себя обязаннымъ обществу, но въ то же время онъ сознаетъ и свои права на услуги окружающихъ людей (*τὸ εἶναι δίκαιον, τὰ εἰς δίκαια*—Эврипидъ, Оукидидъ, Демосфень, Плутархъ). Поэтому *δικαιοσύνη*

¹⁾ Ib. 285.

²⁾ *Schmidt*, Synonymik d. griech. Sprache. 354.

³⁾ Xen. mem. 4, 4, 13 (*Cremer*, 286)

опредѣляется у Аристотеля, какъ ἀρετή, δι' ἣν τὸ ἐντῶν ἕκαστοι ἔχουσι καὶ ὡς ὁ νόμος, εὐδικία же, какъ—δι' ἣν τὰ ἑλλότρια, οὐκ ὡς ὁ νόμος ¹⁾. Всякое превышеніе, возвышеніе личнаго произвола въ ущербъ благосостоянію другихъ есть уже нарушеніе справедливости и, какъ βία или ἔβρις, противопоставляется δίκη ²⁾. Гдѣ царить насиліе, тамъ нѣтъ мѣста справедливости: βιάζεσθαι или βλάπτειν, это—то же, что и ἀδικεῖν ³⁾.

Но исполненіемъ однихъ только гражданскихъ традицій и государственныхъ предписаній понятіе δικαιοσύνη далеко еще не исчерпывается; долгъ человѣка справедливаго исполнять на ряду съ законами, санкціонированными авторитетомъ власти, еще и νόμοι ἄγραφοι, законы неписанные ⁴⁾. „Δίκαιος, говоритъ вслѣдъ за Эхиломъ Платонъ, не тотъ, кто желаетъ казаться, а тотъ, кто желаетъ быть добрымъ“ ⁵⁾. Но тщетно мы стали бы искать въ законахъ неписанныхъ выраженіе какого—либо высшаго принципа, отличнаго отъ того, который управляетъ внѣшними дѣйствіями людей, въ смыслѣ, напримѣръ, христіанскаго чувства любви. Такого принципа и не могло быть, потому что языческій міръ не въ состояніи быть возвыситься надъ наличнымъ строемъ жизни, и его нравственныя воззрѣнія были прямымъ выводомъ ума изъ фактовъ жизненнаго опыта. Поэтому въ его міросозерцаніи трудно указать, гдѣ собственно оканчивается область правовыхъ положеній и гдѣ начинается область чисто нравственныхъ принциповъ. Нравственный міръ, стоящій подъ покровительствомъ боговъ, представлялся ему полъ образомъ правового порядка, которымъ окружена была вся его нравственная дѣятельность ⁶⁾. Въ основаніи этой послѣдней лежитъ тотъ же принципъ sum cuique, который составляетъ душу и правовыхъ отношеній, здѣсь царить тотъ же неумолимый законъ компенсаціи, что и въ гражданскихъ положеніяхъ, создающихъ желѣзную ἀνάγκη государственной жизни. Сынъ, питающій старость своихъ дряхлыхъ родите-

1) н. 1, 9 (Cramer, 285).

16, 388; Od. 14, 84 (Cramer, 286).

2) Xen. mem, 4, 6, 6 (Cramer, 286).

Plat. Leg. 7, 793 (Cramer, 285).

3) Rep. 2, 361.

4) Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, I, 302.

лей (*γῆροδοσκόε*), гостепріимный хозяинъ (*φιλόξενος*), принимающій странниковъ, даже филантропъ, оказывающій благодѣяніе ближнему, въ сущности такъ же осуществляютъ свой долгъ, имѣя въ виду полученное благо или создавая свое право на полученіе его, какъ хозяинъ, дающій плату работнику за его трудъ, или работникъ, оплачивающій вознагражденіе трудомъ. Даже такія добродѣтели, какъ правдивость и вѣрность, дружба и благодарность, пачобоянность и милосердіе проникнуты были правовымъ принципомъ и съ его точки зрѣнія получали свою цѣнность ¹⁾. Отсюда видно, до какой степени сливались у древнихъ нравственность съ правомъ. Все различіе между ними состояло лишь въ томъ, что правовыя положенія, гарантировавшія общественный порядокъ, поддерживались принужденіемъ, нравственныя же общепринятія требованія предоставлены были индивидуальному усмотрѣнію и свободному убѣжденію отдѣльныхъ личностей. Самая граница между правомъ и моралью была слишкомъ измѣнчива, и то, что вчера было простымъ требованіемъ морали, на другой день могло стать юридически обязательнымъ правиломъ. Слѣдовательно, праведность, даже дѣлаясь нравственной добродѣтелью, оставалась въ своей сущности понятіемъ социально-правовымъ (Кремеръ).

Такимъ же характеромъ отличается это понятіе даже и тогда, когда къ нему примышляется религіозный моментъ. Обыкновенно *δικαιοσύνη* понималась, какъ осуществленіе справедливыхъ отношеній къ людямъ, страхъ же и почтительность къ богамъ обозначались именемъ *εὐσέβεια* ²⁾. *Δίκαιος*, по опредѣленію Ксенофонта, это—тотъ, кто не причиняетъ никому ни малѣйшаго вреда, но приноситъ какъ можно большію пользу, *εὐσεβής* же тотъ, кто ничего не дѣлаетъ, не справившись предварительно съ волею боговъ ³⁾. Но въ то же время понятіе справедливости такъ тѣсно сливается съ представленіемъ о благоговѣнномъ отношеніи къ богамъ, что оба эти свойства идеальнаго гражданина стоятъ въ неразрывной связи. Въ гомеровскую эпоху греческаго сознанія, когда религія совсѣмъ еще не отдѣлялась отъ права и прав-

1) *Cremer*, 285.

2) *Cremer*, 287.

3) *Mem.* 4, 8, 11.

ственности, когда еще общее понятие *δίκη* находилось въ процессѣ своего образованія подъ непосредственнымъ вліяніемъ наивнаго опыта, съ именемъ *δικαιοτάτος* извѣстенъ былъ тотъ, кто лучше всего исполнялъ свой долгъ и въ отношеніи къ богамъ, и въ отношеніи къ людямъ ¹⁾. Въ литературѣ позднѣйшаго времени, хотя религіозныя обязанности болѣе рельефно отдѣляются отъ этико-правовыхъ, связь между ними не разрывается. Здѣсь, съ одной стороны, *ἀδικεῖν* противопоставляется *εὐσεβεῖν* (Эвриспидъ), съ другой, *δίκαιος* является противоположностью *δυσσεβής* (Эсхиль). Въ *εὐσεβία* заключается моментъ справедливости въ томъ отношеніи, что, почитая боговъ, человѣкъ воздастъ имъ должное, имѣя въ виду ихъ безконтрольное господство надъ судьбою смертныхъ. Помимо этого, въ почитаніи боговъ выражается исполненіе долга и въ отношеніи къ государству. Такъ какъ принуждающая сила права въ Греціи простиралась на весь проявленія даже чисто индивидуальной жизни, то, разумѣется, религія, какъ залогъ общественнаго благосостоянія, не могла стоять внѣ государственнаго контроля. Почитаніе боговъ, охранявшихъ общественный строй, вмѣнялось въ непремѣнный долгъ каждому гражданину, и уклоненіе отъ этого долга влекло за собою кару неумолимаго закона. Сократъ, не признающій боговъ, которыхъ почитаютъ все граждане, поступаетъ такъ же несправедливо (*ἀδικεῖ*), какъ и тотъ, кто совершаетъ преступленіе противъ государства. Отсюда слѣдуетъ, что *δικαιοσύνη* и въ приложеніи къ религіозной жизни остается по существу общественной и гражданской добродѣтелью (*ἡ δημοτικὴ, τε καὶ πολιτικὴ ἀρετή*) ²⁾.

Близость между понятіями праведности и святости, установившаяся въ Новомъ Завѣтѣ, классическому употребленію совсѣмъ была чужда. Идея святости имѣетъ свое совершенно отдѣльное содержаніе и покоится на иныхъ основаніяхъ. Кремеръ дѣлитъ весь запасъ греческихъ словъ, выражающихъ классическое понятіе святости, на двѣ группы: къ одной изъ нихъ принадлежатъ слова, лишенныя религіознаго значенія въ строгомъ смыслѣ этого слова, къ другой—специфически религіознаго, частію культоваго, происхожде-

¹⁾ Passow—у Кремера, 256.

²⁾ Plat. Phaedr. 82, 13.

