

АРХЕОЛОГІЯ

И

СИМВОЛИКА ВѢТХОЗАВѢТНЫХЪ

ЖЕРТВЪ.

СОЧИНЕНІЕ

Іеромонаха ГЕДЕОНА.



КАЗАНЬ.
Типографія Императорскаго Университета.
1888.



Отъ цензурнаго Комитета при Казанской Духовной Академіи печатать дозволяется. 29 Января 1888 г.

Членъ Комитета, Инспекторъ Академіи,

Профессоръ *Николай Вяльевъ*.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	<i>Стран.</i>
Введеніе	1—17.
Общія предварительныя понятія и свѣденія касательно ветхозавѣтныхъ жертвъ	19—33.

I.

Кровавыя жертвы.

1. Общіе обряды кровавыхъ жертвъ	35—36.
а) Приведеніе жертвы	36.
б) Руковозложеніе на жертву	36—43.
в) Закланіе жертвы	43—55.
г) Кропленіе крови	55—66.
д) Сожженіе жертвы	66—75.
е) Трапеза	75—77.
2. Различныя виды кровавыхъ жертвъ	77—79.
а) Жертва за грѣхъ	79—96.
б) Жертва повинности	96—103.
в) Жертва всесожженія	103—107.
г) Жертва мира	107—113.

II.

Безкровныя жертвы.

1. Хлѣбное приношеніе	114—119.
2. Возліяніе	119—120.
А. Хлѣбное приношеніе и вино для двора скиніи	120—126.
Б. Хлѣбное приношеніе и вино для святаго скиніи	126—130.

III.

Разнообразныя особенности кровавыхъ и безкровныхъ жертвъ.

1. Особенности жертвъ въ приложеніи къ различнымъ лицамъ.

II

- а) Вступленіе израильтянъ въ завѣтъ съ Богомъ и жертвы при этомъ 131—132.
- б) Посвященіе священниковъ и жертвы при этомъ. 133—143.
- в) Посвященіе левитовъ и жертвы при этомъ. 143—144.
- г) Жертвы назорея. 144—148.
2. Особенности жертвъ въ приложеніи къ различнымъ случаямъ.
- а) Нечистота половыхъ отправленій и жертвы для ея очищенія. 148—153.
- б) Нечистота отъ прикосновенія къ мертвому тѣлу и жертва для ея очищенія 154—163.
- в) Нечистота отъ проказы и жертвы для ея очищенія 163—171.
3. Особенности жертвъ въ приложеніи къ различнымъ временамъ.
- А. Ежедневное обществ. жертвоприношеніе. 172—177.
- Б. Жертвоприношеніе въ нарочитые дни.
- а) Суббота 177—178.
- б) Праздникъ новолунія 179—180.
- в) Пасха или праздникъ опрѣсноковъ 180—189.
- г) Праздникъ пятидесятницы 189—191.
- д) Праздникъ кущей 191—194.
- е) День очищенія 194—206.



Введеніе.

Подъ именемъ ветхозавѣтныхъ жертвъ мы разумѣемъ собственно Моисеевы жертвы. Ими мы и начинаемъ, ими же и оканчиваемъ свое изслѣдованіе.

Правда, по библейскимъ сказаніямъ, начало жертвоприношенія вообще гораздо древнѣе Моисеева времени, — начало это, кажется, можно отнести къ началу самаго чело-вѣчества (Быт. 3, 22)¹⁾, — но о жертвахъ, приносившихся до Моисея, въ Пятокижійи говорится весьма кратко и неопре-

¹⁾ Здѣсь мы считаемъ не лишнимъ привести нѣсколько мнѣній по вопросу о происхожденіи жертвъ. Высказано три мнѣнія касательно этого вопроса: а) Вангеманъ (Opfer nach Lehre der heiligen Schrift, 1866 г. I. S. 97), Афанасьевъ (Учебн. Руков. на св. Писанію, 1880 г. стр. 137) и др. приписываютъ возникновеніе жертвъ исключительно одной божественной волѣ; б) Нейманъ (Deutschen Zeitschrift für christl. Wissensch., 1852, S. 238) и Олеръ (Theologie des Alten Test., 1873 г. S. 415) выводятъ начало жертвъ исключи-тельно изъ одного естественнаго религіознаго чувства чело-вѣка; в) Тома Аквинатъ (Summa 1. 2. q. 103, art. 1) Ганебергъ (Relig. Alterth. der Bibel, S. 381) и др. объясняютъ происхожденіе жертвъ также естественнымъ стремленіемъ чело-вѣка чтить Бога, но при этомъ допускаютъ и участіе божественной воли. — Но ни первое, ни второе мнѣніе не можетъ быть принято. Въ св. Писаніи нѣтъ нигдѣ прямого и яснаго свидѣтельства о томъ, что жертвенный культъ возникъ вслѣдствіе положительной божественной воли. Если въ качествѣ такого свидѣтельства и указываютъ иногда на Быт. 3, 21 и 4, 3—4 (какъ это дѣлаетъ Афанасьевъ), то тамъ совсѣмъ нѣтъ того, чего ищутъ. «Хотя въ 21 ст. 3 гл. Быт. и говорится, замѣчаетъ Эбрардъ, что Богъ, являясь въ чело-вѣческомъ видѣ, далъ людямъ, для покрывтія ихъ наготы, кожаныя одежды, однако при этомъ вовсе не упоминается объ умерщвленіи животныхъ. Слѣдовательно здѣсь дѣло идетъ

дѣлпно. Обѣ уставѣ этихъ жертвъ совсѣмъ ничего неизвѣстно. Даже самый родъ нѣкоторыхъ изъ нихъ (наприм. жертвы Авеля) и до настоящаго времени составляетъ предметъ спора. Если до Моисеевы жертвы представляютъ собою какой либо интересъ, то развѣ для историка ветхозавѣтнаго культа, но не для библеиста-археолога.

о кожахъ, только какъ о средствѣ для устройства одежды, а совсѣмъ не о жертвоприношеніи. Последнее тѣмъ менѣе можно допустить, что въ такомъ случаѣ, умерщвляя животныхъ, Богъ Самъ Себѣ приносилъ бы жертвы» (Апологетика, перев. съ нѣмецкаго протоіер. Заревича, томъ II, стр. 573, 1880 г.). Кр мѣ того, извѣстно, что жертвы приносились всегда и всѣми народами. Но «то, что всѣмъ обще, въ чемъ согласна природа всѣхъ народовъ и чему они слѣдуютъ какъ бы по нѣкоторому единодушному согласію, безъ всякаго внѣшняго договора... не можетъ быть отнесено къ случайнымъ явленіямъ въ исторической жизни человѣчества» (см. Христ. Апологетика Н. II. Рождественскаго, I, стр. 238), то есть,—въ приложеніи къ нашему предмету,—не можетъ исходить извѣдѣ, а должно корениться въ глубинѣ духовной человѣческой природы. Нельзя также выводить всего жертвеннаго культа и изъ одного религіознаго чувства человѣка. Глубокій смыслъ этого культа и особенно таинственныя обѣтованія, связанныя съ исполненіемъ его обрядовъ, безъ сомнѣнія, превышаютъ обыкновенный уровень естественныхъ человѣческихъ силъ и способностей. Мы поэтому присоединяемъ къ мнѣнію Фомы Аквината и Ганеберга и полагаемъ, что жертвенный культъ обязанъ своимъ происхожденіемъ и развитіемъ двумъ факторамъ—естественному и сверхъестественному. Инициатива, первый шагъ въ дѣлѣ происхожденія жертвеннаго культа принадлежитъ собственно человѣку. По побужденію естественнаго религіознаго чувства человѣкъ принесъ Богу даръ (minchah Быт. 4, 3—5). Богъ какими либо видимыми знаками своего благоволенія освятилъ этотъ даръ, сообщилъ ему извѣстное значеніе и назначеніе и облечь его въ глубокотаинственныя формы. Такимъ образомъ первоначально простой даръ сталъ жертвою въ томъ смыслѣ, въ какомъ понимаетъ ее св. Писаніе. Такъ высказываются о происхожденіи жертвъ и св. отцы, напр. бл. Теодоритъ (Твор. св. от. въ русск. перев., 1855, кн. 3, стр. 154) св. Кириллъ Александрийскій (Твор. св. от. въ русск. перев., 1882, кн. III, стр. 124) св. Златоустъ (Бесѣд. на посл. къ Евр., 1859, стр. 296) и др. По ихъ разумѣнію, Богъ собственно не повелѣлъ, а лишь только дозволилъ приносить Ему жертвы. Послѣ этого мы не можемъ придавать большой силы возраженію, будто «разумъ самъ собою

Наше изслѣдованіе не простирается и на время послѣ Моисея. Послѣ этого израильскаго законодателя въ жертвенномъ культѣ не произошло никакихъ существенныхъ и важныхъ переменъ. Какъ виды жертвъ, такъ и уставъ ихъ въ главномъ оставались тѣже, какіе узаконены были въ Пятокнижии. Моисеевъ культъ представляетъ собою богатое развитіе предшествующаго и высокой образецъ послѣдующаго жертвоприношенія. Впрочемъ, гдѣ будетъ нужно, въ видахъ поясненія или дополненія, мы выйдемъ изъ предѣловъ предначертанныхъ нами рамокъ.

Задача наша состоитъ въ томъ, чтобы сообщить археологическія свѣденія о ветхозавѣтныхъ жертвахъ, т. е. представить ихъ, по возможности, въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ совершались въ свое время.

Но извѣстно, что Моисеевъ культъ состоитъ изъ однихъ чувственныхъ, видимыхъ формъ богочтенія. Здѣсь главное значеніе имѣетъ обрядовое дѣйствіе. Живая, устная рѣчь отступаетъ на задній планъ. Кромѣ короткой священнической формулы благословенія (Числ. 6, 24) и исповѣданія грѣховъ при жертвоприношеніяхъ (Лев. 16, 21; 5, 5; Числ. 5, 7), мы не находимъ въ Пятокнижии никакихъ другихъ опредѣленныхъ молитвъ. Само собою понятно, что и въ Моисеево время молитвы возносились Богу, но, какъ справедливо замѣчаетъ Винеръ, „законъ не внесъ молитвословія въ уставъ общественаго богослуженія. Мы не знаемъ, совершалась ли молитва при жертвоприношеніи“¹⁾. Если же Моисеевъ культъ состоялъ изъ однихъ внѣшнихъ обрядовъ и церемоній, то какъ надобно понимать его? Былъ ли этотъ культъ буквено

не имѣлъ причины искать средства угодить Богу поглубленіемъ нѣкоторыхъ тварей». (См. Начерт. церковнобибл. истор., 1819, стр. 24). Конечно, человѣкъ самъ по себѣ имѣлъ причину въ погубленіи извѣстныхъ твореній искать средства къ удовлетворенію своихъ необходимыхъ тѣлесныхъ потребностей. Почему же, спрашивается, онъ не могъ имѣть подобнаго побужденія и подобнымъ же образомъ искать удовлетворенія для своихъ, столькоже законныхъ, духовно-религіозныхъ инстинктовъ? Не поставленъ ли онъ былъ отъ Бога господникомъ надъ всѣми земными твореніями (Быт. 1, 28)?

¹⁾ Biblisches Realwörterbuch, 1847 г. I, S. 397.

безъ духа и формою безъ жизни, или же подъ чувственною своею стороною скрываетъ глубокий смыслъ, и торжественное молчаніе, съ которымъ онъ совершался, говорило современникамъ громче и понятнѣе словъ?

Нѣкоторые ученые пытались объяснить внѣшнія, чувственныя формы Моисеева культа тѣми особенными отношеніями, въ которыхъ Богъ находился къ израильскому народу. Такъ какъ израильтяне признавали Бога своимъ царемъ, то и самое богопочтеніе ихъ было обыкновенною государственною службою, устроенною по образцу государственной службы тогдашнихъ восточныхъ царей. Грубымъ и неразвитымъ израильтянамъ эта форма богопочтенія была необходима: она внушала имъ страхъ и благоговѣніе къ Богу и держала ихъ въ повиновеніи Ему. Такой взглядъ на Моисеевъ культъ защищаютъ особенно Гессъ и Кнобель. „Извѣстно, говоритъ Гессъ, что каждое утро и каждый вечеръ приносились жертвы Богу и курился оиміамъ; всю ночь горѣли лампы въ скиніи; на столѣ предложенія постоянно находились хлѣбы, смѣнявшіеся еженедѣльно; тамъ же стояли чаши и кружки съ виномъ. Каждый день, въ опредѣленное время, являлись на службу слуги. Они принимали дары для своего Царя и почтительно представляли ихъ Ему. Такимъ образомъ Богъ имѣлъ среди израильтянъ свой дворецъ, свой столъ и свою свиту“¹⁾. Почти тоже самое говоритъ и Кнобель. Въ своемъ комментарий на кн. Исходъ онъ пишетъ: „элогистическій повѣствователь передаетъ намъ о томъ, какъ возникло и образовалось царство Божіе среди израильскаго народа. Богъ основываетъ свое мѣстопребываніе въ скиніи и повелѣваетъ снабдить ее всѣми необходимыми принадлежностями. Онъ избираетъ себѣ ближайшихъ слугъ—священниковъ, а всѣхъ прочихъ израильтянъ объявляетъ простыми своими рабами, отдаетъ имъ Ханаанскую землю и требуетъ отъ нихъ различныхъ даровъ и жертвъ. Подданные въ точности исполняютъ повелѣніе своего Царя, учреждаютъ въ честь Его праздники и прославляютъ въ нихъ Его благодѣянія“²⁾.

Но этотъ взглядъ на Моисеевъ культъ, при ближайшемъ разсмотрѣніи, оказывается несостоятельнымъ. То вѣрно, что

¹⁾ Geschichte Moses I, S. 264. 370.

²⁾ Die B. V. Exodus und Leviticus S. XII.

Господь Богъ былъ царемъ израильскаго народа, но Онъ избралъ этотъ народъ изъ среды другихъ народовъ „не для того, говоритъ Бэръ, чтобы надъ нимъ царствовать въ обыкновенномъ смыслѣ слова, а для того, чтобы освятить его и святиться чрезъ него“¹⁾. „Не безчестите святаго имени Моего, говорилъ Богъ израильтянамъ, чтобы Я былъ святымъ среди сыновъ Израилевыхъ. Я Господь, освящающій васъ, который вывелъ васъ изъ земли Египетской, чтобы быть вашимъ Богомъ“ (Лев. 22, 32—33). „Будьте святы, повторялъ Онъ еще неоднократно, потому что Я святъ“ (Лев. 19, 2; 11, 45; 20, 7; Исх. 31, 13). Если же въ этомъ состояла цѣль избранія израильскаго народа, то и его служеніе своему Богу было не то же, что обыкновенная государственная служба. Въ государственной службѣ считается главнымъ не освященіе и святость служащаго, а точное соблюденіе официальныхъ предписаній и установившихся обычаевъ. Освящать и сообщать святость челоуѣку дѣло не политики, а религіи. А если такъ, то и служеніе израильтянъ своему Богу носило характеръ не политическій, а религіозный. Вѣдственности, служеніе израильтянъ священниковъ при скиніи нисколько не похоже было на служеніе придворныхъ чиновниковъ восточныхъ царей. Главная обязанность священниковъ состояла не въ зажиганіи лампадъ въ скиніи и не въ поставленіи на столъ хлѣбовъ предложенія и вина, а въ очищеніи грѣховъ посредствомъ жертвъ. Какимъ же образомъ израильтяне могли смотрѣть на своихъ священниковъ, какъ на царскихъ официантовъ, а на свои жертвы, какъ на государственныя повинности? „И вообще, говоритъ Бэръ, гипотеза относительно учрежденія какого бы то ни было религіознаго культа по образцу политическихъ институтовъ противна духу всей древности. У всѣхъ извѣстныхъ древнихъ народовъ дѣло происходило какъ разъ наоборотъ, именно политическія отношенія устанавливались согласно религіознымъ воззрѣніямъ. Такое или иное понятіе о Богѣ и Его отношеніи къ міру почти безъ измѣненія переносилось на царя и его отношеніе къ народу. Царь былъ земнымъ богомъ“²⁾. Если же и языческіе культы не учреждались по образцу политическихъ институтовъ, то гдѣ же основаніе утверждать противное о Моисеевомъ культѣ?

¹⁾ Symbolik des Mosaischen Cultus, 1874 г. I, S. 17.

²⁾ Тамъ же.

Моисеевъ культъ будетъ правильно понятъ только тогда, когда мы будемъ смотрѣть на его чувственныя формы, какъ на формы символическія. „Человѣкъ, какъ духовно-тѣлесное существо, говоритъ Кейль, не можетъ обращаться къ Богу, абсолютному Духу, чисто духовнымъ путемъ, напротивъ, его отношеніе къ Богу мыслимо только при посредствѣ тѣлесныхъ органовъ. Вообще возможно выразить религиозное чувство и сознаніе не иначе, какъ только черезъ слово и дѣйствіе... Если же слово и дѣйствіе суть необходимыя формы каждаго культа, то эти формы естественно должны быть какъ выраженіемъ духовныхъ отношеній человѣка къ Богу, такъ и отпечаткомъ религиозныхъ идей; онѣ должны стоять въ опредѣленномъ отношеніи къ этимъ идеямъ, т. е. имѣть чувственно-образный или символическій характеръ“¹⁾. Только при такомъ взглядѣ на Моисеевъ культъ становится понятнымъ, почему св. писатели увѣщиваютъ *постоянно*, всю жизнь поучаться въ законѣ, большую часть котораго, какъ извѣстно, составляютъ обрядовыя предписанія (I. Нав. 1, 8; Ис. 1, 2). Если бы эти предписанія представляли собою однѣ чувственныя формы, безъ всякаго духовнаго содержанія, то для изученія ихъ потребовались бы лишь немногіе дни или недѣли, а не цѣлая человѣческая жизнь. Не безъ глубокаго основанія поэтому и ап. Павелъ называетъ обрядовый законъ *ὁμιὰ τῶν μελλόντων* (Кол. 2, 17; Евр. 8, 5; 10, 1).

Противъ символическаго значенія Моисеева культа возражаютъ еще, что если бы этотъ культъ на самомъ дѣлѣ запечатленъ былъ символическимъ характеромъ, то надобно было бы ожидать со стороны Моисея и необходимыхъ объясненій символовъ. Между тѣмъ этого нигдѣ не видно. Такъ возражаетъ Кнобель. Приведши въ своемъ комментарий на кн. Исходъ нѣсколько символическихъ объясненій касательно устройства скинии, онъ потомъ замѣчаетъ: „для всѣхъ этихъ объясненій нѣтъ рѣшительно никакого основанія ни въ текстѣ, ни во всемъ ветхомъ завѣтѣ. Если бы Моисей съ устройствомъ скинии дѣйствительно соединялъ символическое значеніе, то онъ самъ далъ бы, по крайней мѣрѣ, руководящее объясненіе касательно этого. Но ничего подобнаго въ Пятикнижии мы не встрѣчаемъ, а слѣдовательно и символическое объясненіе скинии совершенно произвольно. И вообще символическое

¹⁾ Руководство къ библ. Археологii, перев. съ нѣмецкаго подъ редакц. профессора К. А. А. Олесницкаго, 1871 г. I, стр. 69.

толкованіе Моисеева культа слишкомъ не гармонируетъ съ духомъ простой и безыскусственной древности. Древность не знала абстрактныхъ понятій, а мыслила и говорила конкретными образами, и только позднѣйшее спекулятивное мышленіе навязало ей то, чего она не могла имѣть и не имѣла“¹⁾. Но и это возраженіе Кнобеля также несостоятельно, какъ и предъидущее. Нѣтъ ничего страннаго въ томъ, что Моисей не комментировалъ своего культа. „Ни у какого народа древности, говоритъ Бэръ, мы не находимъ комментарий на свои культы, хотя форма этихъ культовъ вездѣ была, болѣе или менѣе, символическою. Въ египетскомъ культѣ въ особенности все до мельчайшихъ подробностей носило символическій характеръ. Различныя человѣческія фигуры съ головами птицъ, быковъ, ововъ, собакъ—все это имѣло свое особенное таинственное значеніе, и однакожь мы нигдѣ не встрѣчаемъ соотвѣтственныхъ объясненій. Причина этого, безъ сомнѣнія, состоитъ въ томъ, что въ древности реальныя и чувственные предметы обыкновенно служили непосредственнымъ выраженіемъ идеальнаго и сверхчувственнаго. Знаки были вмѣстѣ и словами, даже понятнѣе самыхъ словъ. Первобытный способъ писанія, какъ извѣстно, былъ именно іероглифическій, т. е., состоявшій изъ знаковъ или образовъ, заимствованныхъ изъ вѣдшей природы. О символикѣ древности тоже нужно сказать, что и о поэзи, которая также имѣетъ дѣло съ образами. Поэтическое твореніе есть не продуктъ рефлексивнаго мышленія, а плодъ непосредственнаго созерцанія. Поэтъ передаетъ извѣстныя истины не абстрактными понятіями, а конкретными образами. И однакожь ни одному поэту никогда не приходило въ голову писать комментарий къ своему творенію. Объясненіе поэтическихъ образовъ всегда есть дѣло позднѣйшаго времени, а для современниковъ поэта его образная рѣчь и безъ того бываетъ понятна. Если же это справедливо по отношенію ко всякому времени, то тѣмъ болѣе справедливо по отношенію къ древности“²⁾. И до настоящаго времени, почти черезъ двѣ тысячи лѣтъ, притчи Спасителя о высокихъ истинахъ царства Божія несомнѣнно понятнѣе для христіанина, чѣмъ иная отвлеченная проповѣдь о тѣхъ

¹⁾ Commentar zu Exod. 25. S. 253.

²⁾ Symbolik des Mos. Cult., I, S. 35—36.

же самых истинахъ. Именно потому, что „древность вообще, какъ говоритъ Кнобель, не знала абстрактныхъ понятій, а мыслила и говорила конкретными образами“, именно поэтому непризнание за Моисеевымъ культомъ символическаго значенія надобно считать неосновательнымъ.

Къ тому же выводу мы придемъ, если обратимъ свое вниманіе на самого учредителя культа. Никто не можетъ отказать Моисею въ великихъ духовныхъ дарованіяхъ. Если разсматривать его и съ чисто исторической точки зрѣнія, и тогда онъ является передъ нами однимъ изъ величайшихъ и мудрейшихъ мужей древности, а какъ законодатель, даже далеко превосходить всѣхъ ихъ. Онъ воспитывался при египетскомъ дворѣ (Исх. 2, 10) и наученъ былъ всей египетской мудрости (Дѣян. 7, 22), а слѣдовательно ему хорошо былъ извѣстенъ и египетскій культъ. Ознакомившись же съ египетскими религиозными идеями, Моисей, конечно, понималъ и іероглифы и всю ихъ символику. Если все это такъ, то становится психологически невозможнымъ допустить, чтобы онъ въ своемъ культѣ представилъ лишь случайный наборъ пустыхъ обрядовъ и церемоній, безъ всякаго серьезнаго значенія. Тогда бы Моисей былъ не только не выше, но не сравненно ниже всѣхъ древнихъ законодателей и основателей религій. Тогда бы онъ, вопреки своему призванію духовно-нравственно возвысить израильскій народъ, погрузилъ бы его въ чисто внѣшнюю, безсодержательную жизнь, и чрезъ то сдѣлалъ бы его менѣе чуткимъ и воспримчивымъ къ высшимъ интересамъ человѣческаго духа. Тогда бы онъ, наконецъ, былъ не мужемъ, исполненнымъ св. Духа, а, какъ выражается Бэръ, „величайшимъ педантомъ“¹⁾, который напрасно обременилъ свой народъ бесполезными для него предписаніями и установленіями. Такимъ образомъ хотя Моисей нигдѣ въ Пятокнижии не писалъ руководящихъ объясненій своего культа, тѣмъ не менѣе нѣтъ ни малѣйшаго основанія заключать отсюда, что этотъ культъ лишенъ символическаго значенія.

Впрочемъ, въ настоящее время всѣ ученые признаютъ за ветхозавѣтнымъ культомъ символическое значеніе, только нѣкоторые изъ нихъ простираютъ это значеніе лишь на весь культъ вообще или на главные, выдающіеся его мо-

¹⁾ Symbolik des Mos. Cult., I, S. 38.

менты, и отрицаютъ такое значеніе въ дробныхъ, мелкихъ его частностяхъ. „При объясненіи Моисеева культа, говоритъ Де-Ветте, не должно касаться его частностей. Не все въ этомъ культѣ имѣетъ символическое значеніе, но одно существуетъ въ немъ въ силу естественной необходимости, другое служитъ лишь для украшенія іерархіи, иное передается по традиціи, потерявъ свое настоящее значеніе“¹⁾. „Ветхозавѣтный культъ, замѣчаетъ Винеръ, это цѣль символическихъ священнодѣйствій, обнимающая собою всю общественную и частную жизнь израильянина. Только нѣкоторые уже слишкомъ много придаютъ значенія этому культу, когда стараются отыскать таинственный смыслъ въ такихъ частностяхъ, которыя введены лишь для увеличенія торжественности и великолѣпія богослуженія“²⁾. „Многое въ обрядовомъ Моисеевомъ законѣ, говоритъ еще Генгстенбергъ, служитъ только къ тому, чтобы возбуждать въ грубомъ и неразвитомъ народѣ страхъ и благоговѣніе предъ Богомъ“³⁾.

Противъ всѣхъ этихъ возраженій мы должны сказать слѣдующее. Если ветхозавѣтный культъ вообще имѣетъ символическое значеніе, то отрицать такое значеніе въ его частностяхъ есть совершенный произволъ. Вѣдь цѣлое состоитъ изъ частей. Если цѣлому приписывается какое либо свойство, то это свойство въ извѣстной мѣрѣ принадлежитъ, конечно, и частямъ цѣлага. „У кого есть любовь въ сердцахъ, говоритъ Толуккъ, у того она выражается и въ пальцахъ ногъ“⁴⁾. Культъ — это языкъ знаковъ или символовъ. Если же въ языкѣ словъ мы не знаемъ ни одного звука безъ значенія, то почему же мы должны отказать въ соответственномъ значеніи хотя, по видимому, не значительному знаку языка символовъ? Моисеевъ культъ имѣетъ символическое значеніе не только вообще, но и въ частности, за исключеніемъ, разумѣется, такихъ частностей, которыя явно и несомнѣнно объясняются естественными причинами и условіями⁵⁾.

¹⁾ Archäologie, S. 221.

²⁾ Biblisch. Realwörterb., I, S. 441.

³⁾ Beiträge zur Einleit. ins A. Test. III. S. 616.

⁴⁾ См. Бэръ, Symbolik des Mos. Cult., I, S. 23.

⁵⁾ При символическомъ изъясненіи Моисеева культа можно имѣть въ виду слѣдующія, составленныя Бэромъ, правила: а) «смыслъ

Но Моисеевъ культъ, представляя царство Божіе, въ которомъ „находятъ для себя реальное выраженіе тѣ степени жизненнаго общенія, по которымъ безконечный, святой Богъ по своей неизреченной милости снисходилъ въ союзъ съ израильтяемъ, въ то же время отъѣняетъ, т. е. изображаетъ какъ бы въ далекомъ силуэтѣ истинное и совершенное соединеніе людей съ Богомъ въ искупленіи“¹⁾. Отсюда этотъ культъ имѣетъ не только символическое, но и типическое значеніе. Подъ символомъ мы разумѣемъ какое либо внѣшнее дѣйствіе или матеріальный предметъ, посредствомъ которыхъ наглядно выражается отвлеченная религіозная мысль или отношеніе человѣка къ Богу и Бога къ человѣку. Типъ, правда, также есть символъ, но съ тѣмъ однако отличіемъ, что онъ указываетъ не на совершающееся или уже совершившееся, какъ символъ, но на имѣющее еще только совершиться, на будущее. Типъ—это пророчесственный символъ. Онъ есть не только чувственный образъ, но и прообразъ.

Типъ или прообразъ относится къ антипону или прообразуемому, какъ тѣнь къ тѣлу или какъ очеркъ къ картинѣ (Кол. 2, 17; Евр. 8, 5; 10, 1), т. е. І. Христосъ съ Его дѣломъ искупленія представленъ былъ ветхозавѣтнымъ людямъ въ неясныхъ и неполныхъ очертаніяхъ. Но это такъ и должно было быть. „Образъ (*τύπος*) говоритъ св. Златоустъ, не

отдѣльныхъ символовъ условливается прежде всего точнымъ познаніемъ ихъ свойствъ; b) до значенія каждаго отдѣльнаго символа можно доходить ближайшимъ образомъ отъ изученія его имени; c) каждый отдѣльный символъ имѣетъ вообще только одинъ смыслъ; d) каждый отдѣльный символъ имѣетъ основное значеніе всегда одно и то же, въ какихъ бы разнообразныхъ соединеніяхъ онъ ни встрѣчался; e) въ каждомъ отдѣльномъ символѣ, будь это вещь или обрядъ, должно различать то, что необходимо для символизаціи идеи, отъ того, что можно почитать только за прибавочную обстановку и что слѣдовательно имѣетъ только второстепенное, служебное назначеніе. (Symbolik des Mos. Cultus, I, S. 89—94). Вангеманъ представилъ 12 правилъ для изясненія quasi символическаго смысла Моисеева культа. Но такъ какъ этотъ ученый смѣшиваетъ символъ съ типомъ и подъ первымъ большею частию разумѣетъ послѣдній, то и его правила скорѣе годятся при изясненіи типическаго, чѣмъ символическаго значенія Моисеева культа. (Opfer nach Lehre d. heiligen Schrift, 1866 г., I, S. 86).

¹⁾ Кейль, Руков. къ библ. Археол., I, стр. 74.

долженъ быть совершенно отличенъ отъ истины, иначе онъ не былъ бы образомъ, и на оборотъ, онъ не долженъ быть совершенно равенъ истинѣ, ибо тогда онъ былъ бы сама истина. Онъ долженъ быть въ своихъ предѣлахъ, не заключаая въ себѣ всей истины и не удаляясь отъ ней совершенно. Нѣчто онъ долженъ имѣть въ себѣ, а нѣчто предоставить истинѣ“¹⁾. Такимъ образомъ неясность и неполнота ветхозавѣтныхъ типическихъ указаній на новозавѣтныя событія не даетъ права и основанія утверждать, будто между типомъ и антитипомъ существуетъ совершенно внѣшняя, случайная связь²⁾. Неясность и неполнота эта зависитъ отъ природы самаго типа, а не отъ случайности сходства между типомъ и антитипомъ. Кроме того, въ Пятикнижии весь законъ, со включеніемъ и обрядовыхъ предписаній, называется завѣтомъ (Исх. 34, 28; Втор. 4, 13). Но ветхій завѣтъ, какъ извѣстно, стоитъ въ исторической, органической связи съ новымъ завѣтомъ. Если же такъ, то и ветхозавѣтные типы находятся не во внѣшней, случайной, а во внутренней, неразрывной связи съ новозавѣтными анти типами. Новый завѣтъ со всею ясностію приписываетъ ветхозавѣтному обрядовому закону типическое значеніе (Кол. 2, 17; Евр. 8, 5; 10, 1). И св. отцы, особенно Ефремъ Сиринъ и Кириллъ Александрійскій, занимаясь изслѣдованіемъ этого закона, преимущественно находили въ немъ типическій смыслъ.

Типическое значеніе Моисеева культа составляетъ одно изъ двухъ главныхъ отличій его отъ всѣхъ культовъ древности. Символическаго значенія не лишены были и языческіе культы, но типическаго они не имѣли и не могли имѣть. Другое отличіе, заключающее въ себѣ вмѣстѣ съ тѣмъ и причину перваго, состоитъ въ томъ, что Моисеевъ культъ посвященъ былъ единому, премірному, личному Существо—Богу, многократно и многообразно промышляющему о спасеніи людей, тогда какъ языческіе культы представляли собою обожаніе мертвыхъ силъ природы³⁾. За всѣмъ тѣмъ надобно сознаться,

¹⁾ Том. III. Homil. II, in verb. Apost. nolo vos ignor. (См. С. Смирновъ, предъизображеніе І Христа въ ветхомъ завѣтѣ, стр. 5.)

²⁾ Какъ думаютъ рационалистическіе экзегеты. (См. Бэръ, Symbolik des Mos. Cult., I, S. 74.)

³⁾ См. преосвящ. Хрисановъ, Религіи древн. міра, I, стр. 14.

что Моисеевъ культъ содержитъ въ себѣ много такихъ учреждений и обрядовъ, которые близко роднятъ его съ языческими культурами древности. Подобно этимъ культурамъ, онъ имѣетъ жертвенники, священство, жертвы, очищенія и проч. Мало того, сходство между ними замѣтно даже въ матеріалѣ жертвъ, въ числѣ различныхъ священнодѣйствій, въ символикѣ ихъ и т. п. ¹⁾. Спрашивается теперь, какъ нужно смотрѣть на все это? Случайное ли это сходство или не случайное? Библейскіе экзегеты двояко отвѣчаютъ на поставленный вопросъ: одни—Дилгеръ ²⁾, Георг. Воссій ³⁾, Бэръ ⁴⁾ и преосвящ. Хрисанъ ⁵⁾ защищаютъ полную самостоятельность и оригинальность Моисеева культа, другіе же—Спенсеръ ⁶⁾, г. Елеонскій ⁷⁾, Генгстенбергъ ⁸⁾ и Кейль ⁹⁾ утверждаютъ, что общее въ Моисеевомъ и языческихъ культурахъ идетъ изъ язычества такимъ образомъ, что оно было принято Самимъ Богомъ въ Моисеевъ культъ, по снисхожденію Его къ духовной слабости израильскаго народа, по служило выраженіемъ другихъ, монотеистическихъ понятій. Представители перваго мнѣнія подраздѣляются еще на двѣ фракціи: Дилгеръ и Георг. Воссій объясняютъ сходство между Моисеевымъ и языческими культурами подражаніемъ божественному откровенію и заимствованіемъ изъ Пятокнижия, а Бэръ и преосвящ. Хрисанъ признаютъ свободное и независимое происхожденіе и развитіе того и другихъ. Но Дилгера и Георг. Воссія опровергъ уже Бэръ, справедливо замѣтивъ, что новѣйшими историческими изслѣдованіями неоспоримо доказано, что многіе языческіе культы существовали гораздо прежде Моисеева культа, и, значитъ, не могли быть подражаніемъ ему ¹⁰⁾. Нельзя однакожь согласиться и съ мнѣніемъ

¹⁾ См. Преосвящ. Хрисанъ, религія древн. міра. II, стр. 166—174.

²⁾ См. его соч. De *κακοθρησκία* Gentilium.

³⁾ De Theologia gentili, кн. IX, р. 1641.

⁴⁾ Symbolik des Mos. Cult., I, S. 45.

⁵⁾ Религія древн. міра, II, стр. 192.

⁶⁾ De legibus Hebraeorum ritualibus, lib. 3, diss. 2, 1 и 2.

⁷⁾ Христ. Чтеніе, 1882, январь—февраль, стр. 66.

⁸⁾ Die Bücher Moses und Aegypten, S. 147.

⁹⁾ Однако не безъ рѣзкаго противорѣчія себѣ. (См. его Руков. къ библ. Археол. I, стр. 91 и ср. съ 80.)

¹⁰⁾ Symbolik des Mos. Cult., I, S. 58.

самого Бэра и преосвящ. Хрисанъ. Конечно, Моисей не могъ заимствовать изъ египетскаго напр. культа такихъ обрядовъ и обычаевъ, которые противны были монотеизму, нравственности и чувству стыда, но почему онъ не могъ взять оттуда тѣ богослужебныя формы, которыя не представляли специфически языческихъ идей, а выражали лишь всеобщія религіозно-нравственныя понятія? Это нисколько не оскорбляетъ „божественнаго авторитета откровенія“ ¹⁾, какъ не оскорбляетъ этого авторитета и то обстоятельство, что божественное откровеніе, сообщаясь людямъ, обыкновенно пользуется понятнымъ для нихъ языкомъ, а не создаетъ своего собственнаго. Сущность и достоинство божественнаго откровенія состоитъ не въ формѣ, а въ мысляхъ. Правда, весьма трудно доказать исторически и фактически, какія формы Моисеева культа заимствованныя и какія оригинальныя, но близкую аналогію ихъ съ языческими—и особенно съ египетскими—религіозно-обрядовыми формами всетаки нельзя объяснять однимъ сходствомъ природы всякаго общественнаго богопочтенія или общечеловѣческимъ преданіемъ. Эти два фактора дѣйствительно можно признать главными условіями образованія аналогичныхъ обычаевъ и обрядовъ, но преимущественно у народовъ, живущихъ внѣ сферы вліянія другъ на друга, а не у израильтянъ, находившихся болѣе 200 лѣтъ въ постоянномъ жизненномъ общеніи и взаимодействіи съ египтянами. Въ этомъ случаѣ, для объясненія сходства въ обрядахъ и обычаяхъ у израильтянъ и египтянъ, необходимо допустить, кромѣ двухъ упомянутыхъ, еще третій, не менѣе важный, факторъ, именно подражаніе и заимствованіе. Послѣдній факторъ тѣмъ сильнѣе могъ оказывать свое дѣйствіе на израильтянъ, что они не были ограждены никакими положительными предписаніями касательно своихъ сношеній съ египтянами. Все предоставлялось личному усмотрѣнію и произволу каждаго. Неудивительно по этому, что израильтяне всею душою привязались къ чувственному египетскому богослуженію (ср. Исх. 32, 1—6) ²⁾. Отучить же сразу этотъ

¹⁾ Бэръ, Symbolik des Mos. Cult., I, S. 58.

²⁾ О привязанности израильтянъ къ египетскому культу еще яснѣе свидѣтельствуетъ I. Навинъ (24, 14) и пр. Іезекиль (20, 7—8; 23, 3. 19. 21). По поводу этого г. Елеонскій дѣлаетъ такое замѣчаніе: «если, говоритъ онъ, при близкомъ соприкосновеніи

грубый и жестоковыйный народъ отъ приобрѣтенныхъ имъ вкусовъ и привычекъ не представлялось возможнымъ. Вотъ почему Моисей и внесъ въ свой культъ извѣстныя языческія богослужебныя формы, и „эти формы, послѣ того какъ онѣ прониклись духомъ Иеговистической религіи... принесли свою долю пользы, къ созиданію церкви Божіей во Израиль“¹⁾. Такое снисхожденіе къ духовной слабости израильтянъ надобно называть не „принаровленіемъ“²⁾ къ дурнымъ ихъ привычкамъ, а скорѣе—исправленіемъ этихъ привычекъ и направленіемъ ихъ къ добрымъ послѣдствіямъ.

Таже причина и таже цѣль побудили Моисея учредить именно жертвенный культъ, а не какое либо другое служеніе Богу, болѣе Его достойное (ср. Иерем. 7, 22). „Такъ какъ израильтяне, говоритъ бл. Феодоритъ, долгое время проживъ въ Египтѣ, научились приносить жертвы идоламъ, то Богъ дозволилъ жертвы, чтобы избавить ихъ отъ суевѣрія. Ибо жертвами увеселялись израильтяне, какъ свидѣтельствуеть о семъ бывшее при слияніи тельца. Сіе даетъ разумѣть Богъ и

съ египтянами израильскій народъ подвергся вліянію египетской религіи, то это вліяніе не простиралось на весь народъ,—тогда какъ одна его часть не сохранила себя отъ заимствованія у египтянъ тѣхъ или другихъ языческихъ представленій о Богѣ или формъ религіознаго служенія, въ тоже время другая лучшая половина этого народа, болѣе сознательная и устойчивая въ своихъ вѣрованіяхъ, не увлеклась разнообразными и внушительными формами роскошнаго египетскаго культа и осталась вообще при прежнихъ возвышенныхъ и строгихъ вѣрованіяхъ своихъ отцовъ“ (Христ. Чт. 1882 г., янв.—февр., стр. 70). Но такъ ли это? По справедливому признанію самого же г. Елеонскаго, поклоненіе израильтянъ золотому тельцу при Синаѣ заимствовано изъ египетскаго культа (см. тамъ же, стр. 67). Но этому тельцу поклонилась не половина израильскаго народа, а весь почти народъ, такъ что на зовъ Моисея: «кто Господень (=кто не служилъ тельцу) иди ко мнѣ», собрались къ нему только сыны Левіины. Да и тѣ, по всей вѣроятности, не все были свободны отъ упрека въ идолопоклонствѣ, такъ какъ Моисей, посылая ихъ пройти по стану съ мечемъ въ рукахъ для наказанія виновныхъ, приказывалъ имъ не щадить и своихъ сыновей (Исх. гл. 32; ср. 27 ст. съ 29).

¹⁾ Кейль, Руков. къ библ. Археол., I, стр. 91.

²⁾ Бэръ, Symbolik des Mos. Cult., I, S. 57.

черезъ пр. Іезекіиля. Ибо говоритъ: видѣхъ ты смѣшену въ крови твоей, и рекохъ ти: въ крови твоей животъ. Умножайся (Іезек. 16, 6. 7). То есть, „поелику Я увидѣлъ, что увеселяешься кровію жертвъ, то дозволилъ тебѣ“ удовлетворять такому пожеланію¹⁾. Въ этомъ же смыслѣ высказываются о мотивахъ установленія Моисеева культа св. Кириллъ Александрійскій²⁾, св. Златоустъ³⁾ и многіе другіе отцы и учителя церкви.

Но хотя служеніе израильтянъ своему Богу отличалось первобытною и грубостію своихъ формъ, тѣмъ не менѣе оно было достаточно для своей цѣли. И посредствомъ такого служенія израильскій народъ могъ выражать и дѣйствительно выражалъ свое чисто духовное отношеніе къ Богу. Въ чемъ именно состояло это отношеніе,—мы увидимъ это изъ самаго изслѣдованія о ветхозавѣтныхъ жертвахъ и прежде всего изъ понятія о нихъ.

¹⁾ Твор. св. от. въ русск. перев., 1855, кн. 3, стр. 154.

²⁾ Твор. св. от. въ русск. перев., 1882, кн. III, стр. 124.

³⁾ Бесѣд. на посл. къ Евр., 1859, стр. 296.

Общія предварительныя понятія и свѣденія касательно ветхозавѣтныхъ жертвъ ¹⁾.

При началѣ изслѣдованія о ветхозавѣтныхъ жертвахъ самый первый и естественный вопросъ есть вопросъ о томъ, что такое жертва, какъ предметъ этого изслѣдованія. Подъ именемъ жертвы въ самомъ широкомъ смыслѣ разумѣется въ ветхомъ завѣтѣ всякое благочестивое упражненіе въ видахъ благоугожденія Богу. Сюда относятся: содержаніе постовъ, соблюденіе обѣтовъ, левитскія очищенія и проч. Но въ болѣе тѣсномъ смыслѣ подъ жертвою разумѣется всякое приношеніе Богу своей благопріобрѣтенной собственности. Въ этомъ смыслѣ жертва поеврейски иногда называется *minchah*—даръ (Быт. 4, 3—5), иногда *mattana*—подарокъ (Исх. 28, 38), но самое общее и всеобъемлющее названіе ея—*korban*, у ЛXX *προσφορά*, въ Вулгатѣ—*oblatio*, т. е. приношеніе (*χορβάν ὁ ἐστι δῶρον* Марк. 7, 11). Изъ такихъ приношеній одни оставались въ совершенной цѣлости и неприкосновенности или, по крайней мѣрѣ, находились въ продолжительномъ и постоянномъ пользованіи, согласно съ своимъ назначеніемъ, напр. лица, посвященныя на служеніе Богу, пожертвованія на сооруженіе и украшеніе свини и проч.; другія же немедленно по представленіи употреблялись во славу Божию. Приношенія

¹⁾ Здѣсь мы не считаемъ нужнымъ нарочито говорить ни о лицахъ, имѣвшихъ право приносить жертвы, ни о мѣстахъ жертвоприношенія. Это лежитъ внѣ нашей задачи. Мы пишемъ не о ветхозавѣтномъ культѣ вообще, а только о ветхозавѣтныхъ жертвахъ. Впрочемъ, гдѣ самая задача наша потребуетъ того, чтобы коснуться ветхозавѣтныхъ жертвоприносителей или богослужебныхъ мѣстъ, тамъ, конечно, мы скажемъ нѣсколько словъ о томъ и о другомъ.

этого рода имѣли двойное назначеніе: они или всѣ и всецѣло отдавались въ пользу священниковъ и левитовъ, — напр. начатки плодовъ, десятины и проч., — или же всѣ всецѣло или отчасти сожигались на жертвенникѣ, и чрезъ то усвоились непосредственно Самому Богу. Такимъ образомъ мы можемъ различать три рода приношеній: а) приношенія въ пользу святилища, б) приношенія на содержаніе священниковъ и левитовъ и в) приношенія непосредственно Богу. Приношенія послѣдняго рода суть въ тѣсномъ и собственномъ смыслѣ жертва. Эти приношенія и составляютъ предметъ нашего изслѣдованія. Мы будемъ называть ихъ просто жертвами или жертвою.

Если жертва есть приношеніе непосредственно Богу, то что она означаетъ? Почему и для чего она приносилась Ему? Или иначе — въ чемъ состоитъ сущность жертвы?

Нельзя допустить, чтобы израильтяне приносили жертвы Богу вслѣдствіе своего антропоморфическаго представленія о Немъ, — изъ желанія усладить Его „приятнымъ благоуханіемъ“ жертвы или доставить Ему пищу¹⁾. Правда, нѣкоторыя мѣста Пятикнижія, повидимому, могутъ подавать поводъ къ такому предположенію (напр. Быт. 8, 21; Лев. 1, 9. 13. 17; Числ. 28, 2), но, съ другой стороны, изъ того же Пятикнижія мы узнаемъ, что Моисей особенно старался напечатлѣть въ памяти израильтянъ ту истину, что Богъ есть премірный и чистѣйшій духъ (Втор. 4, 15; Исх. 20, 4). Поэтому выраженія „приятное благоуханіе“ или „хлѣбъ Мой“ надобно понимать не въ буквальномъ, а переносномъ, духовномъ смыслѣ²⁾.

¹⁾ Какъ думали составители книги *Sohar III*, f. 7. 6. (См. Ганебергъ, *Relig. Alterth.* S. 436.)

²⁾ См. бл. Θεодоритъ, *Твор. св. от.* въ русск. перев., вопр. 54 на Быт. и 62 на Исх. Даже языческой религіи чуждо было представленіе, что жертвы суть въ собственномъ смыслѣ пища боговъ. Мнѣніе, что жертва есть даръ для содержанія или пропитанія божества, замѣчаетъ Вутке, унижаетъ всякую религію. Гдѣ только есть религія, тамъ божество стоитъ высочайшею силою, отъ которой исходитъ и которою содержится конечное, такъ что человѣкъ зависитъ отъ божества, а не божество отъ человѣка». (*Geschichte des Heidenth.* I, S. 131).

Бэръ составляетъ понятіе о сущности и значеніи жертвы на основаніи слѣдующихъ словъ книги Левитъ: „душа тѣла въ крови, говоритъ тамъ Господь, и Я назначилъ ее вамъ для жертвенника, чтобы очищать души ваши, ибо кровь сія душу очищаетъ“ (17, 11). По Бэру, въ этихъ словахъ Господа лежитъ „ключъ ко всей Моисеевой жертвенной теоріи“, именно „сущность жертвы состоитъ въ крови“¹⁾. Но очевидно, что 11 ст. 17 гл. Лев. даетъ ключъ не ко всей Моисеевой жертвенной теоріи, а только къ уразумѣнію значенія кровавыхъ жертвъ. А отсюда еще нельзя выводить, что кровь или примиреніе человѣка съ Богомъ составляетъ сущность и цѣль жертвы вообще. „Извѣстно, говоритъ Генгстенбергъ, что, помимо животныхъ, приносились также и растительныя жертвы. Кромѣ того, при самыхъ животныхъ жертвахъ актъ кропленія крови на жертвенникъ не всегда имѣлъ одинаково важное значеніе. Главное значеніе признается за нимъ только при жертвѣ за грѣхъ, при прочихъ же жертвахъ онъ низводится до второстепеннаго момента“²⁾.

Но и то, что самъ Генгстенбергъ (и за нимъ Кейль)³⁾ выставляетъ въ качествѣ исходнаго пункта жертвоприношенія оказывается еще менѣе вѣрнымъ, чѣмъ Бэрова точка зрѣнія на этотъ предметъ. По Генгстенбергу, основаніе законнаго принесенія жертвъ составляла заповѣдь: „предъ лице Мое не должны являться съ пустыми руками“ — Исх. 23, 15 — или, какъ это яснѣе повторено во Втор. 16, 16 — 17: „никто не долженъ являться предъ лице Господа съ пустыми руками, но каждый съ даромъ въ рукѣ своей, смотря по благословенію Господа Бога твоего, какое Онъ далъ тебѣ“⁴⁾. Но эти цитаты не только не имѣютъ никакого отношенія къ жертвенному культу, а, напротивъ, отчасти даже стоятъ въ противорѣчій съ его требованіями. „Количество приносившихся Богу жертвъ, справедливо замѣчаетъ Куртцъ, зависѣло большею частію не отъ случайныхъ размѣровъ прибыли и дохода жертвователя, — какъ это представляется въ 17 ст. 16 гл. Втор., — а напередъ точно опредѣлено было закономъ. Равнымъ образомъ и отно-

¹⁾ *Symbolik des Mos. Cult.*, II, S. 364. 387.

²⁾ *Opfer der heilig. Schrift*, 1859 г., S. 6—7.

³⁾ *Руков. къ библ. Археол.*, I, стр. 245.

⁴⁾ *Opfer, d. heilig. Schrift*, S. 6.

сительная цѣнность жертвеннаго матеріала условливалась преимущественно не усердіемъ и достаткомъ жертвователя, а или общественнымъ его положеніемъ, или же различіемъ поводовъ къ жертвоприношенію¹⁾. Генгстенбергъ просмотрѣлъ, что въ 15 ст. 23 гл. Исх. и 16—17 ст. 16 гл. Втор. заповѣдуются приносить не жертвы, а начатки и десятины произведеній земли. Чтобы убѣдиться въ этомъ, стоитъ только прочесть указанныя мѣста. Если бы тамъ говорилось не о принесеніи начатковъ и десятинь, а о принесеніи жертвъ, въ такомъ случаѣ всякое посѣщеніе святилища не для жертвоприношенія, а лишь только для молитвы или слушанія богослуженія (Псал. 27, 2; 104, 3) было бы, значить, не позволительнымъ?... Но допустимъ, что Генгстенбергъ правильно понялъ 15 ст. 23 гл. Исх. и 16—17 ст. 16 гл. Втор. Согласимся, что израильтяне потому и для того приносили жертвы Богу, что Онъ не велѣлъ имъ являться передъ Нимъ съ пустыми руками. Но тогда зачѣмъ Самъ же Господь говоритъ у пророка Исаи: „къ чему Мнѣ множество жертвъ вашихъ? Я пресыщенъ всесоженіями овновъ и тукомъ откормленнаго скота; и крови тельцовъ, и агнцевъ, и козловъ не хочу“ (1, 11)? Зачѣмъ Онъ опять у Амоса отказывается принимать всесоженія, благодарственныя жертвы и хлѣбное приношеніе (5, 22)? Значить, сущность и цѣль жертвы состоитъ не въ матеріальномъ приношеніи Богу, а въ чемъ либо другомъ. Въ чемъ же именно?

Теома Аквинатъ поставляетъ сущность жертвы въ самопожертвованіи человѣка Богу. Именно онъ говоритъ: „*significat sacrificium, quod offertur exterius, spirituale sacrificium interius, quo anima se ipsam offert Deo*“²⁾. Еще обстоятельнѣе Курциъ развиваетъ мысль о человѣческомъ самопожертвованіи, какъ сущности жертвы Богу. „Всякая жертва Богу... говоритъ онъ, исходила изъ одного основанія, изъ сознанія человѣкомъ всецѣлой своей зависимости отъ Бога и безраздѣльной принадлежности Ему, и жертва была только выраженіемъ, воплощеніемъ этого сознанія. Внѣшняя, матеріальная сторона жертвы сама по себѣ ничего не значила предъ

¹⁾ Alttest. Opfercultus, 1862 г., S. 33.

²⁾ Summa, 2. 2. quaest. 85. act. 1. 2. (См. Гансбергъ, Relig. Alterth. S. 458.)

Богомъ. Онъ, какъ Творецъ неба и земли, не могъ принимать жертву ради самой жертвы, но принималъ эту жертву постольку, поскольку она выражала любовь и преданность Ему человѣка. Жертва такимъ образомъ представляла собою личность жертвователя, его сердце, его расположеніе. Въ ней онъ давалъ Богу въ нѣкоторомъ смыслѣ объективированную часть самого себя, потому что она была его собственностію, результатомъ честнаго и тяжелаго труда, плодомъ, орошеннымъ его потомъ, проникнутымъ и, такъ сказать, одушевленнымъ его силами¹⁾. Въ этомъ же смыслѣ высказывается и Олеръ. И по нему, сущность жертвы заключается въ самопожертвованіи человѣка Богу. „Правда, замѣчаетъ этотъ ученый, стремленіе человѣка къ Богу, побужденіе славословить, благодарить или просить Его можетъ быть выражено и въ словахъ молитвы, но этого бываетъ не достаточно. Человѣкъ вполне удовлетворяется только тогда, когда онъ своимъ словамъ даетъ объективную устойчивость, воплощаетъ ихъ въ какомъ либо соотвѣтственномъ поступкѣ и такимъ образомъ фактически доказываетъ свою готовность къ самопожертвованію Богу“²⁾.

Мы охотно соглашаемся съ этимъ мнѣніемъ названныхъ ученыхъ касательно сущности и значенія жертвы. И намъ кажется, что весь смыслъ ветхозавѣтной жертвы состоялъ въ томъ, что она была живымъ и нагляднымъ выраженіемъ зависимости человѣка отъ Бога въ своемъ бытіи и дѣйствіяхъ, въ вопросахъ совѣсти и жизни, въ счастіи и несчастіи, въ богатствѣ и бѣдности, въ радости и печали, словомъ—жертва была воплощеніемъ вѣры, надежды и любви израильтянина къ своему Богу, какъ Творцу, Промыслителю и Спасителю. Если жертва почему либо теряла этотъ смыслъ, если израильтянинъ переставалъ, подъ видомъ ея, приносить Богу самого себя, свое сердце, свою душу, то Богъ съ гнѣвомъ отвращался отъ его жертвы и напоминалъ ему объ истинномъ ея значеніи и назначеніи (1 Царств. 15, 22; Ис. 66, 1—3; Иерем. 7, 21—24; Амос. 5, 21 и проч.). Надобно замѣтить однакожь, что самопожертвованіе человѣка не было послѣднею цѣлію жертвы. Оно служило только необходимымъ условіемъ примиренія и общенія человѣка съ Богомъ. Отсюда мы мо-

¹⁾ Alttest. Opfercult., S. 34—35.

²⁾ Theologie d. alten Test. S. 408.

жемъ такъ опредѣлить жертву по ея существу: жертва есть фактическое выраженіе самопожертвованія человѣка, ищущаго примиренія и общенія съ Богомъ.

Самопожертвованіе, какъ сущность жертвы Богу, представляется человѣку на столько естественнымъ, что у религиозныхъ фанатиковъ оно выражалось часто буквально въ человѣческой жертвѣ. Такъ именно было у язычниковъ, у которыхъ проявленія религиознаго чувства не были регулированы какими либо внѣшними предписаніями¹⁾. Но не такъ было у израильтянъ. Они не имѣли права произвольно распоряжаться ни своею собственною жизнію, ни жизнію своего ближняго (Быт. 9, 5—6; Исх. 21, 20). И если нѣкоторые ученые²⁾ высказывали мнѣніе, будто человѣческія жертвы вовсе непротивны ветхозавѣтному культу, то безъ всякаго основанія. Мнѣніе это ясно опровергается тѣмъ, что Богъ не допустилъ Авраама до закланія Исаака (Быт. 22 гл.), а также и тѣмъ, что израильскіе первенцы, принадлежавшіе Богу по самому своему рожденію, обыкновенно выкупались, а не приносились Ему въ жертву, какъ первенцы скотовъ (Исх. 13, 13; 34, 19—20). Моисеевъ законъ строго осуждаетъ измѣнниковъ отечественной вѣрѣ, приносившихъ своихъ дѣтей въ жертву Молоху (Лев. 18, 21; 20, 2; Втор. 12, 31). Правда, на основаніи 7 ст. 6 гл. Мих. и 25... ст. 20 гл. Іезек. можно догадываться, что были случаи приношенія дѣтей въ жертву и истинному Богу, но эти случаи нужно считать печальными результатами неправильнаго толкованія закона о первенцахъ, и уже въ самыхъ указанныхъ мѣстахъ они представляются ненормальными явленіями. Послѣ этого понятно, какъ надобно смотрѣть на такъ называемое закланіе (*shegeth, ἀνάθεμα*), вслѣдствіе котораго извѣстныя лица посвящались Богу безъ возможности возвращенія ихъ и выкупа, т. е. умерщвлялись (Лев. 27, 28; Числ. 21, 2). Заклнато и умерщвленнаго человѣка нельзя назвать въ собственномъ смыслѣ жертвою Богу, такъ какъ ни откуда не видно, чтобы такой человѣкъ сожигался на жертвенникѣ. „Заклнтіе, по справедливому замѣчанію Кейля, есть проявленіе божественной свя-

¹⁾ См. Геттингеръ, Аналогія христіанства, 1872 г., II стр. 345.

²⁾ Напр. Гиллани въ своемъ сочиненіи *Menschenopfer der alten Hebräer*, 1842.

тости, открывающейся въ правдѣ и судѣ надъ человѣкомъ, и принимаетъ характеръ теократическаго наказанія, которое, само собою разумѣется, могло быть наложено только богоучрежденнымъ начальствомъ или Самимъ Богомъ, для прославленія имени Божія или сохраненія и созиданія царства Божія. Отъ того въ законѣ оно назначено только противъ тѣхъ, которые служатъ другимъ богамъ (Втор. 13 гл.)¹⁾.

Если же Моисеевъ законъ не допускалъ проявленія религиозныхъ чувствъ въ формѣ человѣческой жертвы, а между тѣмъ понятіе жертвы требовало, чтобы ея существо—самопожертвованіе человѣка нашло свое видимое и осязаемое выраженіе, то ничего не оставалось, какъ представить это самопожертвованіе символически, посредствомъ другихъ предметовъ, отличныхъ отъ человѣка, но въ тоже время однако и наиболѣе отвѣчающихъ своей цѣли. Такіе предметы заимствовались изъ двухъ царствъ природы—животнаго и растительнаго. Изъ животныхъ приносились въ жертву только чистыя. Древніе израильтяне раздѣляли царство животныхъ на четыре класса—скотовъ, рыбъ, птицъ и насѣкомыхъ. Изъ скотовъ признавались чистыми всѣ, которые имѣютъ раздвоенныя копыта съ глубокимъ разрѣзомъ и отгрыгаютъ жвачку, напр. волы, овцы, козы, олени, антилопы и проч. Тѣже, которые не имѣютъ ни одного или только одинъ изъ указанныхъ признаковъ, считались нечистыми, напр. верблюдъ, заяцъ, свинья и проч. (Лев. 11, 2—8). У рыбъ общимъ признакомъ чистоты служили плавательныя перья и чешуя; всѣ же прочія—змѣеобразныя и китообразныя, а также раки и моллюски—были нечистыми (—11, 9—12). Для различія птицъ чистыхъ отъ нечистыхъ не указано общихъ признаковъ; нечистыя птицы специально исчислены въ 13—19 ст. 11 гл. Лев. и 11—20 ст. 14 гл. Втор. Наконецъ насѣкомыя, за исключеніемъ четырехъ видовъ саранчи, всѣ были нечистыми (Лев. 11, 22—23).

Нельзя предположить, чтобы это дѣленіе животныхъ на чистыхъ и нечистыхъ, съ запрещеніемъ есть послѣднихъ, имѣло у израильтянъ характеръ діетической или санитарной мѣры. Подобная мѣра была вообще чужда духу древнихъ законодательствъ²⁾. Притомъ обязанность различать чистыхъ

¹⁾ Руководство къ библ. Археол., I, стр. 418.

²⁾ См. Куртцъ. *Alltest. Opfercult.*, S. 6.

животныхъ отъ нечистыхъ всегда и вездѣ выставляется въ ветхомъ завѣтѣ въ качествѣ именно религіозной, а не какой либо другой обязанности (Лев. 11, 1—2; Втор. 14 гл.).

Еще менѣе основательно было бы допустить, что Моисей, при дѣленіи животныхъ на чистыхъ и нечистыхъ, руководился дуалистическимъ взглядомъ на міръ. Въ языческихъ религіяхъ этотъ взглядъ дѣйствительно служилъ основаніемъ дѣленія всего творенія на двѣ части, такъ что происхожденіе одной приписывалось доброму началу, а происхожденіе другой—злему, и потому одни творенія считались чистыми, другія же—нечистыми. Но библейскій монотеизмъ не знаетъ дуалистическаго ученія. Онъ исповѣдуетъ единого Бога, сотворившаго міръ и все, что въ немъ. И нечистыя животныя могли быть посвящаемы Богу, только они потомъ должны были выкупаться (Лев. 27, 11—13).

Тѣмъ не менѣе, говорятъ еще, библейскій монотеизмъ фактически не отрицаетъ противоположности въ мірѣ добраго и злаго, вреднаго и полезнаго, прекраснаго и безобразнаго. Только онъ приписываетъ происхожденіе этой противоположности не творческой Божіей силѣ (Быт. 1, 31), а роковымъ слѣдствіямъ грѣхопаденія человѣка (Быт. 3, 7—19). Вчастности, грѣхъ произвелъ пагубный переворотъ и въ животномъ царствѣ. Многія вредныя свойства, отвратительный видъ и прочіе недостатки животныхъ суть не что иное, какъ рефлексъ нравственнаго паденія человѣка. Но у однихъ животныхъ этотъ рефлексъ отразился болѣе замѣтно, у другихъ—менѣе. Теперь, если Моисеевъ законъ дѣлитъ животныхъ на чистыхъ и нечистыхъ, то подъ послѣдними онъ очевидно разумѣетъ тѣхъ, въ которыхъ рефлексъ человѣческой грѣховности отпечатлѣлся яснымъ и нагляднымъ образомъ. Итакъ, отличая однихъ животныхъ отъ другихъ, израильскій законодатель преслѣдовалъ религіозно-нравственныя цѣли, именно имѣлъ въ виду „указать въ существахъ земнаго міра различныя образы грѣха и нравственнаго тлѣнія, чтобы тѣмъ поучительно пріучать народъ завѣта къ храненію нравственной чистоты и цѣльности и къ удаленію отъ всего нечистаго и грѣховнаго“¹⁾. Подобный взглядъ на Моисеевъ законъ о чистыхъ и нечистыхъ

¹⁾ Леонасьевъ, Учебн. Руков. по св. Писанію, стр. 199.

животныхъ въ настоящее время довольно распространенъ между учеными¹⁾.

Но и съ этимъ взглядомъ однако нельзя согласиться. Ему противорѣчатъ, съ одной стороны, природныя свойства чистыхъ и нечистыхъ животныхъ, а съ другой—ясно выраженные въ самомъ Пятокнижій мотивы и цѣль раздѣленія этихъ животныхъ. Въ самомъ дѣлѣ, почему напр., спросимъ мы съ Куртцемъ, „въ весьма полезномъ, терпѣливомъ и послушномъ верблюдѣ можно видѣть рефлексъ человѣческой грѣховности въ болѣе сильной степени, чѣмъ въ упрямомъ волѣ или похотливомъ и вонючемъ козлѣ? Не одинаково ли робки и пугливы заяцъ и антилопа? А страшная, опустошительная саранча (дозволенная въ пищу—Лев. 11, 22) менѣе ли вредна, чѣмъ всѣ другіе роды насѣкомыхъ? И какимъ образомъ въ недостаткѣ жвачки и *вмѣстѣ* раздвоенныхъ копытъ, какъ признакъ нечистыхъ животныхъ, можно видѣть такое рѣшительное отображеніе человѣческой грѣховности, что всѣхъ животныхъ съ однимъ изъ указанныхъ признаковъ надобно считать нечистыми“²⁾ Но главное—въ Пятокнижій нигдѣ не сказано, хотя бы даже въ видѣ только намекъ, что Моисей, при дѣленіи животныхъ на чистыхъ и нечистыхъ, руководился собственно нравственно-религіозными цѣлями. Напротивъ того, въ 24—25 ст. 20 гл. Лев. находимъ мы совершенно иную точку зрѣнія на это дѣленіе. Тамъ сказано: „Я Господь Богъ вашъ, который отдѣлилъ васъ отъ всѣхъ народовъ. Отличайте скотъ чистый отъ нечистаго и птицу чистую отъ нечистой, и не оскверняйте душъ вашихъ скотомъ и птицею и всѣмъ пресмыкающимся по землѣ, что отличилъ Я какъ нечистое“. Ясно, что Господь поставилъ за-

¹⁾ Такъ думаютъ между прочимъ Деличъ (Genes. I, S. 249), Генгстенбергъ (Offenb. Job. S. 121), Кейль (Руков. къ библ. Археологія, II, стр. 23) и др. Кейль, кромѣ того, смѣшалъ символическую точку зрѣнія на упомянутое различіе между животными съ реальною. По его мнѣнію, это различіе было «соотвѣствующимъ» человѣческому назначенію, «правильнымъ», и способствовало къ тому, «чтобы возратить человечество къ Богу». (Тамъ же, стр. 27). Но если это правда, то для чего же въ новомъ завѣтѣ уничтожено различіе между чистыми и нечистыми животными (Дѣян. 10, 10...; Римл. 14, 14, 17; 1 Кор. 10, 23; Кол. 2, 16—17)?

²⁾ Alttest Opfercult., S. 8.

конь о чистыхъ и нечистыхъ животныхъ въ причинную связь съ избраніемъ израильскаго народа изъ среды другихъ народовъ. Этому закону не существовало бы, если бы не совершилось событіе избранія израильскаго народа. Вѣрно, что еще до Моисея люди различали чистыхъ животныхъ отъ нечистыхъ (Быт. 7, 2—3), но то было дѣломъ простаго, житейскаго обычая, зависѣвшаго, вѣроятно, сколько отъ психическихъ особенностей извѣстнаго народа, столько же и отъ физическихъ свойствъ извѣстныхъ животныхъ. Моисей возвелъ этотъ обычай въ положительный законъ и сообщилъ ему специфическое значеніе. Значеніе же это, по смыслу приведеннаго мѣста, состояло въ томъ, чтобы обязанностію различать чистыхъ животныхъ отъ нечистыхъ напоминать израильтянамъ объ ихъ избраніи изъ среды другихъ народовъ. А если такъ, то ясно, кого надобно разумѣть подъ чистыми животными и кого—подъ нечистыми: первыя означали израильтянъ, а послѣднія — язычниковъ. Это наше мнѣніе находитъ себѣ твердую опору въ 10 гл. Ап. Дѣяній. Здѣсь говорится о бывшемъ ап. Петру видѣніи чистыхъ и нечистыхъ животныхъ. Послѣднихъ повелѣно было апостолу заколотъ и ѣсть. Повелѣніе это, какъ потомъ оказалось, предразрѣшало ему начать проповѣдь среди язычниковъ, и тѣмъ давало понять, что въ христіанствѣ законъ о чистыхъ и нечистыхъ животныхъ теряетъ свое символическое значеніе, такъ какъ теперь уже нѣтъ различія между іудеемъ и язычникомъ (Гал. 3, 28). Тотъ же, хотя и не вполне развитой, взглядъ на рѣшаемый вопросъ выражаютъ и отцы церкви, св. Ефремъ Сиринъ ¹⁾, бл. Феодоритъ ²⁾ и др. Въ раздѣленіи животныхъ на чистыхъ и нечистыхъ они видятъ собственно намѣреніе, Божіе предохранить израильтянъ отъ языческаго идолопоклонства, такъ какъ „изъ боготворимыхъ язычниками животныхъ болѣе кроткія назначены были Богомъ для жертвъ, прочія же наименованы нечистыми, чтобы израильтяне какъ не боготворили однихъ, гнушаясь ими, какъ нечистыми, такъ не признавали богами и другихъ, принося ихъ въ жертву“ ³⁾. Но предохра-

¹⁾ Твор. св. от. въ русск. перев. кн. 4, стр. 467.

²⁾ Твор. св. от. въ русск. перев. кн. 3, стр. 154.

³⁾ Тамъ же

нить израильтянъ отъ идолопоклонства необходимо было для того, чтобы удержать ихъ отъ сліянія съ язычниками и ниспаденія съ высоты призванія быть избраннымъ и священнымъ народомъ. Значитъ раздѣленіе животныхъ на чистыхъ и нечистыхъ находилось въ связи съ отдѣленіемъ израильтянъ отъ язычниковъ, и первое служило отличительнымъ знакомъ и символомъ послѣдняго. А отсюда выводъ ясенъ. Такого, а не инаго толкованія закона о чистыхъ и нечистыхъ животныхъ требуетъ и самое значеніе и назначеніе жертвеннаго дара. Что жертвенный даръ былъ представителемъ и замѣстителемъ личности жертвователя, съ этимъ согласны и защитники оспариваемаго нами мнѣнія. Но если чистыя и нечистыя животныя представляли собою отвлеченныя понятія— „различные образы грѣха и нравственнаго тлѣнія“, то и жертвенный даръ, обыкновенно бравшійся изъ чистыхъ животныхъ, долженъ былъ бы представлять именно извѣстную степень грѣховности и нравственнаго тлѣнія, а не живую личность жертвователя. „Каждый отдѣльный символъ имѣетъ основное значеніе всегда одно и то же, въ какомъ бы разнообразныхъ соединеніяхъ онъ ни встрѣчался“ ¹⁾. Такимъ образомъ смыслъ и значеніе дѣленія животныхъ на чистыхъ и нечистыхъ заключается не въ религіозно-нравственныхъ цѣляхъ, а въ историко-сотеціологическихъ планахъ божественнаго домостроительства спасенія человѣческаго рода ²⁾.

Значеніемъ и назначеніемъ жертвеннаго дара, какъ представителя и замѣстителя личности жертвователя, объясняется то обстоятельство, что не всѣ и чистыя животныя приносились въ жертву, а лишь тѣ изъ нихъ, которыя находились

¹⁾ Бэръ, Symbolik des Mos. Cult., I, S. 89.

²⁾ Вангеманъ, исчисливши всѣ четыре извѣстные намъ теперь взгляда на законъ о чистыхъ и нечистыхъ животныхъ, замѣчаетъ потомъ: «мы съ своей стороны считаемъ ложнымъ каждый изъ этихъ взглядовъ, если онъ выдается за единственно истинный, и утверждаемъ, что всѣ четыре мотива вмѣстѣ условливали происхожденіе упомянутаго закона» (Opfer nach Lehre d. heilig. Schrift, II, S. 122). Не знаемъ, кому можетъ понравиться такая сговорчивость Вангемана, тѣмъ болѣе, что онъ самъ, критикуя шесть правилъ Бэра касательно символическаго толкованія ветхозавѣтнаго культа, ничего однако не сказалъ противъ одного изъ нихъ, гласящаго такъ: «каждый отдѣльный символъ имѣетъ вообще только одно значеніе». (См. Opfer nach Lehre d. heilig. Schrift, I, S. 86).

въ близкомъ, „жизненномъ отношеніи“¹⁾ къ жертвователю, составляли не только средство его пропитанія, но и непосредственный плодъ его хозяйственныхъ трудовъ, хлопотъ и заботъ, и потому были дороги для него. Этому необходимо требовало самое существо жертвы. Жертва тѣмъ болѣе отвѣчаетъ своему значенію и назначенію и тѣмъ выше, пріятнѣе и угоднѣе Богу, чѣмъ жертвенный предметъ ближе, любезнѣе и дороже для человѣка. Нужна не малая сила воли, не легкая борьба съ самимъ собою, чтобы побѣдить свою привязанность къ близкой и дорогой твари ради любви и преданности къ Творцу. Напротивъ, тамъ нѣтъ истинной жертвы, гдѣ предметъ ея почти или совсѣмъ ничего не стоитъ для человѣка и слѣдовательно гдѣ нѣтъ для него случая проявить свое самопожертваніе Богу. Въ силу этого принципа изъ чистыхъ животныхъ приносились въ жертву только домашнія—волы, овцы и козы, а изъ птицъ—голуби²⁾ и горлицы, и не приносились находившіяся въ дикомъ состояніи—олени, зубры, антилопы и проч.

Отсюда же объясняется законное предписаніе и касательно качества жертвеннаго дара. Требовалось, чтобы жертвенное животное было свободно отъ всякихъ тѣлесныхъ недостатковъ и пороковъ (Лев. 22, 20—24)³⁾, и было притомъ не моложе 8 дней (Лев. 22, 27; Исх. 22, 29) и, по раввинской традиціи⁴⁾, не старше трехъ лѣтъ⁵⁾. Требованіе безпорочности жертвеннаго матеріала имѣетъ свое естественное основаніе въ томъ, что въ приношеніи Богу дара наилучшаго достоинства и

¹⁾ См. Куртцъ, *Alttest. Opfercult.*, S. 40. 58.

²⁾ Собственно молодые голуби, «еще невинные и неопознанные совокупленія». (Бл. Феодоритъ, кн. Лев., вопр. 1). Голуби также домашнія животныя (Ис. 60, 8). Горлицы, правда, не были ручными птицами (Иезек. 7, 16), но бѣдные, ради религіознобогослужебныхъ цѣлей, могли содержать ихъ въ своихъ домахъ.

³⁾ Исключеніе допускалось только для одного вида жертвы мира, но объ этомъ скажемъ въ своемъ мѣстѣ.

⁴⁾ См. Олеръ, *Theologie d. Alten Testam.* S. 420.

⁵⁾ Въ 25 ст. 6 гл. Суд. Богъ повелѣваетъ Гедеону принести въ жертву семилѣтняго тельца, въ знакъ семилѣтняго порабоженія израильтянъ со стороны Мадіанитянъ, но это, какъ исключеніе, не можетъ стоять въ противорѣчій съ раввинскою традиціею.

качества нагляднѣе выражалось самопожертваніе человѣка. Въ типическомъ отношеніи непорочность жертвеннаго дара прообразовала чистоту и невинность новозавѣтной жертвы въ лицѣ І. Христа (Евр. 9, 14), „не попустившаго Себѣ потерпѣть язву отъ грѣха“¹⁾. Но „такъ какъ самопожертваніе, говоритъ Кейль, только тогда бываетъ надлежащее, когда оно совершается съ энергіею самостоятельной и полной жизни, то и жертвенное животное не должно было быть ни слишкомъ молодымъ, когда оно еще не совершенно созрѣло для жизни, ни слишкомъ старымъ и потому надломленнымъ въ своей жизненной силѣ“²⁾.

Что же касается растительнаго царства, изъ котораго также приносились жертвы, то надобно замѣтить, что Моисеевъ законъ не раздѣляетъ его, подобно животному царству, на чистыя и нечистыя растенія. Причина этого заключается, можетъ быть, въ томъ, что животныя по своей природѣ стоятъ гораздо ближе къ человѣку, чѣмъ растенія, и потому исключительно на ихъ примѣрѣ приличнѣе всего было представить отношеніе израильтянъ къ язычникамъ. По понятной причинѣ нѣтъ также въ Моисеевомъ законѣ рѣчи о возрастѣ и безпорочности растительнаго жертвеннаго матеріала. Но принципъ, по которому онъ избирался, одинъ и тотъ же съ принципомъ животныхъ жертвъ. Это именно жизненное отношеніе растительнаго жертвеннаго матеріала къ жертвователю, отношеніе, по которому первый былъ не только пищею, но и результатомъ трудовой законосообразной дѣятельности послѣдняго. Вслѣдствіе этого мы не видимъ, чтобы приносились въ жертву напр. миндальные орѣхи, финики, гранаты и другіе фрукты, которые достаются человѣку весьма легко, почти безъ всякихъ съ его стороны стараній и заботъ. Напротивъ того, хлѣбъ во всѣхъ своихъ видахъ, елей и вино, добывающіеся посредствомъ упорнаго труда и напряженныхъ усилій человѣка, составляли обычный матеріалъ растительныхъ жертвъ. Основаніе этого намъ уже извѣстно: только при такомъ условіи можетъ быть рѣчь о самопожертвованіи человѣка въ жертвѣ Богу. Само собою понятно, что говоря о трудахъ и уси-

¹⁾ Св. Кириллъ Александрійскій, Твор. св. от. въ русск. перев., 1883 г., кн. I, стр. 222.

²⁾ Руководство къ библ. Археол., I, стр. 252.

ліяхъ челоуѣка въ дѣлѣ пріобрѣтенія матеріала какъ для растительныхъ, такъ и для животныхъ жертвъ, мы разумѣемъ труды честные и усилія благородныя. Пріобрѣтенное неправильнымъ и незаконнымъ путемъ не дозволялось приносить въ жертву Богу (Втор. 23, 18) ¹⁾.

Если же дѣйствительно принципъ жизненнаго отношенія служилъ основаніемъ выбора жертвеннаго матеріала, то, очевидно, ошибочно будетъ думать, будто такимъ основаніемъ былъ просто принципъ народной собственности ²⁾. Далекое не все приносилось въ жертву, что составляло народную собственность израильтянъ: виноградъ, молоко, медъ и тому подобныя вещи никогда не были жертвеннымъ матеріаломъ. Нельзя также признать вѣрнымъ и принципъ питанія ³⁾. Въ такомъ случаѣ должны бы приноситься въ жертву всѣ чистыя животныя и всѣ произведенія земли.

Кейль, возражая противъ принципа жизненнаго отношенія жертвователя къ жертвѣ, говоритъ, что по этому принципу и осла нужно бы считать жертвеннымъ животнымъ ⁴⁾. Но Кейль самъ же и рѣшаетъ свое возраженіе, когда замѣчаетъ, что „оселъ принадлежалъ къ тѣмъ животнымъ, мясо которыхъ воспрещено было їсть израильтянамъ“ ⁵⁾, то есть, считался нечистымъ. Вотъ почему онъ и не приносился въ

¹⁾ Очень можетъ быть, что принципъ жизненнаго отношенія жертвователя къ жертвенному матеріалу съ самаго начала не могъ быть проведенъ со всею строгостію и послѣдовательностію. Кто не имѣлъ своего участка земли или не занимался скотоводствомъ, тотъ не могъ жертвовать и хлѣба своего труда или скота своего собственнаго хозяйства. Такой челоуѣкъ обыкновенно покупалъ жертвенный матеріалъ. Но это было, конечно, исключеніе по необходимости. Впрочемъ, съ теченіемъ времени, когда израильтяне разсѣялись по всей обѣтованной землѣ и стали далеко отъ святилища, такъ что встрѣчалось не мало затрудненій приходить туда съ своимъ жертвеннымъ матеріаломъ, это исключеніе, по снисхожденію, обратилось почти въ правило. (Ср. Куртцъ, *Alltest. Opfercult.*, S. 39).

²⁾ Бэръ, *Symbolik des Mos. Cult.*, II, S. 317.

³⁾ Нейманъ, *Deutsch. Zeitschr. für christl. Wissenschaft*, 1852. 1853. S. 332.

⁴⁾ Рухов. къ библ. Археол., I. стр. 249.

⁵⁾ Тамъ же.

жертву. Другое возраженіе Кейля, что „принципъ жизненнаго отношенія не имѣетъ никакого примѣненія къ растительной составной части жертвеннаго матеріала“ ¹⁾, было предусмотрено нами въ самомъ разъясненіи этого принципа въ отношеніи къ выбору растительныхъ жертвъ ²⁾.

Нейманъ старается подорвать самый принципъ собственности. По его мнѣнію, этотъ принципъ совсѣмъ не былъ нормою при выборѣ жертвеннаго матеріала а) потому, что „осебака, осель и верблюдъ составляли также собственность израильтянина, и однакожь они не приносились въ жертву; б) овенъ, котораго Авраамъ принесъ въ жертву, вмѣсто своего сына Исаака, не былъ его собственностію и в) изъ позднѣйшей исторіи израильтянъ видно, что они приносили въ жертву Богу то, что давали имъ чужіе цари (1. Езд. 6, 9)“ ³⁾. Но первый пунктъ возраженій Неймана, послѣ сейчасъ сдѣланнаго нами замѣчанія противъ Кейля, не нуждается въ особомъ опроверженіи. На второй пунктъ отвѣчаетъ Куртцъ, говоря, что „Аврамова жертва не то же, что жертва Моисеева культа, заключеннаго въ извѣстныя рамки и опредѣленные правила. При томъ же жертва Авраама представляетъ собою единственный и чрезвычайный случай, а потому и не можетъ служить опроверженіемъ общей нормы“ ⁴⁾. Последнее возраженіе Неймана устраняетъ Олеръ. „Это ничего не доказываетъ, говоритъ онъ, что израильтяне въ бѣдственное время вавилонскаго плѣна приносили въ жертву то, что дарили имъ персидскіе цари. Изъ распоряженія Нееміи (10, 32—34) ясно видно, что израильскій народъ отлично созна-

¹⁾ Рухов. къ библ. Археол., I. стр. 249.

²⁾ Кейль, собственно говоря, по недоразумѣнію возстаеъ противъ принципа жизненнаго отношенія жертвователя къ жертвенному, въ дѣйствительности же онъ самъ признаетъ этотъ принципъ. И по Кейлю, въ основаніи выбора жертвеннаго матеріала лежало понятіе о „пищѣ челоуѣка, которая составляла продуктъ его занятій, (то есть) снисканіе и приготовленіе которой было плодомъ работы его рукъ, въ кругѣ дѣятельности, указанномъ ему Богомъ“ (стр. 250). Но тѣми же самыми чертами и мы, вслѣдъ за Куртцемъ, изображаемъ жизненное отношеніе жертвователя къ жертвуемому.

³⁾ См. *Deutsch. Zeitschr.* 1852. 1853. S. 332.

⁴⁾ *Alltest. Opfercult.* S. 41.

валъ всю необходимость именно на счетъ собственныхъ своихъ средствъ доставать матеріалъ для жертвоприношенія¹⁾.

Мы сказали, что жертвенный матеріалъ составляли какъ извѣстныя животныя, такъ и извѣстныя растительныя вещества. На основаніи этого естественно раздѣлить и самыя жертвы на два рода—животныя и растительныя или кровавыя и безкровныя. Но оба эти рода жертвъ, подраздѣляясь сами на нѣсколько отдѣльныхъ видовъ, въ тоже время, въ приложеніи къ различнымъ лицамъ, случаямъ и временамъ, получаютъ еще весьма много особенностей. Отмѣчать эти особенности при изложеніи разныхъ видовъ жертвъ будетъ не безъ ущерба для ясности, отчетливости и послѣдовательности изслѣдованія, а потому мы считаемъ за лучшее говорить о нихъ отдѣльно. Такимъ образомъ общій планъ всего нашего изслѣдованія будетъ слѣдующій: мы разсмотримъ I) кровавыя жертвы, II) безкровныя и III) разнообразныя особенности обоихъ этихъ родовъ жертвъ въ приложеніи ихъ къ различнымъ лицамъ, случаямъ и временамъ.

I.

КРОВАВЫЯ ЖЕРТВЫ.

Кровавыя жертвы отличаются отъ безкровныхъ, во первыхъ, съ формальной стороны—сложностію и глубокимъ символизмомъ своихъ обрядовъ, и, во вторыхъ, съ матеріальной разнообразіемъ своихъ видовъ, изъ которыхъ въ каждомъ, болѣе или менѣе, важный актъ составляетъ кропленіе крови на жертвенникъ, въ качествѣ обѣтованнаго средства очищенія грѣховъ (Лев. 17, 11). Последнее обстоятельство собственно и придаетъ кровавымъ жертвамъ первенствующее, главенствующее значеніе сравнительно съ безкровными приношеніями. Мы скажемъ сначала объ общихъ обрядахъ кровавыхъ жертвъ, а потомъ о различныхъ видахъ этихъ жертвъ.

¹⁾ Theologie des Alten Testam. S 425.

1) Общіе обряды кровавыхъ жертвъ.

Общій ходъ кроваваго жертвоприношенія былъ таковъ. По точному указанію закона, израильтянинъ выбиралъ извѣстное животное и приводилъ или приносилъ его во дворъ скинии (Лев. 1, 3; 4, 4...). Здѣсь онъ возлагалъ свои руки на животное и потомъ заколалъ его (Лев. 1, 4. 5. 11; 3, 2...). Этимъ жертвователю и заканчивалъ свое дѣло¹⁾. Все прочее совершалъ священникъ. Онъ начиналъ тѣмъ, что принималъ въ чашу кровь жертвы и кропилъ этою кровію извѣстныя священныя мѣста, а остальную выливалъ у основанія жертвенника всесожженій (Исх. 29, 12; Лев. 4, 7...). Затѣмъ священникъ снималъ кожу съ животнаго, разсѣкалъ его на части, мылъ его внутренности и ноги, возлагалъ все это, кромѣ кожи, на жертвенникъ всесожженія и сжигалъ. Такъ было при жертвѣ всесожженія; при жертвѣ же мира, какъ и при жертвѣ за грѣхъ и при жертвѣ повинности сжигались на жертвенникѣ только извѣстныя части жертвеннаго мяса, а остальное мясо, при первой жертвѣ, дѣлилось между священникомъ и жертвователемъ, а при двухъ послѣднихъ—иногда сожигалось внѣ стана, иногда же доставалось одному священнику (Лев. гл. 3—6). Жертву всесожженія и жертву мира обязательно сопровождало хлѣбное приношеніе съ виномъ для возліяній, но съ жертвою за грѣхъ и съ жертвою повинности оно никогда не представлялось (Числ. 15, 1—16).

Изъ всѣхъ этихъ обрядовыхъ дѣйствій мы подробно разсмотримъ здѣсь только тѣ, которыя относятся ко всѣмъ жерт-

¹⁾ Кейль поставяетъ общимъ правиломъ, что «приносящій жертву снималъ кожу съ животнаго и раздроблялъ его (Лев. 1, 6; 8, 20)». (См. Рук. къ библ. Археол., I, стр. 236). Но это едва ли такъ. Если по первому цитату снятіе кожи съ животнаго и разсѣченіе его на части дѣйствительно предоставляется самому жертвователю, то по 12 и 13 ст. первой же гл. Лев., по крайней мѣрѣ, разсѣченіе животнаго представляется дѣломъ священниковъ. А второй цитатъ рѣшительно говоритъ не за Кейля, а противъ него, такъ какъ тамъ Моисей не приноситъ, а совершаетъ жертву или священнодѣйствуетъ. Объ общественныхъ же жертвахъ ясно сказано, что не только снятіе кожи и раздробленіе животнаго, но и самое закланіе его входило въ кругъ обязанностей священниковъ (2 Пар. 29, 24...).

вамъ, и которыя притомъ запечатлѣны символическимъ характеромъ. А такихъ дѣйствій, по нашему мнѣнію, только шесть: а) приведеніе или принесеніе жертвы во дворъ святилища, б) возложеніе рукъ на нее, в) закланіе ея, г) кропле- ніе крови на жертвенникъ, д) сожженіе на немъ жертвы или ея части и наконецъ е) вкушеніе жертвеннаго мяса или тра- пеза.

а) Приведеніе или принесеніе жертвы во дворъ святилища.

Постановлялось общимъ правиломъ, чтобы жертвователъ, предварительно очистившись (1 Цар. 16, 5), самъ приводилъ или приносилъ свою жертву во дворъ святилища и такимъ образомъ представлялъ ее Господу. Почему именно самъ жертво- ватель долженъ былъ представлять свою жертву — понять не трудно: этимъ онъ наглядно выражалъ свою искреннюю готовность возобновить или укрѣпить свой союзъ съ Богомъ, обязаннымъ въ святилищѣ. По представленіи жертвы, свя- щенникъ внимательно осматривалъ ее, и если она удовлетво- ряла всѣмъ требованіямъ обрядоваго закона (Лев. 22, 17—24), то слѣдовалъ дальнѣйшій моментъ жертвоприношенія —

б) Руковозложеніе на жертву.

Руковозложеніе совершалъ также самъ жертвователъ, если жертва была частная (Исх. 29, 10) ¹⁾. По іудейской тради- ціи ²⁾ (ср. Лев. 16, 21; Числ. 27, 18, 23), онъ возлагалъ обѣ свои руки на голову жертвы и очень сильно (*bekol ko- cho*) ³⁾ нажималъ ими между ея рогами. Если же жертва бы- ла общественная, то руковозложеніе совершали представители общества, старѣйшины, священники или первосвященникъ (Лев. 4, 15; 16, 21; 2 Цар. 29, 23). При этомъ животное, привязанное къ сѣверной сторонѣ жертвенника всесоженной, стояло задомъ къ сѣверовостоку, а передомъ къ западу, т. е. къ святилищу.