нія и характера. Къ первымъ принадлежатъ *ἄβιος* и *σεμνός*, ко вторымъ—*ἱερός*, *ἀγνός* и *ἄγιος*. Выраженіемъ *ἄβιος* характеризуется то, что освящено определеннымъ божественнымъ или человѣческимъ употребленіемъ и обычаемъ ¹⁾. *Σεμνός* (отъ корня *σεβ*) содержитъ въ себѣ основное представленіе благоговѣйнаго страха, изумленнаго почтенія, будутъ ли предметомъ этого почтенія боги (у аттиковъ и Эвменида), или вообще предметы и явленія, возвышающіеся надъ обычной дѣйствительностью по своимъ внутреннимъ и внѣшнимъ достоинствамъ, или даже явленія, поражающія своими кажущимися достоинствами, въ дѣйствительности не существующими (у Эврипида) ²⁾.

Самый употребительный въ классической литературѣ терминъ *ἱερός* (сходн. съ санскр. *ishiras*) указываетъ на внѣшнее проявленіе величія боговъ и имѣетъ основное значеніе: яркій, сильный, великій. Въ самомъ общемъ смыслѣ этимъ именемъ характеризуется все то, на чемъ лежитъ печать боговъ, что стоитъ въ извѣстномъ отношеніи къ нимъ и освящается ихъ дѣйствіемъ и присутствіемъ. Сюда принадлежатъ мѣста и времена, находящіеся въ особенномъ отношеніи къ богамъ, какъ *ἱερὸν λέχος*, *ἱερὸν ἡμας*; вещи и предметы, стоящіе подъ покровительствомъ ихъ, напримѣръ, *ἱερός κέκλος* судей, *δίφρος*, влекомый безсмертными конями; наконецъ, люди, какъ исполнители божественныхъ полномочій, князья и правители, стоящіе подъ покровительствомъ Зевса, лица, посвященные въ тайны мистерій, жрецы и т. д. ³⁾. Но какъ предикать боговъ, это выраженіе никогда не встрѣчается ⁴⁾. Характеризуя собою моментъ принадлежности божеству и будучи лишено не только нравственнаго, но и вообще определеннаго, строго установившагося содержанія, оно могло имѣть широкое примѣненіе только въ сферѣ языческаго міросозерцанія. Для выраженія библейской идеи святости оно оказалось слишкомъ грубымъ, и потому у 70 встрѣчается

1) У 70 этимъ словомъ никогда не переводится еврейское שׁוֹבֵר , оно соответствуетъ евр. גִּבּוֹר , עֲלִיָּז (Втор. 29, 19) и др.

2) У 70 это выраженіе совсѣмъ не встрѣчается, а въ Новомъ Завѣтѣ только 4 раза: Фил. 4, 9; 1 Тим. 3, 8. 11; Тит. 2, 2.

3) *Cramer*, 37—38.

4) *Cramer*.

редко, а въ Новомъ Завѣтѣ употребляется лишь въ примѣненіи къ конкретнымъ понятіямъ и чувственнымъ предметамъ (*τὸ ἱερόν*—святилище).

Болѣе специальный смыслъ имѣеть слово *ἅγιος*. Въ тѣхъ немногочисленныхъ случаяхъ, гдѣ оно встрѣчается въ классической литературѣ, оно большею частью соединяется съ *ἱερός* и выражаетъ ту сторону понятія *ἱερός*, которая требуетъ отъ человѣка нравственной почтительности, благоговѣйнаго страха и уваженія. *Ἱερόν ἅγιον* является предикатомъ чего-либо посвященнаго богамъ, преимущественно храма, какъ мѣста общественнаго богослуженія (у Платона), въ противоположность мѣстамъ частнаго богопочтенія—*ἱερά ἴδια*, къ которымъ предикатъ *ἅγιος* неприменимъ. Въ дальнейшемъ смыслъ оно служитъ предикатомъ боготворимаго грекомъ космоса (у Плутарха), отечества (у Платона), которое должно быть цѣнимо выше отца, матери и всѣхъ предковъ, въ связи съ *σεμνός*—возвышеннаго и благочестиваго настроенія духа (*ἅγιος τοῦς*) ¹⁾. Значеніе благоговѣйнаго страха и религіознаго почтенія, скрывающееся въ этомъ словѣ, подтверждается и этимологіей его. Кремеръ основательно устанавливаетъ корневое родство *ἅγιος* съ *ἅγος* (санскр. *jāgūs, jāgam, жертва*), которое иногда смѣшивается съ *ἄγος* (санскр. *āgas, досада, вина, преступленіе*), совпадающимъ съ іонійской формой перваго, и отсюда заключаетъ, что первоначальный смыслъ слова *ἅγιος* указываетъ на сакрифиціальное служеніе богамъ, имѣющее своею цѣлью искупленіе вины человѣка. Благодаря такому значенію это слово легче другихъ применилось къ выраженію христіанскаго понятія святости. Предположенія Кремера не могутъ поколебать возраженіе Иссели, который считаетъ несомвѣстнымъ сакрифиціальныи смыслъ слова *ἅγιος* съ приложеніемъ его къ *τοῦς* въ классической литературѣ и съ соответствіемъ библейскому *kadosch* и всѣмъ отгѣнкамъ мысли, передаваемымъ послѣднимъ ²⁾. Потому что, измѣняясь въ своемъ значеніи, *ἅγιος* не отстываетъ окончательно отъ своего природнаго смысла, но только развиваетъ основную мысль о религіозномъ почитаніи Божества, возвышающагося надъ человѣкомъ, оставивъ въ сто-

¹⁾ Plat. Sophist. 349.

²⁾ Issel, Der Begriff der Heiligkeit im N. T. Leiden, 1853. 31

ронѣ внѣшній фактъ, подъ непосредственнымъ вліяніемъ котораго вступило въ жизнь это слово.

Отъ одного корня съ *εἷος* происходитъ и его синонимъ *εἷρός*. Являясь предикатомъ какъ боговъ, такъ и людей и вещей, стоящихъ въ извѣстныхъ отношеніяхъ къ богамъ, оно характеризуетъ собою тотъ моментъ святости, который выражается въ чистотѣ, нетронутости и неприкосновенности запечатлѣнныхъ печатью святости вещей и лицъ: въ частности этотъ терминъ у Гомера служитъ эпитетомъ юной Артемиды, какъ дѣвственницы. Переходъ идеи святости въ понятие чистоты произошелъ, очевидно, вслѣдствіе вѣры грековъ въ очищающую силу жертвеннаго служенія, мысль о которомъ лежитъ въ корнѣ этого слова.

Соединяя вмѣстѣ всѣ моменты святости, выражаемые въ разсмотрѣнныхъ синонимахъ, мы видимъ, что съ объективной стороны понятіе святости содержитъ въ себѣ идею принадлежности божеству и тѣсной связи съ нимъ по происхожденію или по цѣли, съ субъективной же—идею почтительнаго страха, преклоненія и уваженія предъ всѣмъ тѣмъ, на чемъ лежитъ печать божественности. Отсюда слѣдуетъ, что оно по своему существу—понятіе чисто формальное, лишенное строго опредѣленнаго, разъ навсегда установившагося содержанія. Оно заимствуетъ свое содержаніе изъ тѣхъ представлений, какія господствовали въ классическомъ мірѣ о богахъ. А такъ какъ вѣрующій грекъ въ лицѣ своихъ боговъ олицетворялъ свой собственный образъ съ своими добродѣтелями и пороками, такъ какъ онъ видѣлъ въ богахъ не идеаль нравственнаго совершенства, а лишь существа, одаренныя несравненно большею, чѣмъ онъ, силой, которая такъ же можетъ быть обращена на добро, какъ и на зло, то *представленіе высокаго, сильнаго, заслуживающаго преклоненія*,—съ одной стороны, и *отсутствіе нравственнаго момента*,—съ другой, составляютъ отличительныя черты классической идеи святости. Въ гомеровскій періодъ предикатъ святости совсѣмъ не прилагался къ греческимъ богамъ. Въ нравственномъ отношеніи они стоятъ на той же ступени, на какой и простые смертные, выведенные вмѣстѣ съ ними въ гомеровскомъ эпосѣ. Они не только любятъ и ненавидятъ, враждуютъ и порицаютъ, ссорятся и мирятся, но способны даже на жестокость, на кровавое насиліе и вепышку дикой стра-

сти, могутъ даже вести напередъ обдуманную интригу. Эти же самые боги являются въ такомъ величїи силы и могущества, что смертный поневолѣ преклоняется предъ ихъ мощными фигурами. Но съ развитіемъ нравственнаго сознанія въ греческомъ народѣ лучшіе люди древности стали возставать противъ изображенія боговъ, какъ порочныхъ существъ. Гераклитъ Ефесскій говоритъ, что Гомера слѣдовало бы изгнать изъ Олимпійскихъ игръ, а Платонъ во 2 книгѣ своей Республики считаетъ „великую ложь Гомера заслуживающею порицанія, потому что всего хуже лжетъ тотъ, кто въ своемъ изложеніи представляетъ превратно природу боговъ и героев“. И дѣйствительно, въ послѣ-гомеровскій періодъ богамъ начинаютъ приписывать всѣ нравственныя добродѣтели и онтологическія совершенства ¹⁾, въ числѣ которыхъ выступаетъ и святость, не въ смыслѣ только чисто вѣшняго преслѣдованія зла для водворенія порядка и дисциплины между людьми, но въ смыслѣ внутренняго отвращенія отъ зла и ненависти къ нему. Но въ этой святости заключается моментъ, который дѣлаетъ возможнымъ переходъ ея въ ея прямую противоположность—грѣховность. „Божество, говоритъ Nägelsbach, во всякомъ счастьѣ, во всякомъ величїи, котораго достигаетъ человекъ сверхъ обыкновеннаго, даже безъ всякой заносчивости со стороны человека, видитъ ущербъ своему преимуществу и оберегаетъ послѣднее съ завистливою ревностью“ ²⁾. Наконецъ, понятіе богъ часто переходитъ въ понятіе *δαίμων*, и нерѣдко послѣднее принимается въ смыслѣ недоброжелательнаго существа, соблазняющаго человека къ грѣху, почти въ томъ же смыслѣ, въ какомъ оно перешло въ новѣйшіе европейскіе языки. Сатанинская гордость боговъ не переноситъ стремленія людей къ добродѣтели и совершенству. Боги способны завидовать счастью человека и умышленно мѣшать развитію его нравственнаго существа; они способны для своихъ личныхъ видовъ, а иногда просто для забавы, вводить людей въ заблужденіе, отуманивать ихъ умъ ложными представленіями и стропить противъ нихъ всевозможныя козни.

Если сами боги были лишены святости въ нравственномъ

¹⁾ Θεοὶ—πίστας ἔχοντες τὰς ἀρετὰς, Isokr. 11, 41.

²⁾ Cremer, 36.

смыслъ этого слова, то нравственный идеаль святости не могъ найти своего осуществленія и въ людяхъ. Область святаго была своего рода имуществомъ боговъ, которые не стѣснялись налагать печать собственности на всевозможные лица и предметы, независимо отъ нравственнаго достоинства первыхъ и нравственнаго значенія вторыхъ. Святость героевъ, общественныхъ дѣятелей, посвященныхъ и князей, воплощающихъ въ себѣ силу и полномочія боговъ, такъ же далека отъ нравственнаго совершенства, какъ и святость бездушныхъ морей и рѣкъ, земли и горъ, дневного свѣта и ночной тьмы, рыбы, составляющей собственность боговъ, или болѣзни (*νοῦσος ἱερή*), посылаемой ими на людей. Наименованіе *ἱερός εὐσεβής τε*, которое прилагаетъ къ себѣ Эдипъ (Schp. Oed. Col., 287), приблизившійся по обѣщанію боговъ къ священной рощѣ Эвменидъ, не указываетъ еще на нравственный характеръ понятія *ἱερός* и на тождество его по значенію съ *εὐσεβής*; оно скорѣе заключаетъ въ себѣ мысль объ особенномъ руководительствѣ боговъ, котораго удостоился этотъ герой. Единственное мѣсто въ классич. литературѣ, въ которомъ понятію святости сообщается нравственный смыслъ, находится у Платона. „Ты не думай, говоритъ онъ, что святы только камни, и деревья, и птицы, и змѣи, а люди—не святы; священнѣе всего этого добрый человѣкъ (*πάντων τούτων ἱερώτατον ἐστὶν ἄνθρωπος ὁ ἀγαθός*), а постыднѣе всего дурной“ (De Leg. 319, A). Если Платонъ первый хочетъ придать понятію святости этической смыслъ ³⁾, то отсюда видно, что толпа, называвшая святыми камни, деревья, птицъ и змѣй, не часто приписывала святость человѣку и совѣмъ не соединяла съ нею представленія о нравственномъ совершенствѣ. Наконецъ, почтительное отношеніе людей къ богамъ, мысль о которомъ, по Кремеру, содержится въ словѣ *ἄγιος*, можетъ быть названо нравственнымъ только въ слишкомъ условномъ смыслѣ этого слова. Въ отношеніи между человѣкомъ и божествомъ не существовало ни правдивости, ни довѣрія, ни искренности. Человѣкъ приносилъ богамъ жертвы, совершалъ омовенія, но о служеніи имъ духомъ, о сближеніи съ ними безукоризненностью жизни языческая древность не имѣла понятія. Убійца, приступаю-

³⁾ Issel, Der Begriff d. Heiligkeit, 31.

щій къ храму, и человѣкъ, приближающійся къ нему съ неумытыми руками, одинаково непріятны богу, но стоитъ только имъ подвергнуться установленному очистительному обряду,—и они оба становятся ему одинаково угодными.

Изложенныя представленія классическаго міра о праведности и святости были посильнымъ отвѣтомъ языческаго ума на коренные запросы человѣческой природы. Человѣкъ, съ одной стороны, хотѣлъ видѣть воплощеніе правды въ жизни, хотѣлъ достигнуть соответствія дѣйствительности съ предносившейся его духу нормой, съ другой,—онъ чувствовалъ господство надъ міромъ и жизнью чего-то великаго, сильнаго, отъ чего все зависитъ. Живая фантазія воплотила его идеи въ образы боговъ, передъ которыми онъ сталъ преклоняться и которымъ вручилъ свою судьбу. Но онъ не могъ подняться надъ дѣйствительностью, не имѣлъ силъ ни создать, ни провести въ жизнь праведности и святости высшей, болѣе идеальной и нравственной, и принялъ за идеальныя выводы своего же собственнаго ума изъ фактовъ наличной дѣйствительности. Но уже воплощая свой идеальнѣйшій идеалъ праведности въ образъ богини *Аіхл* и находя источникъ святости во всѣхъ богахъ вообще, онъ тѣмъ самымъ выразилъ потребность своего сердца въ помощи высшей, небесной.

II.

Тогда какъ языческія понятія праведности и святости выросли на почвѣ природныхъ стремленій человѣка къ идеальному и къ соглашенію его съ эмпирической дѣйствительностью, раввинскія представленія о праведности и святости возникли на почвѣ извращеннаго пониманія ветхозавѣтнаго Откровенія и односторонняго изъясненія закона Моисея ¹⁾. Со времени тяжелыхъ потрясеній, происшедшихъ въ судьбѣ Израиля, когда лучшіе люди Ветхаго Завѣта все болѣе и болѣе сознавали бесплодіе личныхъ усилій достигнуть спасенія и находили успокоеніе лишь въ мессіанскихъ прооро-

¹⁾ *Weber, Judische Theologie auf Grund d. Talmud und verwandter Schriften, 2 Aufl., Leipzig, 1897.*

Lazarus, Die Ethik des Judentums, Frankfurtam. M. 1899. Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud.

Глубоковскій, Благовѣстіе св. Апостола Павла, С-Петербургъ, 1897.

чествахъ и уваженіяхъ, извѣстная часть израильскаго народа, во главѣ со своими руководителями и книжниками, прислонилась къ осязательному авторитету Моисеева закона и, расширивъ его собственными измышленіями, въ немъ, и только въ немъ одномъ, хотѣла видѣть залогъ своего спасенія. Законъ оказывается основнымъ принципомъ іудейскаго религіознаго сознанія, исключительнымъ центромъ религіозной мысли и жизни благочестивыхъ іудеевъ ¹⁾. Онъ теряетъ здѣсь свое педагогическое значеніе и, подъ условіемъ исполненія со стороны человѣка, становится силой, оправдывающей и освящающей его и обезпечивающей ему право на блаженство въ мессіанскомъ царствѣ.

Вся раввинская праведность сводится къ строгому и точному исполненію всего закона во всемъ разнообразіи его формъ и предписаній. Основной принципъ, осуществляющійся въ жизнедѣятельности праведника (צדיק), выражается въ двухъ моментахъ: въ исполненіи законническихъ предписаній и въ полученіи права на награду за нихъ отъ Бога ²⁾. Каждый поступокъ, совершаемый человѣкомъ на землѣ, подлежитъ нелицепріятному суду Божію на небѣ, гдѣ онъ получаетъ должную оцѣнку съ точки зрѣнія закона. Исполненіе закона влечетъ за собою оправдательный вердиктъ небеснаго Судьи и провозглашеніе человѣка чистымъ (טהור) съ такой же необходимостью, какъ преступленіе заповѣди сопровождается обвинительнымъ приговоромъ и признаніемъ человѣка повиннымъ (עוין). Если въ первомъ случаѣ самымъ актомъ оправданія уже утверждается правоспособность человѣка къ жизни и участию въ будущемъ царствѣ Божіемъ, то во второмъ—подсудному рисуется мрачная перспектива смерти и лишенія блаженства ³⁾. Прилагая принципъ строгаго возмездія къ каждому акту человѣческой дѣятельности, къ каждому слову, дѣлу и даже шуткѣ (Wajjikr. Rabba) ⁴⁾, судъ небесный опредѣляетъ степень праведности человѣка сообразно съ количествомъ и качествомъ совершенныхъ имъ праведныхъ дѣлъ. Предѣльной нормой, опредѣляющей собою высшую степень праведности, у равви-

¹⁾ Weber, Jud. Theol., XIII.