¹⁾ Только при жертвѣ обѣта, которую умершій не успѣлъ самъ принести, руковозложеніе на жертву совершалъ его наслѣдникъ. (См. Олеръ, *Theologie d. A. Test.*, S. 431).

²⁾ См. Олеръ, *Theologie des Alten Testam.*, S. 431.

³⁾ См. Вангемаъ, *Opfer nach Lehre d. heilig. Schrift*, I, S. 154.

Самъ жертвователъ, или представитель общества, стоялъ у головы своей жертвы задомъ къ востоку, а лицомъ также къ святилищу ¹⁾, и, находясь въ такомъ положеніи, по традиціи, произносилъ исповѣданіе грѣховъ. Общая формула исповѣданія была слѣдующая: „*obsecro Domine, peccavi, deliqui, re- bellavi, hoc et illud feci, nunc autem poenitentiam ago, sit- que haec (hostia) expiatio mea*“ ²⁾. Традиція эта находитъ себѣ поддержку въ Пятикнижии (Лев. 5, 5; 16, 21; Числ. 5, 7), и проливаетъ значительный свѣтъ на смыслъ самаго обряда руковозложенія.

По Бэру, руковозложеніе при жертвахъ означало только „формальное и торжественное заявленіе со стороны жертво- вателя, что жертва есть его собственность и что онъ вполне готовъ отдать на смерть эту собственность, то есть, посвя- тить смерти для Бога“ ³⁾. Но для кого, спрашивается, нужно было заявленіе, что жертва составляетъ собственность жертво- вателя? Для Бога? Но Онъ, какъ Сердцевѣдецъ, не нуждается ни въ какихъ заявленіяхъ. Для священниковъ и прочихъ лицъ, присутствовавшихъ при жертвоприношеніи? Но и они едва ли бы удовлетворились простымъ заявленіемъ жертвователя сво- ихъ правъ на жертву, а — если бы это было нужно — скорѣе потребовали бы свидѣтельскихъ показаній, для огражденія себя отъ всякаго обмана со стороны жертвователя. Совершенно также излишне „формальное и торжественное“ заявленіе со стороны жертвователя и относительно того, что онъ готовъ свою собственность „посвятить смерти для Бога“. Для другой какой-либо цѣли, кромѣ жертвоприношенія Богу, и не при- ближались къ жертвеннику съ животнымъ. Но можетъ быть Бэръ, говоря: „*er sei bereit, dies Eigene völlig in den Tod zu geben, d. h. für Jehovah dem Tode zu weihen*“, разумѣ- етъ при этомъ собственно отреченіе жертвователя отъ своего права на жертву? Но и тогда всетаки не было бы нужды въ особомъ обрядѣ руковозложенія, какъ формѣ этого отреченія. Жертвователъ отрекся отъ своего права на жертву уже въ самомъ выборѣ ея и особенно въ приведеніи ея къ жертвенни- ку. Для кого же и для чего нужно было еще новое „формальное

¹⁾ См. Ганебергъ, *Relig. Alterth.*, S. 391.

²⁾ См. Утрамъ, *De sacrificiis*, 1677 г., р. 169.

³⁾ *Symbolik des Mos. Cult.*, II, S. 338.

и торжественное“ отречение отъ права собственности на жертву? Если бы жертвователъ отъ жертвенника опять бралъ жертву въ свой домъ, и при этомъ могъ опасаться искушенія снова присвоить ее себѣ, въ такомъ случаѣ „формальное и торжественное“ отречение отъ ней дѣйствительно имѣло бы нѣкоторый смыслъ. Этого же однако никогда не бывало. Но главное, что не позволяетъ согласиться съ Бэрромъ, это то, что въ св. Писаніи нѣтъ ни одной подходящей аналогіи, на основаніи которой можно было бы понимать руковожденіе въ чисто внѣшнемъ, юридическомъ смыслѣ, какъ это дѣлаетъ названный ученый. Напротивъ того, упомянутому обряду вездѣ, гдѣ объ немъ ни идетъ рѣчь, приписывается весьма знаменательный, глубоко символическій смыслъ. Вообще говоря, руковожденіе служить въ св. Писаніи знакомъ сообщенія кому либо извѣстнаго духовно-правственнаго элемента, и имѣло мѣсто въ важнѣйшіе и рѣшительные моменты жизни человѣка. Такъ оно употреблялось при благословеніяхъ (Быт. 48, 13—14; Мѡ. 19, 13—15), при поставленіи на гражданскую или церковную должность (Числ. 27, 18; Втор. 34, 9; Дѣян. 6, 6; 1 Тим. 5, 22), при чудесныхъ исцѣленіяхъ (Мѡ. 9, 18; Марк. 6, 5), при передачѣ своихъ обязанностей другому (Числ. 8, 10; 27, 18; Втор. 34, 9) и наконецъ при осужденіи кого либо на смерть (Лев. 24, 14; Даніил. 13, 34). Два послѣдніе цитата никакъ не могутъ служить въ пользу мнѣнія Бэра, потому что и здѣсь говорится о перенесеніи отъ одного на другаго духовнаго элемента—извѣстной доли виновности свидѣтелей преступленія на самаго преступника, дѣйствительнаго или мнимаго — въ данномъ случаѣ все равно ¹⁾.

Съ Бэрромъ въ сущности согласенъ и Гофманъ. „Руководженіе, говоритъ онъ, означало обреченіе животнаго на закланіе, для приобрѣтенія съ извѣстною цѣлію крови и мяса. При этомъ жертвователъ могъ имѣть въ виду или очищеніе своихъ грѣховъ или благодареніе Бога или же прошеніе у него какихъ либо жизненныхъ благъ“ ²⁾. Но и здѣсь, у Гофмана, какъ и тамъ, у Бэра, руковожденіе должно быть признано совершенно излишнимъ обрядомъ въ жертвенномъ уставѣ. Всѣ намѣренія и цѣли, которыя, по Гофману, жертво-

¹⁾ Ср. Ганебергъ, *Relig. Alterth.*, S. 392.

²⁾ *Schriftbeweis*, II, S. 247.

ватель выражалъ посредствомъ руковожденія, сами собою предполагались уже въ приведеніи животнаго къ жертвеннику. Если бы руковожденіе неодинаково совершалось при всѣхъ жертвахъ, а иначе при жертвѣ за грѣхъ, иначе при всесоженіи и иначе при жертвѣ мира, тогда бы оно еще не было, какъ справедливо выражается Куртцъ, „ничего не говорящимъ и никуда негоднымъ плеоназмомъ“ ¹⁾. Но такого различія въ руковожденіи не было, и слѣдовательно обрядъ этотъ долженъ имѣть иное какое либо значеніе.

Въ настоящее время всѣ ученые согласны въ томъ, что руковожденіе символизировало перенесеніе съ жертвователя на жертву извѣстнаго духовнаго элемента. Но примѣняя этотъ общій принципъ къ каждому отдѣльному виду жертвъ Моисеева культа, ученые разошлись между собою: по однимъ, руковожденіе при всѣхъ видахъ жертвъ было символомъ перенесенія грѣховъ, а по другимъ—оно было такимъ символомъ только при жертвѣ за грѣхъ и при жертвѣ повинности, при жертвѣ же всесоженія и при жертвѣ мира руковожденіе имѣло другое значеніе. Первое мнѣніе, по примѣру отцевъ церкви ²⁾, защищаютъ Геверникъ ³⁾, Эббардъ ⁴⁾ и др., послѣднее—Генгстенбергъ ⁵⁾, Кейль ⁶⁾ и др. Мы становимся на сторону перваго мнѣнія.

Генгстенбергъ говоритъ: „руководженіе вообще означало отношеніе между жертвователемъ и его жертвою. При жертвѣ за грѣхъ и при жертвѣ всесоженія оно было символически выраженнымъ: это я; напротивъ того, при жертвѣ мира оно символизировало: это мой даръ, моя благодарность“ ⁷⁾. Еще яснѣе высказывается Кейль. „При руковожденіи, пишетъ онъ, душевное расположеніе бываетъ различно, смотря по цѣли, для которой приносится жертва. Если душевное расположе-

¹⁾ *Alltest. Opfercult.*, S. 63.

²⁾ Напр. бл. Θεодорита (Гв. св. от. въ русск. пер. кн. 3, стр. 160) св. Кирилла Александрійскаго (Гвор. св. от. въ русск. перев. кн. 1, стр. 222) и др.

³⁾ *Evang. Kirchen-Zeit.* 1843, № 19.

⁴⁾ *Lehre von d. Stellvertr. Genugth.*, S. 48.

⁵⁾ *Opfer*, 1859 г., S. 15.

⁶⁾ *Руков. къ библ. Археол.*, I, стр. 258.

⁷⁾ *Opfer*, S. 40.

не касается грѣха или вины, отъ которыхъ жертвователь хотѣлъ бы освободиться, то именно этотъ грѣхъ или вину онъ переноситъ на жертвенный матеріалъ; если, напротивъ того, приносящій хочетъ въ жертвѣ посвятить Богу свою жизнь... то онъ переноситъ на жертвенное животное это желаніе, въ которомъ сосредоточивается энергія его души... Если же приноситель имѣетъ цѣлю только заявить свою благодарность за полученное или ожидаемое благодѣаніе и помилованіе, то онъ только это благодарственное чувство переноситъ на жертву¹⁾. То есть, по Генгстенбергу и Кейлю, какъ при жертвѣ всесоженія, такъ и при жертвѣ мира все вниманіе жертвователя занято, въ одномъ случаѣ, желаніемъ полного самопожертвованія Богу, а въ другомъ—чувствомъ благодарности къ Нему. Отсюда и руковозложеніе при названныхъ жертвахъ служитъ выразителемъ единственно этого желанія и этого чувства.

Но съ такимъ взглядомъ на руковозложеніе нельзя согласиться. Извѣстно, что и при жертвѣ всесоженія и при жертвѣ мира совершалось кропленіе крови на жертвенникъ. Значитъ, приносившій эти жертвы имѣлъ въ виду также и очищеніе своихъ грѣховъ. Мало того, естественно предположить, что у жертвователя, приближавшагося съ своею жертвою къ святѣйшему Существо-Богу, чувство грѣховности и нравственнаго недостоинства должно было на время заслонить собою всякое другое его чувство и желаніе (ср. Исх. 20, 19; 33, 20). Безъ предварительнаго очищенія своей совѣсти, онъ не могъ дерзнуть вступить въ общеніе съ Богомъ и принести Ему какой бы то ни было даръ. Поэтому приносившій жертву всесоженія или жертву мира, если не больше всего, то, по крайней мѣрѣ, прежде всего долженъ былъ желать очищенія своихъ грѣховъ. А если такъ, то и руковозложеніе при этихъ жертвахъ должно быть символомъ именно перенесенія грѣховъ на жертву, а не желанія самопожертвованія или чувства благодарности къ Богу. Вотъ почему при жертвѣ всесоженія и при жертвѣ мира обрядъ руковозложенія совершался тогда же, когда и при жертвѣ за грѣхъ и при жертвѣ повинности, т. е. не послѣ, а прежде акта очищенія грѣховъ; предъ самымъ закланіемъ жертвы и кропленіемъ ея крови. Это ясно

¹⁾ Руков. къ библ. Археол., I, стр. 258.

указываетъ на то, что руковозложеніе при всѣхъ жертвахъ имѣетъ одно и тоже значеніе. Вчастности, по крайней мѣрѣ, относительно руковозложенія при жертвѣ всесоженія извѣстно, что оно было символомъ именно перенесенія грѣховъ (Лев. 1, 4)¹⁾. Допустимъ однако, что при жертвѣ всесоженія и при жертвѣ мира руковозложеніе означало не перенесеніе грѣховъ на жертву, а выражало, въ одномъ случаѣ, желаніе самопожертвованія Богу, въ другомъ—чувство благодарности къ Нему. Но тогда слѣдовало бы ожидать, что руковозложеніе будетъ совершаться и при хлѣбномъ приношеніи, особенно когда оно представлялось въ качествѣ самостоятельной жертвы. И при этомъ приношеніи, безъ сомнѣнія, одушевляло человека и желаніе самопожертвованія Богу и чувство благодарности къ Нему. Между тѣмъ при хлѣбномъ приношеніи руковозложеніе не имѣло мѣста. А отсюда позволительно заключить, что этотъ обрядъ символизировалъ въ жертвенномъ культѣ *только* перенесеніе грѣховъ. Потому онъ и совершался лишь при кровавыхъ жертвахъ, о которыхъ ясно сказано, что онѣ имѣютъ силу очищать грѣхи (Лев. 17, 11).

Но руковозложеніе при жертвахъ было символомъ перенесенія именно грѣховъ, а не одной обязанности (*verpflichtung*) понести за нихъ наказаніе, какъ утверждаетъ Куртцъ²⁾. Въ пользу своего мнѣнія Куртцъ не представляетъ ни какихъ либо разсудочныхъ соображеній, ни данныхъ изъ свян. Писанія. Онъ указываетъ на одну только аналогію, заключающуюся въ 10 ст. 8 гл. Числ., гдѣ левиты чрезъ руковозложеніе старѣйшинъ принимаютъ на себя обязанность служить при скинии, вмѣсто израильскихъ первенцевъ. Но этой аналогіи легко противопоставить другую (Лев. 24, 14; Дан. 13, 34), по которой грѣхъ или вина отъ одного передается другому. Кромѣ того, мы можемъ сослаться еще на книгу Левит. Здѣсь въ 16 гл. описывается жертвоприношеніе дня очищенія и въ 21 ст. между прочимъ сказано: „и возложитъ Ааронъ обѣ руки свои на голову живаго козла, и исповѣдаетъ надъ нимъ всѣ беззаконія сыновъ израилевыхъ и всѣ преступленія ихъ и всѣ грѣхи ихъ и возложитъ ихъ на голову козла“. Куртцъ, правда, и самъ знаетъ это, только онъ говоритъ, что

¹⁾ См. Начерт. библ. Истор., 1819 г., стр. 217.

²⁾ Alttest. Opfercult., S. 73.

„лишь здѣсь—и нигдѣ болѣе—руководженіе означаетъ перенесеніе грѣховъ“¹⁾. Но гдѣ же, спросимъ мы, хотя разъ сказано, что руководство означаетъ перенесеніе обязанности понести наказаніе за грѣхи? Мы смотримъ на упомянутый обрядъ первосвященника въ день очищенія не какъ на исключеніе, а какъ на примѣръ или, точнѣе, какъ на торжественное выраженіе общей практики. Какъ весь уставъ дня очищенія только повторялъ и восполнялъ очистительные обряды, совершавшіеся израильтянами въ теченіи всего года, такъ, в частности, и перенесеніе первосвященникомъ въ этотъ день всѣхъ грѣховъ на козла было лишь повтореніемъ и восполненіемъ подобныхъ же обрядовъ, имѣвшихъ мѣсто въ продолженіи годичнаго времени. Еще болѣе неосновательнымъ окажется мнѣніе Куртца, если мы сойдемъ съ символической почвы на типическую. Въ новомъ завѣтѣ вездѣ можно встрѣчать выраженія, что І. Христосъ взялъ на Себя грѣхи наши (Ев. Іоан. 1, 29; I Петр. 2, 24; Евр. 2, 17; 4, 15), но нигдѣ нѣтъ ни слова о томъ, что Онъ взялъ на Себя только обязанность пострадать за нихъ. Кто беретъ на себя чьи либо преступленія, тотъ вмѣстѣ съ тѣмъ естественно принимаетъ на себя и отвѣтственность за нихъ. Но отвѣчать *за преступленія*, не имѣя преступленій—собственныхъ или усвоенныхъ, это *contradictio in adjecto*.

Впрочемъ, мы весьма далеки отъ возрѣнія Генгстенберга²⁾ и Кейля³⁾, которые, кажется, понимаютъ перенесеніе грѣховъ въ дѣйствительномъ, реальномъ смыслѣ. Жертвенное животное, послѣ руководства, становится, по нимъ, „грѣшнымъ“, „воплощеннымъ грѣхомъ“. Въ доказательство этого они ссылаются на еврейское названіе жертвы за грѣхъ „chattaath“—грѣхъ. Но это названіе есть не что иное, какъ метонимія, употребленная вмѣсто *al—chattaath*—за грѣхъ (Лев. 4, 3). И LXX не безъ основанія переводятъ его *περὶ ἁμαρτίας*. Также понимали слово *chattaath* и св. отцы. Напр. св. Кириллъ Александрійскій пишетъ: „Богъ всякій видъ жертвы... отдѣлилъ священному и избранному роду: и отъ всякаго преступленія и отъ всѣхъ грѣховъ, то есть, жертвы

¹⁾ Alttest. Opfercult., S. 75.

²⁾ См. Opfer, S. 15.

³⁾ См. Руков. къ библ. Археол., I, стр. 285.

за всякое преступленіе и грѣхъ, ибо имя жертвамъ за грѣхъ есть грѣхъ. По сему-то и мудрый Павелъ прилагаетъ ко Христу это изреченіе закона, говоря: молимъ по Христѣ, примиритесь съ Богомъ. Невѣдѣвшаго бо грѣха по насъ грѣхъ сотвори (2 Кор. 5, 20—21), потому что Сынъ закланъ былъ за грѣхи наши“¹⁾. Съ другой стороны, весь ветхозавѣтный культъ построенъ на основѣ символики (Кол. 2, 17; Евр. 10, 1), значитъ, и при руководствѣ можетъ быть рѣчь только объ образномъ или символическомъ перенесеніи грѣховъ, а не о реальномъ или дѣйствительномъ.

Со времени руководства жертва становилась *alter ego* жертвователя и замѣняла его собою. Она подвергалась всему тому, что заслужилъ самъ жертвователь. Что же именно онъ заслужилъ, это показываетъ слѣдующій моментъ жертвоприношенія —

в) Закланіе жертвы.

Закланіе жертвы, какъ и два предъидущія дѣйствія, всегда совершалось самимъ жертвователемъ (Лев. 1, 5; 3, 2), и „никогда, говоритъ Олеръ, оно, при частныхъ жертвахъ, не было специфическимъ дѣломъ священника“²⁾. Исключеніе допускалось только при жертвоприношеніи птицъ (Лев. 1, 15). Но при общественныхъ жертвахъ закланіе совершалъ первосвященникъ или священникъ (Лев. 16, 15; 2 Пар. 29, 22. 24). Оно происходило на сѣверной сторонѣ жертвенника всесоженій. По крайней мѣрѣ, это положительно можно сказать о жертвѣ всесоженія, о жертвѣ загрѣхъ и о жертвѣ повинности (Лев. 1, 11; 4, 24. 29. 33; 6, 18; 14, 13)³⁾. О символическомъ значеніи обычая заколотъ жертвы

¹⁾ См. Тв. св. от. въ русск. перев., 1883 г., кн. III, стр. 381; также Куртцъ, Alttest. Opfercult, S. 77.

²⁾ Theologie des Alten Testam., S. 429. На чемъ О. Херасковъ основываетъ свое мнѣніе, будто вообще «жрецы заклали» жертвенное животное, этого онъ не показалъ. (См. Руководство къ послѣд. чт. Пятоки., 1879 г., стр. 295.).

³⁾ Олеръ (Theologie d. A. Testam., S. 430), Властовъ (Кн. Лев. стр. 16, прим. 2) и др. понимаютъ повелѣніе заколотъ жертву мира «у дверей скинии собранія» (Лев. 3, 2) въ томъ смыслѣ, что эта жертва могла заколоться не только на всякомъ мѣстѣ двора святилища, но и внѣ его. Но вѣдь и касательно другихъ жертвъ

на сѣверной сторонѣ трудно сказать что либо вполне достоверное. Ложно, конечно, мнѣніе Эвальда, который въ выборѣ сѣверной стороны для закланія жертвы видитъ „остатокъ древней вѣры, что божество обитаетъ или на востокъ или на сѣверѣ, и оттуда является людямъ“¹⁾. Богоотверженный Моисеевъ законъ не мирится съ этою гипотезою. Скорѣе можно сказать, что сѣверная сторона, какъ мрачная и невеселая сторона, лучше гармонировала съ печальнымъ фактомъ закланія жертвы и съ мрачными представленіями израильтянъ о смерти вообще²⁾. Нѣкоторые ученые, впрочемъ, пытаются объяснить закланіе жертвы на сѣверной сторонѣ жертвенника простою необходимостію. „На восточной сторонѣ жертвенника, говоритъ Мейеръ, высыпался пепелъ (Лев. 1, 16), на западной—находилось святилище и еще ближе—мѣдный умывальникъ (Исх. 40, 30), на южной—былъ священническій всходъ къ жертвеннику, значить, только сѣверная сторона оставалась свободною и потому удобною для закланія тамъ жертвъ“³⁾. „Но потому-то, справедливо возражаетъ названному ученому Куртцъ, всего удобнѣе было бы заколотъ жертву на южной сторонѣ жертвенника, что тамъ находился всходъ, если бы, конечно, это было совмѣстимо съ символическимъ значеніемъ закланія“⁴⁾.

(напр. жертвы за грѣхъ Исх. 29, 10—11; Лев. 4, 4) дается иногда подобное же повелѣніе. Что же отсюда слѣдуетъ? Чтобы правильно понять это повелѣніе, надобно вспомнить, что по Лев. 17, 3—5 всякое закланіе жертвеннаго животнаго даже для домашняго употребленія считалось жертвою мира и должно было совершаться при святилицѣ. Поэтому повелѣніе заколотъ жертву мира у дверей скинии собранія есть собственно только запрещеніе заколотъ ее гдѣ либо вдали отъ скинии или въ домахъ. Гдѣ же именно можно было заколотъ эту жертву, объ этомъ, какъ объ извѣстномъ, законодатель умолчалъ. Если бы въ самомъ дѣлѣ жертва мира заколалась не на обычномъ мѣстѣ, то Моисей, безъ сомнѣнія, чѣмъ либо мотивировалъ бы это отступленіе отъ общей практики. Но нигдѣ ничего подобнаго мы не находимъ.

¹⁾ Alterthümer des Volkes Israel, 1854 г. S. 46.

²⁾ Ср. Толукъ, Alte Testam. im Neuem, 1861 г., S. 91.

³⁾ Comment. zu Lev., I, S. 11.

⁴⁾ Alttest. Opfercult, S. 85.

Что касается самаго способа закланія жертвы, то свѣтъ Писаніе ничего о немъ не говоритъ. Это, безъ сомнѣнія, потому, что онъ и безъ того былъ извѣстенъ и ничѣмъ не отличался отъ обыкновеннаго способа закланія животнаго для житейскихъ потребностей. Изъ іудейской традиціи мы узнаемъ, что при закланіи жертвы главнымъ образомъ имѣлось въ виду заклать какъ можно скорѣе и какъ можно больше достать крови¹⁾. Отсюда объясняется и то обстоятельство, что при жертвоприношеніи птицъ не самъ жертвователь, а священникъ свертывалъ имъ голову и притомъ надъ самымъ жертвенникомъ.

Жертва обыкновенно лишалась жизни съ послѣднимъ словомъ покаянія²⁾. Нельзя не видѣть въ этомъ глубокаго и трогательнаго символизма. Если руковозложеніе означало перенесеніе грѣховъ съ жертвователя на жертву, то закланіе ея, очевидно, было роковымъ послѣдствіемъ этого перенесенія. Если же жертва умирала за грѣхи жертвователя, то смерть ея несомнѣнно была наказаніемъ за него. „Эта комбинація и выводъ такъ просты и естественны, скажемъ мы въ Куртцемъ, что если бы въ ветхомъ завѣтѣ нигдѣ не была выражена мысль, что смерть есть возмездіе за грѣхъ (ср. Римл. 6, 23), то и тогда эта мысль, на основаніи одного жертвеннаго культа, должна была бы считаться настоящею ветхозавѣтною... Припомнимъ однако, что еще Адаму Богъ сказалъ: „въ день, въ который ты вкусишь отъ древа познанія добра и зла, смертію умрешь“ (Быт. 2, 17; 3, 17)... И, конечно, всякій грѣхъ—легкій или тяжелый, какъ нарушеніе нравственнаго закона и какъ искаженіе образа Божія, неминуемо влекъ бы за собою немедленную смерть согрѣшившаго. Но благость Божія заступилась за свое созданіе и даровала ему (въ лицѣ обѣщаннаго Мессіи) средство спасенія, въ силу котораго грѣшникъ не тотчасъ по совершеніи грѣха умиралъ, но тогда, когда на это была особая воля Божія (Быт. 6, 3)... Впрочемъ, тяжкія преступленія, угрожавшія ниспроверженіемъ нравственнаго или гражданскаго порядка, всетаки требовали немедленной смерти преступника. А чтобы, съ другой стороны, поддерживать въ человѣкѣ живую память о томъ, что первоначально и всякій грѣхъ, даже такъ называемый легкій, подлежалъ

¹⁾ См. Утрамъ, De sacrificiis, p. 162.

²⁾ См. Властовъ, свѣтъ. Мѣт. кн. Лев., стр. 4, прим. 4.

смертной карѣ, Богъ соизволилъ на установленіе жертвеннаго культа, въ которомъ жертва испытываетъ на себѣ всѣ послѣдствія грѣховъ жертвователя¹⁾.

Также присуща была ветхому завѣту и другая мысль, состоящая въ томъ, что смерть одного можетъ замѣнить смерть другаго или служить наказаніемъ за него. Въ доказательство этого мы можемъ сослаться на слѣдующія мѣста Пятикнижія. Въ 22 гл. Бытія мы читаемъ, что Авраамъ однажды получилъ повелѣніе Божіе принести въ жертву сына своего Исаака. Уже Авраамъ готовъ былъ исполнить волю Божію, какъ вдругъ опять получаетъ повелѣніе, вмѣсто сына, принести въ жертву овна. Такимъ образомъ смерть животнаго, по изволенію Божію, замѣнила смерть человѣка. Подобный же характеръ носить и обрядъ, описанный въ 1—9 ст. 21 гл. Втор. Здѣсь предусмотрѣнъ случай убійства, виновникъ котораго однако не открытъ, и слѣдовательно законъ: кровь убійцы за кровь убитаго (Числ. 35, 33), не могъ быть исполненъ. Тогда старѣйшины ближайшаго къ убитому города брали телицу, заколали ее и молили Бога, чтобы Онъ очистилъ свой народъ и не вмѣнилъ ему невинной крови. Ясно, что въ данномъ случаѣ смерть телицы приравнивалась къ смерти убійцы и служила „роена vicaria“²⁾ за него. Еще яснѣе выступаетъ передъ нами идея „роена vicaria“ или идея смерти невиннаго за виновныхъ въ 32 гл. Исх. Когда израильскій народъ служеніемъ золотому тельцу прогнѣвалъ Бога, тогда Моисей велѣлъ левитамъ пройти по стану и убивать всякаго, кто ни попадется, надѣясь такимъ образомъ умиловить Бога и спасти жизнь прочихъ. Но потомъ, вѣроятно, подумавъ, что каждый изъ убитыхъ пострадалъ лишь за собственный грѣхъ и потому не можетъ служить истинною цѣною за другаго, онъ рѣшилъ пожертвовать собственную невинную жизнь за жизнь всѣхъ виновныхъ. Моисей сказалъ народу: „вы сдѣлали великій грѣхъ; и такъ я взойду къ Господу, не заглажу ли грѣха вашего. И возвратился Моисей къ Господу и сказалъ: о Господи! народъ сей сдѣлалъ великій грѣхъ. Прости имъ грѣхъ ихъ. А если нѣтъ, то изгладь и меня изъ книги Твоей, въ которую Ты вписалъ“ (30—32 ст.). И хотя Гос-

¹⁾ Alttest. Opfercult., S. 78.

²⁾ См. Утрамъ, De sacrificiis, p. 248.

подъ отклонилъ это великодушное самопожертвованіе Моисея, тѣмъ не менѣе отсюда ясно слѣдуетъ, что израильскій законодатель глубоко былъ убѣжденъ въ возможности страданія одного вмѣсто другаго. Въ виду этихъ примѣровъ, нечего удивляться, что идея „роена vicaria“ проведена и въ ветхозавѣтномъ культѣ, именно въ закланіи невиннаго животнаго за грѣшнаго человѣка. А что дѣйствительно закланіе жертвы надобно понимать въ значеніи „роена vicaria“, это показываетъ неложный истолкователь обрядовъ своей церкви, пророкъ Исаія. Размышляя о жертвенномъ культѣ и остановившись на моментѣ закланія животнаго, онъ въ пророческомъ духѣ возвысился до созерцанія искупительныхъ страданій и смерти Мессіи, прообразомъ которыхъ служилъ этотъ моментъ и, подъ вліяніемъ близкаго сходства между прообразомъ и прообразуемымъ, написалъ почти всю 53 гл. своей книги. Особенно замѣчательны по своему прозрачному намеку на значеніе закланія жертвы слѣдующія мѣста: „Онъ изъязвленъ былъ за грѣхи наши и мучимъ за беззаконія наши, наказаніе мира нашего на Немъ, и ранами Его мы исцѣлились“ (5 ст.). Или: „Онъ истязуемъ былъ, и не открывалъ устъ своихъ; какъ овца веденъ былъ на закланіе“ (7 ст.). Или: „Господу угодно было поразить Его, и Онъ предалъ Его мученію; когда же душа Его принесетъ жертву умиловленія, Онъ“... и проч. (10 ст.). Согласно съ положительнымъ божественнымъ откровеніемъ, и іудейская традиція съ самыхъ древнихъ временъ учила, что закланіе жертвы было смертною карою за жертвователя¹⁾. Также учили отцы церкви,²⁾ также учить и теперь большинство ученыхъ. Только Бэръ, Деличъ, Олеръ и Кейль иначе понимаютъ закланіе жертвы.

По Бэру, закланіе жертвы символизировало самое исполненіе выраженной посредствомъ руковожденія готовности пожертвовать свою собственность Богу³⁾. Но мы уже видѣли, какъ ошибочно мнѣніе этого ученаго касательно руковожденія. Съ

¹⁾ См. Утрамъ, De sacrificiis, p. 248. 264.

²⁾ Напр. блж. Θεодоритъ (Твор. св. от. въ русск. перев. вопр. 61 на Исх.) св. Кирилль Александрійскій (Твор. св. от. въ русск. перев., кн. I, стр. 222) и др.

³⁾ Symbolik des Mos. Cult. II, S. 343.

падением же основания падают конечно и выведенные из него следствия.

Делич¹⁾ и Олер²⁾ понимают заклание жертвы в качестве простого способа приобретения съ известною цѣлю крови и мяса. Но тогда зачѣмъ же Моисеевъ культъ заводитъ рѣчь о закланіи жертвы и ставитъ его въ число моментовъ жертвоприношенія? Зачѣмъ онъ требуетъ совершать это закланіе предъ Господомъ (Лев. 1, 5), на святомъ мѣстѣ, подлѣ жертвенника и притомъ именно на сѣверной его сторонѣ? Не все ли равно было бы заколотъ животное дома и принести къ жертвеннику кровь и мясо? Съ точки зрѣнія Делича и Олера нельзя дать удовлетворительнаго отвѣта на эти вопросы. Но они сами собою разрѣшатся, когда мы будемъ понимать закланіе жертвы не въ смыслѣ обыкновеннаго способа приобретения крови и мяса, а въ смыслѣ самостоятельнаго момента жертвоприношенія, въ смыслѣ обряда, исполненнаго того глубокаго символическаго значенія, о которомъ сказано нами выше.

Ближе къ принятому нами мнѣнію подходитъ взглядъ Кейля, но и этотъ взглядъ страдаетъ многими недостатками. „Закланіе жертвы, говоритъ Кейль, какъ полное пожертвованіе жизни животнаго, изображаетъ пожертвованіе на смерть жизни того самого, кто приноситъ жертву, но не на смерть, какъ наказаніе за грѣхъ... Хотя смерть жертвователя, изображаемая закланіемъ животнаго, есть плодъ и дѣйствіе грѣха, однако она въ настоящемъ случаѣ не подходитъ собственно подъ понятіе наказанія, потому что жертва есть установленіе божественнаго милосердія, которое хочетъ подать грѣшнику не столько заслуженное наказаніе, сколько прощеніе грѣховъ, и вообще смерть, вошедшая черезъ грѣхъ, остается наказаніемъ только для такихъ грѣшниковъ, для которыхъ не существуетъ искушенія, а для всѣхъ прочихъ людей смерть приноситъ съ собою освобожденіе отъ всякаго зла и служитъ переходомъ въ вѣчную жизнь. Если поэтому жертва имѣетъ цѣлю примиреніе человѣка съ Богомъ и полученіе помилованія съ его благодатными послѣдствіями, то и смерть, происходящую при жертвѣ, можно понимать только какъ средство перехода изъ состоянія отдѣленія и отчужденія отъ Бога въ состояніе благо-

¹⁾ Comment. zum Hebr. Brief, S. 426.

²⁾ Theologie des Alten Testam., S. 430.

дати и живаго общенія съ Нимъ, или какъ необходимый проходъ въ божественную жизнь изъ грѣшной жизни сего міра. Если пройти этотъ проходъ человѣку необходимо, то здѣсь открывается святость праведнаго Бога, который опредѣлилъ смерть, какъ уплату грѣху, но если смерть освобождаетъ человѣка отъ грѣха и вводитъ въ жизнь вѣчную, то ее, съ другой стороны, не возможно будетъ называть наказаніемъ¹⁾. Мы обратимъ свое вниманіе только на главные положенія Кейля и сдѣлаемъ на нихъ короткія замѣчанія. По Кейлю, смерть жертвеннаго животнаго нельзя считать наказаніемъ, претерпѣваемымъ вмѣсто жертвователя, потому, что „жертва есть установленіе божественнаго милосердія, которое хочетъ дать грѣшнику не столько заслуженное наказаніе, сколько прощеніе грѣховъ“. Но Богъ сколько милосердъ, столько же и правосуденъ, и потому благость Его—всегда благость праведная. Въ силу этого Онъ сначала требуетъ возмездія за грѣхъ, или иначе—возстановляетъ нарушенный грѣхомъ нравственный порядокъ²⁾, а потомъ уже оказываетъ свое милосердіе. Въ новомъ завѣтѣ возмездіемъ за человѣческіе грѣхи служили и служатъ страданія и смерть нашего Искупителя³⁾, а въ ветхомъ завѣтѣ такимъ возмездіемъ были страданія и смерть Его типа, жертвеннаго животнаго. Слѣдовательно, въ нашей точки зрѣнія, „смерть, вошедшая черезъ грѣхъ, остается наказаніемъ“ не „только для такихъ грѣшниковъ, для которыхъ не существуетъ искупленія“, но и для всѣхъ вообще людей. Что это дѣйствительно такъ, видно изъ того, что самые благочестивые израильяне смотрѣли на смерть не какъ на „освобожденіе отъ всякаго зла“ или на „средство перехода изъ состоянія отдѣленія и отчужденія отъ Бога въ состояніе благодати и живаго общенія съ Нимъ“, а какъ на великое зло и тягчайшее наказаніе (Псал. 117, 18; Ис. 38, 1—4; Прем. Сол. 1. 13;

¹⁾ Руков. къ библ. Археол., I, стр. 259.

²⁾ См. Геттингеръ, Апол. Христіанства, II, стр. 341.

³⁾ Кейль говоритъ: „довлѣющій моментъ смерти І. Христа заключается не въ кончинѣ или кровопролитіи, какъ такомъ, но въ томъ, что Онъ предалъ Себя или Свою жизнь, какъ жертву вины, за грѣхи міра“ (стр. 265). Но въ чемъ же иномъ такъ наглядно и рѣшительно проявилось самопожертвованіе І. Христа, какъ не въ кончинѣ или кровопролитіи Его?

2, 23—24). Съ другой стороны, нельзя не видѣть, что Кейль смѣшиваетъ новозавѣтный взглядъ на смерть съ ветхозавѣтнымъ, причѣмъ смерти приписываетъ то, что можно сказать собственно лишь о заслугахъ І. Христа. Сама по себѣ смерть есть только разлученіе души отъ тѣла или переходъ изъ здѣшней жизни въ другую. Но какова будетъ другая жизнь человѣка, это будетъ зависѣть не отъ смерти, а отъ другихъ условий. Для христіанина, вѣрующаго въ крестныя заслуги своего Искупителя, смерть дѣйствительно служитъ освобожденіемъ отъ всякаго зла и переходомъ въ вѣчную блаженную жизнь, но для ветхозавѣтнаго человѣка она не могла быть такою, такъ какъ въ то время наше спасеніе фактически не было еще совершенно, человѣчскій родъ не былъ искупленъ отъ грѣховъ. Но согласимся съ Кейлемъ, что и въ ветхомъ завѣтѣ смерть служила переходомъ „изъ состоянія отдѣленія и отчужденія отъ Бога въ состояніе благодати и живаго общенія въ Нимъ.“ Во всякомъ случаѣ это общеніе съ свѣтѣйшимъ Существомъ— Богомъ требовало отъ грѣшнаго человѣка предварительнаго очищенія грѣховъ. Но очищеніе грѣховъ давалось израильтянамъ только въ силу кропленія жертвенной крови на жертвенникъ. А если такъ, то кропленіе крови, по Кейлевой теоріи, должно бы не послѣдовать, а предшествовать закланію жертвы. . .¹⁾ Еще яснѣе доказывается несостоятельность разсматриваемаго мнѣнія Кейля собственными его противорѣчіями себѣ. Высказавъ свое положеніе, что смерть нельзя назвать наказаніемъ за грѣхъ, Кейль черезъ нѣсколько строкъ потомъ говоритъ: „если пройти этотъ проходъ (умереть) человѣку необходимо, то здѣсь открывается святость Бога, который опредѣлилъ смерть, какъ уплату грѣху“²⁾. При жертвѣ за грѣхъ животное опять, по нему, выносить смерть „какъ плату за грѣхъ“³⁾. Тоже говоритъ онъ и о жертвѣ повинности, гдѣ „баранъ заступалъ лицо виновнаго человѣка, чтобъ чрезъ закланіе понести смерть вмѣсто грѣшника, какъ наказаніе за его преступленіе“⁴⁾. Въ этомъ же смыслѣ выражается онъ на стр. 353 и 492. Такъ неправда сама себя обличаетъ!

¹⁾ См. Курциъ, *Alltest. Opfercult.*, S. 106.

²⁾ Руков. къ библ. Археол., I. стр. 260.

³⁾ Тамъ же, стр. 285.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 297.

Но принимая закланіе жертвы въ значеніи „*rosna vicaria*“ мы тѣмъ самымъ обязываемся отвѣчать на нѣкоторые возраженія. Заслуживаютъ вниманія возраженія Штейделя, Бэра и Неймана.

Штейдель въ своихъ *Vorlesungen über d. Theolog. d. Alten Testam.*¹⁾ представляетъ три возраженія. „Вопервыхъ, во всемъ ветхомъ завѣтѣ, говоритъ онъ, нельзя найти и слѣда того, что прощеніе грѣховъ можно купить у Бога посредствомъ жертвы. Напротивъ того, вездѣ мы видимъ, что Богъ прощаетъ грѣшника только подъ условіемъ обращенія его къ Нему“. Но въ чемъ же состоитъ это обращеніе къ Богу? Конечно, не въ одномъ психическомъ актѣ. Никто не отрицаетъ важности внутренняго, сердечнаго обращенія къ Богу, но это только начало, а не конецъ обращенія. Какъ отступленіе отъ Бога состояло не въ одномъ душевномъ развращеніи израильтянина, но и въ худыхъ его дѣлахъ, такъ и обращеніе его къ Богу необходимо должно состоять не въ простой, потенциальной готовности служить Ему, но въ дѣйствительномъ, фактическомъ исполненіи Его закона. Только такимъ образомъ могъ израильтянинъ доказать искренность своего обращенія. Приношеніе же жертвъ было однимъ изъ важнѣйшихъ требованій закона Божія, и слѣдовательно одною изъ главныхъ обязанностей израильтянина. Значить, обращающійся къ Богу, снова принимая на себя точное и неуклонное исполненіе различныхъ требованій закона, въ тоже время необходимо долженъ былъ исполнить и религіозно-богослужебныя предписанія. Слѣдовательно—сказать, что Богъ прощаетъ грѣхи только подъ условіемъ обращенія къ Нему, значитъ тоже, что сказать, что Онъ прощаетъ грѣхи при условіи между прочимъ жертвоприношенія. Впрочемъ, нѣтъ особенной нужды въ этихъ отвлеченныхъ разсужденіяхъ, когда въ Пятикнижьи находятъ прямыя и ясныя свидѣтельства въ пользу нашего мнѣнія. Въ книгѣ Левитъ напр. неоднократно говорится, что жертвоприношеніе составляетъ необходимое условіе прощенія грѣховъ (1, 4; 4, 1—4. 20. 26...).

„Во вторыхъ, нигдѣ, говоритъ Штейдель, мы не находимъ примѣра того, чтобы важныя преступленія очищались посредствомъ жертвы. А это должно бы быть, если бы израильтянинъ

¹⁾ Изданіе Олера, 1840 г., S. 329.

законодатель въ закланіи жертвы видѣлъ „роена vicaria“. Дѣйствительно, тяжкія преступленія не очищались жертвою, а карались смертію самого преступника (Числ. 15, 30—37). Но это однако ничего не говоритъ противъ идеи „роена vicaria“, какъ ничего не говоритъ противъ искупительныхъ страданій и смерти І. Христа то обстоятельство, что и въ наше время многія важныя преступленія караются смертію преступника. Правда, въ христіанствѣ передъ казнію всетаки напутствуютъ преступника св. тайнами, въ очищеніе его грѣховъ, а въ ветхомъ завѣтѣ въ подобномъ случаѣ не допускалось приношенія очистительной жертвы, но это „потому, какъ справедливо замѣчаетъ Куртцъ, что Моисеевъ культъ имѣлъ въ виду только земную теократію. Израильтянинъ, совершивши тяжкое преступленіе, разрывалъ свой союзъ съ Богомъ и навсегда отпадалъ отъ теократіи. Позволить же ему передъ смертію принести жертву значило бы опять допустить его въ теократію“¹⁾. Вотъ почему онъ и не могъ принести жертву предъ своею казнію.

„Въ третьихъ, по Лев. 5, 11, говоритъ Штейдель, въ случаѣ крайней бѣдности, можно было принести, вмѣсто кровавой, безкровную жертву, состоящую изъ муки. Значить, жертва въ сущности ничего не теряла и ничего не приобрѣтала отъ того, состояла ли она изъ животнаго или растительнаго матеріала, и слѣдовательно о „роена vicaria“ не можетъ быть и рѣчи“. Но не основательность этого возраженія признаетъ даже самъ Бэръ. Онъ говоритъ вслѣдъ за Штраусомъ: „если кто и бѣденъ былъ, всетаки онъ въ состояніи былъ принести въ жертву двухъ голубей. А это, конечно, кровавая жертва. И развѣ только самый послѣдній нищій приносилъ иногда суррогатъ изъ муки. Но не позволительно судить о вещи по ея суррогату и отказывать ей въ томъ признакѣ, котораго не имѣетъ суррогатъ“²⁾. Съ своей стороны мы замѣтимъ, что здравая логика не позволяетъ дѣлать общіе выводы на основаніи крайнихъ исключеній.

На и то, что самъ Бэръ выставляетъ противъ пониманія закланія жертвы въ смыслѣ „роена vicaria“ также не отличается особенною твердостью и устойчивостью. Главныхъ воз-

¹⁾ Alttest. Opfercult. S. 99.

²⁾ Symbolik des Mos. Cult., II, S. 181.

раженій и у него, какъ и у Штейделя, три. „Если бы смерть жертвы, говоритъ Бэръ, была наказаніемъ за жертвователя, то это наказаніе долженъ былъ бы совершать надъ нею не жертвователь, какъ самъ отвѣтственное лицо предъ Богомъ, а священникъ, какъ представитель Божій“¹⁾. Но закланіе жертвы не могъ совершать священникъ, какъ представитель Божій, уже потому, что страданія и смерть вообще произошли не отъ Бога, а отъ человѣка (Быт. 2, 17; 3, 16—19), и слѣдовательно, вчастности, страданія и смерть жертвы должны были также произойти не отъ Бога, а отъ человѣка, какъ естественнаго ихъ виновника. Еще удовлетворительнѣе рѣшается это возраженіе Бэра на почвѣ тишки. „Закланіе жертвы, говоритъ Вангеманъ, прообразовало страданіе и смерть І. Христа (Апок. 5, 6. 12; 13, 8). Теперь если бы священникъ, какъ представитель Божій, закалалъ жертву, то, въ приложеніи къ новозавѣтнымъ событіямъ, это значило бы, что Самъ Богъ умертвилъ І. Христа или, что тоже, Онъ Самъ Себя умертвилъ. Но это было бы хулою на Бога. Поэтому-то не священникъ, а самъ жертвователь закалалъ свою жертву, показывая тѣмъ, что его грѣхи и беззаконія суть единственная причина ея страданій и смерти, а слѣдовательно—страданій и смерти и І. Христа“²⁾.