²⁾ Weber, § 59, 277—279.

³⁾ Weber, 278—279.

⁴⁾ Ib. 252.

новъ является *mizwoth*, сумма всѣхъ заповѣдей и предписаній закона. Въ строгомъ смыслѣ, съ точки зрѣнія раввинизма, исполнѣ праведнымъ (ר'טז) можетъ быть названъ только тотъ, кто исполнить всѣ *mizwoth* во всемъ ихъ разнообразіи ¹⁾. Но область закона слишкомъ широка. Сюда принадлежатъ всѣ предписанія Моисея, искусственно возводимыя къ нему традиціи, заповѣди „устнаго закона“, „сказанія книжниковъ“ и прочія, перечисляемыя Маймонидомъ, требованія закона, одинаково претендовавшія на Божественное происхожденіе и общеобязательность. Между ними есть даже бесполезныя узаконенія, необходимыя лишь для того, чтобы черезъ нихъ осуществилась праведность Израиля (Mac. 23b). Они предусматриваютъ всѣ возможные и невозможныя случаи, входятъ во всѣ подробности частной, семейной и общественной жизни и съ непреклонною суровостью преслѣдуютъ человѣка, возлагая на него бремя, по-истинѣ неудобноносимое. Разумѣется, выполнить всѣ эти предписанія очень трудно. Поэтому на вѣсахъ Божественнаго правосудія опредѣляется праведность или грѣховность человѣка, смотря по тому, добрыя или дурныя дѣла берутъ перевѣсъ по своему количеству (Kiddusch. 40 b.) и важности ²⁾. Перевѣсъ законническихъ подвиговъ дѣлаетъ іудея праведникомъ (ר'טז), перевѣсъ же отступленій отъ закона констатируетъ его грѣховность (עש'ר). Если при такомъ „арифметическомъ методѣ спасенія“ можетъ быть рѣчь о пристрастіи Судьи, то оно во всякомъ случаѣ можетъ склоняться скорѣе въ пользу подсудимаго, который по самой уже принадлежности къ Израилю призванъ къ праведности. Въ томъ случаѣ, когда сумма помнитическихъ добродѣтелей имѣетъ одинаковый вѣсъ съ грѣхами, Святой наклоняетъ вѣсы на сторону первыхъ (Pesikta 167-a). Кроме того, уже одно доброе стремленіе къ *mizwoth* имѣетъ такое же значеніе передъ судомъ правды Божіей, какъ и исполненіе закона, но стремленіе къ беззаконному поступку, не осуществившееся въ дѣйствительности, далеко не цѣнится наравнѣ съ беззаконнымъ дѣломъ (Kidd. 39b, 40a) ³⁾.

На ряду съ исполненіемъ заповѣдей закона предъ судомъ

1) Ib. 230.

2) *Weber*, 280—282.

3) *Weber*, 280.

Божіимъ имѣютъ важное значеніе и добрыя дѣла. Сюда относятся милостыня (מִצְוַת צְדָקָה ¹⁾) и разнообразныя дѣла любви къ ближнимъ: помощь притѣсненнымъ, кормленіе бѣдныхъ, принятіе странниковъ, посѣщеніе больныхъ, погребеніе умершихъ, помощь невѣстамъ и бѣднымъ служителямъ талмудической мудрости. Но и эти дѣла любви не заключаютъ въ себѣ уклоненія отъ номистическаго принципа раввинизма. Они такъ же утверждаются на основаніи закона и санкціонируются его авторитетомъ, какъ и *mizwoth*, и на долю свободнаго усмотрѣнія человѣка выпадаетъ только условіе ихъ исполненія въ отдѣльныхъ случаяхъ. Иногда у раввиновъ добрыя дѣла прямо извѣстны съ именемъ *mizwoth* (*Wajjkr. rabb. c. 37; Baba bathra 8b*), иногда даже опредѣляется ихъ минимальная и максимальная норма. Такъ, по *Baba bathra 9-a* каждый іудей долженъ давать бѣднымъ не менѣе $\frac{1}{3}$ сикля въ годъ, *Mag Ukba* даетъ бѣднымъ ежедневно по 4, а наканунѣ дня очищенія ежегодно не менѣе 400 су (*Kethuboth. 67b*); съ другой стороны, по *Kethuboth*, никто не долженъ отдавать бѣднымъ больше пятой части своего состоянія. Утверждаясь на законѣ, добродѣтельные подвиги даютъ человѣку неоспоримое право на Божественное вознагражденіе и, какъ свободное въ извѣстной степени превышеніе установленной нормы закона, въ раввинской литературѣ извѣстны съ именемъ מִצְוַת צְדָקָה , праведности по преимуществу.

Если, такъ обр., юдаистическая праведность есть естественное слѣдствіе исполненныхъ дѣлъ закона, то она становится неоспоримымъ обладаніемъ каждаго, чьи законныя дѣла берутъ перевѣсъ надъ беззаконіями. И чѣмъ больше человѣкъ упражняется въ законѣ, чѣмъ больше насчитываетъ онъ за собой выполненныхъ заповѣдей, тѣмъ выше его праведность,

1) Слово מִצְוַת צְדָקָה и въ св. Писаніи Ветхаго Заѣта имѣетъ значеніе не только праведности, но и милости. У 70 оно переводится не только черезъ *δικαιοσύνη*, но и чрезъ *ἐλεημοσύνη* или чрезъ *ἐλεος*, точно такъ же, какъ и חַסְדִּים (милость) переводится не только черезъ *ἐλεημοσύνη* (и *ἐλεος*), но и чрезъ *δικαιοσύνη*. Иногда *δικαιοσύνη* 70-ти въ Гекзаллахъ переходить въ *ἐλεημοσύνη* и наоборотъ. Даже въ различныхъ кодексахъ маоретскаго текста эти выраженія смѣшиваются. Очевидно, смыслъ слова מִצְוַת צְדָקָה колебался между праведностью и милостью (*Hatch. Essays in Biblical Greek Oxford, 1889, 49—50*), что и сказалося на ученіи раввиновъ о добрыхъ дѣлахъ и ихъ отношеніи къ праведности.

тѣмъ дерзновеннѣе его надежда на вознагражденіе ¹⁾. Высшая степень законническаго совершенства воплощается въ образѣ лицъ, съ преизбыткомъ осуществившихъ въ жизни іудейскій идеаль. Авраамъ, Исаакъ, Іаковъ, Моисей и Самуиль для правовѣрнаго іудея являются синонимами праведности. Но несомнѣнно, что на ряду съ праведниками въ народѣ іудейскомъ существуютъ и грѣшники, на которыхъ, по закону возмездія, должна была бы обрушиться вся тяжесть наказанія и смерти, еслибы раввинская избрѣтательность не нашла для нихъ спасенія въ сверхдолжныхъ заслугахъ великихъ праведниковъ ²⁾. Въ тѣхъ случаяхъ, когда положенная грань закона превосходитъ личнымъ усердіемъ, и человекъ дѣлаетъ больше должнаго, получается своего рода сверхсмѣтный излишекъ, для него совершенно бесполезный. Этотъ излишекъ не уничтожается простымъ погашеніемъ, но восполняетъ собою недостатокъ законническихъ добродѣтелей въ грѣшникахъ или въ праведникахъ, стоящихъ на низшихъ ступеняхъ совершенства. Возможность вмѣненія заслугъ праведниковъ ихъ единоплеменникамъ покоится на сознаніи израильтянами своего единства. Считая свои священныя полномочія незыблемымъ основаніемъ для исключительнаго положенія въ средѣ окружающихъ народовъ, они издавна воспитали въ себѣ представленіе объ общности ихъ дѣла, дѣлающей возможнымъ поручительство одного за другихъ (Sanhedr. 27b). Смотри съ этой точки зрѣнія на дѣло, раввины учатъ, что представители законническаго благочестія, предки и современники, приобрѣли обильный запасъ заслугъ (צדקה), обязывающихъ Бога распространить Свое благоволеніе на ихъ единовѣрцевъ и родныхъ. Доблести Моисея и Давида, Езекии, Ездры, Гиллеля, Іоханана, Мейера являются національнымъ наслѣдіемъ всего Израиля, точно такъ же, какъ въ отдѣльныхъ случаяхъ праведность отца становится фамильнымъ достояніемъ сына и дочери, которая можетъ даже пришествіи его въ приданное своему мужу ³⁾. Съ другой стороны, и живые праведники являются опорой для своихъ современниковъ ⁴⁾. Въ итогъ заслуги великихъ

¹⁾ Weber, § 62, 288—292.