„Далѣе, продолжаетъ Бэръ, если бы закланіе жертвы символизировало смертную ея казнь вмѣсто жертвователя, тогда всякій грѣхъ, за который приносилась жертва, нужно бы считать тяжкимъ, влекущимъ за собою смерть согрѣшившаго. Между тѣмъ этого никакъ нельзя допустить, потому что жертва за грѣхъ напр. приносилась за весьма легкіе проступки, совершенные по невѣденію“³⁾. Но Бэръ забываетъ, что всякое уклоненіе человѣка отъ своего предназначенія, всякое искаженіе въ себѣ образа Божія, намѣренное или ненамѣренное, вольное или невольное, составляетъ предметъ праведнаго гнѣва Божія (Ефес. 2, 3) и грознаго проклятія закона (Втор. 27, 26), и потому самому лишаетъ человѣка права на драго-

¹⁾ Symbolik des Mos. Cult., II, S. 278. Также думаетъ и Кейль. (См. Руков. къ библ. Археол., I, стр. 259).

²⁾ Opfer nach Lehre d. heilig. Schrift, I, S. 163.

³⁾ Symbolik des Mos. Cult., II, S. 281.

цѣнный даръ Божій—жизнь. Если же грѣшникъ не платился жизнью за неумышленные и вообще, такъ называемые, легкіе грѣхи, то это было, какъ уже замѣчено, единственно дѣломъ милосердія Божія.

„Наконецъ, говоритъ Бэръ, взглядъ на закланіе жертвы, какъ на „roepa visagā“, претерпѣваемое ею вмѣсто жертвователя, смѣшиваетъ символическое наказаніе съ реальнымъ. По этому взгляду жертва уже не можетъ быть простымъ символомъ, а должна стать подставнымъ существомъ, дѣйствительно замѣняющимъ человѣка. Такимъ образомъ жертвоприношеніе теряетъ свой религиозно-символическій характеръ и превращается въ чисто внѣшній, юридической актъ“¹⁾. Это возраженіе Бэра одно изъ самыхъ неудачныхъ. Приписывая закланію жертвы значеніе „roepa visagā“, никто однако не утверждаетъ, что жертва въ самомъ дѣлѣ становится замѣстителемъ жертвователя и ея смерть есть не символическое, а реальное наказаніе за него. Правда, жертвенное животное находится въ жизненномъ отношеніи къ жертвователю и можетъ называться близкимъ и дорогимъ для него существомъ, но оно всетаки есть не больше, какъ только символическое его alter ego; животному недостаетъ одинаковости природы съ человѣкомъ для того, чтобы замѣнить его. Поэтому хотя жертва подвергается закланію, терпитъ смерть, но эта смерть не параллельна той, какую человѣкъ заслужилъ своими грѣхами. Если основаніе всякаго права составляетъ jus talionis (Исх. 21, 23), то грѣхъ, какъ оскорбленіе Бога, Творца неба и земли, требуетъ смерти не временной, какова смерть жертвы, а вѣчной, потому что Самъ Богъ вѣченъ“²⁾.

Что касается возраженія Неймана, то оно состоитъ въ слѣдующемъ: „допустимъ говоритъ онъ, что жертва служитъ средствомъ прощенія грѣховъ, но было бы глупо пытаться убѣдить насъ, что это прощеніе дается чрезъ наказаніе, притомъ чрезъ такое наказаніе, которое терпитъ не тотъ, кто ищетъ прощенія, а существо совершенно невинное“³⁾. Но въ томъ именно и состоитъ вся сила и плодотворность страданій невиннаго, что онъ претерпѣваетъ эти страданія не за себя или за свои грѣхи, а за грѣхи другаго.

¹⁾ Symbolik des Mos. Cult., II, S. 281.

²⁾ См. Куртцъ, Alttest. Opfercult., S. 93.

³⁾ Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissensch., 1852. 1853, S. 351.

Если бы онъ страдалъ за свои грѣхи, то получилъ бы только должное возмездіе за нихъ, а заслуги тутъ не было бы никакой. Затѣмъ мы вполне согласны съ Нейманомъ въ томъ, что прощеніе грѣховъ дается собственно не чрезъ наказаніе или закланіе невинной жертвы, а чрезъ нѣчто другое. „Закланіе жертвы, говоритъ Куртцъ, само по себѣ не доставляетъ жертвователю очищенія грѣховъ. Какъ мои денежные долги могутъ быть погашены не тѣмъ, что другой только еще пріобрѣтаетъ необходимую для этого сумму, а тѣмъ, что онъ уже пріобрѣтенныя деньги вноситъ въ уплату моего долга, такъ и грѣхи жертвователя не тогда очищаются, когда жертва за него только страдаетъ, а когда эти страданія, какъ уже совершившіяся фактъ, вмѣняются ему въ собственные его страданія или въ собственную его заслугу“¹⁾. А такое вмѣненіе происходило именно тогда, когда священникъ совершалъ обрядъ кропленія крови на жертвенникъ (Лев. 17, 11). Къ разсмотрѣнію этого обряда мы теперь и переходимъ.

г) Кропленіе крови на жертвенникъ.

Кровь и въ обыкновенной жизни израильтянина пользовалась особымъ уваженіемъ (Лев. 17, 13), тѣмъ болѣе заслуживала она уваженія въ богослужебной практикѣ. Здѣсь кровь, какъ богодарованное средство очищенія грѣховъ, составляла самый жизненный нервъ всего жертвоприношенія. Въ священнодѣйствіи крови израильтянинъ искалъ очищенія своей совѣсти, возвращенія душевнаго мира, залога житейскаго счастья, словомъ—съ жертвенною кровію связывались такія высокія обѣтованія, которыя дѣлали ее въ глазахъ израильтянина самою завѣтною и неприкосновенною святынею. Вотъ почему кровь принималась отъ жертвы не жертвователемъ—міряниномъ, а священникомъ²⁾. Священникъ принималъ кровь въ серебряную чашу, которая, по традиціи, была книзу заострена, чтобы онъ не имѣлъ возможности гдѣ либо ее поставить³⁾. При этомъ.

¹⁾ Alttest. Opfercult., S. 92.

²⁾ Вносилъ въ, кажется, и левиты могли принимать кровь отъ жертвы (2 Парал. 30, 16).

³⁾ См. Олеръ, Theologie des Alten Testam., S. 438, прим. 2.

священникъ слегка повертывалъ чашу, чтобы не дать крови стечь (1). Какъ только кровь изъ жертвы вся стекла, священникъ тотчасъ же давалъ ей известное употребленіе. Способъ употребленія зависѣлъ отъ степени интенсивности и важности момента умиловленія. При жертвѣ всесоженія, при жертвѣ повинности и при жертвѣ мира, гдѣ этотъ моментъ имѣлъ второстепенное значеніе, священникъ съ чашею крови всходилъ (ср. Лев. 9, 22) съ южной стороны на ступень, окружавшую жертвенникъ всесоженія, въ половинѣ его вышины, и ходя по этой ступени (2), мало по малу изливалъ кровь внутри четырехъ сторонъ жертвенника, причемъ давалъ своей рукѣ углообразное или крестообразное движеніе (3). Именно изливалъ, а не кропилъ, какъ мы, въ подражаніе нашему русскому переводу, не точно выражаемся и какъ положительно утверждаютъ Бэръ (4) и Кейль (5). „Слово *hissah*, говоритъ Куртцъ, безъ сомнѣнія, заключающее въ себѣ между прочимъ и понятіе кропленія, нигдѣ не встрѣчается, когда говорится о кропленіи крови жертвы всесоженія, жертвы повинности и жертвы мира, а всегда употребляется только одно слово *sarak*, означающее непосредственное изліаніе изъ чаши“ (6). Кромѣ того, если бы кровь при упомянутыхъ жертвахъ не изливалась, а кропилась на жертвенникъ, то едва ли бы она могла вся употребиться, между тѣмъ объ остаткѣ ея въ Пятокнижій нѣтъ нигдѣ ни слова. „Уже въ позднѣйшее время, говоритъ Олеръ,

1) См. Олеръ, *Theologie des Alten Testam.*, S. 432.

2) Вангеманъ (*Opfer*, I, S. 165) и Властовъ (кн. Исх. стр. 188) отрицаютъ существованіе ступени около жертвенника и допускаютъ только земляную аппарель къ нему съ южной стороны. Но если съ одной стороны жертвенника было необходимо возвышеніе, то почему же не со всѣхъ сторонъ? Съ одной стороны не удобно было выбирать напр. золу съ жертвенника, раскладывать на немъ жертву, поправлять ее и особенно налагать кровь на роги, возвышавшіяся по четыремъ его угламъ. Известно, что жертвенникъ имѣлъ 7½ футовъ въ длину и ширину и 5½ въ высоту.

3) См. Начерт. библ. Истор. 1819 г., стр. 217.

4) *Symbolik des Mos. Cult.*, II, S. 309.

5) Руководство къ библ. Археол., I, стр. 260

6) *Alltest. Opfercult.* S. 208. См. также Олеръ, *Theologie d. A. Test.* S. 432.

въ періодъ существованія храмовъ, замѣчается обычай выливать остальную кровь всѣхъ жертвъ къ юго-западному углу жертвенника, въ два отверстія (на подобіе поздрей (1)), откуда она отводилась сточными трубами въ Кедрскій потокъ (2). Нельзя также согласиться и съ Вангеманомъ, по крайней мѣрѣ, на время существованія скиніи, будто кровь кропилась не только внутри жертвенника всесоженій, но и внѣ его, на самыя наружныя стороны его боковъ (3). Въ такомъ случаѣ кровь неизбежно попала бы на ступень, окружавшую жертвенникъ и подверглась бы профанации со стороны ходившихъ по этой ступени священниковъ. По свидѣтельству Мишны, во время существованія втораго Иерусалимскаго храма дѣйствительно была проведена на внѣшнихъ стѣнкахъ жертвенника (имѣвшаго, вѣроятно, уже нѣсколько иное устройство) красная линія, служившая указаніемъ и гранью, когда выше и когда ниже ея нужно было кропить жертвенную кровь (4). Но ни откуда не видно, чтобы при Моисей было что либо подобное.

При жертвѣ за грѣхъ, при которой моментъ примиренія съ Богомъ стоялъ на первомъ планѣ, кровь употреблялась на мѣста болѣе священныя, чѣмъ самый жертвенникъ всесоженія, именно иногда она налагалась пальцемъ (5) на роги этого жертвенника, иногда такимъ же образомъ налагалась на роги жертвенника благоуханныхъ куреній или кропилась передъ завѣсою, отдѣлявшею святое отъ святаго святыхъ, иногда же вносились въ самое святое святыхъ и кропилась на крышку ковчега

1) См. Вангеманъ, *Opfer nach Lehre d. h. Schrift*, I, S. 165.

2) *Theologie d. A. Test.* S. 438.

3) См. *Opfer...* I, S. 165.

4) См. Ганебергъ, *Relig. Alterh.* S. 395

5) По іудейской традиціи, способъ возложенія крови на свящ. мѣста при жертвѣ за грѣхъ состоялъ въ слѣдующемъ: священникъ обмакивалъ указательный палецъ правой руки въ кровь и, приложивъ къ нему большой палецъ, ногтемъ сбрасывалъ ее на известное свящ. мѣсто. Приставшая къ пальцу кровь всякій разъ обтиралась о край сосуда, такъ какъ для каждаго кропленія должно было обмакивать палецъ снова (см. Реландъ, *Antiquitates sacrae veter. Hebraeorum*, III, 1. XXIII, p. 164).

завѣта. Остальная же кровь выливалась къ основанію жертвенника всесоженій (Лев. 4, 7. 18. 25. 30), за мѣдную сѣткообразную рѣшетку, спускавшуюся отъ ступени жертвенника до земли. Куда потомъ дѣвалась жертвенная кровь, какъ кропившаяся на самый жертвенникъ всесоженія, такъ и изливавшаяся къ его основанію, — впитывалась ли она въ землю, находившуюся въ жертвенникѣ или при немъ, или же отводилась за предѣлы двора скинии, — ни изъ Пятикнижія, ни изъ традиціи ничего не извѣстно.

Цѣль кропленія крови на жертвенникѣ всесоженія или на другія свѣщ. мѣста была одна и таже, именно очищеніе грѣховъ жертвователя. „Душа тѣла въ крови, говоритъ Господь, и Я назначилъ ее вамъ для жертвенника, чтобы очищать души ваши, ибо кровь сія душу очищаетъ“ (Лев. 17, 11). Только на жертвенникѣ кровь осѣнялась благословеніемъ Божиимъ (Исх. 20, 24). Только здѣсь она становилась обѣтованнымъ средствомъ примиренія человѣка съ Богомъ. Жертвенникъ — это земной престолъ Божій. На него сходилъ Богъ съ неба для принятія жертвы (Исх. 20, 24). На немъ же страданія и смерть жертвы благость Божія вмѣняла жертвователю въ заслугу, и душу животнаго принимала какъ *λύτρον* за душу человѣка (ср. Мѡ. 20, 28; Марк. 10, 46). Вотъ почему, можетъ быть, скажемъ мы съ Гофманомъ, „окроплялся кровію не самъ жертвователь, а только жертвенникъ: въ данномъ случаѣ жертвователь былъ должникомъ, уплачивающимъ свой долгъ, а Богъ, не видимо присутствовавшій на жертвенникѣ, принимателемъ этого долга“¹⁾.

Понятно само собою, что собственно служило дѣйствительнымъ основаніемъ прощенія грѣховъ въ ветхозавѣтномъ культѣ. Если жертва не могла быть реальнымъ замѣстителемъ жертвователя, если ея закланіе было только символическимъ „роена *vicaria*“ за него, то очевидно, что и отпущеніе грѣховъ давалось ему не ради жертвенной крови, а ради пречистой крови имѣвшаго пострадать Мессіи. Истина эта такъ извѣстна, что ее почти ни кто не оспариваетъ. Только не многіе ученые или объясняютъ прощеніе грѣховъ въ ветхозавѣтномъ культѣ совершенно другимъ принципомъ, или же не совсѣмъ правильно понимаютъ нашъ. Таковы, извѣстные намъ, Бэръ, Кейль и Олеръ.

¹⁾ См. *Schriftbeweis*, II, S. 152.

Бэръ выражаетъ свой взглядъ на сущность и значеніе кропленія крови на жертвенникъ слѣдующимъ образомъ: „символическій характеръ жертвы, говоритъ онъ, состоитъ въ томъ, что приношеніе души въ жертвенной крови на жертвенникъ означаетъ приближеніе человѣка къ Богу. Но какъ кропимая на жертвенникъ кровь предполагаетъ предварительную смерть жертвы, такъ и приближающійся къ Богу долженъ умертвить свою душевную, эгоистическую жизнь. . . ; душевно *ἀποθανεῖν* есть условіе истинной жизни. Отсюда кропленіе крови на жертвенникъ служитъ символомъ того, что душевная или грѣховная жизнь оставляется и начинается другая жизнь въ союзѣ съ Богомъ“. . . За это Богъ „сообщаетъ жертвователю освященіе, и жертва такимъ образомъ становится сакраментальнымъ актомъ, причемъ кровь является средствомъ очищенія грѣховъ жертвователя и соединенія его съ Богомъ. Сакраментальный характеръ жертвенной крови ясно выраженъ въ Лев. 17, 11“. Откуда жертвенная кровь получаетъ такой характеръ, на это Бэръ отвѣчаетъ тѣмъ, что „жертвенная кровь, какъ богодарованное средство примиренія и освященія, есть нѣчто отличное отъ примиряемаго и освящаемаго, но въ тоже время ее нельзя считать и чѣмъ либо абсолютно другимъ, чуждымъ и противоположнымъ ему, напротивъ, она есть родственная, аналогичная и однородная съ нимъ субстанція“¹⁾.

Бэръ, какъ извѣстно, питаетъ антипатію къ христіанскому ученію объ искупленіи. Отсюда объясняется и представленный взглядъ его на значеніе кропленія крови на жертвенникъ. На этой почвѣ неудобно заводить здѣсь споръ съ Бэромъ, такъ какъ этотъ споръ слишкомъ усложнился бы. Замѣтимъ только, что Бэръ ошибочно понимаетъ жертву въ значеніи *ipse ego* жертвователя, потому что жертвенная кровь, какъ свидѣтельствуетъ Лев. 17, 11, служитъ *средствомъ* очищенія его грѣховъ, а слѣдовательно и самая жертва должна быть чѣмъ либо другимъ по отношенію къ нему, именно должна быть его *alter ego*, а не *ipse ego*²⁾. Если же жертва представляетъ *alter ego* жертвователя, то уже нельзя превращать ее въ ничто, нельзя не придавать ей никакого объективнаго

¹⁾ *Symbolik des Mos. Cult.*, II, S. 210. 211. 212

²⁾ Ср. Куртъ, *Alttest. Opfercult.*, S. 113.

значенія, какъ это дѣлаетъ названный ученый, приписывая очищеніе грѣховъ единственно самодѣятельности человѣка. По ясному смыслу вышеуказаннаго мѣста прощеніе грѣховъ дается жертвователю не во имя его самодѣятельности, самоотреченія и самопожертвованія, а во имя жертвенной крови, пролитой за него на жертвенникъ. Правда, мы сами высоко цѣнимъ личное самопожертвованіе человѣка въ дѣлѣ жертвоприношенія, даже ставимъ это качество сущностию жертвы вообще, но одного его всетаки не достаточно для того, чтобы получить прощеніе грѣховъ. Допустимъ, что въ данную минуту человѣкъ твердо рѣшился отречься отъ своей эгоистической воли ради исполненія воли Божіей, но это будетъ служить только необходимымъ условіемъ, а не дѣйствительнымъ основаніемъ прощенія его грѣховъ. „Покаяніе никогда не уничтожитъ грѣховъ, нами уже сдѣланныхъ, и не изгладитъ слѣдствій, оставленныхъ ими въ нашей природѣ; а въ этомъ видѣ мы по прежнему остаемся естествомъ чадами гнѣва Божія (Еф. 2, 3): грѣхъ всегда и во всемъ противенъ и оскорбителенъ Существу святѣйшему и правосуднѣйшему. Исправленіе жизни и наши добрыя дѣла отнюдь не могутъ быть замѣною и вознагражденіемъ предъ судомъ вѣчной правды за наши прежніе проступки: ибо эти добрыя дѣла, которыя мы начали, положимъ, совершать съ извѣстнаго времени, должны отвѣчать сами за себя: это нашъ долгъ; а прежнія наши повинности останутся повинностями“¹⁾. Нельзя не замѣтить и еще одного недостатка въ Беровомъ взглядѣ на значеніе жертвы и ея крови. Приписывая жертвѣ то символическій, то сакраментальный характеръ, Бэръ видимо противорѣчитъ себѣ, причѣмъ сокраментальный характеръ жертвы основывается у него, судя по его собственному объясненію, какъ будто на одномъ физиологическомъ сродствѣ животной крови съ человѣческой!..

Главную ошибку Бэра усвоилъ себѣ и Кейль, хотя этотъ ученый не отвергаетъ новозавѣтнаго таинства искупленія. Кропленіе крови на жертвенникъ, по нему, означаетъ принятіе жертвователя въ общеніе божественной благодати. „Это принятіе въ божественное благодатное общеніе, говоритъ онъ, символизировалось

¹⁾ См. Введеніе въ Правосл. Богословіе пресвящ. Макарія, 1871, г., стр. 63.

въ жертвѣ тѣмъ, что, въ силу замѣстительнаго значенія жертвеннаго животнаго, душа приносителя, изображаемая кровію, кропимою на жертвенникъ, приносится на мѣсто присутствія Іеговы, т. е. переносится въ область господства божественной благодати, которая покрываетъ грѣхи или очищаетъ ихъ, то есть, прощаетъ“¹⁾. Такимъ образомъ и Кейль въ данномъ разѣ²⁾ представляетъ жертву въ смыслѣ ipse ego жертвователя, и потому замѣчаніе, сдѣланное нами по этому поводу противъ Бэра, имѣетъ силу и по отношенію къ Кейлю. Сверхъ того скажемъ еще, что если бы жерва исключительно представляла собою ipse ego жертвователя, то не понятно, почему законъ требуетъ отсутствія въ ней всякаго порока. Вѣдь жертвователь приступалъ къ жертвеннику обыкновенно обремененный различными грѣхами и пороками, значить, и жертвенное животное, какъ ipse ego жертвователя, должно бы быть, подобно ему, со всякими пороками и недостатками. Извѣстно также, что посредствомъ кропленія жертвенной крови очищались не только израильтяне, но и скинія съ своими принадлежностями. Тенерь если, по Кейлю, кропимая на жертвенникъ кровь означаетъ самаго жертвователя, вступающаго „въ область господства божественной благодати“, т. е. на жертвенникъ, то при очищеніи напр. жертвенника кровь также должна означать самый жертвенникъ, вступающій въ „область господства божественной благодати“, то есть, на жертвенникъ... Но кто не видитъ, что это безсмыслица?!³⁾.

Ближе къ истинѣ стоитъ Олеръ. По нему, ветхозавѣтный грѣшникъ получалъ прощеніе грѣховъ во имя чистой и невинной души животнаго, вознесенной въ крови на жертвенникъ. Душа животнаго однако не сама по себѣ имѣла силу очищать грѣхи жертвователя, но потому, что была типомъ чистой и невинной души І. Христа⁴⁾. Но при этомъ Олеръ, какъ мы знаемъ, не приписываетъ закланію жертвеннаго животнаго значенія „roena visagii“, въ чемъ и заключается вся его ошибка. Разъ Олеръ признаетъ типическое значеніе ветхо-

¹⁾ Руков. къ библ. Археол., I, стр. 260.

²⁾ До сихъ поръ Кейль понималъ жертву въ смыслѣ alter ego жертвователя.

³⁾ Ср. Куртъ, Alttest. Opfercult., S. 119.

⁴⁾ Theologie des Alten Testam. S. 435. 437.

завѣтной жертвы, онъ долженъ также признать и то, что и въ ветхомъ завѣтѣ давалось отпущеніе грѣховъ не во имя собственно чистоты и невинности души жертвеннаго животного, а въ силу его страданій и смерти, претерпѣнныхъ имъ вмѣсто жертвователя. I. Христосъ совершилъ наше спасеніе не одною своею нравственною чистотою, но главнымъ образомъ своими страданіями и смертію (Римл. 5, 8. 10; Евр. 10, 16).

Такимъ образомъ прощеніе грѣховъ въ ветхозавѣтномъ культѣ получалось не во имя самоотреченія и самопожертвованія чловѣка, не во имя также одной чистоты и невинности жертвы, хотя бы и новозавѣтной, а, какъ уже замѣчено, во имя вообще обѣтованнаго Мессіи, имѣвшаго придти на землю, пострадать и умереть за насъ. Но здѣсь самъ собою рождается вопросъ, въ правѣ ли мы предполагать у современниковъ Моисея тѣ мысли и чувства, которыя такъ естественны и понятны съ христіанской точки зрѣнія? Сознавалъ ли древній израильтянинъ типическое значеніе своихъ жертвъ или, по крайней мѣрѣ, могъ ли сознать его?

„Прежде всего нужно вспомнить, что основаніемъ прообразованій служить благое намѣреніе Самого Бога. Но такъ какъ намѣренія Промысла никогда не остаются безъ исполненія, и цѣли его достигаются совершеннѣйшимъ образомъ, то надобно заключить, что и намѣреніе Божіе предъизобразить людямъ Испытателя должно было оправдаться опытомъ“¹⁾. Еще Авраамъ, вѣроятно, въ обрядахъ жертвъ увидѣлъ день Христовъ (Іоан. 8, 56). Съ тѣхъ поръ до Моисея прошло болѣе 400 лѣтъ, исторія шла впередъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ, конечно, должно было развиваться сознаніе израильтянъ вообще и религиозное вѣдѣніе. А если такъ, то въ Моисеево время способныхъ видѣть день Христовъ, надобно полагать, было болѣе, чѣмъ въ вѣкъ Авраама. Очень можетъ быть, что народная масса довольствовалась простою сердечною вѣрою въ обѣтованіе: „кровь сія душу очищаетъ“ (Лев. 17, 11), не проникая во внутреннее основаніе этого обѣтованія. Но кто обладалъ духомъ пытливости и любознательности, кто старался углубляться въ смыслъ различныхъ обрядовъ жертвеннаго культа (Нав. 1, 8), тотъ не могъ остановиться и

¹⁾ С. Смирновъ, Предъизображеніе I. Христа въ ветх. завѣтѣ, 1852 г. стр. 20.

успокоиться на внѣшней сторонѣ этихъ обрядовъ, не могъ не возвыситься до извѣстной степени пониманія пророческаго ихъ значенія и назначенія. Къ такому пониманію могли располагать мыслящаго израильтянина прежде всего несовершенство и недостаточность жертвъ, какъ средствъ для своихъ цѣлей. Если у какого народа древности, то преимущественно у израильтянъ былъ во всей своей силѣ законъ, извѣстный подъ именемъ *ius talionis* (Исх. 21, 23). Между тѣмъ за свой грѣхъ, за оскорбленіе высочайшаго Существа—Бога, когда мало чловѣческой смерти, израильтянинъ приносилъ въ жертву животное, существо не сравнено низшее его самаго, и при всемъ томъ оставался покойнымъ. Какъ же онъ объяснялъ себѣ это? Въ чемъ иномъ онъ могъ искать разгадку тайны уравниженія между виною и наказаніемъ, какъ не въ вмѣшательствѣ въ его дѣло съ Богомъ кого-то третьяго? И кто могъ быть этимъ третьимъ, какъ не обѣтованное Сѣмя жены или патріарховъ? Затѣмъ, жертвенная кровь не сама по себѣ имѣла силу очищать грѣхи, а только тогда, когда она возносила на жертвенникъ, обстоятельство, котораго не могъ не замѣтить внимательный жертвователь. Опять какъ онъ могъ смотрѣть на это? Не являлась ли у него сама собою мысль, такъ доступная и для естественнаго разума, что не возможно, чтобы кровь тельцовъ и козловъ сама по себѣ уничтожала грѣхи (Евр. 10, 4)? И если онъ все таки возносилъ на жертвенникъ эту кровь, какъ *λίστρον* за свои грѣхи, то что могло одушевлять его при этомъ, какъ не вѣра въ грядущаго Мессію? Но что особенно могло располагать древняго израильтянина проразумѣвать въ жертвенныхъ обрядахъ новозавѣтныя событія, такъ это именно то, что самъ Моисей засвидѣтельствовалъ о типическомъ значеніи своего культа, когда сказалъ, что онъ устроилъ этотъ культъ по вѣчному образцу, показанному ему на Синайской горѣ (Исх. 25, 9). Впрочемъ, несомнѣнно, что ясное и глубокое познаніе типическаго значенія Моисеева культа принадлежитъ уже послѣдующему времени и особенно времени великихъ пророковъ Исаи, Іереміи, Даніила и др.

Если же это такъ, если ветхозавѣтный жертвователь получалъ очищеніе своихъ грѣховъ собственно по вѣрѣ въ обѣтованнаго Мессію, то, спрашивается, какъ надобно понимать это очищеніе? Было ли оно дѣйствительное, реальное, или же только условное, символическое? Куртцъ утверждаетъ, что очищеніе грѣховъ, дававшееся ветхозавѣтнымъ культомъ, было

дѣйствительное, реальное. „Все жертвоприношеніе до акта очищенія грѣховъ, говоритъ онъ, происходило на почвѣ символики, а потому и самое очищеніе грѣховъ, казалось бы, слѣдовало считать символическимъ. Но 11 ст. 17 гл. Лев. не говоритъ однако объ условномъ, символическомъ очищеніи грѣховъ, напротивъ, ясно выражаетъ, что это очищеніе есть дѣйствительное, реальное“¹⁾. „Грѣхъ, за который принесена жертва, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, уже болѣе не существуетъ; онъ истребленъ, уничтоженъ“²⁾. Взглядъ Куртца усвоилъ себѣ и Вангеманъ. „Ветхозавѣтныя жертвы, пишетъ онъ во 2-мъ томѣ своего сочиненія „Opfer nach Lehre der heilige Schrift“, съ одной стороны, въ силу своего типическаго значенія, съ другой—на основаніи сакраментальнаго слова Божія (Лев. 17, 11), были medium дѣйствительнаго, реальнаго очищенія грѣховъ“³⁾. Но этотъ взглядъ Куртца (и Вангемана) на значеніе очистительной силы ветхозавѣтныхъ жертвъ не имѣетъ подъ собою твердой почвы. Прочитаемъ 11 ст. 17 гл. Левитъ: „душа тѣла въ крови, говоритъ Господь, и Я назначилъ ее вамъ для жертвенника, чтобы очищать (lekarren) души ваши, ибо кровь сія душу очищаетъ“. Куртцъ говоритъ, что въ этомъ мѣстѣ не сказано, что кропленіе крови на жертвенникъ доставляетъ жертвователю условное, символическое очищеніе грѣховъ. Но гдѣ же здѣсь сказано, что это кропленіе дастъ ему дѣйствительное, реальное очищеніе грѣховъ? Куртцъ, правда, видитъ такое очищеніе грѣховъ въ словѣ „kipper“, совершенно произвольно понимая это слово въ смыслѣ истреблять, уничтожать грѣхи⁴⁾. Но kipper вообще не значитъ истреблять, уничтожать, а значитъ собственно покрывать, прикрывать что либо отъ чьихъ нибудь взоровъ, причѣмъ прикрываемый предметъ не истребляется, не уни-

¹⁾ Alttest. Opfercult., S. 94.

²⁾ Тамъ же, S. 47. 49; ср. съ S. 124. 132.

³⁾ S. 340. Въ первомъ томѣ того же сочиненія Вангеманъ однако говоритъ совершенно другое, именно: «Куртцъ, объясняя глаголъ kipper, справедливо признаетъ за нимъ значеніе покрывать. Но онъ на этомъ не останавливается, а, въ противорѣчіе посл. къ Евр. 10, 4, прибавляетъ, что покрывать на жертвенникѣ грѣхи значитъ тоже, что истребить, уничтожить ихъ» (S. 126).

⁴⁾ См. Alttest. Opfercult., S. 46.

чтожается, а продолжаетъ существовать. Такой смыслъ даютъ напр. слѣдующія мѣста: Быт. 32, 20; Исх. 30, 12; Лев. 6, 7; Числ. 16, 46—47; 1 Цар. 12, 3; Иерем. 18 23; Мих. 7, 19 и проч.¹⁾. Вчастности, покрывать или, — какъ мы вслѣдъ за нашимъ русскимъ переводомъ выражаемся,—очистить грѣхи, съ еврейскаго языка, значитъ только скрыть ихъ предъ Богомъ, чтобы они не вызывали Его гнѣва, и грѣшникъ такимъ образомъ могъ безопасно приблизиться къ Нему. Средствомъ же для этого и служила именно кровь ветхозавѣтныхъ жертвъ или точнѣе—вѣра въ обѣтованнаго Мессію²⁾. А что дѣйствительно ветхозавѣтныя жертвы давали только условное, символическое очищеніе грѣховъ, это съ несомнѣнною открывается изъ новаго завѣта. Въ посл. къ Галатамъ ветхозавѣтныя обрядовыя законы прямо называются вещественными, немощными и бѣдными началами (4, 9). Въ посл. къ Евреямъ эти же законы выставляются только въ качествѣ тѣни небснаго (8, 5; 10, 1). Въ томъ же посланіи еще опредѣленнѣе сказано, что ветхозавѣтныя дары и жертвы не могли сдѣлать въ совѣсти совершеннымъ приносящаго (9, 9),—что они только напоминали о грѣхѣ, но не уничтожали его (10, 3. 4. 11). Наше мнѣніе подтверждается также и свидѣтельствами св. отцевъ. Св. Кириллъ Александрійскій говоритъ, что ветхозавѣтное обрядовое служеніе было „тщетно къ очищенію и омѣтїю грѣха“³⁾. Также бл. Теодоритъ замѣчаетъ объ израильтянахъ, что „они были нечисты... до скончанія закона“⁴⁾. Подобнымъ же образомъ высказывается и св. Златоустъ. „Въ ветхомъ завѣтѣ, говоритъ онъ, не было совершеннаго очищенія и совершеннаго отпущенія грѣховъ, но было полусовершенное и даже гораздо меньше“⁵⁾. И если бы въ самомъ дѣлѣ ветхозавѣтныя жертвы доставляли жертвователю дѣйствительное, реальное очищеніе грѣховъ, тогда какаѣ бы была бы нужда въ пришествіи І. Христа на землю? Зачѣмъ бы Ему страдать и умирать? Такимъ образомъ мы глубоко

¹⁾ Ср. Олеръ Theologie des Alten Testam. S. 434.

²⁾ Ср. Эбрардъ, Апологетика, перев. о. Заркевича, II, стр. 573.

³⁾ Твор. св. от. въ русск. перев. кн. I, стр. 218; кн. III, стр. 147.

⁴⁾ Твор. св. от. въ русск. перев., вопр. 36 на кн. Числ.

⁵⁾ Бесѣд. на посл. къ Евр. 1859 г. стр. 271.

убѣждены, что ветхозавѣтныя жертвы давали не реальное или дѣйствительное, а лишь условное, символическое очищеніе грѣховъ. Это было собственно не очищеніе, а только прощеніе или оправданіе въ юридическомъ смыслѣ слова. Грѣхи оставались грѣхами и послѣ жертвоприношенія, только они не вѣнялись жертвователю въ вину. Пояснимъ это примѣромъ. Положимъ А. занялъ у Б. извѣстную сумму денегъ. Не имѣя возможности уплатить занятой суммы, А. смиренно проситъ Б.,—за поручительствомъ общаго ихъ друга Г., изъявившаго желаніе современемъ покрыть его долгъ, — считать его не должнымъ ему. Б. соглашается на просьбу А. и не требуетъ съ него долга. Спрашивается, можно ли назвать подобную сдѣлку погашеніемъ или уничтоженіемъ долга? Конечно, нѣтъ. Это только прощеніе или переводъ долга, а по существу дѣла этотъ долгъ, т. е. не какъ юридическое понятіе, а какъ заемная сумма, остается еще за должникомъ. Въ такомъ же положеніи находился и ветхозавѣтный человѣкъ, приносившій свою жертву Богу. Онъ получалъ отъ Бога только прощеніе грѣховъ, но не очищеніе ихъ ¹⁾.

Впрочемъ, такое тонкое, научное различіе между условнымъ или символическимъ очищеніемъ грѣховъ съ одной стороны, и реальнымъ или дѣйствительнымъ съ другой—возможно только съ нашей, христіанской точки зрѣнія. Для древняго же израильтянина это различіе не могло существовать и не существовало. Онъ просто, искренно и твердо вѣрилъ, что съ кропленіемъ крови на жертвенникъ его грѣхи прощены, очищены; угроза проклятія и смерти болѣе не смущала его совѣсти; миръ и спокойствіе, какъ результатъ удовлетвореннаго религіознаго чувства, наполняли его душу. Чѣмъ могло разрѣшиться и чѣмъ на самомъ дѣлѣ разрѣшалось подобное психическое состояніе жертвователя—это показываетъ слѣдовавшій за кропленіемъ крови моментъ жертвоприношенія, именно—

д) Сожженіе жертвы или ея части на жертвенникѣ.

Къ сожженію жертвы или ея части на жертвенникѣ дѣлались приготовленія непосредственно послѣ обряда кропленія крови. Священникъ сначала снималъ кожу съ жертвы

¹⁾ На этомъ-то основаніи наша церковь вѣруетъ, что самые даже ветхозавѣтные праведники по смерти сходили въ адъ. (См. Правосл. Испов. ч. I отв. 49; Простр. Христ. Катих. о 5 ч.).

(2 Пар. 29, 34). Не извѣстно, гдѣ и какъ онъ это дѣлалъ во время существованія скиніи, но въ періодъ существованія втораго іерусалимскаго храма, для снятія кожи съ жертвы, по свидѣтельству раввиновъ ¹⁾, поставлены были на сѣверной сторонѣ жертвенника восемь каменныхъ небольшихъ колоннъ, на которыхъ утверждались четырехъ-угольныя перекладыны изъ кедра. Каждая изъ этихъ перекладынъ имѣла три ряда крючковъ, на которыхъ и вѣшались животныя. По снятіи кожи, жертва разсѣкалась на мраморныхъ столахъ, стоявшихъ между упомянутыми колоннами, и сожигалась на жертвенникѣ или вся, или же только извѣстная ея часть. Кожа животнаго, при жертвѣ всесоженія, отдавалась священнику (Лев. 7, 8), а при другихъ жертвахъ, по іудейской традиціи, доставалась самому жертвователю ²⁾.

Нѣкоторые ученые видятъ въ сожженіи жертвы или ея части символическое указаніе на адскія мученія. „Жертва или ея часть сожигалась на жертвенникѣ для того, говоритъ Михаэлисъ, чтобы показать, что грѣхи смертію человѣка не заглаждаются, но по смерти предстоитъ ему еще понести за нихъ наказаніе посредствомъ мученія въ адскомъ огнѣ“ ³⁾. „Закланіе животнаго, пишетъ еще Мейеръ, есть тѣлесная смерть, а его сожженіе—наказаніе по смерти“ ⁴⁾. Но оба эти ученые видимо ошибаются. Правда, въ св. Писаніи огонь, какъ разрушительная стихія, иногда служитъ символомъ адскихъ мученій (Ис. 66, 24; Марк. 9, 44), но, съ другой стороны, какъ сила освѣщающая, согревающая, оживляющая, очищающая и даже какъ сила истребляющая, онъ можетъ быть также и символомъ Бога или Его таинственнаго присутствія (Втор. 4, 24; Евр. 12, 29; Исх. 3, 2; 19, 18). И это тѣмъ болѣе такъ, что огонь, которымъ сожигались ветхозавѣтныя жертвы, произошелъ не откуда нибудь, а съ неба, отъ Самого Бога (Лев. 9, 24). „Подъ видомъ огня, говоритъ св. Кириллъ Александрійскій о жертвенномъ огнѣ, разумѣется Божество: такъ сходило Оно и на гору Си-

¹⁾ Thamid III, 5. См. также Вангеманъ, Opfer nach Lehre der heilig. Schrift, I, S 168.

²⁾ См. Вангеманъ, Opfer... I, S. 169.

³⁾ Entwurf der typ. Gottesgelahrtheit, § 20.

⁴⁾ Blätter für hoh. Wahrh. X. 51.

най¹⁾). „И въ натуральныхъ религіяхъ, замѣчаетъ Куртцъ, огонь считался символомъ и даже воплощеніемъ божества“²⁾. „Если бы огонь на жертвенникѣ, скажемъ мы съ Олеромъ, символизировалъ геенскій огонь, а сожигавшаяся на немъ жертва была бы, такъ сказать, блюдомъ ада, то развѣ это могло бы быть пріятнымъ благоуханіемъ Господу“ (Лев. 1, 9. 13. 17)³⁾? Притомъ извѣстно, что на жертвенникѣ сожигались не только животныя жертвы, но и хлѣбное приношеніе съ своими прибавленіями—елеемъ, оиміамомъ и солью. Хлѣбное же приношеніе, по признанію самого Михаэлиса и Мейера, означаетъ добрыя дѣла, оиміамъ—молитву и елей—благодатныя дары. А если такъ, то какимъ образомъ эти предметы могутъ быть пищею адскаго огня?

Кейль⁴⁾ и Куртцъ⁵⁾ понимаютъ сожженіе мяса на жертвенникѣ въ смыслѣ процесса очищенія и освященія. Но къ кому или къ чему могло относиться это очищеніе и освященіе? Если къ самой жертвѣ, то она, будучи по природѣ своей чистою и безпорочною, не нуждалась ни въ какомъ очищеніи и освященіи. Иначе ея кровь не могла бы возноситься на жертвенникъ и служить средствомъ очищенія грѣховъ. Если къ жертвователю, то и онъ, какъ уже получившій очищеніе своихъ грѣховъ чрезъ кропленіе крови на жертвенникъ, не имѣлъ надобности въ какомъ либо другомъ очищеніи. Правда, Кейль относитъ упомянутое очищеніе и освященіе собственно не къ душѣ, а къ тѣлу жертвователя. „Сожженіе мяса на жертвенникѣ символизируетъ, по нему, пожертвованіе Иеговѣ тѣла..., чтобы очистить его отъ грѣховнаго шлака и бранныхъ элементовъ этого міра“. Но въ такомъ случаѣ надобно предположить у Кейля какія-то странныя представленія по части психологіи и физики. Выходитъ какъ будто, что Кейль приписываетъ тѣлу полную самостоятельность и независимость отъ души человѣка, такъ что оно не можетъ ни оскверняться, ни очищаться вмѣстѣ съ оскверненіемъ или очищеніемъ души.

¹⁾ Твор. св. от. въ русск. перев. кн. III, стр. 293.

²⁾ Alttest. Opfercult. S. 124.

³⁾ Theologie des Alten Testam. S. 439.

⁴⁾ Рук. къ библ. Археол., I, стр. 262.

⁵⁾ Alttest. Opfercult. S. 123.

Но здравый разумъ учитъ, что тѣло есть только слѣпое орудіе души и по необходимости раздѣляетъ съ нею и ея очищеніе и ея оскверненіе. Значитъ, въ особомъ очищеніи тѣла „отъ грѣховнаго шлака“ нѣтъ ни какой нужды. Съ другой стороны, углеродъ и иные газы, въ которые превращается сожигаемое тѣло, развѣ уже „не бранные элементы этого міра“? Развѣ они не могутъ считаться матеріальными началами? Еще не позволительно будетъ понимать сожжаніе мяса на жертвенникѣ въ смыслѣ процесса очищенія и освященія, если мы станемъ разматривать этотъ моментъ жертвоприношенія съ типической точки зрѣнія. Впрочемъ Кейль и Куртцъ не допускаютъ этого, о чемъ мы сейчасъ и будемъ говорить.

Въ настоящее время всѣ ученые согласны въ томъ, что сожженіе мяса на жертвенникѣ символизировало передачу или усвоеніе дара Богу. На это указываетъ постоянно употребляющееся въ данномъ случаѣ слово *hiktir* (Лев. 1, 9. 13. 17), что значитъ воздыматься, восходить вверхъ, къ небу. То есть, по представленію израильянина, Богъ для принятія жертвеннаго дара сходилъ съ неба на жертвенникъ (Исх. 20, 24) и, принявъ этотъ даръ, возносилъ его на небо. А такъ какъ Богъ принимаетъ собственно не матеріальную жертву, а то, что составляетъ ея сущность—любовь и преданность Ему лица, представляемаго жертвою, то вотъ почему и самая жертва передавалась Богу подъ видомъ углерода, азота и другихъ элементовъ, которые составляютъ сущность или основу всякаго тѣла, а слѣдовательно и тѣла жертвеннаго животного. Вопросъ теперь въ томъ, какъ надобно понимать сожигаемый на жертвенникѣ даръ? Представляетъ ли онъ *alter ego* жертвователя, или его *ipse ego*, или же то и другое вмѣстѣ? Весьма многіе ученые, напр. Генгстенбергъ¹⁾, Кейль²⁾, Нейманъ³⁾, Олеръ⁴⁾, Куртцъ⁵⁾ и др., рѣшаютъ поставленный вопросъ въ томъ смыслѣ, что до акта сожженія мяса на жертвенникѣ жертва символизируетъ *alter ego* жертвователя, но съ акта сожженія она представляетъ уже его *ipse ego*. Взглядъ этотъ у

¹⁾ *Opfer der heilig. Schrift*, S. 40.

²⁾ Рук. къ библ. Археол., I стр. 262.

³⁾ *Deutsch, Zeitschr. für christl. Wissensch.* 1852—1853 г., S. 353.

⁴⁾ *Theologie des Alten Testam.* S. 439.

⁵⁾ *Alttest. Opfercult.* S. 126.

прочих ученых, кроме Куртца, высказывается большею частью въ видѣ общепризнанной истины, безъ всякихъ доказательствъ, но Куртцъ старается и обосновать его. Поэтому мы удовольствуемся здѣсь выдержкою изъ одного Куртца и съ нимъ однимъ будемъ спорить. „Само собою понятно, говоритъ онъ, что сожигавшееся на жертвенникѣ мясо имѣло значеніе (предъ Богомъ) не само по себѣ, но потому отношенію, въ какомъ оно находилось къ жертвователю. Какого же рода было это отношеніе? Становилось ли жертвенное мясо реальнымъ замѣстителемъ, причѣмъ другой, какъ *такой*¹⁾, заступалъ мѣсто жертвователя, *вмѣсто* него дѣлалъ то, что онъ долженъ былъ дѣлать, вмѣсто него терпѣлъ страданія, на которыя онъ былъ осужденъ, такъ что жертвователь считалъ себя уже необязаннымъ подвергаться тому же самому,—или же это мясо было только идеальнымъ замѣстителемъ, когда другой, какъ *представитель* жертвователя, хотя и сдѣлалъ или испыталъ нѣчто вмѣсто него, однакожъ этимъ не освобождалъ его отъ обязанности сдѣлать или испытать тоже самое? Въ первомъ случаѣ замѣститель жертвователя становился его реальнымъ alter ego, въ послѣднемъ—идеальнымъ ipse ego. До обряда кропления крови вѣлчительно жертва дѣйствительно была alter ego жертвователя... какъ это видно изъ 11 ст. 17 гл. Лев., но въ томъ же ли смыслѣ надобно понимать жертву и въ слѣдующихъ затѣмъ обрядахъ? Если—да, то сожженіе мяса на жертвенникѣ должно символизировать тогда, что жертвователь, получивши чрезъ кропление крови очищеніе своихъ грѣховъ, чувствовалъ себя обязаннымъ отнынѣ предать и посвятить Богу всѣ свои члены и силы и всю свою жизнедѣятельность... но, находя себя однако неспособнымъ къ исполненію этой обязанности, какъ символическое вознагражденіе своей неспособности, онъ сожигалъ на огнѣ жертвенное мясо. Но такой взглядъ на разсматриваемый вопросъ повелъ бы къ опаснымъ послѣдствіямъ, именно открылъ бы дверь нравственному расслабленію и притомъ оказался бы въ несогласіи и противорѣчьи съ строгими требованіями ветхозавѣтнаго закона. Отъ осужденія, которое грѣхъ влечетъ за собою, покаавшійся грѣшникъ можетъ и долженъ быть освобожденъ, на основаніи символическаго

¹⁾ Подчеркиваніе словъ принадлежитъ самому Куртцу.

го satisfactio vicaria жертвы, но никогда онъ не можетъ и не имѣетъ права освободиться отъ обязанности, по полученіи прощенія, предать всего себя Богу (ср. Римл. 6, 13)... Въ Пятикнижьи нѣтъ ни малѣйшаго основанія для инаго какаго либо взгляда. Что смерть жертвы была реальнымъ и объективнымъ замѣстителемъ, это подтверждаетъ 17, 11 Лев., гдѣ Богъ прошедшей черезъ смерть жертвенной крови дѣйствительно сообщаетъ очищающую силу, но нигдѣ мы не находимъ ничего подобнаго въ пользу того, чтобы сожигавшееся на жертвенникѣ мясо считать реальнымъ и объективнымъ замѣстителемъ. Значитъ, жертвенное мясо представляло собою не объективное alter ego жертвователя, а его субъективное ipse ego. Это видно также и изъ характера жертвы, какъ приношенія, дара, снѣди предъ Богомъ. Если бы, жертвенное мясо символизировало alter ego жертвователя, то оно предлагалось бы Богу собственно какъ носительница предмета тѣлеснаго питанія, подобно тому, какъ и жертвенная кровь кропилась на жертвенникѣ именно какъ носительница души животнаго. Но противъ этого Самъ Богъ говоритъ устами св. Давида: „ѣмъ ли Я мясо воловъ и пью ли кровь козловъ (Пс. 49, 13)? Богу не нужна жертва сама по себѣ; Онъ принимаетъ ее постольку, поскольку она представляетъ жертвователя, его преданность и любовь, его собственное я. Такимъ образомъ жертвенное мясо, какъ korban, какъ lechem lajehovah, очевидно, исключаетъ собою значеніе реального и объективнаго замѣстителя, и можетъ-быть понято только въ качествѣ идеальнаго и субъективнаго“. Вотъ что побудило Куртца измѣнить свой взглядъ на значеніе жертвы со времени акта сожженія ея мяса на жертвенникѣ и вотъ основанія, въ силу которыхъ онъ рѣшился внести двойственность въ идею жертвеннаго культа. Куртцъ представилъ для этого собственно три основанія: а) пониманіе жертвеннаго мяса въ смыслѣ alter ego ведетъ къ нравственному расслабленію; б) въ пользу такого пониманія ничего не говоритъ Пятикнижіе и в) жертва, какъ korban, какъ lechem lajehovah, прямо даже исключаетъ это пониманіе. Но первое и послѣднее основаніе Куртца имѣетъ нѣкоторое значеніе только съ его точки зрѣнія, благодаря именно неправильной постановкѣ вопроса. Если же мы допустимъ, что жертвенное мясо символизировало не исключительно одно alter ego жертвователя, а вмѣстѣ и его ipse ego, въ такомъ случаѣ не будетъ уже мѣста опасеніямъ за чье либо нрав-

ственное расслабленіе; тогда это мясо и какъ korban, какъ lechem lajehovah получить иное значеніе. „Безъ сомнѣнія, личная преданность І. Христа своему Богу и Отцу, по справедливому замѣчанію Вангемана, также есть korban, lechem lajehovah, какъ и личная преданность Ему жертвователя“¹⁾. Но о жертвенномъ мясѣ въ значеніи alter ego ничего не говоритъ Пятоникіе? Вѣрно, что здѣсь нигдѣ ясно и *опредѣленно* не сказано объ этомъ. Но гдѣ же сказано о томъ, что это мясо символизируетъ ipse ego жертвователя? Argumentum e silentio есть на обѣ стороны заостренный мечъ и въ данномъ случаѣ онъ обращенъ именно противъ Куртца. Если бы жертвенное мясо надобно было понимать не въ томъ смыслѣ, въ какомъ понималась жертвенная кровь, тогда слѣдовало бы объ этомъ не молчать, а прямо сказать, тѣмъ болѣе, что для всякаго не предзанятаго человѣка кажется весьма страннымъ, что одна и таже жертва по отношенію къ крови означаетъ одно, а по отношенію къ мясу—совершенно другое. Въ Пятоникіи однако находятся если не прямыя, то косвенныя свидѣтельства въ пользу нашего мнѣнія. Во первыхъ, если бы жертвенное мясо символизировало исключительно грѣшную личность жертвователя, а не святѣйшую личность І. Христа, то для чего законъ предъявляетъ строгія требованія касательно чистоты и безпорочности жертвенныхъ животныхъ? Требованія эти относились не къ крови, а къ тѣлу жертвы (Лев. 22, 18—25). Во вторыхъ, тукъ, собиравшійся съ извѣстныхъ частей жертвы и сожигавшійся на жертвенникѣ, былъ, подобно крови, священнымъ веществомъ и его также, какъ и кровь, запрещено было употреблять въ пищу, подъ страхомъ искорененія изъ своего народа (Лев. 7, 23—27)²⁾.

¹⁾ Opfer nach Lehre über heilig. Schrift, I, S. 177.

²⁾ Замѣтимъ здѣсь ксати, что ошибочно думаетъ о. Херасковъ, будто тукъ вообще воспрещено было употреблять въ пищу (См. Руков. къ послѣд. чт. Пятони., 1879 г. стр. 296). Тукъ нежертвенныхъ животныхъ никогда не запрещалось ѣсть, а во Втор. (12, 15. 16. 20—24) разрѣшено ѣсть и жертвенныхъ животныхъ, какъ ѣли нежертвенныхъ, т. е., помимо крови, можно было ѣсть все, значить и тукъ, если, конечно, жертвенное животное заколалось только для домашняго употребленія.

Если же тукъ и кровь ставятся такимъ образомъ въ явную параллель между собою, то необходимо допустить, что причина ихъ высокаго значенія была одна и таже, именно—что и тукъ, подобно крови, былъ типомъ І. Христа. Въ третьихъ, мясо жертвы всесожженія и жертвы мира называется святынею, а мясо жертвы за грѣхъ и жертвы повинности—даже великою святынею (Лев. 21, 22; 6, 25; 7, 1). Спрашивается, умѣстны ли были бы эти названія, если бы жертвенное мясо символизировало единственно личность жертвователя? Наконецъ, въ четвертыхъ, если жертвенное мясо, сожигавшееся на жертвенникѣ, символизировало жертвователя, то по общимъ законамъ символики тоже значеніе нужно приписать и тому мясу, которое съѣдалось на жертвенной трапезѣ. Если же такъ, то выходитъ, что жертвователь, вкушая трапезу, ѣлъ то, что его представляло или иначе—ѣлъ самого себя! Въ виду всего этого мы вынуждаемся допустить, что жертва и до и послѣ сожженія мяса на жертвенникѣ прежде всего была типомъ І. Христа. Вчастности, самое сожженіе мяса на жертвенникѣ типически означало безусловное послушаніе или всецѣлую преданность І. Христа Богу Отцу. Ап. Павелъ говоритъ: „Христосъ... предалъ Себя за насъ въ приношеніе и жертву Богу, въ благоуханіе пріятное“ (Еф. 5, 2). Здѣсь выраженіе „въ благоуханіе пріятное“ ясно указываетъ на сожженіе мяса на жертвенникѣ, такъ какъ это выраженіе почти исключительно употребляется только въ данномъ случаѣ (см. Лев. гл. 1—3). Свободная рѣшимость І. Христа пожертвовать Собою ради человѣческаго спасенія, рѣшимость, пріобрѣтшая Ему благоволеніе Бога Отца (Фил. 2, 8—9), хотя сама собою предполагалась въ предъидущихъ моментахъ жертвоприношенія, однако до сихъ поръ еще не имѣла отдѣльнаго типическаго своего выраженія. Поэтому весьма умѣстно было непосредственно за типическими страданіями и смертію І. Христа представить въ особомъ типѣ и то, что служило алфою и омегою этихъ Его страданій и смерти. Но сожженіе мяса на жертвенникѣ, типически изображая самопожертвованіе І. Христа, въ тоже время символизируетъ и личное самопожертвованіе жертвователя. Одно другимъ никакъ не исключается. До кропленія жертвенной крови влючительно жертвователь былъ только простымъ зрителемъ того, что происходило предъ его глазами. Онъ участвовалъ въ очищеніи своихъ грѣховъ единственно горячимъ желаніемъ этого очищенія.

Другаго чего либо онъ не въ состояніи былъ сдѣлать. „Для удовлетворенія правды Божіей за грѣхъ человѣка требовалась столько же безконечно великая умиловительная жертва, сколько безконечно оскорбленіе, причиненное человѣкомъ Богу, сколько безконечна сама вѣчная правда. Но такой жертвы не могъ принести никто изъ людей; ибо всѣ люди до одинаго всецѣло заражены грѣхомъ, и слѣдовательно всѣ и всецѣло находятся подъ клятвою Божіею. А потому что бы ни принесть каждый изъ нихъ за себя или за другихъ, какія бы ни совершилъ дѣйствія, какія бы ни претерпѣлъ лишенія и страданія, все это не могло бы быть угоднымъ Богу, не могло бы умиловить Его“¹⁾. Но когда правда Божія была удовлетворена пролитіемъ животной крови, типически изображавшей безцѣнную кровь имѣвшаго пострадать Мессіи, и когда такимъ образомъ получено было прощеніе грѣховъ, тогда и готовность жертвователя отдать всего себя Богу, въ благодарность за свое спасеніе, могла имѣть свою цѣну, тогда и его самопожертвованіе могло быть приятнымъ благоуханіемъ Ему (2 Кор. 2, 15). Только во Христѣ и ради Христа какъ всякое наше доброе дѣло вообще, такъ и наше самопожертвованіе вчастности можетъ что либо значить предъ Богомъ и быть угоднымъ Ему (Еф. 1, 6; Фил. 3, 9). Такимъ образомъ мясо жертвеннаго животного надобно понимать ни исключительно въ значеніи alter ego, ни исключительно въ значеніи ipse ego жертвователя, но въ томъ и другомъ вмѣстѣ. Самое же сожженіе этого мяса на жертвенникѣ означало типически самопожертвованіе І. Христа, а символически—самопожертвованіе жертвователя²⁾.

¹⁾ Догмат. Богосл. преосвящ. Макарія, 1851, III, стр. 12.

²⁾ См. Кирилль Александрійскій (Твор. св. от. въ русск. перев., 1883 г., кн. I стр. 245) и Вангеманъ (Opfer d. heilig. Schrift, I, S. 170...). По Кейлю, «сожженіе мяса на жертвенникѣ символизируетъ пожертвованіе Іеговѣ одного тѣла съ его членами, силами и стремленіями» (Руков. къ библ. Археол., I, стр. 262), такъ какъ душу жертвователя онъ, какъ мы уже знаемъ, переселилъ «въ область господства божественной благодати» еще раньше, именно при кропленіи крови на жертвенникѣ. Но тѣло безъ души не тѣло, а трупъ (не Leib, а Leiche), хотя и съ членами, но съ мертвыми, безъ силъ и стремленій. Могло ли быть приятнымъ Богу пожертвованіе Ему трупа?...

е) Трапеза.

Но самопожертвованіе человѣка Богу не составляетъ еще крайняго выраженія идеи жертвеннаго культа. Израильтянинъ пришелъ къ святилищу, какъ жилищу Божію, покался, очистился, прегвада, отдѣлявшая его отъ Бога, такимъ образомъ рушилась; въ благодарность за это и по побужденію иныхъ, занимавшихъ его въ то время, чувствъ, онъ предалъ всего себя Богу. Естественно спросить, что же затѣмъ? Какъ Господь Богъ принялъ эту беззавѣтную преданность Ему человѣка? Отвѣтомъ на это и служить значеніе трапезы, учреждавшейся на счетъ остатковъ жертвы. Правда, трапеза полагалась только при жертвѣ мира, но такъ какъ эта жертва всегда завершала собою полное жертвоприношеніе, то и бывшую при ней трапезу нужно разсматривать, какъ необходимый моментъ для выясненія общей идеи жертвеннаго культа. Трапеза учреждалась во дворѣ святилища. Кромѣ тучныхъ частей, сожигавшихся на жертвенникѣ, и кромѣ груди и праваго плеча, достававшихся священникамъ, все остальное мясо жертвы мира поступало въ пищу жертвователя съ его семействомъ. Приглашались къ трапезѣ также левиты, вдовы и сироты (Лев. 7, 15—16. 31—32; Втор. 12, 7. 18; 16, 11. 14). При этомъ законная чистота была необходимымъ условіемъ участія въ трапезѣ (Лев. 7, 20—21).

Значеніе трапезы опредѣлить не трудно. „Съ понятіемъ трапезы, говоритъ Бэръ, у восточнаго жителя связывается двойное представленіе: вопервыхъ, представленіе общенія и дружбы между участниками въ трапезѣ и ея учредителями и, вовторыхъ, представленіе веселія и радости. Вотъ почему высокія и чистыя радости на небѣ изображаются подъ видомъ вечери (Псал. 22, 5; 15, 11; 35, 9; Мѡ. 8, 11; 22, 2; Лук. 14, 15). А такъ какъ жертва, на счетъ которой учреждалась трапеза, приносима была Богу и слѣдовательно Ему и принадлежала, то ясно, что на этой трапезѣ не жертвователь угощалъ Бога, а наоборотъ — Богъ угощалъ жертвователя. Трапеза поэтому служила залогомъ и знакомъ дружбы и мира жертвователя съ Богомъ“¹⁾. Тоже самое значеніе приписываетъ трапезѣ и Куртцъ. „Трапеза—это, говоритъ онъ,

¹⁾ Symbolik des Mos. Cult., II, S. 373.

залогъ и символъ того блаженства, которое Богъ обѣщаль своему народу въ общеніи съ Нимъ. Она представляетъ собою завершеніе общаго хода жертвоприношенія¹⁾. При этомъ Куртцъ соглашается съ Баромъ и въ томъ, что трапезу предлагалъ не жертвователю Богу, а Богъ жертвователю. Такое объясненіе значенія трапезы какъ нельзя болѣе гармонируетъ со всѣми предшествовавшими моментами жертвоприношенія. Радоваться и веселиться на небѣ и на землѣ по случаю обращенія человѣка къ Богу весьма естественно. Въ этомъ согласны всѣ ученые. Только не всѣ изъ нихъ допускаютъ, что трапезу именно Богъ предлагаетъ жертвователю, а не жертвователю Богу.

Гофманъ замѣчаетъ: „не жертвователю приглашенъ къ трапезѣ Божіей, а Богъ участвуетъ въ трапезѣ жертвователя“²⁾. „Богъ сходитъ съ неба, говоритъ также Олеръ, чтобы принять участіе въ трапезѣ жертвователя“³⁾. Подобнымъ же образомъ выражаются Генгстенбергъ⁴⁾ и Кейль⁵⁾. Всѣ эти ученые выходятъ изъ одного общаго основанія, что при жертвѣ мира принадлежало Богу только то, что сжигалось на жертвенникѣ или отдавалось священникамъ, остальное же мясо было собственностію жертвователя. Но это не вѣрно. Вездѣ, гдѣ ни говорится въ Пятокнижии о жертвѣ мира, она называется приношеніемъ Богу по всему своему объему, а не по той только части, которая сжигалась на жертвенникѣ или отдавалась священникамъ (Лев. 3, 1. 6. 7. 12; 7, 11. 14. 29). А что приносится Богу, то, безъ сомнѣнія, становится Его собственностію. Та же мысль выражается и въ 22 ст. 21 гл. Лев. Здѣсь жертва мира, подъ именемъ святыни, называется хлѣбомъ Божіимъ. Значитъ, опять она по принесеніи вся принадлежала Богу. Въ новомъ завѣтѣ, именно въ первомъ посланіи къ Кор. ап. Павелъ пишетъ: „посмотрите на израиля по плоти: тѣ, которые ѣдятъ жертвы, не участники ли жертвенника“ (10, 18)? Подъ израилемъ по плоти разумѣютъ-

¹⁾ Alttest. Opfercult., S. 133.

²⁾ Schriftbeweis... II, S. 229.

³⁾ Theologie des Alten Testam., S. 454.

⁴⁾ Opfer, S. 42.

⁵⁾ Руков. къ библ. Археол., I, стр. 314. 318.

ся не одни священники, а весь израильскій народъ, и слѣдовательно подъ жертвами, о которыхъ здѣсь рѣчь, надобно понимать не жертвы за грѣхъ, а жертвы мира, потому что жертвы за грѣхъ вкушались только одними священниками. Если же теперь ѣвшіе жертвы дѣлались участниками жертвенника или точнѣе—участниками въ трапезѣ Божіей (21 ст.), то очевидно, что Богъ предлагалъ имъ пищу, а не они Ему. Такъ бывало и бываетъ и въ нашемъ христіанскомъ таинствѣ евхаристіи, типомъ котораго, по апостолу, была ветхозавѣтная трапеза (1 Кор. 10, 16—21). Христіане приносили или приносятъ въ храмъ свой хлѣбъ и свое вино, но послѣ пресуществленія этихъ даровъ христіане вкушаютъ ихъ уже не какъ свои дары, а какъ божественную пищу, и дѣлаются такимъ образомъ участниками въ трапезѣ Господней⁽¹⁾.

Но Богъ, обильно надѣляя самого обратившагося къ Нему грѣшника дарами своей благодати, въ тоже время повелѣніемъ приглашать къ трапезѣ всѣхъ бѣдныхъ и нищихъ даетъ разумѣть, что Онъ готовъ всѣхъ принять въ свое общеніе, всѣмъ оказать свои милости. Онъ какъ бы такъ говоритъ: „Кто неразуменъ, обратись сюда. Оставьте неразуміе... и ходите путемъ разума, и тогда идите, ѣшьте Мой хлѣбъ и пейте Мое вино, Мною растворенное“ (Притч. 9, 4—6).

2) Различные виды кровавыхъ жертвъ.

Таковы общіе обряды кровавыхъ жертвъ и таковъ смыслъ и значеніе этихъ обрядовъ. Но мы уже видѣли, что одни изъ описанныхъ обрядовъ при всѣхъ жертвахъ совершаются одинаково, другіе же нѣтъ. Приведеніе жертвы, возложеніе на нее рукъ и закланіе ея безъ всякаго измѣненія имѣютъ мѣсто при всѣхъ жертвахъ; кропленіе же крови, сожженіе жертвеннаго мяса и трапеза представляютъ собою характеристическія особенности, рѣзко отличающія одну жертву отъ другой. При жертвѣ за грѣхъ кропленіе крови совершалось въ усиленной степени: кровь возлагалась на роги жертвенника всесожженій, а иногда она вносилась въ святое скиніи и даже въ самое святое святыхъ. Изъ мяса этой жертвы сжигались на жертвенникѣ только тучныя ея части и трапезы не учреждалось. При жертвѣ всесожженія кропленіе крови совершалось обыкновеннымъ образомъ, т. е. кропился только жертвенникъ всесожженій, за то

(1) См. Куртцъ, Alttest. Opfercult. S. 138.

жертва сожигалась вся, вслѣдствіе чего, понятно, не могло быть при ней и трапезы. При жертвѣ мира кропленіе крови совершалось также, какъ и при жертвѣ всесожженія, но сожигались на жертвенникѣ только тучныя ея части, а все остальное мясо жертвы поступало на трапезу.

Представленныя особенности названныхъ жертвъ ясно указываютъ на существо и цѣль этихъ жертвъ. При жертвѣ за грѣхъ, очевидно, имѣлось въ виду главнымъ образомъ примиреніе человѣка съ Богомъ. Все прочее отступало на задній планъ. При жертвѣ всесожженія преимущественная цѣль состояла въ томъ, чтобы выразить всецѣлую и безусловную преданность человѣка Богу. При жертвѣ мира мысль жертвователя сосредоточивалась собственно на томъ, чтобы въ трапезѣ войти въ символическое общеніе съ Богомъ.

Еще рельефнѣе выступить передъ нами относительное различіе этихъ жертвъ, если мы обратимъ вниманіе на исходную точку и мотивы ихъ приношенія. Побужденіемъ къ принесенію жертвы за грѣхъ (а также и жертвы повинности) всегда служилъ какой либо частный, личный, фактический проступокъ ¹⁾. Напротивъ того, при жертвѣ всесожженія имѣлось въ виду очищеніе общаго грѣховнаго состоянія, отъ котораго никто не можетъ быть свободенъ (Иов. 14, 4; Псал. 18, 13). Жертвою мира также очищалось общее грѣховное состояніе человѣка, но поводомъ къ принесенію ея всегда былъ какой либо опредѣленный случай полученнаго или только испрашиваемаго благодѣянія Божія. Проступки, очищавшіеся жертвою за грѣхъ (и жертвою повинности), неизбежно производили разлученіе человѣка съ Богомъ, грѣхи же, за которые приносилась жертва всесожженія и жертва мира, не лишали человѣка общенія съ Богомъ. Въ первомъ случаѣ жертвователь имѣлъ своею цѣлію возстановить свой союзъ съ Богомъ, въ послѣднемъ же—только утвердить свое состояніе подъ сѣнію долготерпѣнія Божія. Вотъ почему жертва за грѣхъ всегда сопровождалась жертвою всесожженія: жертво-

¹⁾ Этому не противорѣчитъ то обстоятельство, что жертва за грѣхъ приносилась иногда за все общество. У каждаго члена общества могли быть, разумѣется, не очищенные личные, фактически грѣхи, за которые и приносилась общая жертва. Впрочемъ, жертва за грѣхъ родильницы составляла исключеніе изъ общаго правила (Лев. 12, 6).

ватель, вступивъ опять въ союзъ съ Богомъ, долженъ былъ упрочить этотъ союзъ, наглядно показавъ свою готовность исполнять принятія на себя обязанности. Значеніемъ и назначеніемъ жертвы за грѣхъ (и жертвы повинности) съ одной стороны, жертвы всесожженія и жертвы мира съ другой—объясняется и то обстоятельство, что съ первыми двумя жертвами никогда не соединялось хлѣбное приношеніе, тогда какъ двѣ послѣднія никогда не обходились безъ него. Добрая дѣла, символомъ которыхъ было хлѣбное приношеніе, можетъ имѣть болѣе или менѣе уже давно находящійся въ союзѣ съ Богомъ, а не только что воссоединенный съ Нимъ.

Такимъ образомъ мы имѣемъ собственно три различныхъ вида жертвъ, именно жертву за грѣхъ, жертву всесожженія и жертву мира. Когда эти жертвы приносились одновременно, тогда, по понятной причинѣ, начало дѣлалось съ жертвы за грѣхъ, потомъ слѣдовала жертва всесожженія и наконецъ жертва мира (Исх. 29, 10—28; Лев. 5, 6—10; 8, 14. 18. 22; 9, 8. 12. 15. 16. 18; 12, 6; 14, 19). Въ этомъ порядкѣ и мы будемъ излагать ихъ. Но такъ какъ, помимо названныхъ трехъ видовъ жертвъ, есть еще четвертый, правда, менѣе характерный, но всетаки самостоятельный видъ—жертва повинности, которая болѣе сродна съ жертвою за грѣхъ, то мы скажемъ а) о жертвѣ за грѣхъ, б) о жертвѣ повинности, в) о жертвѣ всесожженія и г) о жертвѣ мира.

а) Жертва за грѣхъ.

Жертва за грѣхъ въ еврейской библіи называется *chattaath*—грѣхъ (= *al chattaath*—за грѣхъ), у LXX—(*θυσία περὶ τῆς ἀμαρτίας*, въ Вульгатѣ—*sacrificium pro peccato*, въ славянской библіи—жертва о грѣхѣ).

Въ патриархальное время приносилась только жертва всесожженія и жертва мира (Быт. 4, 3. 4; 8, 20; Исх. 10, 25; 18, 12), о жертвѣ же за грѣхъ до синайскаго законодательства нѣтъ нигдѣ ни слова въ Пятиокнижии. Поэтому напрасно Гофманъ ¹⁾ и Вангеманъ ²⁾ усиливаются доказать, что

¹⁾ *Schriftbeweis*, II, S. 225.

²⁾ *Opfer nach. Lehre der heilig. Schrift*, I, S. 274.

жертва за грѣхъ приносилась и до Моисея. Кромѣ произвольныхъ предположеній и догадокъ, они ничего не могли привести въ пользу своего мнѣнія. До Моисея потребность очищенія грѣховнаго состоянія человѣка вполне удовлетворялась жертвами всесожженія и мира¹⁾. Но положительный законъ прояснилъ и углубилъ взглядъ израильтянина на грѣхъ (Римл. 5, 13. 20; 7, 7). Кромѣ общаго, неопредѣленнаго чувства грѣховности, какъ непосредственнаго результата естественнаго закона совѣсти, у израильтянина явилось теперь сознание множества частныхъ, конкретныхъ грѣховъ. А такъ какъ съ жертвою всесожженія и жертвою мира привыкли соединять только извѣстное специфическое значеніе и назначеніе, то для очищенія вновь отерывшихся грѣховъ оказывалась необходимою новая, особая очистительная жертва. Вслѣдствіе этого и установлена была жертва за грѣхъ (Лев. 4 гл.).

Проступки, очищавшіеся жертвою за грѣхъ, преимущественно называются грѣхами, совершенными „bisgagah“, т. е. по ошибкѣ, ненамѣренно, неволью (Лев. 4 гл. и 5, 1—13). Это бываетъ тогда, когда человѣкъ (или даже цѣлое общество) въ данную минуту полагаетъ, что онъ правильно поступаетъ, но потомъ чрезъ нѣсколько времени обдумывается и приходитъ къ убѣжденію, что его поступокъ несогласенъ съ духомъ закона. Впрочемъ, не всѣ проступки, подлежавшіе очищенію посредствомъ жертвы за грѣхъ, могутъ вложиться въ рамку ненамѣренныхъ и невольныхъ грѣховъ. Это признаетъ и самъ Моисеевъ законъ, потому что онъ не вездѣ употребляетъ обычное свое выраженіе „bisgagah“ или „velo jadah“—не зналъ (напр. не употребляетъ въ 1 ст. 5 гл. Лев.). Отсюда не безъ основанія почти всѣ ученые экзегеты²⁾ выводятъ то заключеніе, что жертвою за грѣхъ очищались вообще грѣхи человѣческой немощи, т. е. „не только тѣ, которые соверша-

¹⁾ Ср. Кейль, Руков. къ библ. Археол., I, стр. 285.

²⁾ Напр. Блаж. Θεодоритъ (Твор. св. от. въ русск. перв. кн. 3, стр. 155. 212), преосвящ. митр. Филаретъ (Начерт. библ. Истор. 1819, стр. 218), Генгстенбергъ (Orfer. S. 18) и др. Куртцъ сначала поставилъ общимъ правиломъ, что жертвою за грѣхъ очищались грѣхи ненамѣренные и невольные, но потомъ нашелъ столько исключеній изъ этого правила, что изъ нихъ можно составить новое правило... (См. Alttest. Opfercult. S. 150).

ются по опрометчивости, необдуманности, ненамѣренно, но и тѣ, которые дѣлаются съ умысломъ и намѣреніемъ, но по слабости духа въ борьбѣ съ плотію“¹⁾. Эти грѣхи противопоставляются грѣхамъ, совершеннымъ по убѣжденію, по принципу и притомъ bejad gamah—дерзкою рукою, съ нахальствомъ и публичнымъ безстыдствомъ (Числ. 15, 30). Такого рода грѣхи уже не могли очищаться жертвою и наказывались смертію преступника.

Какъ бы то ни было, впрочемъ, только одно несомнѣнно, что грѣхи, въ смыслѣ личныхъ, фактическихъ проступковъ, тѣмъ важнѣе, чѣмъ выше общественное положеніе согрѣшившаго человѣка (2 Царств. 24, 17; Числ. 16, 22; 1 Пар. 21, 3). А чѣмъ важнѣе грѣхъ, тѣмъ должно быть чувствительнѣе наказаніе за него или тѣмъ болѣе требуется усилій для прошенія прощенія его. Вотъ почему постановленія касательно матеріала для жертвы за грѣхъ главнымъ образомъ имѣютъ въ виду извѣстную градацію нравственной отвѣтственности жертвователей, согласно ихъ общественному положенію, причемъ въ этой градаціи имѣетъ мѣсто и юридическое коллективное лицо—израильское общество. Первымъ по отвѣтственности стоитъ первосвященникъ, потомъ общество, затѣмъ начальникъ и наконецъ всякій простой израильтянинъ. Первосвященникъ приносилъ въ жертву за свой грѣхъ тельца (Лев. 4, 3), общество приносило также тельца (Лев. 4, 13—14), начальникъ—козла (Лев. 4, 23) и обыкновенный израильтянинъ—козу или овцу (Лев. 4, 28. 32)²⁾. Въ случаѣ бѣдности, позволялось принести въ жертву за грѣхъ одного голубя или горлицу. Если же кто не въ состояніи былъ и этого достать, то приносилъ $\frac{1}{10}$ ефы³⁾ пшеничной муки, но безъ елей и оиміама (Лев. 5, 7. 11).

Что касается самаго приношенія жертвы за грѣхъ, то руковожденіе и закланіе ея не представляютъ ничего отличнаго отъ общаго устава, но крошеніе крови, въ силу опять

¹⁾ Кейль, Руков. къ библ. Археол., I, стр. 274.

²⁾ Грѣхъ священника, вѣроятно, очищался также, какъ грѣхъ первосвященника.

³⁾ $\frac{1}{10}$ ефы муки равнялась приблизительно 3 фунтамъ. (См. Кейль, Руков. къ библ. Археол., II, стр. 175).

неодинаковой степени личной ответственности жертвователей ¹⁾, совершалось различно. При жертвѣ за грѣхъ частного человека или начальника, священникъ бралъ на палецъ жертвенной крови и возлагалъ ее на роги жертвенника всесожженій (Лев. 4, 25. 30. 34). Роги жертвенника представляли завершение его, и потому возложение на нихъ крови выражало, по Олеру, желаніе жертвователя возможнымъ образомъ приблизить

¹⁾ Ср. Бэръ, *Symbolik des Mos. Cult.*, II, S. 390.—Кейль (Руков. къ библ. Археол., I, стр. 287) и Куртцъ (*Alttest. Opfercult.*, S. 180) различіе въ кропленіи крови при жертвахъ за грѣхъ объясняютъ не различіемъ степеней личной ответственности жертвователей, а—съ одной стороны—неодинаковымъ значеніемъ отдѣльных частей скинии, съ другой—неодинаковымъ положеніемъ, которое занимали въ теократіи народъ и священники по отношенію къ Богу. «Дворъ скинии, говоритъ Куртцъ, былъ мѣстомъ несвященнаго народа или точнѣе—народа, не созрѣвшаго еще для священническаго призванія. Вотъ почему тамъ получали очищеніе грѣховъ тѣ члены народа, которые не имѣли священнаго характера, именно начальники и обыкновенные израильтяне. Напротивъ того, самая скинія была мѣстомъ, гдѣ являлись предъ Яеговою и служили Ему—священники реально, а священный народъ идеально. Поэтому-то въ ней и совершалось очищеніе грѣховъ священниковъ и всего народа. Каждый израильтянинъ въ отдѣльности лишенъ былъ священнаго характера, но народъ въ своей совокупности однако имѣлъ его». Тѣже мысли и почти въ тѣхъ же выраженіяхъ высказываетъ и Кейль. Но если бы указанные Куртцемъ и Кейлемъ мотивы обусловливали различіе въ кропленіи крови при жертвахъ за грѣхъ, то въ силу этихъ же самыхъ мотивовъ слѣдовало бы вносить въ святилище и кровь жертвъ всесожженія и мира, когда онѣ приносились за весь народъ,—чего однакожъ никогда не бывало. Вчастности, Куртцъ впадаетъ въ рѣзкое противорѣчіе съ самимъ собою, называя израильтянъ то священнымъ, то несвященнымъ народомъ, и при этомъ позволяетъ себѣ такой странный приемъ заключенія, каковаго не можетъ допустить никакая здравая логика. По Куртцу, каждый израильтянинъ лишенъ священнаго характера, но всему народу этотъ характеръ однако присущъ,—другими словами, чего не имѣютъ части, то имѣетъ цѣлое!.. А что и каждому израильтянину въ отдѣльности присущъ былъ священный характеръ, и слѣдовательно,—съ точки зрѣнія Куртца,—кровь жертвы за грѣхъ каждаго должна бы вноситься въ святилище, это ясно видно изъ жертвоприношенія прокаженнаго (Лев. 14 гл.) и назорея (Числ. 6 гл.).

ее къ Богу и тѣмъ увеличить ея очистительное дѣйствіе ¹⁾. При жертвѣ за грѣхъ общества или первосвященника, самъ первосвященникъ вносилъ кровь въ святилище, и сперва кропилъ ею съ пальца семь разъ передъ внутреннюю завѣсою ²⁾, отдѣлявшую святое отъ святаго святыхъ, а потомъ возлагалъ крови на роги жертвенника благовонныхъ куреній. «Семикратное кропленіе крови передъ завѣсою святилища, говоритъ Куртцъ, не есть (по существу своему) нѣчто самостоятельное и отличное отъ наложенія крови на роги жертвенника благовонныхъ куреній, но съ этимъ наложеніемъ составляетъ одинъ и тотъ же очистительный актъ ³⁾. «И такъ какъ завѣса не была очищающимъ предметомъ, замѣчаетъ Бэръ, то кропленіе передъ нею относилось собственно не къ ней самой, а къ крышкѣ ковчега завѣта, которая здѣсь такимъ образомъ окроплялась не непосредственно, а только посредственно и съ извѣстною цѣлю ⁴⁾. То есть, упомянутымъ обрядовымъ дѣйствіемъ показывалось, что высшее очистительное мѣсто, въ преимущественномъ смыслѣ *kapporeth*, *ἰλαστήριον* находится за завѣсою, въ святомъ святыхъ, и только тамъ, на крышкѣ ковчега завѣта, можно получить полное и совершенное прощеніе грѣховъ, но что въ настоящій разъ достаточно пока, до наступленія дня очищенія, и того прощенія грѣховъ, какое давалось въ святомъ скинии. Семикратно кропилась кровь передъ завѣсою потому, что у израильтянъ число семь было символомъ полноты и совершенства ⁵⁾, и въ данномъ случаѣ означало отно-

¹⁾ *Theologie des Alten Testam.* S. 482.

²⁾ Не извѣстно, куда первосвященникъ кропилъ кровію, на полъ ли передъ завѣсою или же на самую завѣсу. Св. Кирилль Александрійскій утверждаетъ послѣднее (Твор. св. от. въ русск. перев. кн. 1, стр. 223), и это весьма вѣроятно, такъ какъ въ первомъ случаѣ пятна крови на полу могли бы быть нечаянно попираемы ногами священниковъ или первосвященника, особенно когда этотъ послѣдній входилъ съ кровію въ святое святыхъ.

³⁾ *Alttest. Opfercult.*, S. 181.

⁴⁾ *Symbolik des Mos. Cultus*, II, S. 391.

⁵⁾ Такъ понимаютъ число семь св. Кирилль Александрійскій (Твор. св. от. въ русск. перев. кн. I, стр. 223) и преосвящ. м. Филаретъ (Начерт. библ. Истор. 1819, ст. 230), имѣя въ виду, конечно, исторію творенія міра. Между тѣмъ по Кейлю (Руков. къ

сительно полное и совершенное прощенье грѣховъ тѣмъ, за кого вносилась кровь въ святилище. Оставшаяся отъ кропления кровь выливалась къ подножію жертвенника всесожженій, чѣмъ соблюдалась простая осторожность предохранить эту кровь отъ профанаціи ¹⁾.

По совершеіи обряда кропления крови, священникъ сожигалъ на жертвенникѣ извѣстныя части жертвы за грѣхъ. Эти части были слѣдующія: а) тукъ, покрывающій желудокъ съ кишками или большой сальникъ, б) тукъ, который на самыхъ кишкахъ, в) обѣ почки съ тукѣмъ, д) малый сальникъ на печени и е) — если приносилась въ жертву овца — курдюкъ, отрубанный по самую хребтовую часть (Лев. 4, 8—10. 26. 35; ср. съ Лев. 3, 3—5; 9, 10. 15).

Почему именно такія, а не иныя части жертвы сожигались на жертвенникѣ, Кейль объясняетъ это слѣдующимъ об-

библ. Археол., I, стр. 228), Олеру (Theologie des Alten Testam., S. 485), Куртцу (Alttest. Opfercult. S. 295) и др., число семь есть символъ завѣта между Богомъ и израильтянами, потому что семь состоитъ изъ трехъ — знака Божія и четырехъ — знака четырехъ странъ свѣта или міра вообще и израильскаго народа, этого малаго міра, частности, такъ какъ съ нимъ Богъ вошелъ въ особенныя отношенія. Отсюда семикратное кропление крови означало, по мнѣнію названныхъ ученыхъ, возстановленіе завѣта Божія, нарушеннаго тѣмъ, за кого кропилась кровь. Но, кажется, между тѣмъ и другимъ взглядомъ на символическое значеніе числа семи нѣтъ существенной разности. И тамъ и здѣсь выражается одна и та же мысль, только съ различныхъ сторонъ: совершенное очищеніе грѣховъ естественно ведетъ за собою возстановленіе завѣта человѣка съ Богомъ, и возстановленіе этого завѣта необходимо предполагаетъ совершенное очищеніе грѣховъ. Св. Кириллъ и преосвящ. м. Филаретъ символизируютъ число семь по дѣйствию кропления крови, а Кейль, Олеръ и Куртцъ — по результату этого дѣйствія. Тѣмъ не менѣе мы предпочитаемъ взглядъ св. Кирилла и преосвящ. м. Филарета на значеніе числа семи, потому что взглядъ Кейля, Олера и Куртца на тотъ же предметъ не вездѣ приложимъ, — напр. семикратное окропленіе зараженнаго проказою дома ужели символизировало возстановленіе завѣта Божія съ нимъ (Лев. 14, 51)?...

¹⁾ По Кейлю, изліяніе остальной крови къ подножію жертвенника означаетъ то, что «душа *вся*, а не *частію* какою либо принимается въ общеніе съ Богомъ» (Руков. къ библ. Археол., I, стр. 289). Это объясненіе Кейля само о себѣ краснорѣчиво говоритъ...

разомъ: „если мясо жертвы, говоритъ онъ, изображаетъ вообще тѣло жертвователя, какъ органъ его души, то тучныя части внутренностей жертвы вмѣстѣ съ почками, которыя считались сѣдалищемъ нѣжнѣйшихъ и сокровеннѣйшихъ чувствованій, могли представлять только лучшую часть или внутреннѣйшее зерно человѣка, *בֵּיאַ ψυχῶν*, а остальное мясо — только внѣшняго человѣка, *בֵּיאַ χοιῶν*, подобно тому различію, какое дѣлаетъ ап. Павелъ между *ὁ ἕβω ἀνδρωποῦς* и *τὰ κέλη* (Римл. 7, 23). Такимъ образомъ чрезъ воспламененіе и сожженіе тука внутренностей предается освящающему огню божественной любви внутренняя, лучшая часть человѣческой природы и, очищенная имъ, возносится своимъ просвѣтленнымъ существомъ къ небу, въ волю благоуханія Иеговъ. Напротивъ, внѣшній человѣкъ, *בֵּיאַ χοιῶν* не можетъ въ настоящемъ своемъ видѣ вознестись къ Богу, какъ разстроенный грѣхомъ и подверженный смерти; потому и мясо жертвы грѣха не могло быть сполна сожгаемо на жертвенникѣ“ ¹⁾. Итакъ, по Кейлю, упомянутыя части жертвы за грѣхъ потому сожигались на жертвенникѣ, что онѣ представляли собою внутренняго человѣка, и сожженіе ихъ символизировало посвященіе Богу этого внутренняго человѣка. Но Кейль забылъ или намѣренно упустилъ изъ вида, что, кромѣ внутренняго тука, сожигался на жертвенникѣ также и внѣшній тукъ — курдюкъ. Значитъ, сожгаемое на жертвенникѣ не можетъ быть противоположено несожгаемому, и слѣдовательно первое не можетъ быть символомъ внутренняго человѣка, а послѣднее — символомъ внѣшняго. Если бы нужно было символически представить внутренняго человѣка, то цѣлесообразнѣе было бы сдѣлать это черезъ сожженіе на жертвенникѣ сердца животнаго, такъ какъ сердце, по обыкновенному представленію, есть средоточіе внутренней жизни всякаго высшаго организма. А если на тукъ и особенно на почки смотрѣть съ психологической точки зрѣнія, то эти вещи надобно считать скорѣе символомъ внѣшняго человѣка, чѣмъ внутренняго (ср. Втор. 32, 15; Ис. 6, 10). Такъ дѣйствительно и понимаютъ тукъ съ почками и некоторые изъ отцевъ церкви. Бл. Феодоритъ напр. говоритъ: „на жертвенникѣ былъ приносимъ тукъ изъ утробы... А симъ гадательно указуются наши страсти. Тукъ, покрывающій утробу, озна-

¹⁾ Руков. къ библ. Археол., I, стр. 289.

часть болѣзнь чревоугодія, почки означаютъ сладострастіе, перепонка (малый сальникъ) печени—раздражительность, потому что съ печенью соединенъ желчнопріемный сосудъ. Законъ повелѣваетъ приносить сіе въ жертву и какъ бы мертвою представлять проявляющуюся въ нихъ недобрую дѣятельность¹⁾. Подобнымъ же образомъ выражается и св. Ефремъ Сиринъ: „надлежитъ, пишетъ онъ, приносить Богу тукъ на печени и на утробѣ, какъ источникъ всякаго похотѣнія“²⁾. Но приводя это мнѣніе бл. Теодорита и св. Ефрема Сирина, какъ инстанцію противъ Кейля, мы однако сами осмѣливаемся не раздѣлять его. Если бы сожигавшіяся на жертвенникѣ тучныя части жертвы за грѣхъ дѣйствительно были символами различныхъ страстей, то эти части не могли бы считаться священными и принадлежащими Самому Богу (см. Лев. 3, 3. 4. 9; 7, 23—27), не могли бы называться вмѣстѣ съ самою жертвою „великою святынею“ (Лев. 6, 25)³⁾. Въ виду этого мы, вслѣдъ за большинствомъ ученыхъ, полагаемъ, что тучныя части жертвы за грѣхъ сожигались на жертвенникѣ на томъ основаніи, что были лучшею, отборною частию жертвеннаго мяса, были, по выраженію Неймана, „flos carnis“⁴⁾.