²⁾ Ib. 292.

³⁾ Weber, 294—295.

) Ib. § 64.

ревнителейъ закона покрываютъ собою недостатокъ доблестей въ незначительныхъ членахъ израильскаго народа. Даже одинъ праведникъ можетъ спасти цѣлое поколѣніе и оправдать весь міръ (Kethub. 8b; joma 37); между тѣмъ Іегова клялся Аврааму, что въ каждомъ родѣ будетъ не менѣе 36 совершенныхъ праведниковъ, созерцающихъ чистый образъ Шехины, на 18 тысячъ несовершенныхъ (Pesikta 88a¹⁾, тогда какъ ихъ достаточно и 30 (Midr. Tauch. къ Wajjéga). Наконецъ, вмѣстѣ съ заслугами отцовъ пригоднымъ средствомъ для оправданія грѣшниковъ служатъ невнятные страданія праведниковъ, покрывающія виновность несовершенныхъ²⁾, а также молитва, постъ и покаяніе, какъ простое признаніе вины, могущей быть уничтоженной доблестями Мессіи.

При такихъ условіяхъ достиженія праведности, она, разумѣется, не могла быть захватывающимъ все существо человѣка настроеніемъ. Она просто состояла въ соответствіи жизни человѣка съ предписаніями закона или въ вмѣненіи ему Богомъ заслугъ другихъ въ качествѣ основанія для его оправданія. Отсюда и награда, которая мыслится, какъ завершительный моментъ праведности, такъ же мало соприкасается съ запросами человѣческаго существа, какъ и дѣла закона, служащая для нея основаніемъ. Продолжительность и благосостояніе жизни здѣсь, на землѣ, и блаженство въ будущемъ могущественномъ царствѣ Мессіи, при томъ въ степени пропорціональной количеству и свойству совершенныхъ дѣлъ закона,—вотъ достойный вѣнецъ номистической добродѣтели³⁾. Если будущее блаженство оплачивается основнымъ капиталомъ (כֶּסֶף) заслугъ, то земное благосостояніе покупается цѣною процентовъ (אֲחֵזָא), идущихъ на этотъ капиталъ⁴⁾. Но въ настоящей жизни каждый іудей находится въ постоянномъ невѣдѣніи и страхѣ касательно своей судьбы. Если даже Іаковъ, чья праведность удостовѣрена была особеннымъ призваніемъ Божиимъ, часто повторялъ: „нѣтъ никакого удостовѣренія для праведника въ этомъ

1) Ib. 290—291.

2) Ib. § 70.

3) Weber, 302—303.

4) Ib. 305.

міръ“ (Beresch. Rabba, с. 76), то можетъ ли обыкновенный сынъ Израіля быть увѣреннымъ въ томъ, что его добродѣтели берутъ перевѣсъ надъ беззаконіями? Окончательно опредѣляется и достойнымъ образомъ оплачивается праведность человѣка лишь въ будущей, загробной жизни. „Исполните законъ въ этомъ мірѣ, и Я дамъ вамъ хорошую награду въ томъ“—говоритъ Іегова Израілю (Debarim Rabba, с. 7) ¹⁾.

Достигаая праведности, Израіль въ то же время осуществляетъ свое призваніе быть святымъ. Съ точки зрѣнія раввинизма, дѣятельность человѣка пріобрѣтаетъ передъ Богомъ юридическую цѣнность лишь въ томъ случаѣ, когда въ ней воплощаются Его нормы, отъ Него исходящія и къ Нему возвращающіяся за соответствующимъ вознагражденіемъ. Следовательно, Богъ есть не только судья, но и законодатель Израіля, и этотъ послѣдній, принимая и осуществляя исходящій отъ Него законъ, становится въ извѣстное отношеніе близости къ Нему. „Будьте святыми людьми у Меня“ (Исх. XXII, 31), говоритъ Господь, и р. Измаэль поясняетъ: „если вы будете святыми, вы будете принадлежать Миѣ и будете Мои“ (Mehilta Mischp. с. 20) ²⁾. Отсюда источникъ святости—Богъ, ея носитель по преимуществу—Израіль, средство освящающее—законъ и его исполненіе.

Основываясь на библейскомъ ученіи о святости Божіей, какъ объ отрѣшенности Бога отъ всего вещественнаго и безмѣрномъ возвышеніи Его надъ всѣмъ конечнымъ, раввинизмъ съ особенной пастойчивостью развиваетъ это понятіе со стороны его обнаруженія въ Божественномъ міроуправленіи и въ судьбѣ израільскаго народа. „Святъ Богъ, въ святости Его путь, Его слово, Его жилище, откровеніе Его силы“ (Salkut Iesaia 42) ³⁾. Но возвышаясь безконечно надъ всѣмъ міромъ, Іегова избралъ изъ всѣхъ народовъ земли одного Израіля, нарекъ его Своимъ народомъ (עַמִּי) и такъ тѣсно связать Свое имя съ его именемъ (Bammidd. rabba, с. 5), что еслибы всѣ племена міра захотѣли разрушить Его отношенія къ Израілю, они оказались бы безсильными ⁴⁾. От-

¹⁾ Weber, 305.

²⁾ Lazarus, Die Ethik d. Judentums, 220.

³⁾ Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, 506.

⁴⁾ Weber, 51.

сюда святость, какъ обособленность отъ всего міра, какъ возвышеніе надъ всѣми народами земли, является существеннымъ признакомъ и Израиля. Орудіемъ, сближающимъ его съ Богомъ, служить законъ, исходящій отъ Бога и осуществляемый избраннымъ народомъ, законъ, благодаря которому Богъ освящается чрезъ Израиля, а этотъ послѣдній освящается Богомъ (Tauch. къ Kodeschim) ¹⁾. Святость служить и основаніемъ, и цѣлью всего закона ²⁾; „понстинѣ. говорятъ раввины, заповѣди даны для очищенія человѣка“ (Midr. г. 3 M. Abschn. 13). Путемъ осуществленія заповѣдей народъ избранный реализируетъ свое назначеніе стоять выше другихъ народовъ, быть совершеннѣе ихъ и чрезъ то приближаться къ Богу; его спасеніе зиждется на законѣ, за который онъ держится, какъ за спасительный канатъ ³⁾.

При такомъ пониманіи святости и условій ея достиженія, она такъ же мало могла захватывать внутреннее существо человѣка, какъ и праведность. Если и можно ее признать понятіемъ моральнымъ, какъ это дѣлаетъ Лацарусъ, то лишь въ законническомъ смыслѣ. Всякій отдѣльный индивидуумъ, насколько онъ упражняется въ законѣ и исполняетъ *mitzwoth*, неминуемо становится святымъ, тѣмъ болѣе это нужно сказать о всемъ народѣ, какъ собирательномъ цѣломъ, каждый членъ котораго щедрою рукою можетъ черпать для себя изъ общей сокровищницы національныхъ заслугъ. Давши законъ Израилю, Иегова навсегда положилъ на него неизгладимую печать, которая обезпечиваетъ ему вѣчную жизнь и не отнимется отъ него даже за его грѣхи. Хотя въ отдѣльныхъ случаяхъ избранный народъ можетъ отступать отъ закона, иногда можетъ забывать Призвавшаго его и служить богамъ инымъ, но освящающая сила закона такъ велика, что уже одно обладаніе и знаніе *mitzwoth* составляетъ несомнѣнную заслугу его, такъ какъ знаніе и изученіе заповѣдей едва ли не важнѣе въ глазахъ раввиновъ исполненія ихъ. „Великіе міра“ давно уже установили, что изученіе закона существовало раньше дѣлъ (Jer. Chag. 1 hal, 7) и такъ же занимало всемогущаго Отца на небѣ, какъ Его

1) *Hamburger*, 509.

2) *Ib.*

3) *Weber*, 54.

избранныхъ дѣтей на землѣ (Ab. z. 3 b). Поэтому даже самый закоренѣлый грѣшникъ въ Израилѣ полонъ *mizwoth* и имѣеть преимущество передъ профаномъ язычникомъ уже въ томъ, что онъ владѣеть Писаніемъ и Мишной.

Каждый членъ израильскаго общества издавна, еще до рожденія, призывается къ святости. Богъ сотворилъ міръ для израильтянъ, заботясь о нихъ задолго до ихъ появленія на жизненную арену, подобно царю, который предвидитъ роженіе своего сына. Израиль существовалъ въ Божескихъ мысляхъ не только до начала творенія, но даже раньше всякой другой творческой мысли (Ber. R. 1). Если эта исключительная заботливость Бога объ Израилѣ можетъ показаться чрезмѣрною, то она во всякомъ случаѣ вполне соотвѣтствуетъ израильскимъ заслугамъ. Не нужно перечислять всѣхъ святыхъ праведниковъ — Авраама, Исаака, Иакова, Моисея, Давида, Соломона и проч., чтобы взвѣсить весь запасъ спасительныхъ дѣлъ израильскаго народа. Достаточно для этого вспомнить только перваго изъ нихъ, котораго добродѣтели столь цѣнны, что еслибы его потомки превратились даже въ мертвыя тѣла, то и тогда его заслуги были бы вмѣнены имъ (Midr. Beresch. Rab. на Быт. 43—44). Если въ св. Писаніи народу святому приписывается иногда предикатъ אֲשֶׁר־יָשָׁה אֶת־יִשְׂרָאֵל (ненавидистый Израиль), то онъ относится не ко всему народу, а только къ безбожникамъ, нечестія которыхъ Іегова при сужденіи о всемъ народѣ не принимаетъ въ расчетъ (Pesikta Rabb. 146). Вотъ почему, по свидѣтельству Schirgabba 1, 6, даже такіе великіе праведники, какъ Моисей, Исаія, Илія были наказываемы Богомъ, когда они жаловались на народъ избранный и порицали его беззаконія ¹⁾).

Священный характеръ израильскаго народа передается даже и чувственнымъ предметамъ ритуальнаго и житейскаго обихода, начиная съ необработанной почвы Палестины и кончая Святымъ святыхъ храма (Shel. 1, 6—9). Это какъ бы особенный міръ, обособленный отъ всѣхъ прочихъ вещей; прикосновеніе къ нему даже языческой пыли несетъ съ собою оскверненіе, подобно тлѣнью и могилѣ. Но тщетно бы мы хотѣли вывести святость матеріальныхъ предметовъ изъ ихъ значенія для нравственной жизни человѣка. Священ-

¹⁾ Weber, 53.

ные предметы являются для раввинизма такими просто потому, что они *объявлены* святыми ¹⁾. Эту мысль прекрасно выражает р. Иохананъ: „не мертвое тѣло оскверняется и не вода освящаетъ, но я имѣю опредѣленіе данное, я имѣю законъ предписанный“ (*Pesikta rabb. 14*).

Такимъ образомъ, раввинская праведность и святость одинаково подчиняются роковому вліянію законническаго принципа. Руководствуясь правиломъ: „сегодня законъ, а завтра награда“ ²⁾, раввинизмъ развиваетъ законъ въ его внѣшнемъ направленіи и видитъ въ немъ несомнѣнный залогъ спасенія и награды, оставляя совершенно нетронутымъ источникъ нравственной дѣятельности — человѣка. Спасеніе не есть даръ Божій, который бы воздѣйствовалъ на самую природу человѣка, оно есть неотъемлемое вознагражденіе за личныя добродѣтели Израиля и его національныя заслуги. Отсюда ветхозавѣтное чаяніе утѣхи израилевой, заставлявшее ожидать спасенія отъ милости Божіей, отступаетъ въ юдаизмъ на задній планъ. Пророческое возвыщеніе о спасеніи, требующее вѣры, въ религіозномъ сознаніи юдаизма вытѣсняется законническимъ дѣланіемъ, вынуждающимъ Божественное спусхожденіе. Вѣра превращается въ дѣло исполненія закона: *אֱמוּנָה* переходитъ въ *עֲשֵׂה* ³⁾. Въ этомъ заключается существенное различіе между раввинизмомъ и Ветхимъ Завѣтомъ и непроходимая пропасть между нимъ и новозавѣтнымъ Откровеніемъ. Въ раввинизмѣ праведность и святость являются наградой за исполненіе закона, въ христіанствѣ онѣ суть плодъ Божественнаго дарованія и усваиваются черезъ вѣру; тамъ онѣ мало соприкасаются съ внутренней жизнедѣятельностью человѣческаго существа, здѣсь онѣ понимаются, какъ внутреннее состояніе озаренной благодатью души, восходящей отъ вѣры въ вѣру и укрѣпляющейся въ своей силѣ; тамъ, по удачному выраженію Дистеля, законъ былъ нормою для пророчества, здѣсь пророчество стало нормою для закона ⁴⁾. Вотъ почему Божественный призывъ

1) *Lazarus*, 189—190.

2) *Weber*, 305.

3) *Weber*, 1—4; 5.

4) Существуетъ мнѣніе, будто ученіе объ оправдывающей силѣ закона въ раввинской литературѣ достигло высшей степени своего развитія на

Христа не могъ найти себѣ отълика въ сердцахъ ревнителей закона, которые мечтали видѣть Мессію въ образъ могущественнаго раздателя заслуженныхъ милостей, а не въ образъ страдальца съ терновымъ вѣнцомъ на окровавленномъ члѣвѣ.

III.

Этическій идеаль челоѡька въ философіи Филона¹⁾ представляетъ собою своеобразное сочетаніе ветхозавѣтнаго ученія съ принципами греческой философіи вообще и стоической въ особенности. Если для правовѣрнаго юдаиста весь нравственный горизонтъ ограничивается сферою узко понятаго, низведеннаго на степень однихъ механическихъ дѣйствій, закона, то Филонъ хочетъ расширить содержаніе этого закона, сблизить его съ законами природы и сообщить ему универсальный характеръ. Будучи въ самомъ широкомъ смыслѣ „словомъ, повелѣвающимъ то, что должно, и запрещающимъ то, что не должно“²⁾, законъ имѣетъ свой источникъ въ Богѣ и въ то же время является нормой для челоѡька; отсюда и праведность, какъ извѣстное отношеніе къ закону и соответствіе съ нимъ, и ея коррелятъ—святость являются въ одно и то же время и принадлежностью Божества, и идеаломъ челоѡька.

Уже древній раввинизмъ различалъ два свойства въ Богѣ: милосердіе и справедливость. Филонъ принимаетъ это различіе, хотя своеобразно связываетъ понятіе Божественнаго милосердія съ именемъ *Ἐλεός* (Elohim), а понятіе справедливости—съ *Κείριος* (Iehova), повидимому не зная ни того, что въ Палестинскихъ мидрашахъ Iehova значитъ милость, а Elohim—правда, ни того, что у 70 Iehova переводится черезъ

почвъ полемики противъ ап. Павла, возстававшаго противъ закона и учившаго, что изъ закона произошелъ грѣхъ. (Рим. VII, 7; 1 Кор. XV, 56). *Lazarus*, 226—227.

¹⁾ *Sieyfried*, Philo von Alexandria, als Ausleger des Alten Testaments, jena, 1875; *Lutterbeck*, Die Neutestamentlichen Lehrbegriffe. Ein Handbuch für älteste Dogmengesch. und system. Exegese des n. T. B. I., Mainz, 1852; *М. Д. Муретовъ*, Ученіе о Логосѣ у Филона Александрійскаго и Іоанна Богослова въ связи съ предшествовавшимъ историч. развитіемъ идеи Логоса въ греческой философіи, В. II.

²⁾ De praem. et poenis, 9.

Κύριος, а *Elohim* черезъ *Θεός* ¹⁾. Такъ какъ сокровенная сущность Божества у Филона остается непознаваемою и лишенною всякихъ конкретныхъ опредѣленій, то эти оба свойства превращаются у него въ Божественныя силы или потенціи, выражающія собою активную сторону Божества, проявляющуюся въ Его отношеніяхъ къ реальному міру. Благость (*ἀγαθότης*), какъ зиждущая сила, выражается въ творческой дѣятельности Бога, а господство и власть (*ἀρχή, ἐξουσία*) какъ царственная сила (*βασιλική δύναμις*) проявляется въ промыслительной правдѣ Божіей, управляющей міромъ; подобно тому, какъ первая тѣсно связывается съ милующею и благодѣтельной потенціями, такъ вторая сопровождается законодательною, судящею и наказующею. Эти силы излились изъ Божества, какъ исходятъ лучи отъ свѣта, воды изъ источника, дыханіе изъ человѣка, и составляютъ міръ идей, который, соединяясь съ матеріей, образуетъ нашъ чувственный міръ. Такимъ обр., силы, исходя отъ Бога, въ то же время становятся у Филона, подобно стопчскимъ Логосамъ, космическими принципами, проникающими собою всю природу и связующими всѣ разрозненныя части міра въ одно цѣлое. Поэтому Филонъ ихъ называетъ „истинными и божественными законами природы“ ²⁾ „нерасторжимыми связями всего“ ³⁾, „столбами мірозданія“ ⁴⁾. Всѣ и правящія и благодѣтельныя силы-идеи обнимаются и достигаютъ своего высшаго единства въ Логосѣ, который является „идеей всѣхъ идей“ и вмѣстѣ съ тѣмъ внутреннимъ началомъ всего мірового устройства, невидимую и нерасторжимую связьъ всего универса ⁵⁾. Онъ облекается міромъ, какъ одеждою, носитъ на себѣ стихійныя силы природы—землю, воду, огонь, воздухъ, и, подобно ветхозавѣтному первосвященнику, не разрываетъ своихъ одеждъ, не позволяетъ ни одной части универса отторгнуться отъ цѣлаго и пойти по своей собственной дорогѣ.