¹⁾ Твор. св. от. въ русск. перев., 1855 г., кн. 3, стр. 146. Въ другомъ мѣстѣ (тамъ же, стр. 160) тотъ же св. отецъ почему-то приписываетъ туку уже иное символическое значеніе, именно—«тукъ означаетъ добродѣтель». Этою обмолвкою бл. Теодорита воспользовался о. Херасковъ и внесъ еѣ въ свое Руков. къ послѣд. чт. Пятоки. Моисеева, стр. 296. Но св. Кирилль Александрійскій вездѣ даетъ сожигавшемуся на жертвенникѣ туку одно и тоже значеніе: «тукъ... служитъ образомъ добродѣтели» (Твор. св. от. въ русск. перев., 1883 г., кн. III, стр. 373). Но да будетъ позволено замѣтить, что это мнѣніе св. отца не согласуется съ св. Писаніемъ, гдѣ тукъ служитъ символомъ не добродѣтели, а нравственной косности и безчувственности (Втор. 32, 15; Ис. 6, 10).

²⁾ Твор. св. от. въ русск. перев., 1853 г., кн. 4, стр. 456.

³⁾ Нѣкоторые (напр. Маймонидъ) утверждаютъ еще, что жертвенный тукъ сожигался на жертвенникѣ, а не употреблялся въ пищу единственно по діатическимъ соображеніямъ. Но было бы непрослительною дерзостію со стороны человѣка предлагать Богу то, что онъ считалъ ненужнымъ или вреднымъ для себя. (Ср. Бэръ, Symbolik des Mos. Cult., S. 382).

⁴⁾ Sacra V. T. salutaria, p. 35.

Вотъ почему въ св. Писаніи все лучшее называется тукомъ, напр. лучшая земля и лучшія ея произведенія (Быт. 45, 18) лучшая пшеница и лучшій ея продуктъ (Псал. 80, 17), лучшій елей и лучшій виноградъ (Числ. 18, 12) и проч. и проч. При такомъ взглядѣ на тучныя жертвенныя части возможно и типическое значеніе этихъ частей. И І. Христосъ есть „flos carnis generis humani“¹⁾. И Онъ называется прекраснѣйшимъ изъ всѣхъ сыновъ человѣческихъ (Пс. 44, 3), цвѣтомъ отъ корня Иессеева (Ис. 11, 1), первенцемъ въ человѣческомъ родѣ (Мс. 1, 25; Лук. 2, 7) и тому подобными именами.

Сожигавшіяся на жертвенникѣ тучныя части жертвы за грѣхъ представляли собою всю жертву и замѣняли ее. „Вся жертва за грѣхъ не сожигалась на жертвенникѣ потому, говоритъ Олеръ, что при этой жертвѣ главнымъ дѣломъ было очищеніе грѣховъ, а не приношеніе дара“²⁾. По той же причинѣ, замѣтимъ мы кстати, законъ позволялъ приносить въ жертву за грѣхъ только одно животное, а не два или болѣе, какъ это бывало при жертвѣ всесоженія и при жертвѣ мира. Что касается символическаго значенія сожженія тучныхъ частей на жертвенникѣ, то это значеніе тоже самое, о какомъ мы уже говорили. Сожигаемое на жертвенникѣ символизировало вообще самопожертвованіе или всецѣлую преданность человѣка Богу.

По сожженіи тучныхъ частей на жертвенникѣ,—если приносилась жертва за грѣхъ первосвященника, священника или общества,—остальное мясо вмѣстѣ съ кожею и нечистою жертвы сожигалось внѣ стана на чистомъ мѣстѣ (Лев. 4, 11. 12. 20. 21)³⁾. Если же приносилась жертва за грѣхъ начальника или обыкновеннаго израильянина, то мясо отдавалось очереднымъ священникамъ съ ихъ потомствомъ мужскаго пола. Они должны были ѣсть это мясо на святомъ мѣстѣ, т. е. или при жертвенникѣ всесоженной или же у входа въ скинію (Лев. 6, 26. 29).

¹⁾ См. Вангеманъ, Opfer nach Lehre der heilig Schrift, I, S. 184.

²⁾ Theologie des Alten Testam., S. 482.

³⁾ Во время существованія іерусалимскихъ храмовъ, это мясо жертвъ за грѣхъ сожигалось внѣ Іерусалима. «Можетъ быть, говоритъ Генебергъ, кучи пепла, находящіяся у сѣверныхъ воротъ Іерусалима, произошли именно отъ сожиганія тамъ жертвъ за грѣхъ». (Relig. Alterth. S. 409).

Сожженіе жертвъ за грѣхъ внѣ стана и вкушеніе ихъ священниками Кейль понимаетъ въ смыслѣ уничтоженія грѣховъ и освященія жертвопачетей. „Кропленіемъ и изліаніемъ крови, говоритъ онъ, символически совершался только первый моментъ искупленія—прощеніе грѣха и оправданіе грѣшника; второй же его моментъ—уничтоженіе грѣха и освященіе оправданнаго грѣшника представлялся въ операциі надъ мясомъ жертвы грѣха.... Такъ какъ смерть прекращаетъ только продолженіе дѣятельности грѣшника, но не уничтожаетъ самаго совершеннаго грѣха, то и мясо жертвы грѣха, не смотря на то, что оно уже потеряло смерть, еще обременено вѣннѣннымъ ему грѣхомъ, который еще долженъ быть уничтоженъ, чтобы искупленіе было символически полное. Это уничтоженіе грѣха въ мясѣ совершалось въ жертвенномъ обрядѣ двоякимъ образомъ: при простыхъ жертвахъ грѣха, кровь которыхъ оставалась во дворѣ, жертвенное мясо съѣдалось служащими священниками, а при остальныхъ жертвахъ, кровь которыхъ вносились въ святое или въ святое святыхъ, мясо вмѣстѣ съ головою, ногами, внутренностями, нечистотою и кожею животнаго сожигалось внѣ стана на чистомъ мѣстѣ. Въ основаніи этого двоякаго обращенія съ мясомъ жертвы грѣха должна лежать одна и таже идея. По какой причинѣ мясо жертвы грѣха мірянъ должно было съѣдаться священниками, объ этомъ можно заключить изъ слѣдующихъ словъ Моисея къ Аарону: „почему вы не ѣли жертвы грѣха на святомъ мѣстѣ? Это—великая святыня и она дана вамъ, чтобы снимать грѣхи съ общества и очищать ихъ предъ Боговою“. (Лев. 10, 17). Съѣденіе мяса жертвы грѣха мірянъ составляло такимъ образомъ богослужбное дѣйствіе, должностную функцію священниковъ, посредствомъ которой они должны были снимать грѣхъ съ общества или очищать его; это было *incorporatio* обремененной грѣхомъ жертвы, чрезъ что священники въ силу святости и освященія, присущихъ имъ по самому ихъ сану, могли уничтожать грѣхъ. Отсюда легко понять, почему при тѣхъ жертвахъ грѣха, которыя приносились за священниковъ или за все общество со включеніемъ священниковъ, мясо не могло быть съѣдаемо священниками, но должно было сожигаться внѣ стана. Это было необходимо.... потому, что собственно только тотъ святой, который для себя не нуждался ни въ какомъ очищеніи, могъ принять на себя грѣхъ другаго и уничтожить оный своею святостію. Въ этомъ случаѣ

священники, какъ сами нуждающіеся въ примиреніи и освященіи, не могли въ тоже время быть примиряющими и освящающими, и грѣхъ, вѣннѣнный жертвенному мясу, могъ уничтожиться только чрезъ сожженіе самаго мяса въ огнѣ. Такимъ образомъ, обремененное вѣннѣннымъ грѣхомъ, жертвенное мясо истреблялось—въ одномъ случаѣ—такъ, что грѣховное существо его поглощалось святостію священниковъ, а въ другомъ — такъ, что на немъ въ полной силѣ открывался плодъ грѣха, т. е. смерть, которую грѣхъ производитъ.... Для священниковъ въ домостроительствѣ ветхаго завета не было посредника, который чрезъ съѣденіе мяса принесенной за нихъ жертвы грѣха могъ бы принять на себя, носить и уничтожать ихъ грѣхъ. Поэтому жертвенное мясо, покрытое ихъ грѣхомъ, какъ плоть грѣха, должно было предаваться смерти—истребленію чрезъ огонь. Это жертвенное мясо, по причинѣ нечистоты вѣннѣннаго ему грѣха, должно было сожигаться однакожъ не на жертвенникѣ, а внѣ стана, т. е. внѣ царства Божія, изъ котораго должно было удаляться все мертвое и нечистое¹⁾. Но съ этимъ мнѣніемъ Кейля никакъ нельзя согласиться. Если „жертвенное мясо, по причинѣ нечистоты вѣннѣннаго ему грѣха, должно было сожигаться не на жертвенникѣ, а внѣ стана“, то почему же тукъ сожигался на жертвенникѣ и притомъ въ пріятное благоуханіе Господу (Лев. 4, 31)? Развѣ перенесеніе грѣховъ на жертву имѣло мѣсто послѣ, а не прежде сожженія ея тучныхъ частей на жертвенникѣ? Развѣ тучныя части жертвы какимъ либо образомъ могли быть свободны отъ той нечистоты, которая переносилась на всю жертву? И о какой нечистотѣ жертвы можетъ быть рѣчь послѣ того, какъ вѣннѣнные этой жертвѣ грѣхи были очищены посредствомъ кропленія крови? Не самъ ли Кейль признаетъ силу этого возраженія и остается совершенно безотвѣтнымъ предъ нимъ?²⁾ А что дѣйствительно жертва за грѣхъ была чистою, это видно изъ названія ея „великою святынею“ (Лев. 10, 17); видно также и изъ

¹⁾ Руков. къ библ. Археол., I, стр. 289. Также думаютъ Генгстенбергъ (Opfer, S. 15), Вангеманъ (Opfer nach Lehre der heilig. Schrift., I, S. 291), Аванасьевъ (Учебное Руков. по свящ. Пис., стр. 241) и др.

²⁾ См. Руков. къ библ. Археол., I, стр. 295—296.

того, что мясо ея съѣдалось только на святомъ мѣстѣ; все, что прикасалось къ ней, освящалось; обрызганная ея кровью одежда измывалась на святомъ мѣстѣ; глиняный сосудъ, въ которомъ она варилась, разбивался, а если она варилась въ мѣдномъ сосудѣ, то онъ тщательно вычищался, изъ опасенія, чтобы оставшаяся въ нихъ кровь не подверглась случайной профанаціи (Лев. 6, 26—28). Если же это такъ, если жертва за грѣхъ была чиста и свята, то очищать и освящать ее какъ либо еще, очевидно, не было никакой нужды. Да и гдѣ основаніе въ Пятокнижїи для того, чтобы сожженіе жертвы за грѣхъ внѣ стана или вкушеніе ея священниками считать „вторымъ моментомъ искупленія“? При очищенїи грѣховъ посредствомъ кропленія крови всегда употребляется слово *lekarreg*, но никогда ни это слово, ни другое какое либо, подобозначущее ему, не употребляется ни по отношенію къ сожженію жертвы внѣ стана, ни по отношенію ко вкушенію ея священниками. Правда, Кейль ссылается на 17 ст. 10 гл. Лев., но совершенно напрасно. Прочитаемъ это мѣсто въ связи съ предъидущимъ и послѣдующимъ: „и козла жертвы за грѣхъ искалъ Моисей и вотъ онъ сожженъ. И разгнѣвался Моисей на Елеазара и Иоамара, оставшихся сыновъ Аароновыхъ, и сказалъ: почему вы не ѣли жертвы за грѣхъ на святомъ мѣстѣ? ибо она святыня великая, и она дана вамъ, чтобы снимать грѣхи съ общества и очищать ихъ предъ Господомъ. Ааронъ сказалъ Моисею: вотъ, сегодня они принесли свою жертву за грѣхъ и свое всесожженіе предъ Господомъ, и это случилось со мною: если я сегодня съѣмъ жертву за грѣхъ, будетъ ли это угодно Господу? И услышалъ Моисей и одобрилъ“ (Лев. 10, 16—20). Съ перваго же взгляда видно, что „здѣсь рѣчь идетъ, какъ справедливо замѣчаетъ Гофманъ, не о священническомъ вкушенїи жертвы за грѣхъ, въ смыслѣ средства снятия грѣховъ съ общества, а о самой жертвѣ говорится, что Богъ поручилъ ее священникамъ для снятія неправды съ общества и очищенія его предъ Иеговою; и этимъ доказывается не то, почему она должна быть съѣдаема, но то, почему должно смотрѣть на нее, какъ на святыню по преимуществу“¹⁾. И Ааронъ съ своими сыновьями не ѣлъ жертвы за грѣхъ не по

¹⁾ Schriftbeweis, II, S. 281.

чувству брезгливости къ ней, какъ нечистой, но по совершенно другимъ соображеніямъ. Св. Ефремъ Сиринъ такъ перифразируетъ отвѣтъ Аарона Моисею: „если Надавъ и Авїудъ, приносившіе всесожженіе, жертвы за грѣхъ и жертвы мира, истреблены огнемъ, когда дерзнули сдѣлать, что не было имъ повелѣно, то что было бы съ Елеазаромъ и Иоамаромъ, когда съѣли бы они козла? Такимъ образомъ если бы въ день гнѣва они возлежали за трапезою, и стали бы ѣсть и пить и веселиться, то было ли бы это хорошо въ очахъ Господнихъ, угодили ли бы мы и твоимъ очамъ, Моисей?“¹⁾ Этотъ отвѣтъ Аарона хотя не согласовался съ буквою закона, за то выходилъ изъ глубины благочестиваго сердца. Вотъ почему Моисей и одобрилъ извиненіе своего брата. Но если бы священническое вкушеніе жертвы за грѣхъ по своему обрядовому значенію было аналогично кропленію крови на жертвенникѣ, если бы это вкушеніе дѣйствительно составляло „второй моментъ искупленія“, необходимое условіе „уничтоженія грѣха и освященія оправданнаго грѣшника“, то развѣ можно допустить, чтобы Моисей одобрилъ поступокъ сыновъ Аарона, изъ какого бы источника этотъ ихъ поступокъ ни происходилъ? Не значило ли бы это тогда, что онъ самъ подвергалъ свой культъ всякимъ случайностямъ и такимъ образомъ одною рукою разрушалъ то, что другою созидалъ? Да и какъ осмѣлились бы Елеазаръ и Иоамаръ не съѣсть мяса жертвы за грѣхъ, если бы они считали это столько же важнымъ и существеннымъ въ дѣлѣ очищенія грѣховъ жертвователя, какъ и кропленіе жертвенной крови? Вѣдь не осмѣлились же они не сдѣлать послѣдняго, почему же они могли позволить себѣ не исполнить перваго?²⁾

¹⁾ Твор. св. от. въ русск. перев. 1853 г., кн. 4, стр. 466.

²⁾ Въ приведенномъ мѣстѣ изъ книги Левитъ и бл. Θεодоритъ видитъ снятіе грѣховъ съ жертвователя посредствомъ священническаго вкушенія жертвы за грѣхъ. При этомъ бл. Θεодоритъ, въ видѣ доказательства, ссылается на 4 гл. 8 ст. книги пророка Осїи, гдѣ Богъ говоритъ о ветхозавѣтныхъ священникахъ: «грѣхи людей Моихъ съѣдятъ». (См. Твор. св. от. въ русск. перев., 1855 г., кн. 3, объясн. 10 гл. Лев.). Но по разумнїю св. Кирилла Александрійскаго, эти слова Господа значатъ только: «жертвы за грѣхъ (а не грѣхи) людей Моихъ съѣдятъ» (Твор. св. от. въ русск. перев.,

Куртцъ предлагаетъ иное объясненіе касательно сожженія жертвы за грѣхъ внѣ стана и вкушенія ея священниками. По мнѣнію этого ученаго, сожженіе жертвы за грѣхъ внѣ стана не имѣло никакого символическаго значенія, и вызвано было отчасти религіозными побужденіями, отчасти же гигиеническими цѣлями. Оставаясь въ чертѣ израильскаго стана, мясо жертвы за грѣхъ, съ одной стороны, могло бы подвергнуться профанаціи, съ другой—своимъ разложеніемъ заражало бы воздухъ. Также и священническое вкушеніе жертвы за грѣхъ лишено было, по его словамъ, всякаго значенія, кромѣ того, что священники получали эту жертву, какъ средство своего содержанія, подобно тому, какъ они получали въ такомъ же качествѣ плечо возношенія и грудь потрясанія при жертвѣ мира ¹⁾. Но и этого мнѣнія нельзя принять. Если бы священническое вкушеніе жертвы за грѣхъ не имѣло никакого символическаго значенія, то почему не отдавались священникамъ и тѣ жертвы за грѣхъ, которыя сожигались внѣ стана? Нельзя отвѣчать на этотъ вопросъ такъ, какъ отвѣчаетъ Куртцъ, т. е. сожигавшіяся внѣ стана жертвы за грѣхъ потому будто бы не отдавались священникамъ, что эти послѣдніе были сами приносителями ихъ или участниками въ нихъ. При жертвѣ мира, къ которой Куртцъ приравниваетъ жертву за грѣхъ, отдавалось же мясо самому жертвователю, если даже этимъ жертвователемъ былъ и священникъ? Значитъ, характеръ жертвы за грѣхъ неодинаковъ съ характеромъ жертвы мира. И дѣйствительно, жертва за грѣхъ называется великою святынею, а жертва мира только святынею; одна съѣдалась непременно на святомъ мѣстѣ, другая же на всякомъ чистомъ мѣстѣ; одна вкушалась лишь священниками и ихъ потомствомъ мужескаго пола, другая же могла употребляться и женскимъ поломъ (Лев. 10, 14); при одной, наконецъ, почти все мясо отдавалось священникамъ, при другой же только грудь и правое плечо. А въ виду такого очевиднаго различія между обѣими жертвами совершенно не позволительно судить объ одной

1883 г., кн. III, стр. 381), и слѣдовательно вовсе не содержать той мысли, какую видятъ въ нихъ бл. Теодоритъ.

¹⁾ Alttest. Opfercult. S. 290. Съ Куртцемъ согласенъ и Гофманъ (Schriftbeweis, II, S. 281).

на основаніи другой, то есть, нельзя приписывать одно и то же значеніе священническому вкушенію жертвы за грѣхъ и такому же вкушенію груди и плеча жертвы мира. Священническое вкушеніе жертвы за грѣхъ должно имѣть свое особое значеніе, которое было бы согласно съ специальнымъ характеромъ и назначеніемъ самой жертвы.

Намъ кажется, что Олеръ весьма правильно понялъ это значеніе. „Такъ какъ очищеніе грѣховъ и примиреніе съ Богомъ, говоритъ онъ, совершилось посредствомъ крошенія крови, то священническое вкушеніе жертвы за грѣхъ служило лишь нагляднымъ доказательствомъ того, что эта жертва дѣйствительно достигла своей цѣли. Филонъ (de vict. § 13) вѣрно объясняетъ священническое вкушеніе жертвы за грѣхъ, когда замѣчаетъ, что оно имѣло цѣлю успокоить жертвователя на счетъ полученнаго имъ прощенія грѣховъ. „Богъ не попустилъ бы своему служителю ѣсть жертвенное мясо, если бы предварительно не далъ жертвователю полного прощенія грѣховъ“ ²⁾. Съ психологической точки зрѣнія ничего нельзя и возразить противъ этого объясненія. Оно вполне естественно. Жертва за грѣхъ большею частію приносилась за проступки, совершенные по ошибкѣ, по невѣденію. Можно себѣ представить, какое недовольство на себя и безпокойство за грѣхъ Божій возникало въ душѣ благочестиваго израильянина, особенно съ мнительною совѣстію, когда открывалась его ошибка. Для совершеннаго успокоенія смущенной совѣсти необходимо былъ въ такомъ случаѣ именно видимый, осязательный знакъ прощенія грѣха. Вотъ почему и священникъ не могъ вкушать тѣхъ жертвъ за грѣхъ, которыя сожигались внѣ стана: онъ былъ или приносителемъ ихъ или же участникомъ въ нихъ. Врачъ же обыкновенно самъ себя не лечитъ. Нуженъ былъ другой способъ удостовѣренія священника въ прощеніи его грѣха, и этотъ способъ состоялъ въ сожженіи, въ *уничтоженіи* (sagaḥ—Лев. 4, 12; 16, 27) жертвы за грѣхъ. Уничтоженіе жертвы было такимъ образомъ символомъ и уничтоженія грѣха. А такъ какъ жертвы, сжигавшіяся внѣ стана, приносились или за грѣхъ первосвященника и священниковъ, какъ представителей общества, или же за все общество, то

¹⁾ Theologie des Alten Testam. S. 483.

умѣстно было сжигать эти жертвы не въ чертѣ стана, а именно внѣ его, въ знакъ того, что извѣстный грѣхъ—внѣ священной ограды, онъ уже не существуетъ среди израильскаго общества. При такомъ взглядѣ на сожженіе жертвъ за грѣхъ внѣ стана не исключается и типическое значеніе этого сожженія. И І. Христосъ, „дабы освятить людей кровію Своею, пострадалъ внѣ вратъ“ (Евр. 13, 11—12).

Такъ совершалась жертва за грѣхъ изъ крупнаго или мелкаго скота. Но въ случаѣ бѣдности, какъ мы говорили, законъ позволялъ приносить въ жертву за грѣхъ, вмѣсто мелкаго скота—овцы или козы, одну изъ птицъ—голубя или горлицу. Жертвоприношеніе птицъ совершалось очень просто: священникъ бралъ птицу изъ рукъ жертвователя и приносилъ ее къ жертвеннику. Здѣсь онъ надъ самымъ жертвенникомъ надломлялъ голову ея отъ шеи ея, но не отдѣлялъ, и кропилъ кровію внутреннюю сторону боковъ жертвенника, а остальную кровь выцѣживалъ къ его основанію¹⁾. Затѣмъ священникъ отнималъ у птицы зобъ и перья и бросалъ ихъ на восточную сторону жертвенника (Лев. 5, 8—9; 1, 16), а самую птицу, по традиціи²⁾, употреблялъ въ пищу.

Что касается приношенія въ жертву за грѣхъ $\frac{1}{10}$ ефы пшеничной муки, то надобно сказать, что это приношеніе по матеріалу своему есть собственно хлѣбное приношеніе, но по характеру и назначенію своему оно составляетъ жертву за грѣхъ. Въ этомъ отношеніи безкровная жертва за грѣхъ ясно отличается отъ хлѣбнаго приношенія (*minchah*) въ самомъ Пятокнижій. Въ 13 ст. 5 гл. Лев. сказано, что остатокъ безкровной жертвы за грѣхъ принадлежитъ священнику, какъ хлѣбное приношеніе (*saminchah*). Мы коснемся здѣсь безкровнаго приношенія постольку, поскольку оно есть жертва за грѣхъ. Весь обрядъ безкровной жертвы за грѣхъ состоялъ

¹⁾ По традиціи, выпусканіе крови изъ птицы производилось посредствомъ ногтя. Это дѣлалось такъ: священникъ бралъ обѣ ноги птицы двумя пальцами правой руки, т. е. мизинцемъ и ближайшимъ къ нему, другими двумя пальцами—крылья и, вытянувъ шею между большимъ и указательнымъ пальцами, прокалывалъ ее своимъ длиннымъ ногтемъ. Между священническими обязанностями, говорятъ, это была самая трудная. (См. Реландъ, *Ant. s. v. Hebr.* III, 1, p. 159.

²⁾ *Mischna Sebachim* VI, 4.

въ томъ, что священникъ бралъ полную горсть муки и сожигалъ ее на жертвенникѣ. Ни о руковозложеніи, ни о закланіи или пролитіи крови не можетъ быть, разумѣется, и рѣчи при этой жертвѣ. Отсюда позволительно спросить, имѣла ли она умиловительное значеніе? Было ли и при ней прощеніе грѣховъ, какъ и при кровавыхъ жертвахъ? Бэръ, изъ желанія придать безкровной жертвѣ за грѣхъ очистительное значеніе, сближаетъ ее съ кровавыми жертвами слѣдующимъ образомъ: „тѣлу животнаго, говоритъ онъ, соотвѣтствуетъ мука, туку—елей и крови—вина. Въ силу такого соотвѣтствія, прибавляетъ онъ, безкровная жертва и могла замѣнить кровавую“¹⁾. При этомъ Бэръ ссылается на 11 ст. 5 гл. Лев. Конечно, это остроумно, но не вѣрно. Въ указанномъ самимъ Бэромъ мѣстѣ находится и опроверженіе его мнѣнія. Тамъ сказано: „пусть не леть на нее (муку) елея и ливана пусть не кладетъ на нее“. Между тѣмъ при кровавыхъ жертвахъ туку всегда сожигался на жертвенникѣ. Значитъ, между тукомъ и елеемъ въ данномъ случаѣ уже не существуетъ соотвѣтствія. А о винѣ при безкровной жертвѣ за грѣхъ совсѣмъ ничего не говорится. Если же вино и приносилось при этой жертвѣ, то все-таки его нельзя ставить въ параллель съ кровію. Вино есть простой Божій даръ, о значеніи котораго въ дѣлѣ очищенія грѣшника нигдѣ ничего не сказано; съ кровію же ясно связано обѣтованіе прощенія грѣховъ (Лев. 17, 11). Некровавая жертва за грѣхъ имѣла умиловительное значеніе, но только не потому, почему приписываетъ ей это значеніе Бэръ. Животная кровь не сама по себѣ имѣла очистительное дѣйствіе, но по вѣрѣ жертвователя въ грядущаго Мессію. А такую вѣру могъ имѣть и приносившій безкровную жертву за грѣхъ, и во имя этой вѣры получить прощеніе своихъ грѣховъ. А что онъ дѣйствительно получалъ это прощеніе, это видно изъ самаго Пятокнижія (Лев. 5, 13). Вѣроятно, ап. Павелъ имѣлъ въ виду именно безкровную жертву за грѣхъ, когда говорилъ: „да и все почти по закону очищается кровію“ (Евр. 9, 22). Но почему съ безкровною жертвою за грѣхъ не приносился ни елей, ни еиміамъ? Елей означаетъ благодатные дары Св. Духа, а еиміамъ—молитву. Грѣшникъ же чуждъ благодатныхъ даровъ и, пока онъ не

¹⁾ *Symbolik des Mos. Cult.*, II, S. 215.

возстановилъ нарушеннаго своего союза съ Богомъ, не имѣеть даже права возсылать Ему и своихъ молитвъ.

б) Жертва повинности.

Разсмотрѣнная нами жертва за грѣхъ могла очищать какъ грѣхъ въ собственномъ смыслѣ, такъ и повинность. Это ясно видно изъ самаго Пятоннижя (Лев. 5, 2—7). Но „хотя всякая жертва за грѣхъ, скажемъ мы съ Генгстенбергомъ, была вмѣстѣ съ тѣмъ и жертвою повинности, однакожь повинность сама по себѣ составляетъ весьма важный этическій элементъ. Необходимо было выдѣлить этотъ элементъ въ самостоятельный моментъ и установить особую жертву, которая бы имѣла своимъ специальнымъ назначеніемъ очищать проступки съ преобладающимъ характеромъ повинности“¹⁾. Такая жертва и установлена была Моисеемъ (Лев. 5, 14....). Въ еврейской библии она называется *ascham*—вина, повинность, возвращеніе, вознагражденіе, у LXX — (*θυσία*) *περὶ τῆς πλημμελείας*, въ Вулгатѣ—*sacrificium pro delicto* или *pro poxa*, въ слав. библии—жертва ради преступленія.

Уже самое названіе жертвы повинности показываетъ, что эта жертва имѣла своею цѣлію очищать проступки болѣе грубые и тяжкіе, чѣмъ жертва за грѣхъ. Какіе же именно? Или иначе—какое различіе между сказанными жертвами? Съ формальной или субъективной стороны не видно никакого различія между проступками, очищавшимися жертвою за грѣхъ и жертвою повинности. И при жертвѣ повинности, какъ и при жертвѣ за грѣхъ, по отношеніи къ однимъ проступкамъ употребляется выраженіе *bischgagah* (Лев. 5, 14—16), а по отношенію къ другимъ нѣтъ (Лев. 6, 1—7). Также общій законъ касательно принесенія жертвы за грѣхъ и жертвы повинности выраженъ совершенно одинаково (Лев. 4, 2; 5, 17). Это обстоятельство было причиною того, что нѣкоторые ученые въ самомъ дѣлѣ не находили, въ предметномъ отношеніи, никакого существеннаго различія между жертвою за грѣхъ и жертвою повинности. Такъ Клерикусъ (въ своемъ толкованіи на Лев. 5, 16) видитъ различіе между ними только въ

¹⁾ Beiträge zur Einleit. ins Alte Testam. III, S, 217.

словахъ, а Каршовъ—въ произволѣ законодателя¹⁾. Но другіе пытались найти дѣйствительное различіе между этими жертвами, хотя при этомъ основывались больше на своихъ субъективныхъ соображеніяхъ, чѣмъ на данныхъ Пятоннижя. Бл. Теодоритъ предметное различіе между жертвою за грѣхъ и жертвою повинности опредѣляетъ слѣдующимъ образомъ: „словомъ: грѣхъ, говоритъ онъ, означается произвольное нарушеніе какого либо закона, словомъ: преступленіе—по какому либо обстоятельству учиненное беззаконіе. Ибо, продолжаетъ онъ, случалось иному противъ воли приблизиться или къ прокаженному, или къ мертвому, или къ изливающему сѣмя“. Въ другомъ мѣстѣ, по поводу жертвы повинности осквернивагося назорея, св. отецъ еще опредѣленнѣе выражается: „изъ сего точнѣе узнаемъ, что жертвою ради преступленія законъ называетъ жертву за грѣхъ невольный“²⁾. Такимъ образомъ, по бл. Теодориту, жертвою повинности очищались невольные грѣхи. Но это ошибка. Запирательство передъ ближнимъ въ присвоеніи его собственности, ложная клятва и тому подобные проступки, о которыхъ говорится въ 2 и 3 ст. 6 гл. Лев. и за которые приносилась жертва повинности (6 ст.), очевидно, нельзя назвать невольными грѣхами. По Винеру, „жертва повинности относится къ субъективнымъ проступкамъ, а жертва за грѣхъ—къ объективнымъ, т. е. жертва повинности должна была приноситься тогда, когда ктолибо чувствовалъ себя сдѣлавшимъ чтолибо несправедливое, или дѣйствительно сдѣлалъ, но въ чемъ онъ не былъ убѣжденъ, напротивъ того жертва за грѣхъ—тогда, когда проступки противъ божественнаго закона или дѣйствительно были сдѣланы человекомъ, или же ихъ съ достовѣрностію можно было предполагать, какъ сдѣланные“³⁾. Но и взглядъ Винера не выдерживаетъ критики. Онъ не приложилъ къ жертвамъ повинности прокаженнаго (Лев. 14, 12) и назорея (Числ. 6, 12), особенно же къ случаямъ, упоминаемымъ въ Лев. 19, 20 и 1 Езд. 10, 19, гдѣ приносится жертва повинности за проступки объективные и

¹⁾ «Omne istud differentiae genus ex sapientissimo legislatoris arbitrio pendere». (См. Appar. crit. Antiqu. p. 707).

²⁾ Твор. св. от. въ русск. перев., 1855, кн. 3, стр. 155. 200. 212.

³⁾ Biblisches Realwörterbuch, II, S. 432.

доподлинно извѣстные, именно въ первомъ мѣстѣ за блудодѣяніе, а въ послѣднемъ за женитьбу священниковъ на иностранкахъ ¹⁾). Совершенно не вѣрно также и то различіе, какое Гофманъ устанавливаетъ между жертвою за грѣхъ и жертвою повинности. По нему, первую очищали противозаконныя дѣйствія, а послѣднею—противныя закону состоянія человѣка ²⁾). Если бы это была правда, въ такомъ случаѣ различныя половыя болѣзни, о которыхъ говорится въ 15 гл. Лев., также должны были бы очищаться жертвою повинности, потому что и онѣ суть состоянія, а не дѣйствія. Между тѣмъ эти болѣзни очищались жертвою за грѣхъ, а не жертвою повинности. Значитъ, противозаконныя дѣйствія и противныя закону состоянія человѣка не могутъ быть приняты за основаніе для различія упомянутыхъ жертвъ одной отъ другой ³⁾). Чтобы придти къ правильному рѣшенію поставленнаго вопроса, намъ необходимо сойти съ формальной или субъективной почвы и стать на матеріальную или объективную; другими словами—мы должны разсмотрѣть тѣ мѣста Пятикнижія, въ которыхъ указываются проступки, подлежащія очищенію посредствомъ жертвы повинности.

Гофманъ ⁴⁾ и Ганебергъ ⁵⁾ думаютъ, будто 1—13 ст. 5 гл. Лев. имѣютъ въ виду не жертву за грѣхъ, а жертву повинности. Но вступительная формула 14 ст.: „и сказалъ Господь Моисею“, ясно показываетъ, что этотъ стихъ стоитъ на границѣ двухъ различныхъ отдѣловъ, изъ которыхъ каждый имѣетъ свой особый предметъ. Выраженія „ascham“ и „aschem“, встрѣчающіяся въ 1—13 ст., употребляются, по справедливому замѣчанію Олера, „не въ специальномъ, а общемъ смыслѣ“ ⁶⁾, потому что элементъ повинности заключается и въ понятіи грѣха. И это тѣмъ болѣе такъ, что въ 6, 7, 9 и 11 ст. прямо называется жертва за грѣхъ, какъ предметъ сужденія 1—13 ст. Такимъ образомъ для составленія понятія

¹⁾ Ср. Кейль, Рук. къ библ. Археол., I, стр. 280.

²⁾ Schriftbeweis, II, S. 264.

³⁾ Ср. Курцъ, Alttest. Opfercult., S. 162.

⁴⁾ Schriftbeweis, II, S. 263.

⁵⁾ Relig. Alterth., S. 414.

⁶⁾ Theologie des Alten Testam., S. 473.

о проступкахъ, очищавшихся жертвою повинности, мы можемъ взять за основаніе главнымъ образомъ слѣдующія два мѣста: Лев. 5, 14—16,—и 6, 1—7. Въ первомъ мѣстѣ трактуются о ненамѣренномъ уклоненіи отъ дачи святилицу или священникамъ извѣстнаго приношенія, во второмъ же—объ утайкѣ и похищеніи чужой собственности, объ обманѣ ближняго и неотдачѣ находки по принадлежности. Къ этой категоріи проступковъ принадлежатъ и случаи, означенные въ книгѣ Лев. 19, 20—22 и Числ. 5, 5—8. Въ первомъ мѣстѣ говорится о плотскомъ общеніи съ чужою рабою, въ послѣднемъ—о неуплатѣ долга. Всѣ эти случаи легко могутъ быть подведены подъ понятіе нарушенія положительныхъ правъ Божіихъ или человѣческихъ. Но можетъ ли быть распространено это понятіе еще на два случая—на жертву повинности прокаженнаго (Лев. 14 гл.) и на жертву повинности осквернившася назорей (Числ. 6 гл.)? Кейль отрицаетъ возможность такого распространенія. По нему, прокаженный и осквернившійся назорей были ни въ чемъ неповинны и не нарушали ничьихъ правъ. „Прокаженный, говоритъ Кейль, хотя имѣлъ на себѣ проказу, во время которой онъ долженъ былъ прекратить торжественное богопочтеніе, не былъ виновнымъ, а страдательнымъ лицомъ. Но вслѣдствіе своей проказы, будучи изгнанъ изъ общества, онъ лишился владѣнія и пользованія правами завѣта и долженъ былъ снова вступить въ эти права чрезъ очищеніе посредствомъ жертвы. Для возвращенія этихъ правъ, какъ уплату за нихъ, онъ долженъ былъ принести жертву повинности, которою онъ формально посвящался подобно священникамъ, вслѣдствіе чего и вступалъ снова въ общество священнаго народа. Подобнымъ образомъ назорей, который во время своего обѣта печально осквернялся внезапнымъ смертнымъ случаемъ, не нарушалъ ничего права, но только этимъ оскверненіемъ, которое, какъ такое, очищалось жертвою грѣха, прерывалъ время своего обѣта, которое не должно было прерываться. Эту вину онъ долженъ былъ матеріально выкупить новымъ началомъ дней своего обѣта, и притомъ долженъ былъ принести еще агнца въ жертву повинности, какъ плату или какъ вознагражденіе за возстановленіе прежняго состоянія посвященія“ ¹⁾. Но если прокаженный и назорей не были

¹⁾ Рук. къ библ. Археол., I, стр. 277.

повинны—одинъ въ своей болѣзни, другой—въ своемъ оскверненіи, то почему требовалась отъ нихъ жертва за грѣхъ? Не ясно ли указывалось этимъ на ихъ нравственную виновность? Почему также прокаженный долженъ былъ лишиться правъ завѣта, а назорей снова начать свой обѣтъ? Ни въ чемъ неповинныхъ развѣ наказываютъ? Или—развѣ невинные обязаны платить за возвращеніе имъ того, что они потеряли не по своей винѣ? И не самъ ли Кейль уже въ приведенномъ мѣстѣ говорить о „винѣ“ назорея, а на 297 стр. приписываетъ совершеніе преступленія и назорею и прокаженному и обоихъ ихъ прямо называетъ „виновными“, конечно, въ томъ, что съ ними повстрѣчалось? Если же такъ, если прокаженный и назорей были виновны—одинъ въ своей болѣзни, другой въ своемъ оскверненіи, то они виновны также—первый въ удаленіи изъ общества, а послѣдній въ нарушеніи своего обѣта. Само собою понятно, что они были виновны не въ силу какого либо особаго, личнаго грѣховнаго акта своей воли, а въ силу прирожденнаго духовнотѣлеснаго разстройства, отъ котораго никто не свободенъ и безъ котораго ни прокаженный не могъ бы заболѣть, ни назорей—оскверниться. Но разъ это прирожденное разстройство обнаружилось замѣтнымъ образомъ, фактически, его нужно было очистить. Оно и очищалось посредствомъ жертвы за грѣхъ. Этимъ однакожъ дѣло не могло ограничиться. Прокаженный, во время своей болѣзни, вынужденъ былъ прекратить свое общеніе съ святилищемъ и перестать совершать при немъ обрядовое богослуженіе, составлявшее одну изъ существенныхъ его обязанностей по отношенію къ Богу (Исх. 12, 25—27; 13, 5), а назорей, по причинѣ своего оскверненія, прерывалъ исполненіе своего обѣта, замедлялъ его окончаніемъ и тѣмъ самымъ похищалъ у Бога Ему принадлежащее и Ему посвященное время. Въ томъ и другомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ такими проступками, которые по характеру своему аналогичны съ проступками, предусмотрѣнными въ 5 гл. 14—16 ст. Лев. И тамъ и здѣсь наносился ущербъ тому, что было собственностію Божіею; и тамъ и здѣсь, слѣдовательно, нарушались права Божіи. Это нарушеніе правъ Божіихъ необходимо должно было очиститься особою жертвою. Оно и очищалось посредствомъ жертвы повинности¹⁾. Такимъ образомъ, вообще говоря, предметомъ очи-

¹⁾ См. Куртцъ, *Alltest. Opfercult.*, S. 170. Также Олеръ, *Theologie des A. Testam.*, S. 475.

щенія жертвы повинности были проступки и преступленія противъ положительныхъ правъ Божіихъ или человѣческихъ. Въ этомъ состоитъ первое и главное отличіе жертвы повинности отъ жертвы за грѣхъ. Послѣдняя всегда приносилась за тѣ проступки, которыми не нарушались чьи либо права, не причинялся вредъ чьему либо владѣнію или собственности.

Другое отличіе состоитъ въ томъ, что жертва за грѣхъ иногда приносилась за все израильское общество, жертва же повинности никогда не приносилась за все общество. Трудно предположить, чтобы всѣ члены общества въ одно и тоже время были повинны въ утайкахъ, хищеніяхъ и тому подобныхъ преступленіяхъ.

Третье отличіе заключается въ томъ, что жертва повинности всегда сопровождалась или, точнѣе, предварялась (Лев. 5, 16; 6, 4—5) возвратомъ стоимости извѣстнаго убытка съ приплатою, въ качествѣ процента, пятой части этой стоимости. При жертвѣ же за грѣхъ не было ничего подобнаго.

Четвертое отличіе состоитъ въ томъ, что при назначеніи матеріала для жертвы за грѣхъ принимались въ соображеніе различныя званія и состоянія приносящихъ, при назначеніи же матеріала для жертвы повинности не дѣлалось никакого различія по положенію и состоянію приносящихъ. Всякій жертвователь, кто бы онъ ни былъ, обязательно долженъ былъ приносить овна, и только исцѣлѣвшему прокаженному и осквернившемуся назорею, „безъ сомнѣнія, для показанія сравнительно меньшей степени ихъ виновности“¹⁾, дозволялось принести однолѣтнаго агнца (Лев. 14, 12; Числ. 6, 12). Правда, проступки, очищавшіеся жертвою повинности, были также личными, фактическими грѣхами, какъ и проступки, подлежашіе очищенію посредствомъ жертвы за грѣхъ, но грѣхами особаго рода и свойства. Проступки, за которые приносилась жертва за грѣхъ, непосредственно и собственно оскорбляли только Бога, какъ святаго израильскаго законодателя, и влекли за собою исключительно одну нравственную отвѣтственность, которая, понятно, не могла быть одинаковою для первосвященниковъ, священниковъ, начальниковъ и частныхъ лицъ; проступки же, очищавшіеся жертвою повинности, ближайшимъ и главнымъ образомъ были нарушеніемъ земныхъ

¹⁾ См. Олеръ. *Theologie des A. Testam.*, S. 478.

правъ человѣка и требовали матеріальнаго возмѣщенія. А въ этомъ отношеніи нѣтъ никакого основанія различать виновныхъ по ихъ общественному положенію ¹⁾. Почему требовался въ жертву повинности именно овенъ, а не овца или коза (Лев. 4, 28. 32), трудно рѣшить. По Ригму, основаніе предпочтенія овна предъ овцою или козою состоитъ въ томъ, что нарушеніе чужаго права носить видъ власти, какъ и овенъ властвуетъ въ стадѣ ²⁾. Но Кнобель объясняетъ это предпочтеніе характеромъ жертвы повинности, какъ уплачиваемой пени, такъ какъ овны въ древности были обыкновеннымъ средствомъ уплаты дани и штрафовъ ³⁾. Овенъ оцѣнивался священникомъ (Лев. 5, 15), и стоимость этого овна зачислялась въ число слѣдуемой съ виновнаго платы, остальная же часть взыскивалась серебромъ ⁴⁾. Но оцѣнка жертвы повинности не имѣла мѣста тамъ, гдѣ невозможно было матеріальное вознаграженіе за нанесенный вредъ (Лев. 14, 12; 19, 20—22; Числ. 6, 12) ⁵⁾.

Пятое и послѣднее отличіе состоитъ въ томъ, что при жертвѣ за грѣхъ кропленіе крови совершалось въ усиленной степени, при жертвѣ же повинности кропленіе крови было обычное, именно кропился только жертвенникъ всесожженій со всѣхъ сторонъ. „Причину этого, говоритъ Куртцъ, надобно искать въ томъ, что матеріальное возмѣщеніе причиненнаго убытка, предварявшее жертвоприношеніе, уменьшало

¹⁾ Ср. Куртцъ, Alttest. Opfercult., S. 179.

²⁾ Studien und Kritik., 1854, S. 117.

³⁾ Die Bücher Exod. und Levit., 1857, S. 398.

⁴⁾ См. Властовъ, Свящ. Лѣт. кн. Лев. стр. 23, прим. 6.

⁵⁾ А отсюда ясно слѣдуетъ, что Генгстенбергъ (Beiträg. zur Einleit. ins A. Test. III. S. 216), Кейль (Руков. къ библ. Археол., I, стр. 297), Куртцъ (Alttest. Opfercult., S. 206) и др. ошибаются, утверждая, будто жертвенное животное, при оцѣнкѣ его священникомъ, «объявлялось эквивалентомъ вины, совершенной приносящимъ жертву», и служило такимъ образомъ удовлетвореніемъ за «духовное *бравеллра*» жертвователя. Если бы въ этомъ состояла цѣль оцѣнки жертвеннаго животного, то не было бы никакого основанія оставлять эту оцѣнку и въ указанныхъ случаяхъ, т. е. при жертвѣ повинности прокаженнаго, блудника и назорея. И въ этихъ случаяхъ имѣло мѣсто «духовное *бравеллра*».