Отсюда онъ отождествляется у Филона съ „неизмѣннымъ и вѣчнымъ закономъ природы“, съ „гармоніей универса“, съ

1) *Siegfried*, Philo von Alexandria, 213.

2) *De ebriet.* III, 190.

3) *De conf. ling.* III, 392.

4) *Mang.* II, 655.

5) *Quis rer. div. haer.* IV, 82.

необходимостью, царящей въ мірѣ“ и, какъ такой, совпадаетъ съ классич. *ἀνάγκη τύχη* и *κόσμος*-омъ, какъ цѣлымъ, реализующимъ во всѣхъ своихъ процессахъ единство высшей гармоніи. Его отличительная черта сравнительно съ космой и бездушной матеріей—разумность; какъ исходящая изъ Божества, всепроникающая энергія, онъ есть разумъ универса (*νοῦς*), его душа (*ψυχή*)¹⁾.

Между человѣкомъ и универсомъ существуетъ не только аналогія, но и отношеніе близкаго родства. Тотъ же Логосъ, который въ отношеніи къ универсу является общемировой идеей, въ качествѣ управляющей силы, въ отношеніи къ человѣческой душѣ является имманентнымъ ей началомъ, просвѣщающимъ ее и оплодотворяющимъ сѣменами истины и добра. Творенію человѣка въ его теперешней наличности, причастнаго чувственности и состоящаго изъ брэннаго тѣла и бессмертной души, предшествовало, по Филону, созданіе перваго, небснаго человѣка²⁾. До начала времени небсній человѣкъ былъ чистымъ духомъ и постоянно стремился къ своему конечному первообразу, Богу. Но съ тѣхъ поръ, какъ онъ погрузился въ тѣло и, такимъ образомъ, потерялъ свою чистоту, въ его существѣ совмѣщается и низшая душа (*αἰσθησις, θυσις, ἐπιθυμία*), постоянно влекущая его къ матеріи, и высшая душа, или разумъ (*νοῦς*), влекущій его къ небу³⁾. Этотъ высшій разумъ, живущій въ нашей душѣ, имѣетъ свой источникъ въ природѣ Божественной; онъ образуется печатью Бога, которой образъ есть вѣчный Логосъ, и потому представляетъ собою часть Божественнаго Разума, его отщепленіе или излученіе⁴⁾. Это не значить, что наша высшая душа матеріально отдѣляется отъ Божества, такъ какъ Божество не можетъ дробиться на части; Оно сообщается душѣ динамически. Разумъ, это—то дыханіе истинной жизни, которое Богъ вдохнулъ въ человѣка, влѣдствіе чего земной духъ становится высшимъ и живымъ, полнымъ энергіей и силъ, наполняющихъ и оживляющихъ собою человѣка. Между тѣмъ лишенный этого разума и со-

¹⁾ *М. Д. Муретовъ*, Ученіе о Логосѣ у Филона Александрійскаго, II, 198—216.

²⁾ *De op. mundi*, I, 90.

³⁾ *Lutterbeck*, *Die Neutestamentlichen Lehrbegriffe*, Erster B., 431—432.

⁴⁾ *Log. alleg.* III, 55.

провожающихъ его силу, человѣческій духъ оставался бы совершенно „пагимъ“, безъкачественнымъ, лишеннымъ всякихъ свойствъ, и даже вовсе не могъ бы существовать, подобно тому, какъ и универсъ, лишенный Логоса и совмѣщающихся въ немъ силъ, превратился бы въ безпорядочный хаосъ.

Если, такимъ образомъ, высшая часть человѣческаго существа исходитъ отъ Бога и причастна Логосу, какъ универсальному закону, правящему вселенной и человѣкомъ, если все чувственное, все земное—не болѣе, какъ только рядъ подобій и образовъ, постепенно тускнѣющихъ по мѣрѣ своего удаленія отъ Первообраза,—то отсюда ясно, что истинно-праведной жизнью жить, по Филону, только тотъ, кто согласуется ее съ неизблемыми законами Логоса, начертанными на скрижаляхъ нашего духа. Какъ порожденіе „святѣйшаго“ и „праваго“ Логоса, человѣческій духъ достигаетъ своего назначенія тогда, когда онъ возвышается надъ всѣмъ чувственнымъ и призрачнымъ и снова возвращается къ своему Источнику. Здѣсь у Филона получаетъ значеніе, какъ принципъ прикладной морали, стоическое правило, требующее отъ праведника жизни, сообразной съ природою и ея универсальными законами, или, что то же, съ самимъ Логосомъ и Богомъ. Такая жизнь требуетъ отъ человѣка подавленія всѣхъ его противоразумныхъ, плотскихъ страстей, такъ какъ наша чувственная природа есть исключительно сѣдалище грѣха и потому не имѣетъ ни прошедшаго на небѣ, ни будущаго въ разумной жизни праведника. Освободясь отъ узъ своего тѣла, истинный праведникъ поднимается къ высшему бытію, осуществляетъ въ своей жизни законы Логоса, дѣлается другомъ Божіимъ и достигаетъ полного богоподобія. Въ его душѣ священнодѣйствуетъ разумъ, какъ въ мірѣ священнодѣйствуетъ Логосъ, и такъ образомъ, ихъ священнодѣйствіе достигаетъ единства и гармоніи: космосъ священнодѣйствуетъ вмѣстѣ съ человѣкомъ и человѣкъ вмѣстѣ съ космосомъ ¹⁾).

Но на ряду съ чертами стоическаго мудреца въ образѣ филоновскаго праведника мы видимъ и свойства праведности, основанной на законѣ ветхозавѣтномъ. Съ точки зрѣ-

1) De somn. V, 98.

нія Филона, законъ Моисеевъ не есть что-либо отдѣльное отъ универсальнаго закона, правящаго міромъ ¹⁾. Какъ положительное откровеніе, ветхозавѣтный законъ согласуется съ порядкомъ вселенной, и эта послѣдняя согласуется съ закономъ (*τῶν λόγων τῆ φύσεως οὐκ ἐξιδότος*), почему и заповѣди ветхозавѣтныя служатъ выраженіемъ міроуправящаго Логоса и пріобрѣтаютъ универсальный характеръ. Слѣдовательно, праведникъ, исполняющій въ своей жизни законъ, ео ipso осуществляетъ велѣнія высшаго Разума, становится истиннымъ космополитомъ, гражданиномъ вселенной, согласующимъ свои дѣйствія съ волей той природы, которою управляется весь міръ ²⁾. Для того, чтобы какъ можно болѣе сблизить законъ ветхозавѣтный съ законами природы, Филонъ сообщаетъ ему новый философскій смыслъ и прибѣгаетъ къ всевозможнымъ аллегоріямъ и своеобразнымъ толкованіямъ. Не только нравственныя предписанія Моисеева закона въ его глазахъ выражаютъ собою велѣнія „праваго Логоса“, не только ритуальные обряды и узаконенія символизируютъ собою область невидимаго и неизреченнаго, но и вся исторія Израиля превращается въ аллегорію нравственныхъ истинъ. Мудрость праведника, какъ внутренній, неписанный законъ, заставляющій его жить согласно съ природой, олицетворяется у Филона въ свѣтлыхъ образахъ древнихъ патріарховъ, этихъ одушевленныхъ законахъ (*ἐπιφύχοι καὶ λογχοὶ νόμοι* ³⁾), живыхъ добродѣтеляхъ. Прославляя ихъ, Моисей, по мнѣнію Филона, хотѣлъ показать, что положительные законы вполне согласны съ голосомъ природы, которой и до закона слѣдовали лучшіе люди.

Путь, которымъ душа преодолеваетъ низменные влеченія чувственности, изображается у Филона весьма подробно и щедро иллюстрируется библейскими примѣрами. Состояніе грѣшника, погрязшаго въ чувственности, Филонъ представляетъ, какъ состояніе безпокойной и неудовлетворенной тоски, влекущей его горь. Перемяна въ состояніи чловѣка, его возвышеніе къ совершенству, происходитъ тройнымъ путемъ. Во-1-хъ, озаренный надеждой на спасительную силу

¹⁾ И въ раввинской литературѣ законъ признается основаніемъ міра: та же мысль проводится и въ 4 Мак. 5, 24 (*Siegrfid*, 156, 257).

²⁾ De op. mundi, 1.

³⁾ De Abrah. ed. Mangey, II, 1, 2.