правственную отвѣтственность грѣшника предъ Богомъ ¹⁾. За всѣмъ тѣмъ прочіе обряды жертвы повинности были одинаковы съ обрядами жертвы за грѣхъ ²⁾. Сожигались на жертвенникѣ тѣже самыя части жертвы, что и при жертвѣ за грѣхъ, а остальное мясо отдавалось священникамъ, которые должны были ѣсть его на святомъ мѣстѣ, безъ участія лицъ женскаго пола (Лев. 7, 6). Такъ было, когда жертва повинности приносилась міряниномъ. Но могло статься, что и священникъ согрѣшалъ подобно мірянину. Тогда, безъ сомнѣнія, съ мясомъ жертвы повинности священника поступали также, какъ и съ мясомъ жертвы за грѣхъ, т. е. сожигали это мясо внѣ стана на чистомъ мѣстѣ. Значеніе этихъ обрядовъ жертвы повинности тоже, что и значеніе соответственныхъ обрядовъ жертвы за грѣхъ, такъ какъ жертва повинности есть только особое видоизмѣненіе жертвы за грѣхъ, хотя это нисколько не препятствуетъ ей удерживать свой самостоятельный характеръ.

в) Жертва всесожженія.

Жертва за грѣхъ и жертва повинности были обязательны для тѣхъ, кто чувствовалъ за собою грѣхъ или вину. Тогда израильянинъ аккуратно приносилъ то и столько, что и сколько опредѣлялъ положительный законъ. И вообще эти двѣ жертвы, въ формальномъ или обрядовомъ отношеніи, носятъ на себѣ отпечатокъ скорѣе спокойной мысли ума, чѣмъ горячаго порыва сердца. Напротивъ того, двѣ другія жертвы—жертва всесожженія и жертва мира приносились по внутрен-

¹⁾ Alttest. Opfercult., S. 208.

²⁾ «На томъ основаніи, что возложеніе рукъ не упоминается въ Лев. 7, 1—7, Ривкъ думаетъ (Studien und Kritik., 1855, S. 376), что оно вовсе не употреблялось при жертвѣ вины, забывая, что возложеніе рукъ не упомянуто въ параллельномъ мѣстѣ и при описаніи жертвы грѣха (Лев. 5, 1—13), а указано только въ отдѣльныхъ случаяхъ, когда должна была приноситься жертва за грѣхъ (Лев. 4, 4); при описаніи жертвы вины подобнаго указанія нѣтъ и въ случаяхъ, представленныхъ въ Лев. 5, 15—19; 6, 1—7, но это потому, что здѣсь не имѣлось въ виду излагать подробно уставъ приношенія жертвы вины.» (Кейль, Руков. къ библ. Археол., I, стр. 298).

нему, свободному расположению духа. Здѣсь—и особенно при жертвѣ мира—личной инициативѣ и усердію жертвователя отводилось широкое мѣсто. И вообще эти жертвы кажутся скорѣе произведеніемъ глубокаго религіознаго чувства, чѣмъ холоднаго, формальнаго разсудка.

Обыкновенное названіе жертвы всесожженія на еврейскомъ языкѣ olah—восходящая, возносящаяся. Такъ называется она потому, что вся (а не извѣстная только часть, какъ при другихъ жертвахъ) возносилась или возлагалась на жертвенникъ и восходила къ небу, въ видѣ огня и дыма, въ пріятное благоуханіе Господу (Быт. 8, 20—21). Отсюда она называется также kalil—цѣлая или совершенная жертва (Втор. 33, 10, Пс. 50, 21). У LXX эта жертва носитъ названіе *ὁλοκαυτώμα*, въ Вулгатѣ—*holocaustum*, что по славянски значитъ всесожженіе.

По Кейлю, жертву всесожженія могли приносить только одни израильтяне. „Когда заключенъ былъ завѣтъ между Богомъ и израильтянами, говоритъ онъ, то принадлежность къ теократическому обществу сдѣлалась основаніемъ для жертвы всесожженія; жертва эта могла быть принесена только лицомъ, стоящимъ въ завѣтѣ съ Иеговою, потому что только тотъ можетъ посвящать свою жизнь Богу, кто стоитъ въ благодатномъ общеніи съ Нимъ“¹⁾. Но это не правда. По желанію, жертву всесожженія могли приносить и язычники, какъ о томъ ясно свидѣтельствуетъ Пятокнижіе (Лев. 17, 8; 22, 18, 25; Числ. 15, 14). Для этого не требовалось даже формальнаго присоединенія къ израильской религіи, а достаточно было одного только признанія Бога израилева единымъ истиннымъ Богомъ²⁾.

Во всесожженіе приносились всѣ жертвенныя животныя, кромѣ, впрочемъ, женскаго пола (Лев. 1 гл.)³⁾. Различіе по-

¹⁾ Руков. къ библ. Археол., I, стр. 302.

²⁾ Въ позднѣйшее время во второмъ іерусалимскомъ храмѣ были приносимы жертвы за Кира и его сыновей (1 Езд. 6, 10). Также приносились тамъ жертвы Птоломеемъ Еввергетомъ и императоромъ Августомъ. Послѣдній учредилъ даже ежедневную жертву всесожженія изъ одного тельца и двухъ агнцевъ. (См. I. Флавій, Contra Appion. кн. II, гл. 5).

³⁾ Упоминаемый въ 6 гл. 14 ст. 1 Царств. случай принесенія

ла, по понятной причинѣ, не наблюдалось лишь при жертвоприношеніи птицъ (Лев. 1, 10, 14). Требованіе во всесожженіе животныхъ мужскаго пола Олеръ объясняетъ тѣмъ, что жертва всесожженія была важнѣйшею жертвою. „Такъ, говоритъ онъ, и въ жертву за грѣхъ высшаго порядка приносились именно животныя мужскаго пола“¹⁾. Но можно сказать также, что это требованіе условливалось свойствами человѣческаго самопожертвованія, составлявшаго сущность жертвы всесожженія. Чтобы показать, что это самопожертвованіе происходитъ съ твердостью и энергіею, достойною своей цѣли, нужно было избрать для жертвы животное именно мужскаго пола, потому что мужескій полъ отличается большою крѣпостію и силою, чѣмъ женскій. „У мужскаго пола, говоритъ Куртцъ, всѣ члены, жилы, мышцы и нервы, всѣ органы дѣятельности крѣпче, сильнѣе, развитѣе и совершеннѣе; а такъ какъ формѣ соотвѣтствуетъ и содержаніе, т. е. такъ какъ и психическія силы мужскаго пола крѣпче, энергичнѣе и рѣшительнѣе, то онъ есть въ собственномъ смыслѣ самодѣятельный, самостоятельный и энергичный полъ“²⁾.

Обрядъ кропленія крови при жертвѣ всесожженія совершался также, какъ и при жертвѣ повинности, т. е. кропился жертвенникъ со всѣхъ сторонъ.

Послѣ кропленія крови, снималась кожа съ жертвы, а самая жертва разсѣкалась³⁾ и раздавалась священникамъ. Каждый изъ нихъ обыкновенно получалъ въ обѣ свои руки по одной извѣстной части жертвы. Въ жертвоприношеніи овцы участвовали шесть священниковъ, въ жертвоприношеніи овна—семь, въ жертвоприношеніи тельца—восемь. При жертвоприношеніи напр. овцы, священники, взявши на руки свои части, строились въ порядокъ и совершали церемоніальное шествіе къ жертвеннику слѣдующимъ образомъ: первый священникъ

во всесожженіе коровъ, везшихъ ковчегъ Господень изъ филистимской земли, составляетъ исключеніе.

¹⁾ Theologie des Alten Testam., S. 444.

²⁾ Alttest. Opfercult., S. 211.

³⁾ По Лев. 1, 6; 8, 2, жертва собственно не разсѣкалась, какъ ни попола, а разчленялась, такъ что каждая составная часть животнаго являлась въ цѣломъ видѣ.

несъ голову и правую заднюю ногу, второй—обѣ переднія ноги, третій—хребтовую часть и лѣвую заднюю ногу, четвертый—грудь и шею, пятый—ребра и шестой—предварительно вымытыя внутренности и бедра. Священники шли одинъ за другимъ, и когда проходили мимо входа въ святилище останавливались и нѣсколько приподнимали жертвенныя части по направленію къ святилищу, какъ бы передавая ихъ Богу, за тѣмъ безостановочно продолжали свое шествіе до самаго жертвенника. На жертвенникѣ служащій священникъ раскладывалъ жертву такъ, чтобы представить цѣлое животное, причемъ заднія части онъ клалъ внизъ, потомъ внутренности, тукъ, ребра, грудь и сверху всего голову. Въ этомъ видѣ жертва и сжигалась въ пріятное благоуханіе Господу. При такихъ обрядахъ, впрочемъ, всесоженіе совершалось собственно не въ Моисеево, а уже въ позднѣйшее время ¹⁾.

Приготовленія ко всесоженію жертвы не имѣли никакого символическаго значенія. „Если жертвенное животное, говоритъ Кейль, должно было приноситься на жертвенникѣ, какъ снѣдь предъ Богомъ (Лев. 3, 11, 16), то, понятно, оно не могло быть сжигаемо съ кожею и шерстью; нужно было сначала снять съ него кожу. Разсѣченіе тѣла животнаго на части необходимо было для приличнаго сожженія, отчасти и потому, что большое животное, цѣлое и неразсѣченное, не удобно было положить на жертвенникѣ“ ²⁾. „И если, пишетъ Бэръ, не всѣ части тотчасъ-же полагались на жертвенникѣ, но бедра и внутренности только послѣ того, какъ они были вымыты водою, то это имѣетъ свое простое основаніе въ томъ, что именно эти части, при закланіи животнаго, легко могли испачкаться соромъ. А грязь и соръ никакимъ образомъ не могли быть терпимы на жертвенникѣ, такъ какъ чрезъ это онъ осквернился бы. Вотъ для чего и надобно было омыватъ упомянутыя жертвенныя части“ ³⁾. Кожа же жертвы всесоженія, обыкновенно принадлежавшая священнику, „отдавалась ему, по замѣчанію св. Кирилла Александрійскаго, какъ служителю алтаря (1 Кор. 9, 13)“ ⁴⁾.

¹⁾ См. Вангеманъ, *Opfer. nach Lehre der heilig. Schrift.*, I, S. 168.

²⁾ *Руков. къ библ. Археол.*, I, стр. 304.

³⁾ *Symbolik des Mos. Cult.*, II, S. 366.

⁴⁾ *Твор. св. от. въ русск. перев.*, 1883, кн. II, стр. 374.

г) Жертва мира.

Послѣдній видъ кровавыхъ жертвъ называется поеврейски *schelamim* (или *schelem* Амос. 5, 22). Слово это Нейманъ, Куртцъ, Генгстенбергъ, Кейль, Олеръ и др., производятъ отъ *kal schalem* или *schalam*—быть цѣлымъ, неповрежденнымъ, Бэръ же, Гофманъ и Knobель—отъ *piel schillem*—воздавать, благодарить. По первому производству слово *schelamim* выражаетъ то, что приносящій жертву находится въ мирѣ съ своею совѣстію и съ Богомъ. Жертва мира, если она приносилась отдѣльно,—приносилась обыкновенно человекомъ, не чувствовавшимъ за собою особеннаго какого либо грѣха; а если она приносилась вмѣстѣ съ другими, то ей всегда предшествовали жертва за грѣхъ и жертва всесоженія, посредствомъ которыхъ человекъ, если онъ и сознавалъ за собою какой либо особый грѣхъ, вполне примирялся съ Богомъ. По этому LXX большею частію переводятъ слово *schelamim* чрезъ *εἰρημική θυσία*, Вульгата—чрезъ *sacrificium pacificum*—мирная жертва или жертва мира. По другому производству слово *schelamim* указываетъ на поводъ и цѣль принесенія жертвы и значитъ благодарственная жертва. Мы принимаемъ то и другое производство слова *schelamim*, но называть жертву будемъ по первому. Иногда жертва мира называется еще *zebach*—закланіе. Это названіе, по Олеру, намекаетъ на трапезу, которая учреждалась при жертвѣ мира и ради которой главнымъ образомъ и закалалось животное (ср. Лев. 17, 3—7; Втор. 12, 15) ¹⁾.

Жертва мира раздѣляется на три вида, именно на жертву благодарности, жертву по объѣту и жертву по усердію (Лев. 7, 11—16). Генгстенбергъ; впрочемъ, не признаетъ такого дѣленія жертвы мира. По нему, она имѣетъ только два вида. Жертву благодарности онъ считаетъ родовымъ понятіемъ по отношенію къ жертвѣ по объѣту и жертвѣ по усердію ²⁾. Но это ошибка. Чтобы видѣть ее, стоитъ лишь прочесть Лев. 7, 11—16. Здѣсь родовымъ понятіемъ служитъ жертва мира, а жертвы благодарности, по объѣту и по усердію суть

¹⁾ См. *Theologie des Alten Testam.*, S. 448.

²⁾ *Opfer.*, S. 38.

подчиненные ей виды. Кромѣ того, въ Лев. 23, 37 и Втор. 12, 6 жертва по объѣту и жертва по усердію ясно различаются отъ жертвы, названной zebach, подъ которою необходимо разумѣть жертву благодарности ¹⁾.

Жертва благодарности приносилась за незаслуженно и неожиданно полученныя благодѣянія Божіи. Она, по Эвальду, отличалась особенною торжественностію и сопровождалась музыкою и пѣніемъ хвалебныхъ гимновъ ²⁾, хотя изъ Пятонкижія этого однако ничего не видно. Жертва по объѣту приносилась за такія благодѣянія Божіи, которыхъ жертвователъ самъ испрашивалъ у Бога. Жертва же по усердію была результатомъ не внѣшнихъ, опредѣленныхъ мотивовъ, а внутренняго внезапнаго влеченія поблагодарить Бога за всѣ Его щедроты ³⁾. Впрочемъ, надобно сознаться, что такое различіе названныхъ жертвъ есть не больше, какъ одно предположеніе. Въ Пятонкижіи нѣтъ для этого несомнѣнныхъ данныхъ.

Жертву мира, какъ и жертву всесоженія, могли приносить не только израильтяне, но и язычники (Лев. 22, 18). Матеріаломъ жертвы мира служили всѣ жертвенныя животныя какъ мужскаго, такъ и женскаго пола (Лев. 3, 1. 6. 12; 22. 19). Приносились ли въ эту жертву птицы—не извѣстно. Какое именно животное принести въ жертву мира и сколько—это вполне зависѣло, съ одной стороны, отъ личнаго благоусмотрѣнія жертвователя, а съ другой—отъ его экономическаго состоянія. Отсутствіе физическихъ недостатковъ въ животномъ, какъ и всегда, было необходимымъ условіемъ при всякомъ видѣ жертвы мира. Только въ жертву по усердію приносились иногда не совсѣмъ правильно сформированныя животныя (Лев. 22, 23). Въ объясненіи этого можно сказать съ Кейлемъ, что, „такъ какъ жертва по усердію приносилась по совершенно свободному влеченію, то это свободное влеченіе и могло покрыть недостатковъ въ животномъ, конечно, если онъ вообще не противорѣчилъ цѣли и значенію жертвы“ ⁴⁾.

¹⁾ См. Олеръ, Theologie des Alten Testam., S. 451.

²⁾ Alterth. des Volkes Israel, S. 71.

³⁾ Подобнымъ же образомъ характеризуетъ виды жертвы мира и св. Ефремъ Сиринъ (Твор. св. от. въ русск. перев., 1853, кн. 4, стр. 464).

⁴⁾ Руков. къ библ. Археол., I, стр. 316.

Обрядъ кропленія крови при жертвѣ мира совершался также, какъ и при жертвахъ повинности и всесоженія (Лев. 3, 2). На жертвенникѣ сожигались тѣже части жертвы, какія сожигались при жертвѣ за грѣхъ и при жертвѣ повинности, и значеніе этого сожженія тоже самое, что и при сказанныхъ жертвахъ.

По сожженіи тучныхъ частей на жертвенникѣ, изъ жертвы мира выдѣлялась извѣстная часть священникамъ. Священники получали грудь (chazah, *σπῆρδίνιον*, *pectus*) и правое плечо (schoq, *βραχίον*, *armus* Лев. 7, 30. 32) ¹⁾. Почему грудь и правое плечо, а не другія какія либо части жертвы отдавались священникамъ, это всѣ ученые экзегеты объясняютъ тѣмъ, что грудь и плечо имѣютъ сравнительно лучшій вкусъ, и отдачею ихъ священникамъ показывалось такимъ образомъ особое вниманіе и уваженіе къ нимъ, какъ служителямъ Божіимъ. „Правое, а не лѣвое плечо уступалось священникамъ на томъ основаніи, говоритъ Куртцъ, что правой сторонѣ вездѣ и во всемъ отдавалось предпочтеніе (ср. Быт. 48 11)“ ²⁾. Впрочемъ, бл. Теодоритъ упомянутымъ священническимъ частямъ придаетъ и символическій смыслъ. „Подъ образомъ груди, говоритъ онъ, законъ требуетъ отъ священниковъ разумной и созерцательной жизни, потому что грудь—покровъ сердца. А подъ образомъ праваго плеча—правой дѣятельности, потому что одна вѣра недостаточна для спасенія, но нужны для совершенства и дѣла“ ³⁾.

¹⁾ Но какой ноги—передней или задней? Большинство ученыхъ, основываясь на греческомъ и латинскомъ переводѣ слова schoq, утверждаетъ первое и лишь немногіе, напр. Куртцъ (*Alttest. Opfercult.*, S. 225), г. Елеонскій (Христ. Чтен. 1875, 2 ч. стр. 221) и нѣкоторые другіе возражаютъ противъ этого, говоря, что для обозначенія передней ноги въ еврейской библіи употребляется слово zegoah (Числ. 6, 19; Втор. 18, 3), и слѣдовательно schoq должно означать заднюю ногу (ср. Пѣснь Пѣсн. 5, 15; Суд. 15, 8). Трудно не согласиться съ Куртцемъ и г. Елеонскимъ, тѣмъ болѣе, что священникамъ, какъ слугамъ и представителямъ Божіимъ, безъ сомнѣнія, отдавались лучшія части жертвы. Плечо же задней ноги и мяса съе и, по отзывамъ знатоковъ, вкуса съ плеча передней.

²⁾ *Alttest. Opfercult.*, S. 226.

³⁾ Твор. св. от. въ русск. перев., 1855, кн. 3, стр. 147.

Грудь и плечо, поступавшія въ собственность священниковъ, называются грудью потрясанія и плечемъ возношенія (Исх. 29, 27; Лев. 7, 34). Такъ называются эти части жертвы потому, что, при передачѣ ихъ по назначенію, надъ ними совершались извѣстные обрядовыя дѣйствія, именно грудь потрясалась, а плечо возвышалось (Исаія, 10, 15; 19, 16. Исх. 29, 27). По іудейской традиціи (ср. Исх. 29, 24; Лев. 8, 27), обрядъ потрясанія (thepufah) состоялъ въ томъ, что священникъ клалъ грудь на руки жертвователя и, подложивъ подъ нихъ свои руки, давалъ имъ горизонтальное движеніе впередъ и назадъ, а потомъ налѣво и направо. Послѣднее движеніе было въ сторону священника. Обрядъ этотъ означалъ то, что жертвенный даръ посвящается собственно Богу, владѣющему всѣмъ міромъ и обнимающему концы земли, а Богъ уступаетъ принесенный ему даръ своимъ служителямъ, священникамъ¹⁾.

Таже іудейская традиція приписываетъ символическое значеніе и обряду возвышенія (therumah). Этотъ обрядъ заключался въ томъ, что правое плечо нѣсколько разъ поднималось и опускалось въ вертикальномъ направленіи. Поднятіе плеча вверхъ было символомъ того, что жертвенный даръ усвоется Богу, живущему на небѣ, а опущеніе его внизъ означало, что Богъ передаетъ этотъ даръ священникамъ. На сторону іудейской традиціи склоняются почти всѣ ученые. Только Кейль, Олеръ и немногіе другіе отрицаютъ символическое значеніе обряда возвышенія. Они утверждаютъ, что „возвышеніе правого плеча есть не что иное, какъ простое механическое дѣйствіе отнятія этого плеча отъ жертвеннаго мяса“²⁾. Но въ та-

¹⁾ См. Утрамъ, De sacrificiis, p. 152. По Кейлю, обрядъ потрясанія состоялъ въ движеніи жертвеннаго дара не во всѣ четыре стороны, а только по направленію къ жертвеннику или святилищу, и при этомъ названный ученый замѣчаетъ: «Иегова обитаетъ въ святилищѣ, а не во всѣхъ четырехъ странахъ свѣта» (Руков. къ библ. Археол., I, стр. 317). Куртцъ присоединяется къ Кейлю и находитъ это его замѣчаніе «остроумнымъ» (Alttest. Opfercult., S. 227). Но что же гутъ остроумнаго? Это также остроумно, какъ если бы мы сказали: Иегова обитаетъ не въ святилищѣ, а во всѣхъ четырехъ странахъ свѣта. Израилѣтянинъ представлялъ Бога не только обитающимъ въ святилищѣ, но и во всемъ мірѣ (Втор. 4, 39; 6, 15). Начальное движеніе жертвеннаго дара къ западу было вмѣстѣ съ тѣмъ движеніемъ и по направленію къ святилищу.

²⁾ Кейль, Руков. къ библ. Археол., I, стр. 307; Олеръ, Theologie des Alten Testam., S. 453.

комъ случаѣ простое отнятіе праваго плеча отъ мяса жертвы никогда не могло бы получить особаго, характеристическаго названія. „Вѣдь и тукъ, сожигавшійся на жертвенникѣ, говоритъ Куртцъ, также отнимался отъ жертвеннаго мяса, и однакожъ онъ не называется тукомъ возвышенія“¹⁾. По признанію же Кейля и Олера, потрясаніе груди жертвы мира имѣетъ символическое значеніе. Между тѣмъ возвышеніе праваго плеча ясно сопоставляется съ потрясаніемъ груди (Исх. 29, 27; Лев. 7, 34; Числ. 6, 20). На какомъ же основаніи послѣ этого мы можемъ одному дѣйствію приписывать символическое значеніе, а другому отказывать въ такомъ значеніи?²⁾

По совершеніи обрядовъ потрясанія груди и возвышенія праваго плеча, грудь поступала въ пользу всѣхъ священниковъ, правое же плечо отдавалось тому священнику, который совершалъ жертвоприношеніе (Лев. 7, 31—32). Священники получали эти части жертвы мира, какъ одно изъ средствъ своего содержанія (Лев. 7, 34—35), и потому вкушеніе ихъ не имѣло никакого символическаго значенія. Грудь отдавалась всѣмъ священникамъ въ знакъ того, что какъ эта жертвенная часть занимаетъ средину между головою и прочими членами животнаго организма, такъ и священники суть посредники между Богомъ и людьми. Правое же плечо, какъ органъ движенія и дѣйствія, умѣстно было отдать именно служащему священнику.³⁾

¹⁾ Alttest. Opfercult., S. 235.

²⁾ Подробное опроверженіе мнѣнія Кейля и Олера можно видѣть у Куртца—Alttest. Opfercult., S. 228.

³⁾ По свидѣтельству Втор. 18, 3, священникамъ отдавались не плечо возношенія и грудь потрясанія жертвы мира, какъ о томъ говоритъ Лев. 7, 34, а плечо, челюсти и желудокъ. Для примиренія этого разнорѣчія, одни ученые, вслѣдъ за іудейскою традиціею (см. I. Флавій, Ant. 4, 4, 4; Филонъ, de sacerd. hon. § 3), утверждаютъ, что во Втор. 18, 3 говорится не о жертвѣ мира, а обыкновенныхъ закланіяхъ животныхъ для житейскихъ потребностей. При этомъ священники получали плечо, челюсти и желудокъ въ восполненіе своихъ доходовъ, уменьшившихся вслѣдствіе отмены закона (Втор. 12, 15), по которому всякое животное должно было закалаться при skinii, какъ жертва (Лев. 17, 3—4). Другіе же не отрицаютъ того, что во Втор. 18, 3 идетъ рѣчь о жертвѣ мира, и думаютъ, что плечо, челюсти и желудокъ поступали въ собствен-

По выдѣленіи изъ жертвы мира священнической части, остальное мясо поступало на трапезу. Мясо какъ въ этомъ, такъ и во всѣхъ другихъ случаяхъ, кромѣ пасхальнаго агнца, употреблялось не въ печеномъ или жареномъ видѣ, а свареннымъ въ водѣ. Варилось оно или въ самомъ дворѣ скинии, или же внѣ его на чистомъ мѣстѣ (Числ. 6, 19; Втор. 12, 7. 17; 1 Царств. 2, 13; 2 Парал. 35, 13).

Срокъ вкушенія жертвы мира былъ не для всѣхъ ея видовъ одинаковъ. Жертва благодарности могла употребляться въ пищу только въ самый день ея принесенія (Лев. 7, 15); жертву же по обѣту и жертву по усердію дозволялось ѣсть и на другой день, но не дальше (Лев. 7, 15. 16; 19, 6. 7). „Различіе, какое было сдѣлано между мясомъ жертвы благодарности и мясомъ двухъ другихъ видовъ жертвы мира, говоритъ Кейль, имѣетъ свое основаніе въ томъ, что жертва благодарности принадлежала къ религіознымъ обязанностямъ, а ея приношеніе—къ исполненію божественныхъ заповѣдей... Напротивъ того, обѣтныя жертвы не принадлежали къ исполненію божественныхъ заповѣдей, такъ какъ обѣщанія нигдѣ не были предписаны, но подобно вольнымъ жертвамъ выходили изъ свободной воли и рѣшимости. Поэтому отъ жертвъ послѣднихъ видовъ дозволено было приносить (въ качествѣ награды) болѣе продолжительное наслажденіе, чѣмъ отъ жертвы благодарности“¹⁾. Остатокъ отъ жертвы мира послѣ узаконеннаго времени ея употребленія сожигался на огнѣ (Лев. 7, 17; 8, 32), такъ какъ на другой и особенно на третій день въ такой теплой странѣ, какъ Палестина, мясо дѣлалось уже негоднымъ въ пищу. Съ другой стороны, подобною мѣрою законъ имѣлъ въ виду также бороться съ свойственною израильтянамъ скупостію. По поводу опредѣленныхъ сроковъ вкушенія жертвы мира, бл. Теодоритъ говоритъ: „Богъ хочетъ, чтобы приносящіе жертву не сами только участвовали въ пиршествѣ, но удѣляли мясо и нуждающимся. По сему-то Онъ повелѣваетъ вкушать мясо въ

ность священниковъ *сверхъ* груди потрясанія и плеча возношенія, и опять таки вслѣдствіе же отмѣны упомянутаго закона. На чьей сторонѣ больше правды—рѣшать не беремъ.

¹⁾ Руков. къ библ. Археол., I, стр. 315.

первый и второй день, чтобы, понуждаемые сею необходимостію, нищихъ дѣлали участниками въ пиршествѣ“¹⁾.

Таково назначеніе мяса жертвы мира, когда эту жертву приносилъ каждый отдѣльный человѣкъ. Но кому доставалось мясо при общественныхъ жертвахъ мира? Винеръ выражаетъ мнѣніе, что при общественныхъ жертвахъ мира все мясо доставалось священникамъ²⁾. Но это можно сказать развѣ только о двухъ агнцахъ, приносившихся въ день Пятидесятницы (Лев. 23, 20), обобщать же этотъ случай, по справедливому замѣчанію Кейля, „значитъ противорѣчить тому мѣсту Втор. (27 гл. 7 ст.), гдѣ заповѣдуются народу, чтобы онъ, при торжественномъ чтеніи закона на горѣ Геваль, принесъ благодарственные жертвы и радовался предъ Іеговою, т. е. чтобы устроилъ изъ этихъ жертвъ торжественное жертвенное пиршество. При освященіи Соломонова храма, мясо 22000 воловъ и 120000 овецъ (3 Царств. 8, 63), которыхъ Соломонъ принесъ въ благодарственную жертву, не могло быть предоставлено однимъ только священникамъ, но должно было употребиться на жертвенномъ пиршествѣ всѣмъ собравшимся народомъ“³⁾.

II.

БЕЗКРОВНЫЯ ЖЕРТВЫ.

Всѣ изложенные нами четыре вида кровавыхъ жертвъ, поскольку эти жертвы были символическимъ ipse ego жертвователя, представляли собою главнымъ образомъ только личность приносившаго ихъ. Животныя, по относительной близости своей природы къ человѣческой природѣ, были наиболѣе способны и годны къ этому. Въ нихъ человѣкъ жертвовалъ Богу самого себя, всѣ свои душевныя и тѣлесныя силы, всю свою жизнь и дѣятельность. Но это самопожертвованіе чело- вѣка есть еще однако неполное и несовершенное. Оно носитъ

¹⁾ Твор. св. от. въ русск. перев. 1855, кн. 3, стр. 163.

²⁾ Bibl. Realwörterbuch, I, S. 248.

³⁾ Руков. къ библ. Археол., I, стр. 308.

характеръ только потенциальнаго, вербальнаго самопожертвованія. Нѣтъ еще плодовъ добрыхъ намѣреній жертвователя, не видно еще доказательства его рѣшимости проводить законосообразную жизнь. Для того, чтобы выразить мысль, что обѣщаніе жертвователя жить свято и богоугодно равносильно самому исполненію этого обѣщанія, необходимъ былъ особый знакъ, отдѣльный символъ. А такой символъ приличнѣе всего было взять изъ произведеній земледѣлія. Земледѣліе требуетъ со стороны человѣка гораздо болѣе энергіи воли, трудовъ и заботъ, чѣмъ скотоводство. Въ этомъ отношеніи скотоводство относится къ земледѣлію, можно сказать, какъ слово къ дѣлу. Вотъ почему вмѣстѣ съ кровавыми жертвами приносились также и безкровныя. Послѣднія всегда служили необходимымъ дополненіемъ первыхъ (Числ. 15 гл.)¹⁾. Безкровныя жертвы— „это духовная пища народа и вмѣстѣ духовный даръ Іеговѣ; это дань и пошлина, которыя онъ платилъ Іеговѣ. Чтѣ въ мірскомъ царствѣ естественныя повинности для подданныхъ царя, тѣ въ духовномъ царствѣ добрыя дѣла для членовъ этого царства. И такъ въ этихъ жертвахъ освященіе и добрыя дѣла суть ихъ конецъ и цѣль“²⁾.

Безкровныя жертвы были двухъ родовъ: 1) *minchah*—*θυσία* или *δῶρον τῆς θυσιάς*, *fertum* или *donum*—по нашему русскому переводу, хлѣбное приношеніе и 2) *nesek*—*βλονδελιον*, *libamentum*—чтѣ значитъ возліяніе, т. е. вина.

1) Хлѣбное приношеніе.

Хлѣбное приношеніе представлялось въ трехъ видахъ: первый видъ состоялъ изъ свѣжихъ, высушенныхъ на огнѣ и растолченныхъ зеренъ (Лев. 2, 14), второй—изъ пшеничной муки (Лев. 2, 1)³⁾, и третій—изъ продуктовъ кулинарнаго искусства (Лев. 2, 4—7). Продукты эти были троякаго

¹⁾ Впрочемъ, по особымъ обстоятельствамъ безкровныя жертвы приносились и независимо отъ кровавыхъ жертвъ (напр. Лев. 2 гл.; Числ. 5, 12).

²⁾ См. Куртцъ, *Mos. Opfer*, S. 97.

³⁾ «*Soleth* означаетъ не только пшеничную, но самую мелкую, бѣлѣйшую и чистѣйшую муку». (См. Пресвѣщ. м. Филаретъ, Чтеніе въ Общ. Люб. Духовн. Просвѣщ., 1880 г. I., стр. 621).

рода: а) печеное въ печи, т. е. хлѣбы, замѣшанные на елеѣ или помазанные елеемъ; б) хлѣбное со сквороды, т. е. тонкія, туго замѣшанныя съ елеемъ лепешки, и в) хлѣбное изъ горшка, т. е. похлебка, сваренная изъ пшеничной муки съ елеемъ.

Продукты кулинарнаго искусства готовились лишь изъ прѣснаго тѣста. Кислое строго запрещено было приносить въ жертву (Лев. 2, 4, 11). Кислый хлѣбъ иногда приносился къ святилищу, но никогда не сожигался на жертвенникѣ, а—или отдавался священникамъ, или же употреблялся на трапезу (Лев. 2, 12; 7, 13; 23, 17). Требованіе представлять хлѣбное приношеніе безкваснымъ соответствовало, по замѣчанію Олера, требованію физической безпорочности кровавыхъ жертвъ¹⁾.

Запрещалось также приносить въ жертву и медь (Лев. 2, 11), подъ которымъ большинство ученыхъ разумѣетъ собственно пчелиный медъ, но „безъ сомнѣнія, говоритъ Олеръ, вмѣстѣ съ этимъ исключалось приношеніе и всякихъ сладкихъ сироповъ“²⁾. Въ видѣ начатковъ земныхъ плодовъ медъ однако приносился къ святилищу и поступалъ въ собственность священниковъ (Лев. 2, 12; 2 Парал. 31, 5).

Основаніе запрещенія представлять кваснымъ хлѣбное приношеніе всѣ ученые согласно полагаютъ въ томъ, что закваска возбуждаетъ броженіе,—явленіе аналогичное съ разложеніемъ. Поэтому закваска въ свѣщ. Писаніи служитъ символомъ духовно-нравственнаго разложенія и порчи (Мѣ. 16, 6; Лук. 12, 1; I Кор. 5, 6—8). Такимъ образомъ упомянутое запрещеніе было нѣмой, но понятною для израильтянъ проповѣдію объ очищеніи своего сердца отъ страстей и пороковъ. „Запрещалось также, пишетъ бл. Теодоритъ, и приношеніе меда на жертвенникѣ, и это, говорятъ иные, потому, что пчела садится въ мѣстахъ нечистыхъ и отовсюду собираетъ запасы къ приготовленію меда. По словамъ же другихъ, чрезъ это научаемся мы совершать жертвы изъ пріобрѣтеннаго собственными трудами, по Соломоновой притчѣ, въ которой сказано: „чти Господа отъ праведныхъ твоихъ трудовъ и начатки давай Ему отъ твоихъ плодовъ правды“ (Притч. 3, 9); а плодъ

¹⁾ *Theologie des Alten Testam.*, S. 422.

²⁾ Тамъ же, S. 423.

пчелы, говорятъ они, не нашъ трудъ. Но эта причина несправедлива, потому что и приготовленіе меда требуетъ человѣческаго трудолюбія: одни заботятся о земледѣліи, другіе о разведеніи овецъ, иные о торговлѣ, а иные о заготовленіи меда. Посему думаю, что... подъ именемъ меда запрещалось сластолюбіе¹⁾, или, по св. Ефрему Сирину, возбраялись вообще „мірскія удовольствія“²⁾. Этому святоотеческому мнѣнію не только не противорѣчитъ, какъ думаетъ Куртцъ³⁾, а, напротивъ, благоприятствуетъ физическое свойство меда возбуждать броженіе, или то обстоятельство, что въ Пятокнижій медъ сопоставляется съ кваснымъ хлѣбомъ (Лев. 2, 11). Мірскія удовольствія и сами по себѣ не безразличны въ нравственномъ отношеніи⁴⁾, но особенно они вредны и опасны тѣмъ, что повтореніе и учащеніе ихъ обыкновенно производитъ пристрастіе и привязанность къ нимъ (Лук. 21, 34). Эта мысль и выражается символическою меда. Именно, если квасный хлѣбъ, какъ начало броженія, уже прошедшее весь процессъ своего развитія и получившее твердую и постоянную форму, означаетъ опредѣленные и постоянныя злыя склонности, то медъ, какъ такое начало броженія, которое только способно пройти всѣ стадіи своего развитія, но еще не прошло ихъ, за отсутствіемъ потребныхъ для этого условій, символизируетъ страсти и пороки въ ихъ потенциальномъ, зародышевомъ состояніи. А отсюда, если запрещеніемъ приносить въ жертву

¹⁾ Твор. св. от. въ русск. перев., 1855, кн. 3, стр. 158.

²⁾ Твор. св. от. въ русск. перев., 1853, кн. 4, стр. 461. По мнѣнію преосвящ. м. Филарета, медъ запрещено было израильтянамъ приносить въ жертву потому, что его употребляли въ своихъ жертвоприношеніяхъ язычники (см. Чтен. въ Общ. Люб. Дух. Просвѣщ., 1880, I, стр. 621). Но въ такомъ случаѣ слѣдовало бы вычеркнуть изъ Моисеева культа вино, елей, оливки и многія другія вещи, такъ какъ все это приносили и язычники (см. Религія древн. міра преосвящ. Хрисанѳа, II, стр. 168).

³⁾ Alttest. Opfercult., S. 251. Куртцъ собственно возстаетъ противъ Генгстенберга, а не противъ св. отцовъ. Но Генгстенбергъ точно также понимаетъ символическое значеніе меда, какъ и св. отцы (см. Opfer, 1859, S. 46).

⁴⁾ См. протопресв. І. І. Янышевъ, Православно-христіанск. ученіе о нравств. 1887, стр. 62.

квасный хлѣбъ выражалось требованіе искоренять уже приобретенныя склонности и страсти, то подобнымъ же запрещеніемъ жертвовать Богу медъ предупреждалось даже самое начало этихъ склонностей и страстей. Въ этомъ случаѣ символическое значеніе меда служитъ необходимымъ дополненіемъ къ символическому значенію кваснаго хлѣба, и потому нѣтъ ничего удивительнаго, если тотъ и другой сопоставляются въ Пятокнижій. Это сопоставленіе не доказываетъ еще тождества ихъ значенія, какъ того хочетъ Куртцъ. Если бы Куртцъ былъ правъ, тогда упоминаніе о медѣ, на ряду съ кваснымъ хлѣбомъ, было бы ничего не говорящимъ плеоназмомъ.

Но запрещая приносить въ жертву Богу квасный хлѣбъ и медъ, Моисеевъ законъ въ тоже время вездѣ требуетъ, чтобы хлѣбное приношеніе было замѣнено на елей или полито имъ (Лев. 2, 1; 6, 21; 7, 10; 14, 10). Елей въ св. Писаніи означаетъ благодатные дары св. Духа (Исх. 29, 21; Лев. 8, 10; 3 Царств. 1, 34; 19, 16). Поэтому требованіе приношенія елея къ хлѣбному приношенію внушало израильтянину мысль, что человѣкъ можетъ совершать дѣло своего званія и призванія только при помощи благодати Божіей; только при этой помощи онъ въ состояніи будетъ приблизиться къ жертвеннику съ чистымъ сердцемъ и противостоять внутреннимъ и внѣшнимъ искушеніямъ. Клифотъ, правда, не признаетъ за елеемъ значенія символа благодатныхъ даровъ или благодати св. Духа, такъ какъ, говоритъ этотъ ученый, елей приносился самимъ жертвователемъ, а не давался ему со стороны¹⁾. Но на это можно сказать вмѣстѣ съ Куртцемъ, что и „соль также приносилась самимъ жертвователемъ, и однакожь она называется „солью завѣта Бога“ (Лев. 2, 13). Почему же и елей, приносившійся жертвователемъ, не могъ быть елеемъ св. Духа или символомъ Его благодати“²⁾?

Моисеевъ законъ требуетъ также, чтобы хлѣбное приношеніе было посолено солью (Лев. 2, 13). Требованіе это имѣло силу и по отношенію къ кровавымъ жертвамъ (Лев. 43, 24; Марк. 9, 49). Соль символически противопоставляется

¹⁾ Liturg. Abhandl., S. 106. 120.

²⁾ Alttest Opfercult., S. 249.

бродильнымъ началамъ. Какъ бродильныя начала суть причины броженія или разложенія извѣстнаго вещества, такъ соль есть условіе поддержанія или сохраненія этого вещества въ цѣломъ и неповрежденномъ его видѣ. Но бродильныя начала, какъ мы знаемъ, были символомъ различныхъ страстей и пороковъ. Слѣдовательно—заключая по закону противоположности—соль должна означать разныя положительныя добродѣтели. Въ такомъ значеніи дѣйствительно и понимаютъ соль св. отцы. По св. Кириллу Александрійскому, она символизируетъ благоразуміе ¹⁾, по бл. Теодориту—разсудительность ²⁾ и по св. Ефрему Сирину—любовь ³⁾. Согласно съ этимъ, слова закона: „при всякомъ приношеніи твоемъ приноси Господу Богу твоему соль“ (Лев. 2, 13) будутъ имѣть тотъ смыслъ, что израильтянинъ, совершая дѣла внѣшняго благочестія, въ тоже время обязанъ былъ заботиться и о дѣлахъ внутренняго благочестія, о приобрѣтеніи добрыхъ навыковъ и расположеній (Ис. 1, 16—17). Но если израильтянинъ такъ и поступалъ, какъ ему было предписано, то само собою разумѣется, что онъ этимъ самымъ сохранялъ ненарушимымъ и свой союзъ или завѣтъ съ Богомъ. Вотъ почему соль можетъ быть также символомъ союза вообще ⁴⁾ и союза съ Богомъ в частности. Поэтому-то она и называется солию завѣта или самый завѣтъ носитъ названіе завѣта соли (Лев. 2, 13; Числ. 18, 19). Въ новомъ завѣтѣ солию называются апостолы и вообще люди, которые благотворно дѣйствуютъ на умы и сердца другихъ (Мѡ. 5, 13). Подобное же значеніе можно приписать соли, впрочемъ, и по отношенію къ израильтянамъ. И ихъ историческая миссія собственно состояла въ томъ, чтобы быть своего рода апостолами среди другихъ народовъ. Такимъ образомъ осоленіе жертвы солию, вообще говоря, символизировало то, что жертвователю вполне удовлетворительно исполняетъ свой долгъ по отношенію къ Богу, къ ближнимъ и къ самому себѣ.

¹⁾ Твор. св. от. въ русск. перев., 1883, кн. III, стр. 382.

²⁾ Твор. св. от. въ русск. перев., 1855, кн. 3, стр. 159.

³⁾ Твор. св. от. въ русск. перев., 1853, кн. 4, стр. *461.

⁴⁾ «Въ значеніи символа союза, говоритъ Шольцъ, соль и до сихъ поръ употребляется на востокѣ. Арабскіе князья при заключеніи союзовъ, посылая хлѣбъ солью, восклицаютъ: salam, т. е. миръ! Я другъ твоихъ друзей и врагъ твоихъ враговъ» (Leitungen des Hochsten, S. 249).

Наконецъ, Моисеевъ законъ требуетъ еще, чтобы всякое хлѣбное приношеніе представлялось съ еиміамомъ (ливаномъ) (Лев. 2, 1. 15). Еиміамъ не смѣшивался съ хлѣбнымъ приношеніемъ, подобно елею или соли, но полагался на немъ особо такъ, чтобы можно было взять его весь и отдѣльно сжечь на жертвенникѣ (Лев. 6, 15). Значеніе еиміама настолько ясно, что не оставляетъ никакого сомнѣнія. Это есть обычный символъ молитвы (Псал. 140, 2; Лук. 1, 10; Апок. 5, 8), молитвы о томъ, чтобы приношеніе жертвователя было пріятнымъ благоуханіемъ Господу Богу.

2) Возліаніе.

Хлѣбное приношеніе заканчивалось (Сир. 50, 16) ¹⁾ возліаніемъ вина. Вино хотя представлялось вмѣстѣ съ хлѣбнымъ приношеніемъ, однакожъ въ отдѣльномъ видѣ. На это указываетъ особое названіе вина и совершавшагося надъ нимъ обряда—*nesek*. Весьма вѣроятно, что во время странствованія израильтянъ по пустынѣ, когда трудно было достать вина, послѣднее рѣдко могло приноситься въ жертву (Исх. 29, 40—41; ср. Числ. 15, 1—12). За то, по занятіи израильтянами обѣтованной земли, вино было постоянною прибавкою ко всякой кровавой жертвѣ (Числ. 15, 5—12). О цвѣтѣ и качествѣ вина, употреблявшагося для возліаній, нигдѣ ничего не сказано въ Пятикнижии. Даже самый родъ вина иногда нельзя съ достовѣрностію опредѣлить. Кромѣ обыкновеннаго названія винограднаго вина—*jaïn*, встрѣчается и *scheschag* (Числ. 28, 7—10; ср. Исх. 29, 38—42). А подъ именемъ *scheschag* разумѣется всякій охмѣляющій напитокъ. Очень можетъ быть, что во время сорокалѣтняго пребыванія израильтянъ въ пустынѣ, за недостаткомъ винограднаго вина, возліанія дѣлались и другими крѣпкими напитками.