высшаго знанія, онъ изучаетъ окружающія явленія чувственнаго міра, отъ нихъ переходитъ къ болѣе широкому кругу обычныхъ наукъ и, наконецъ, постигаетъ высшее знаніе, божественную философію (Авраамъ). Во-2-хъ, покаившись въ своихъ грѣхахъ, онъ посредствомъ упражненія и аскетизма преодолеваетъ противоборствующія его разуму страсти и обращается къ міру высшему, духовному (Іаковъ). Въ-3-хъ, онъ достигаетъ совершенства путемъ свободнаго развитія той духовной жизни, которая создается не наукой и подвигомъ, но есть естественный плодъ добраго расположенія его природы (Исаакъ). „Оставившій надменность ради истины, Авраамъ, пользуясь дидактической добродѣтелью для усовершенствованія, получаетъ въ награду вѣру въ Бога; тому, кто по врожденному счастью и безъ учителя пріобрѣтаетъ добродѣтель, т. е., Исааку, наградой служитъ радость; вѣнецъ же того, кто упражненіемъ и усиленными трудами достигаетъ добраго, есть созерцаніе Бога (Іаковъ). Вѣрить Богу, во всю жизнь радоваться и всегда созерцать Сущаго—что можетъ быть болѣе полезнымъ и достопочтеннымъ, чѣмъ это?“ ¹⁾ Слѣдовательно, вѣра, какъ разсудочное убѣжденіе въ бытіи высшаго начала, управляющаго міромъ, служитъ завершеніемъ дидактическаго подвига, созерцаніе истинно-сущаго, какъ невозмутимое состояніе безстрастія, увѣнчиваетъ собою аскетическія упражненія, а радость является привилегіей естественнаго благородства природы. Если наученіе и аскетизмъ предполагаютъ собою значительныя усилія со стороны челоувѣка, то богато одаренная природа сулитъ ему всегда близость къ Богу и обезпечиваетъ правый путь. Поэтому *δικαιοσύνη* у Филона въ специфическомъ, болѣе узкомъ, смыслѣ служитъ выраженіемъ врожденной добродѣтели (*φύσικῆ ἀρετῆ*) или, точнѣе, того зерна, изъ котораго развивается совершенное благо природы и ея тождество съ міроуправляющимъ Разумомъ ²⁾. Она въ этомъ смыслѣ олицетворяется въ образъ праведнаго Ноя, который обрѣлъ благодать у Господа Бога, но который еще только началъ (*ἤρξατο*) путь добродѣтельной жизни (Быт. VI, 8; IX, 20) ³⁾. Но не только исключительный геній природы дѣлаетъ чело-

¹⁾ De praemiis et poenis, II, 412, 413.

²⁾ Lutterbeck, Die Neutest. Lehrbegr., I, 435—436.

³⁾ De agricult. I, 327—Siegfried, Philo von Alexandria, 270.

вѣка праведнымъ; къ праведности приводитъ его и путь дидактическихъ подвиговъ и аскетическихъ упражненій. Высшая ступень праведности, до которой доходятъ совершенные, есть полная *σοφία* и *ἀγαθότης*. Тотъ рай, тотъ прекрасный Эдемъ, куда влечетъ человѣка высшій разумъ и куда приводятъ его личные подвиги, есть область, гдѣ водворяется полновластіе добродѣтелей и гдѣ не остается мѣста для грѣховъ и противоразумныхъ страстей. Душу праведника, подобно четыремъ рѣкамъ, орошавшимъ Эдемъ, питаютъ четыре кардинальныхъ добродѣтели, наслѣдіе стоической мудрости: умѣренность, подавляющая послѣдніе порывы чувственной природы, мужество, дающее душѣ силу противостоять обаянію грѣховныхъ соблазновъ, благоразуміе, указывающее путь достойной жизни и, наконецъ, праведность, радующая (*εὐφραίνουσα*) душу и оплодотворяющая (*καρπόφορος*) ¹⁾ ее сѣменами истины и добра. Какъ самый завершительный моментъ процесса нравственнаго совершенствованія, *δικαιοσύνη* называется у Филона высшею и совершеннѣйшею добродѣтелью, царицей и хороводительницей своихъ сестеръ, которыя подъ ея руководствомъ достигаютъ строгаго единства между собой и гармоніи ²⁾.

Если совершенство праведника есть столько же плодъ его личныхъ усилій, сколько и дѣло богоподобной природы его разума, то отсюда становится вполне понятнымъ, почему Филонъ такъ настаиваетъ на вмѣшательствѣ Бога въ спасеніе человѣка. *Ἄρετή* человѣка, какъ выраженіе изначальной природы его разума, вполне согласуется съ природой Божественнаго Логоса и съ *σοφία* самого Бога ³⁾. Поэтому Филонъ такъ же правъ, считая совершенство свойствомъ и дѣломъ человѣческой души, какъ и называя его „небеснымъ“ даромъ и „Божественнымъ пасажденіемъ“ ⁴⁾. Логосъ, какъ непосредственный источникъ разума, самъ дѣйствуетъ въ совершенствующейся душѣ; онъ возвѣщаетъ человѣку мысль Бога (*ἐπιτηνὸς καὶ προφίτης*); какъ истинный первосвященникъ, онъ освящаетъ душу, отъемлетъ грѣхи и своимъ ходатайствомъ снискиваетъ милость Божію; какъ царь Мелхиседекъ, царь справедливости (*βασιλεὺς δίκαιος*) и Салима,

¹⁾ Leg. alleg. I, 58.

²⁾ Lutterbeck, Die neutest. Lehrbegr., I, 433; Siegfried, 272.

³⁾ Siegfried, Philo von Alexandria, 272.

⁴⁾ Leg. alleg. III, 51.

онъ даетъ и душѣ праведность и миръ ¹⁾. Здѣсь уже теряется черта, которая бы строго разграничивала область дѣйствій Логоса и человѣческаго разума, да такой границы, кажется, и не могло быть у Филона въ силу особенной близости, едва не доходящей до абсолютнаго тождества, перваго и втораго. Вотъ почему въ душѣ совершеннаго праведника открывается святое святыхъ самого Бога. Святость, какъ возвышеніе надъ всѣмъ преходящимъ и призрачнымъ и принадлежность Богу ²⁾, является его удѣломъ въ томъ смыслѣ, что его умъ поднимается надъ чувственнымъ міромъ и сливается съ міроуправляющимъ Разумомъ вселенной. Если процессъ совершенствованія еще ставитъ человѣка на распутьи между Кадесомъ ($\psi\eta\rho = \kappa\eta\sigma$) и Варадомъ ($\epsilon\nu \kappa\alpha\tau\alpha\lambda\omicron\iota\varsigma$) ³⁾, то истинная праведность возвращаетъ его въ его отечество, гдѣ „Отецъ по своей милости даетъ ему царственную власть надъ всѣмъ земнымъ навсегда и въ вѣчное обладаніе, такъ что на будущее время онъ не будетъ управляться тѣломъ, но неизмѣнно будетъ господиномъ и правителемъ, имѣя тѣло покорнымъ служителемъ“ ⁴⁾. Становясь причастнымъ міроуправляющей силѣ Божіей, онъ дѣлается поддержкой даже неправедныхъ, опорой и спасеніемъ всего рода человѣческаго и всѣхъ существъ, живущихъ на землѣ ⁵⁾.

Въ сущности путь нравственной жизни, изображаемый Филономъ, есть путь самооправданія и самоосвященія при помощи умственнаго просвѣтленія и аскетической закаленности. Вся великая задача человѣка состоитъ здѣсь въ томъ, чтобы преодолѣть естественную слабость природы и естественными же силами согласовать свою жизнь съ высшимъ міропорядкомъ. Для этого не требуется никакихъ сверхъестественныхъ благодатныхъ средствъ. Въ душѣ человѣка живетъ отблескъ высшаго Разума, который влечетъ его къ горнему міру, и чѣмъ онъ ярче, тѣмъ легче для человѣка побороть противоразумныя движенія и подняться къ Богу.

(Окончаніе слѣдуетъ).

T.

¹⁾ Leg. alleg. III, 25, 26.

²⁾ Ср. $\lambda\acute{\omicron}\sigma\iota\varsigma \iota\epsilon\theta\acute{\alpha} \kappa\alpha\iota \epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ (Quis rerum divín. her. sit. III, 25) $\iota\epsilon\theta\acute{\alpha} \lambda\epsilon\gamma\eta\iota\sigma\iota$. $\iota\epsilon\theta\acute{\alpha} \sigma\kappa\eta\eta\eta$ (Quaestiones philoneae, Grossmann, 61).

³⁾ Siegfried, Philo von Alexandria, 261.

⁴⁾ Quaest. in Genes. III, 45

⁵⁾ Lutterbeck, Die neutest. Lehrbegr., 436.