Размѣры приношенія вина, какъ и приношенія муки и елея, были точно опредѣлены закономъ. Эти размѣры измѣнялись сообразно приносимой кровавой жертвѣ. При жертвоприношеніи агнца требовалось $\frac{1}{10}$ ефы пшеничной муки,

¹⁾ См. Олеръ, Theologie des Alten Testam., S. 441.

смѣшанной съ $\frac{1}{4}$ гина елея, и $\frac{1}{4}$ гина вина ¹⁾. Если жертва состояла изъ овна, то приносилось $\frac{3}{10}$ ефы муки, смѣшанной съ $\frac{1}{4}$ гина елея, и $\frac{1}{8}$ гина вина. Съ воломъ же или тельцомъ приносилось въ жертву $\frac{3}{10}$ ефы муки, смѣшанной съ $\frac{1}{2}$ гина елея, и $\frac{1}{2}$ гина вина (Числ. 15, 1—12).

Хлѣбное приношеніе и вино представлялись какъ во дворѣ скинии, такъ и въ самое святилище, т. е. въ святое скинии ²⁾, однакожъ въ различныхъ видахъ. А потому мы можемъ сказать особо о хлѣбномъ приношеніи и винѣ для двора скинии и особо о хлѣбномъ приношеніи и винѣ для святаго скинии.

А) Хлѣбное приношеніе и вино для двора скинии.

Во дворѣ скинии представлялись всѣ виды хлѣбнаго приношенія. Изъ пшеничной муки, смѣшанной съ елеемъ, сожигалась на жертвенникѣ только полная горсть (Лев. 2, 2; 6, 15; 9, 17), и столько же, вѣроятно, изъ принесенныхъ растолченныхъ зеренъ (Лев. 2, 16). Но количество сожигавшихся на жертвенникѣ продуктовъ кулинарнаго искусства не опредѣлено. По аналогіи съ случаемъ, упомянутымъ въ 23 ст. 29 гл. Исх., можно заключить, что изъ каждаго вида этихъ продуктовъ сожигалось на жертвенникѣ по одной штукѣ. Часть хлѣбнаго приношенія, сожигавшаяся на жертвенникѣ,

²⁾ Гинъ елея или вина составлялъ приблизительно $3\frac{1}{2}$ штофа. (См. Кейль, Руков. къ библ. Археол., I, стр. 217).

³⁾ Но въ святое святыхъ ничего не представлялось въ качествѣ ежедневнаго приношенія. И если преосвящ. м. Макарій утверждаетъ, будто въ святомъ святыхъ первосвященникъ ежедневно кадилъ еиміамомъ надъ кивотомъ завѣта и возжигалъ передъ нимъ свѣтильники, въ то время какъ священники совершали подобныя же дѣйствія въ святомъ скинии (см. его догмат. богослов., V, 1853, стр. 137), то это со стороны нашего знаменитаго ученаго простой недосмотръ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, стоитъ только прочесть тѣ мѣста (Исх. 30, 7, 8; си. 40, 5), на которыя онъ ссылается въ подтвержденіе своего мнѣнія. Если бы преосвящ. Макарій дѣйствительно былъ правъ, тогда были бы неправы самъ Моисей и ап. Павелъ, по которымъ первосвященникъ могъ входить въ святое святыхъ не ежедневно, а лишь однажды въ годъ, и то не безъ жертвенной крови (см. Лев. 16, 2—3; Евр. 9, 7).

называется поеврейски askarah. По Бэру, это слово значитъ „Lobpreis“—прославленіе (Бога) ¹⁾. Но ему основательно возражаетъ Олеръ, говоря, что „askarah имѣло мѣсто и при хлѣбной жертвѣ за грѣхъ и при жертвѣ ревнованія (Лев. 5, 12; Числ. 5, 26)“ ²⁾. А здѣсь, конечно, нельзя понимать askarah въ смыслѣ прославленія Бога. Такой смыслъ этого слова противорѣчилъ бы характеру и цѣли названныхъ жертвъ. Большинство ученыхъ, согласно съ переводомъ LXX (*μνημόσυλον*), справедливо понимаетъ слово askarah въ значеніи воспоминанія, напоминанія (ср. Дѣян. 10, 4). Сожженіемъ на жертвенникѣ части своего приношенія и передачею такимъ образомъ Богу плода своей жизни и дѣятельности жертвователь выражалъ мысль, что онъ помнитъ о Богѣ и о своихъ отношеніяхъ къ Нему, и поэтому желалъ бы, чтобы и Богъ въ свою очередь вспомнилъ о немъ своею благодію и взыскалъ его своею милостію.

Съ askarah сожигался и весь еиміамъ, представлявшійся съ хлѣбнымъ приношеніемъ. Причина этого въ томъ, что еиміамъ есть символъ молитвы, а молитва, разумѣется, можетъ возсылаться только одному Богу.

За исключеніемъ askarah и еиміама, все хлѣбное приношеніе поступало въ собственность священниковъ ³⁾. Такъ было не только тогда, когда хлѣбное приношеніе представлялось вмѣстѣ съ жертвою мира, но и тогда, когда оно со-

¹⁾ Symbolik des Mos. Cultus., II, S. 328.

²⁾ Theologie des Alten Testam., S. 442.

³⁾ Кейль однако думаетъ объ этомъ иначе. Онъ говоритъ: «относительно хлѣбныхъ приношеній для жертвы благодарности предписано было, чтобы изъ всего дара только одна лепешка или опрѣсокъ приносился какъ возношеніе для Іеговы и передавался священнику, кропящему кровію (Лев. 7, 14); отсюда съ вѣроятностію можно заключить, что остальные лепешки или опрѣски предоставлялись приносящимъ жертву для жертвенной трапезы. Что имѣть значеніе для жертвы благодарности, перваго вида schlamim, то самое, безъ сомнѣнія, можно признать за правило и относительно другихъ двухъ видовъ—обѣтной и вольной жертвъ» (Руков. къ библ. Археол., I, стр. 320). Но въ 12—14 ст. 7 гл. Лев. едва ли разумѣется minchah, такъ какъ тамъ нѣтъ ни слова объ askarah,

проводило жертву всесожжения (Лев. 6, 14—18; 9, 17) ¹⁾. Продукты кулинарного искусства шли въ пользу череднаго священника, а пшеничная мука и растолченныя зерна отдавались всѣмъ священникамъ (Лев. 7, 9—10). Такое, а не иное распредѣленіе хлѣбнаго приношенія имѣло мѣсто, вѣроятно, потому, что очередному священнику, занятому своимъ дѣломъ и въ тоже время обязанному съѣсть свою часть въ день приношенія (Исх. 29, 34; Лев. 8, 32), не доставало времени печь муку и растолченныя зерна, тогда какъ это легко могли сдѣлать свободные священники. Мука и растолченныя зерна пеклись безъ закваски (Лев. 6, 16—17). Все это, какъ великая святыня, должно было съѣдаться во дворѣ скинии одними священниками, безъ участія ихъ женъ

Кромѣ того, въ указанномъ мѣстѣ на ряду съ опрѣсноками приносятся и квасный хлѣбъ, между тѣмъ какъ въ составъ minchah квасный хлѣбъ никогда не могъ входить (Лев. 2, 11). Въ виду этого надобно думать, что въ 12—14 ст. 7 гл. Лев. говорится о тѣхъ добавочныхъ приношеніяхъ, которыя представлялись сверхъ minchah (ср. Числ. 6, 15, 17) и которыя поступали на трапезу.

¹⁾ Кейль утверждаетъ, что хлѣбное приношеніе, сопровождавшее жертву всесожжения, сожигалось *все*, такъ что священникамъ ничего не доставалось изъ него. «Это, говоритъ онъ, само собою вытекаетъ изъ идеи всесожжения» (Руков. къ библ. Археол., I, стр. 320). Но хлѣбное приношеніе не лишалось самостоятельнаго характера отъ того, что представлялось вмѣстѣ съ жертвою всесожжения. И сопровождая эту жертву, оно всетаки называлось minchah, а не olah или kalil. А если такъ, то необходимо допустить, что жертва всесожжения совершалась по своему уставу, а хлѣбное приношеніе—по своему. А что дѣйствительно хлѣбное приношеніе, сопутствовавшее жертвѣ всесожжения, сожигалось не все, а только въ извѣстномъ количествѣ, это ясно видно изъ 17 ст. 9 гл. Лев. Но Кейль возражаетъ еще, что если бы хлѣбное приношеніе при жертвѣ всесожжения сожигалось не все, въ такомъ случаѣ «напр. въ одинъ годовою праздникъ куцей священникамъ доставалось бы для съѣденія, въ видѣ прѣсныхъ печеній, почти 6 дрезденскихъ шефелевъ (четвериковъ) пшеничной муки, смѣшанной съ 250 каннами (штофами) елея, и это по меньшему счисленію мѣръ у Тенія, между тѣмъ какъ по опредѣленію мѣръ у Берто это количество увеличивается почти вдвое. Такого количества священники никогда не могли съѣсть въ теченіи 8 дней праздника» (тамъ-же). Но если они не могли чего либо съѣсть, то имѣли право это сжечь (ср. Исх. 29, 34; Лев. 8, 32).

и дочерей (Лев. 6, 18). Поэтому, говорятъ ¹⁾, хлѣбное приношеніе и называется великою святынею, подобною жертвѣ за грѣхъ и жертвѣ повинности (Лев. 6, 17). Но поэтому ли?.. Если бы это было такъ, то мы очутились бы въ тѣсномъ логическомъ кругѣ, который здравою логикою никакъ не можетъ быть одобренъ, именно: хлѣбное приношеніе потому называется великою святынею, что оно съѣдалось одними священниками, а священники потому ѣли его одни, что оно было великою святынею. Чтобы выдти изъ этого круга, необходимо отыскать другое основаніе для названія хлѣбнаго приношенія великою святынею. Какъ жертва за грѣхъ и жертва повинности названы великими святынями собственно по той причинѣ, что онѣ ясніѣе и рельефнѣе, чѣмъ другія кровавыя жертвы, типически изображали лице І. Христа, ставшаго за насъ жертвою грѣха и повинности (Ис. 53, 4; 2 Кор. 5, 21), такъ и хлѣбное приношеніе называется великою святынею потому именно, что оно было типомъ повозавѣтнаго евхаристическаго хлѣба (ср. Иоан. 6, 35; 12, 25) „Пшеничная мука, говоритъ св. Кириллъ Александрійскій, знаменуетъ хлѣбъ, такъ какъ изъ нея и хлѣбъ; а хлѣбъ жизни есть Христосъ“ ²⁾. Совершенно безсильно то возраженіе Куртца, что хлѣбное приношеніе, кромѣ однихъ священниковъ, никто не могъ ѣсть, между тѣмъ какъ таинство тѣла и крови Христовыхъ доступно для всѣхъ христіанъ ³⁾. Это обстоятельство скорѣе подтверждаетъ, чѣмъ опровергаетъ дѣйствительность типическаго значенія хлѣбнаго приношенія. Вѣдь и таинство евхаристіи доступно для всѣхъ христіанъ лишь по идеѣ, а на самомъ дѣлѣ допускаются къ нему только при соблюденіи извѣстныхъ условій. Идеиная общедоступность таинства евхаристіи прообразована трапезою жертвы мира, а фактическая—употребленіемъ священниками хлѣбнаго приношенія. Какъ хлѣбное приношеніе имѣли право ѣсть одни лишь священники, какъ лица, нарочито поставленныя и освященныя для того, чтобы безъ опасенія паказанія при-

¹⁾ Напр. Кейль (Руков. къ библ. Археол., I, стр. 320 ср. съ 295), Куртъ (Alttest. Opfercult., S. 256) и др.

²⁾ Твор. св. от. въ русск. перев., 1883, кн. I, стр. 246.

³⁾ Alttest. Opfercult., S. 244.

касаться ко всякой святынь, такъ и таинство евхаристіи могутъ принимать только тѣ, которые предварительно надлежащимъ образомъ предочистились и приготовились къ этому. Въ противномъ случаѣ они не могутъ избѣжать тяжкаго осужденія (1 Кор. 11, 28—29).

Вкушеніе священниками хлѣбнаго приношенія не имѣло никакого символическаго значенія. Хлѣбное приношеніе было законнымъ вознагражденіемъ за ихъ труды по своей должности (Лев. 6, 17—18). Но этого однако нельзя сказать о самостоятельно приносившейся хлѣбной жертвѣ за грѣхъ (Лев. 5, 11). Жертва эта служила суррогатомъ кровавой жертвы и имѣла свои характеристическія особенности, а потому въ обрядовомъ отношеніи она должна быть разсматриваема съ точки зрѣнія кровавой жертвы, а не хлѣбнаго приношенія. Мы поэтому придаемъ священническому вкушенію хлѣбной жертвы за грѣхъ тоже самое значеніе, что и вкушенію кровавой жертвы за грѣхъ.

Что касается способа совершенія возліянія вина, то объ этомъ ничего не сказано въ Пятикнижьи. По свидѣтельству Сираха, вино выливалось къ подножію жертвенника (50, 17), а по I. Флавію, оно (предварительно посоленное)¹⁾ выливалось „περὶ τὸν βῶμον“²⁾. Это выраженіе Флавія довольно неопредѣленное: его можно понимать и въ смыслѣ изліянія вина на жертвенникъ,—подобно тому, какъ крошилась кровь при жертвѣ повинности, при жертвѣ всесожженія и при жертвѣ мира,—и въ смыслѣ изліянія этого вина къ основанію жертвенника. Если послѣдній смыслъ—подлинный смыслъ выраженія „περὶ τὸν βῶμον“, то нельзя согласиться ни съ Сирахомъ, ни съ I. Флавіемъ, по крайней мѣрѣ, относительно Моисеева времени. Въ книгѣ Исходъ (30, 9) сказано о жертвенникѣ благовонныхъ куреній: „не приносите на немъ никакого инаго куренія, ни всесожженія, ни приношенія хлѣбнаго; и возліянія не возливайте на него“. Выраженіе „на него“... даетъ право заключить, что въ Моисеево время былъ обычай возливать вино не къ подножію жертвенника, а на самый жертвенникъ. Но въ послѣдствіи этотъ обычай, вѣроятно, измѣнился. Если же вѣрно, что въ Моисеево время вино выливалось на жертвенникъ, то, спрашива-

¹⁾ Олеръ, Theologie des Alten Testam., S. 441.

²⁾ Antiquit. 3, 9. 4.

ется, все ли оно выливалось туда или только въ извѣстномъ количествѣ? Талгоферъ¹⁾ и Куртцъ²⁾ высказываютъ предположеніе, что вино все, безъ остатка, выливалось на жертвенникъ. При этомъ названные ученые, кажется, опираются на примѣръ кропленія крови при жертвѣ повинности, при жертвѣ всесожженія и при жертвѣ мира. Но nesek не имѣетъ ничего общаго съ животными жертвами, и потому непозволительно судить объ употребленіи вина по употребленію крови. Гораздо естественнѣе заключать объ уставѣ возліянія вина на основаніи устава хлѣбнаго приношенія, потому что nesek и minchah—жертвы одного и того же рода и находятся въ тѣсной связи между собою. А такъ какъ изъ хлѣбнаго приношенія только askarah сожигалось на жертвенникѣ, а все остальное отдавалось священникамъ, то можно думать, что также поступали и съ виномъ. Возраженіе, что священникамъ запрещалось пить вино (Лев. 10, 9)³⁾, легко устраняется тѣмъ, что имъ запрещалось не пить вино, а напиваться или упиваться имъ до потери способности „отличать священное отъ несвященнаго“ (Лев. 10, 10), и притомъ во время самаго отправления своихъ обязанностей. По совершеніи же жертвоприношенія священникамъ ничто не препятствовало употребить во славу Божию свою часть вина. Чего они не успѣли бы употребить, тѣ могли приличнымъ образомъ убраться (ср. Исх. 29, 34; Лев. 8, 32).⁴⁾ Если же такъ, если nesek, за исключеніемъ askarah, принадлежало священникамъ, то само собою разумѣется, что вино, употреблявшееся на трапезѣ жертвы мира (Исх. 24, 11), было приносимо особо, сверхъ nesek, какъ приносился особо кислый хлѣбъ и другія печеня, помимо въ собственномъ смыслѣ minchah (Лев. 7, 13; Числ. 6, 15. 17).

¹⁾ Die unblut. Opfer des Mos. Cult., S. 118.

²⁾ Alttest. Opfercult., S. 259.

³⁾ Куртцъ, Alttest. Opfercult., S. 258.

⁴⁾ Аѳанасьевъ, за неимѣніемъ положительныхъ указаній касательно способа возліянія вина, совершаетъ это возліяніе по собственному уставу: онъ, Аѳанасьевъ, возливаетъ вино то на чело жертвеннаго животного, и при этомъ ссылается на Числ. 28. 1—8, то на хлѣбное приношеніе, и при этомъ опять ссыла на Числ. 15, 5. (См. Учебн. Руков. по св. Писан. стр. 238. 240). Но ни въ томъ, ни въ другомъ мѣстѣ нѣтъ ни слова ни о челѣ животного, ни о хлѣбномъ приношеніи, ни о возліянія вина на все это.

Вино, какъ *nesek*, не имѣло никакого спеціальнаго символическаго значенія. Но напрасно Куртцъ не признаетъ за *nesek* и типическаго значенія, значенія прообраза евхаристической крови. То не основаніе для непризнанія, что этотъ типъ данъ уже въ винѣ, употреблявшемся на трапезѣ жертвы мира ¹⁾. Типъ пролитой за насъ крови Христовой данъ былъ напр. въ крови жертвы за грѣхъ. Но отсюда нельзя, конечно, заключать, что такимъ типомъ уже не была кровь прочихъ жертвъ. Тоже самое нужно сказать и о винѣ, употреблявшемся на трапезѣ жертвы мира. Если оно было типомъ евхаристической крови, то нѣтъ никакого основанія отказать въ подобномъ же значеніи и *nesek* (ср. Іоан. 6, 55), тѣмъ болѣе, что, по законамъ типики, извѣстный типическій знакъ имѣетъ всегда одинъ и тотъ же смыслъ, въ какихъ бы разнообразныхъ сочетаніяхъ этотъ знакъ ни встрѣчался ²⁾. Вотъ почему св. отцы безъ всякаго колебанія указывали на ветхозавѣтныя безкровныя жертвы вообще, какъ на прообразъ новозавѣтной безкровной жертвы ³⁾.

В) Хлѣбное приношеніе и вино для святаго скиніи.

Хлѣбное приношеніе и вино представлялись и въ святое скиніи, но только въ иномъ видѣ и въ иной формѣ. Въ святое скиніи не приносили растолченныя зерна или простую муку, смѣшанную съ елеемъ, а одинъ только лучший видъ продуктовъ кулинарнаго искусства, именно хлѣбы. Также *оиміамъ*, приносившійся въ святое скиніи, былъ не простой ливанъ, какъ во дворѣ скиніи, а состоялъ изъ нѣсколькихъ благовонныхъ элементовъ. Онъ полагался и вмѣстѣ съ хлѣбами, какъ и при хлѣбномъ приношеніи для двора скиніи, но въ тоже время еще и особо сожигался на

¹⁾ Alttest. Opfercult., S. 244.

²⁾ Ср. Бэръ, Symbolik des Mos. Cult., I, S. 89; также Вангеманъ, Opfer nach. Lehre der heilig. Schrift., I, S. 86.

³⁾ Напр. св. Кириллъ Александрійскій (Твор. св. от. въ русск. перев., 1883, кн. I, стр. 246) и др. (См. у Смирнова, Предъизображ. I. Христа въ ветх. завѣтѣ, стр. 199).

жертвенникѣ благовонныхъ куреній. Подобнымъ образомъ и елей, представлявшійся въ святое скиніи, не только смѣшивался съ хлѣбами, но составлялъ и отдѣльное приношеніе для лампады свѣтильника, и притомъ былъ самый чистый. Нельзя также не замѣтить еще и слѣдующаго различія между приношеніями двора скиніи и ея святаго. На дворѣ скиніи сожигалась на жертвенникѣ только небольшая часть приношенія, въ святомъ же скиніи все приношеніе употреблялось согласно съ своимъ непосредственнымъ назначеніемъ. Тамъ лишь въ извѣстное время представлялось приношеніе, здѣсь же оно постоянно находилось на своемъ мѣстѣ. На столѣ предложенія всегда находились хлѣбы; на жертвенникѣ благовонныхъ куреній цѣлыя сутки возносился *оиміамъ*, и въ лампадахъ свѣтильника всю ночь горѣлъ елей. Чѣмъ же можно объяснить это различіе между приношеніями двора скиніи и ея святаго? Если мы скажемъ съ бл. Θεодоритомъ ¹⁾, преосвящ. м. Филаретомъ ²⁾, Куртцемъ ³⁾ и др., что дворъ скиніи символизировалъ ветхозавѣтную церковь, а святое скиніи—новозавѣтную, то упомянутое различіе сдѣлается для насъ само собою понятнымъ. Какъ приготовленіе хлѣбовъ требовало болѣе трудовъ и хлопотъ, чѣмъ растолченіе зеренъ и смѣшеніе муки съ елеемъ, такъ и христіанская религія требуетъ отъ своихъ послѣдователей болѣе усиленной и энергической законосообразной дѣятельности, чѣмъ это требовалъ отъ своихъ послѣдователей Моисеевъ законъ (Мо. 5, 20—48). Христіанская религія напр. обязываетъ вѣрующихъ возсылать молитвы Богу не во время только какой либо нужды или особыхъ обстоятельствъ, но постоянно (1 Сол. 5, 17), какъ постоянно возносился *оиміамъ* на жертвенникѣ благовонныхъ куреній. Причина же такого усиленія и возвышенія нравственныхъ требованій христіанской религіи заключается въ томъ, что въ христіанствѣ божественная благодать подается каждому, желающему воспользоваться ея помощію, гораздо обильнѣе, чѣмъ въ ветхомъ завѣтѣ, настолько обильнѣе, насколько свѣтъ горящаго елея выше свѣта, скрытаго *in potentia* въ негорящемъ.

¹⁾ Твор. св. от. въ русск. перев., 1865, кн. 3, стр. 142.

²⁾ Начерт. библ. Истор., 1819, стр. 200.

³⁾ Alttest. Opfercult., S. 25. 270.

Разсмотримъ теперь нѣсколько подробнѣе каждое изъ приношеній въ святое скинии, и прежде всего хлѣбы, полагавшіеся на столѣ. Эти хлѣбы называются поеврейски *lechem panim*, у LXX—*ἄροτοι προδέβωε* и въ Вульгатѣ — *panes propositionis*—хлѣбы предложенія (Исх. 25, 30). Такъ называются они потому, что полагались предъ Господомъ, невидимо присутствовавшимъ въ скинии или въ святомъ святыхъ ея (Исх. 25, 22; Числ. 7, 89). Всѣхъ хлѣбовъ было 12, по числу 12 израильскихъ колѣнъ. Хлѣбы эти приготовляла фамилія Гарму¹⁾. Они пеклись изъ лучшей пшеничной муки, безъ закваски, но не безъ елея (Лев. 2, 4. 11). На каждой изъ нихъ употреблялось по $\frac{2}{10}$ ефы муки, т. е. около 6 фунтовъ. На столѣ предложенія хлѣбы полагались одинъ на другой по шести (Лев. 24, 6). Между ними прокладывались золотые, согнутые по краямъ, листы, чтобы открыть воздуху доступъ къ хлѣбамъ, и они не дѣлались затхлыми. На верху каждой хлѣбной пирамиды стояла золотая чашечка съ оиміамомъ и солью (Лев. 24, 7). Когда перемѣняли хлѣбы предложенія (а ихъ перемѣняли каждую субботу), то оиміамъ съ нихъ сожигался на жертвенникѣ куреній, а хлѣбы съѣдались священниками на святомъ мѣстѣ (Лев. 24, 8—9). вмѣстѣ съ хлѣбами приносилось въ святилище и вино. Объ этомъ съ достовѣрностію можно заключать изъ упоминанія о чашахъ и кружкахъ, принадлежавшихъ къ столу предложенія (Исх. 25, 29; Числ. 4, 7).

Оиміамъ, воскурившійся въ святилищѣ, состоялъ изъ четырехъ благовонныхъ веществъ: стакти, ониха, халвана и ливана (Исх. 30, 34)²⁾. Число четыре было символомъ міра съ его четырьмя странами свѣта или точнѣе—израильскаго міра, какъ особаго царства Божія. Воскуреніемъ четырехъ-составнаго оиміама выражалась такимъ образомъ мысль, что

¹⁾ Ioma, III, II. См. Ганебергъ, *Relig. Alterth.*, S. 429.

²⁾ Стактъ есть не что иное, какъ благовонная густая жидкость, добываемая изъ мирры. Отъ образа истеченія ея по каплямъ греки дали ей названіе *σάκκη*—капля. Онихъ—ароматическая кора, добываемая въ Индіи, а по Кейлю—«кляпанъ одного рода улитки... живущей въ красномъ морѣ». (Руков. къ библ. Археол., I, стр. 115). Халванъ—родъ смолы собираемой съ нѣкоторыхъ кустарниковъ въ Сиріи. Наконецъ ливанъ есть ладонъ или блѣдно-желтая, горькая смола, вывозимая изъ Индіи и Аравіи (см. *Bible Alliol*, I, p. 372).

израильтяне возсылаютъ молитвы за себя и за всѣхъ Владыкъ всѣхъ и всего—Богу. Стактъ, онихъ, халванъ и ливанъ стирались въ порошокъ и такъ употреблялись (Исх. 30, 35). Этотъ порошокъ приготовлялся фамилією Абтинаса³⁾ и сохранялся въ продолговатой золотой чашѣ. Здѣсь же лежала ложечка, которою насыпался благовонный порошокъ въ кадильницу или на жертвенникъ куреній. Для совершенія куренія всегда брались свѣжіе, горячіе уголья съ жертвенника всесожженій серебрянымъ тазикомъ, изъ котораго они потомъ пересыпались въ золотой тазикъ. Курилъ оиміамъ каждое утро и каждый вечеръ самъ первосвященникъ (Исх. 30, 7—8). Въ позднѣйшее время, впрочемъ, могъ это дѣлать и обыкновенный чередной священникъ (Лук. 1, 9). Накопившійся пепель считался съ жертвенника куреній посредствомъ особаго сѣткообразнаго сосуда⁴⁾.

Что касается елея, употреблявшагося для горенія въ лампадахъ святилица, то этотъ елей состоялъ изъ лучшаго оливковаго масла, добытаго холоднымъ путемъ (Лев. 24, 2; Исх. 27, 20). Каждое утро первосвященникъ приготовлялъ лампы свѣтильника, т. е. сначала щипчиками снималъ нагорѣвшую часть фитиля и бросалъ ее въ лотокъ, а потомъ наполнялъ лампы елеемъ; вечеромъ же онъ зажигалъ эти лампы, заимствуя огонь съ жертвенника всесожженій (Исх. 25, 38; 30, 7—8; Лев. 24, 3). Каждая изъ семи лампадъ свѣтильника представляла собою овальную чашечку, которая выдающимся своимъ носикомъ съ фитилемъ⁵⁾ обращена была къ завѣсу, отдѣлявшей святое отъ святаго святыхъ⁶⁾. Это было указаніемъ на то, что божественная благо-

¹⁾ Schekalim C. V. I. См. Ганебергъ, *Relig. Alterth.*, S. 427.

²⁾ Thamid, III, 1. 3. См. Ганебергъ, *Relig. Alterth.*, S. 428.

³⁾ См. Бэръ, *Symbolik des Mos. Cult.*, I, 1874, S. 496.

⁴⁾ По мнѣнію о. Хераскова, Богъ присутствовалъ за столомъ съ хлѣбами предложенія и пировалъ. „Но никто не пируетъ во тьмѣ“... Поэтому о. Херасковъ полагаетъ, что свѣтъ отъ лампадъ свѣтильника падалъ прямо не на завѣсу, отдѣлявшую святое отъ святаго святыхъ, а на столъ предложенія. Въ доказательство этого своего мнѣнія онъ ссылается на 22—25 ст. 40 гл. Исх., гдѣ между прочимъ сказано: «и поставилъ (Моисей) лампы (свѣтильника) предъ Господомъ». (См. *Руков. къ послѣд. чт. Пятоки. стр. 277*). Но въ св. Писаніи нѣтъ нигдѣ ни слова о томъ, что Богъ присутствовалъ

дать вестъ тѣхъ, кого символизovalo святое, въ самое святое святыхъ или иначе на небо (Евр. 9, 11. 12. 24).

III.

РАЗНООБРАЗНЫЯ ОСОБЕННОСТИ КРОВАВЫХЪ И БЕЗКРОВНЫХЪ ЖЕРТВЪ ВЪ ПРИМѢНЕНІИ ИХЪ КЪ РАЗЛИЧНЫМЪ ЛИЦАМЪ, СЛУЧАЯМЪ И ВРЕМЕНАМЪ.

Таковъ общій ходъ или уставъ ветхозавѣтныхъ кровавыхъ и безкровныхъ жертвъ. Такъ эти жертвы должны были совершаться по основной мысли израильскаго законодателя. Но представленный нами ходъ или уставъ жертвоприношенія, при удовлетвореніи дѣйствительныхъ религіозно-правственныхъ потребностей израильскаго народа, терпѣлъ однако не мало измѣненій. Наше изслѣдованіе о ветхозавѣтныхъ жертвахъ было бы неполнымъ, если бы мы оставили это безъ вниманія. А потому прослѣдимъ еще, какія особенности получали кровавыя и безкровныя жертвы въ своемъ приложеніи къ различнымъ 1) лицамъ, 2) случаямъ и 3) временамъ.

собственно за столомъ предложенія и пировалъ. Названіе хлѣбовъ предложенія *lechem panim* только предполагаетъ присутствіе Божіе, но не указываетъ его мѣста. Между тѣмъ въ томъ же св. Писаніи ясно говорится, что мѣсто невидимаго присутствія Божія находилось не въ святомъ, а въ святомъ святыхъ скинїи, не за столомъ предложенія, а на крышкѣ ковчега завѣта. Отсюда Богъ открывалъ свою волю Моисею и всѣмъ израильтянамъ. Отсюда же Онъ созерцалъ и то, что приносилось Ему въ святомъ скинїи (Числ. 7, 89; Исх. 25, 22; Пс. 98, 5; 1 Пар. 28, 2). Если же Богъ присутствовалъ не въ святомъ, а въ святомъ святыхъ скинїи, то чувство религіознаго благоговѣнія требуетъ предположить, что и свѣтъ лампадъ свѣтильника былъ устремленъ прямо къ мѣсту присутствія Божія, т. е. не къ столу съ хлѣбами предложенія, а къ завѣсу святаго святыхъ. Въ этомъ смыслѣ, по нашему мнѣнію, надобно понимать и приведенныя слова книги Исходъ. И при такомъ положеніи лампадъ свѣтильника, столъ предложенія вовсе не могъ быть «во тѣмъ», такъ какъ свѣтильникъ стоялъ *противъ* него, хотя и на другой сторонѣ скинїи (Исх. 40, 24).

1) Особенности жертвъ въ приложеніи къ различнымъ лицамъ.

а) Вступленіе израильтянъ въ завѣтъ съ Богомъ и жертвы при этомъ.

Естественнѣе всего начать характеристику особенностей жертвъ съ самаго начала исторической жизни израильтянъ, какъ избраннаго народа Божія. А это начало положено было собственно въ Египтѣ. Чудеснымъ образомъ выведши израильтянъ изъ Египта, Богъ ясно показалъ тѣмъ, что Онъ избираетъ ихъ въ свой особый народъ, беретъ ихъ подъ свое непосредственное покровительство и попеченіе. Оставалось только запечатлѣть это избраніе сколько понятнымъ для народа, столько же и священнымъ для него актомъ. Такимъ актомъ и были именно жертвы завѣта. Эти жертвы совершены были близъ горы Синая (Исх. 24 гл.). Получивъ отъ Бога основные церковныя и гражданскіе законы, Моисей на другой день соорудилъ подъ горою жертвенникъ изъ земли и поставилъ около него 12 камней, по числу 12 израильскихъ колѣнъ. На жертвенникѣ израильскіе юноши принесли жертвы всеожженія и закалали тельцовъ въ жертву мира. Моисей, принявши изъ рукъ юношей кровь, одною половиною ея покропилъ на жертвенникъ, а другую оставилъ въ чашѣ. Затѣмъ онъ взялъ книгу закона и прочиталъ ее вслухъ всего народа. Народъ обѣщалъ исполнять все, что ни повелѣлъ Господь. Послѣ этого Моисей окропилъ весь народъ жертвенною кровію, говоря: „это кровь завѣта“. Когда такимъ образомъ совершилось вступленіе израильтянъ въ завѣтъ съ Богомъ, Моисей съ Аарономъ, Надавомъ и Авїудомъ и 70 старѣйшинами взошелъ на гору для благодарственнаго поклоненія Богу. По сошествіи съ горы, учреждена была обычная жертвенная трапеза, которою и завершилось торжество заключенія завѣта (Исх. 24, 1—11).

При заключеніи завѣта, начало жертвоприношенія, очевидно, происходило еще по древнему, патриархальному обычаю, такъ какъ спеціальныя обрядовыя законы не были еще даны. Юноши, совершавшіе жертвоприношеніе, были, по объясненію таргумовъ, израильскіе первенцы (Исх. 13, 1—2), которые потому самому и имѣли право священнодѣйствовать

(Быт. 49, 3; Числ. 8, 16). Они представляли собою юный израильскій народъ, только что начавшій свое новое историческое поприще жизни. Олеръ, правда, возражаетъ противъ этого, говоря, что представителями народа были 70 старѣйшинъ, а юношей надобно считать простыми помощниками Моисея¹⁾. Но старѣйшины были представителями *древняго* израиля, жившаго до сихъ поръ по ветхому челоуку, по своей развращенной волѣ; теперь же, со вступленіемъ въ завѣтъ съ Богомъ, со времени обязательства жить и поступать по волѣ Божіей, онъ становился *новымъ, юнымъ* израилемъ. Вотъ почему и могли имѣть израильтяне своими представителями юношей. Обновленіе въ религиозно-общественной жизни израильтянъ, съ заключеніемъ завѣта, ихъ стояніе въ то время, такъ сказать, на рубежѣ старой и новой своей исторіи выразилось также и въ томъ, что жертвоприношеніе совершалось по древнему обычаю только до обряда кропленія крови, а затѣмъ старый порядокъ вещей былъ замѣненъ новымъ: кропленіе крови совершалъ уже самъ Моисей, а народъ въ лицѣ своихъ представителей — юношей былъ только пассивнымъ зрителемъ. Этимъ было показано, что отнынѣ жертвоприношеніе переходитъ въ другія руки, — будетъ дѣломъ лицъ, специально для того поставленныхъ. Какая кровь называется кровію завѣта, кровь ли жертвъ всесоженія или же жертвъ мира — нельзя рѣшить съ достовѣрностію: въ св. Писаніи касательно этого нигдѣ ничего не сказано. Одною и тою же кровію окроплялся сперва жертвенникъ, а потомъ народъ въ знакъ общенія, союза между Господомъ и народомъ. На жертвенникъ кровь кропалась для того, чтобы очистить народъ и сдѣлать его такимъ образомъ способнымъ ко вступленію въ завѣтъ съ Богомъ. „А народъ окроплялся кровію, говоритъ Гофманъ, въ показаніе заключенія съ нимъ завѣта, почему и самая кровь называется кровію завѣта“²⁾.

¹⁾ Theologic des Alten Testam., S. 411.

²⁾ Schriftbeweis, II, S. 270. Повѣствованіе 24 гл. книги Исходъ о жертвоприношеніи при вступленіи израильтянъ въ завѣтъ съ Богомъ значительно расходится съ свидѣтельствомъ о томъ же предметѣ посланія къ Евр. (9, 19—21). По этому посланію, израильскій народъ окроплялся кровію тельцовъ и козловъ, причемъ кровь была смѣшана съ водою и кропилась посредствомъ черв-

б) Посвященіе первосвященника, священниковъ и освященіе скинии и жертвы при этомъ.

Актъ заключенія завѣта израильтянъ съ Богомъ былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и актомъ признанія ихъ царствомъ священниковъ и святымъ народомъ (Исх. 19, 6). Но уже во время самаго этого акта израильтяне не могли твердо стоять на высотѣ своего призванія. Они утрашились своего священническаго права непосредственно приближаться къ Богу и

ной шерсти и иссопа; окроплялся не только народъ, но и книга закона и скиния, и всѣ богослужебные сосуды. Между тѣмъ по 24 гл. книги Исходъ, народъ окроплялся, кажется, одною только кровію тельцовъ; ни о водѣ, ни о червеной шерсти и иссопѣ нѣтъ ни слова, а скинии и богослужебныхъ сосудовъ въ то время еще и совсѣмъ не было. Курциъ объясняетъ это разнорѣчіе такъ: посл. къ Евр. подъ выраженіемъ: „*moxoi kai troysi*“ разумѣетъ всякую кровавую жертву, какъ подъ выраженіемъ: „*dhora te kai thosai*“ — всякую жертву вообще. Прибавленіе воды къ крови и кропленіе ея посредствомъ червеной шерсти и иссопа посланіе заимствовало изъ традиціи, имѣя въ тоже время въ виду и нѣкоторыя мѣста Пятикнижія (Лев. 14, 6. 7; Числ. 8, 7; 19, 18). Упомянутое о кропленіи скинии и ея принадлежностей посланіе сдѣлало для полноты развитія идеи, выраженной въ 18 ст. 9 гл. Кропленіе скинии кровію, а не слеемъ (Лев. 8, 10. 11; Исх. 40, 9—11), и прочія разности опять объясняются заимствованіемъ изъ традиціи, для восполненія (см. I. Флавій, Ant. 3, 8. 6) того, о чемъ не досказано въ Пятикнижіи (см. Alttest. Opfercult., S. 181).

Вангеманъ же разрѣшаетъ упомянутое разнорѣчіе иначе. По его мнѣнію, ап. Павелъ въ 9 гл. 19—21 ст. посл. къ Евр. имѣлъ въ виду день очищенія. Этотъ день былъ ежегоднымъ воспоминаніемъ и какъ бы повтореніемъ дня заключенія завѣта при Синаѣ, и потому неудивительно, если апостолъ въ своемъ представленіи отождествилъ оба эти дни. Въ день же очищенія, кромѣ тельцовъ, приносились и козлы, а также кропилась кровію скиния и всѣ ея принадлежности, слѣдовательно и книга завѣта. Последняя окроплялась, разумѣется, посредственно, когда кровь кропилась на кивотъ завѣта. Прибавленіе воды къ крови и кропленіе ея не съ пальца, а посредствомъ червеной шерсти и иссопа удобно объясняется самымъ существомъ дѣла. Въ виду этого, для примиренія разнорѣчія между книгою Исходъ и посл. къ Евр., въ іудейской традиціи нѣтъ никакой нужды. (См. Opfer nach Lehre der heilig. Schrift, II, S. 64—66).

быть провозвѣстниками Его воли, и поспѣшили передать это право Моисею (Исх. 20, 19; Втор. 5, 25—27). Но Моисей не могъ однако быть въ собственномъ смыслѣ священникомъ, потому что на немъ лежали другія, не менѣе важныя обязанности, поглощавшія все его время и силы. Поэтому онъ избралъ въ посредники между Богомъ и народомъ своего брата Аарона съ его сыновьями, и торжественно посвятилъ ихъ въ священный санъ. Посвященіе Аарона и его сыновей совершилось одновременно съ освященіемъ скиніи (Лев. 8, 1—36), и состояло изъ двухъ главныхъ актовъ: первый актъ, заключающийся въ омовеніи, облаченіи и помазаніи кандидатовъ на священство, „давалъ, по Кейлю, способность къ священнической должности и священническому служенію; второй, состоявшій въ принесеніи троякой жертвы — жертвы за грѣхъ, жертвы всеожженія и жертвы мира, вводилъ уже способныхъ къ священническому служенію въ должность и права священства“¹⁾.

Начало посвященія открылось тѣмъ, что Моисей, въ присутствіи всего народа, привелъ Аарона съ его сыновьями къ дверямъ скиніи. Здѣсь посвящаемые омыли все свое тѣло водою (Лев. 8, 6). Тѣлесное очищеніе символизировало духовное очищеніе, къ которому особенно обязаны были Ааронъ и его сыновья, какъ будущіе посредники между Богомъ и человѣкомъ. Когда они омылись, Моисей снабдилъ ихъ священными одеждами, какъ наглядными знаками рода и характера воспринимаемыхъ посвящаемыми на себя обязанностей. Сначала онъ одѣлъ въ первосвященническія одежды одного Аарона, указавъ такимъ образомъ въ его лицѣ будущаго начальника надъ всѣми священниками; затѣмъ Моисей помазалъ свящ. муромъ скинію и всѣ ея принадлежности, покропилъ имъ семь разъ жертвенникъ всеожженія и всѣ его принадлежности и наконецъ возлилъ муро на голову Аарона въ такомъ изобиліи, что оно потекло по его бородѣ и одеждамъ (Лев. 8, 6 — 12; Пс. 132, 2). Муромъ, состоявшее изъ елей, смѣшаннаго съ четырьмя благовонными веществами (Исх. 30, 23)²⁾, было символомъ св. Духа, какъ Промысли-

¹⁾ Руков. къ библ. Археол., I, стр. 223.

²⁾ Эти вещества были: самоточная смирна, благовонная корица, нахучій тростникъ и кассія. Корица, тростникъ и кассія предварительно варились въ водѣ, чтобы извлечь изъ нихъ всю

тѣля о мѣрѣ вообще и объ израильскомъ народѣ въ особенности. Обильное изліяніе мюра на Аарона означало обиліе сообщенныхъ ему благодатныхъ даровъ, необходимыхъ для достойнаго прохожденія великихъ первосвященническихъ обязанностей. Уже послѣ этого Моисей одѣлъ въ священническія одежды и Аароновыхъ сыновей, но помазывалъ ли онъ ихъ муромъ или нѣтъ, объ этомъ ничего не сказано ни въ 8 гл. 13 ст. Лев., ни въ 29 гл. 8 ст. Исх. Отсюда Куртцъ¹⁾ и Вангеманъ²⁾ заключаютъ, что сыновья Аарона въ это время вовсе не были помазаны муромъ, и только уже впослѣдствіи были покроплены имъ вмѣстѣ съ ихъ одеждами (Лев. 8, 30). Но Кейль³⁾, Олеръ⁴⁾ и др. напротивъ утверждаютъ, что при облаченіи не только Ааронъ, но и его сыновья были помазаны свящ. муромъ, и въ 8 гл. Лев., а также въ 29 гл. Исх. липъ случайно не упоминается объ этомъ. Только у сыновей Аарона, по мнѣнію названныхъ ученыхъ, помазывалась не голова, а лобъ. Мы склоняемся на сторону послѣдняго мнѣнія, тѣмъ болѣе, что это мнѣніе согласно съ іудейскою традиціею⁵⁾ и имѣетъ поддержку въ Пятикнижій: „на васъ елей помазанія Господня“, сказалъ однажды Моисей Аароновымъ сыновьямъ (Лев. 10, 7; см. также Исх. 28, 41; 30, 30; 40, 15).

За помазаніемъ Аарона и его сыновей слѣдовало принесеніе жертвъ. Жертвоприношеніе совершалъ самъ Моисей, а посвящаемые были только простыми жертвователями. „Такъ какъ эти жертвы приносились уже на основаніи отношеній завѣта, заключеннаго между Богомъ и израильтянами, то онѣ начинались жертвою за грѣхъ, для которой избирался молодой быкъ, высшій видъ жертвенныхъ животныхъ, въ соотвѣтствіе сколько высокой важности торжества, столько же и положе-

эссенцію, затѣмъ къ полученной отсюда жидкости присоединялся елей съ смирною, и все это вмѣстѣ снова варилось на огнѣ. (См. Кейль, Руков. къ библ. Археол., I, стр. 217).

¹⁾ Alttest. Opfercult., S. 284.

²⁾ Opfer nach Lehre der heilig., Schrift, II, S. 148.

³⁾ Руков. къ библ. Археол., I, стр. 217.

⁴⁾ Theologie des Alten Testam., S. 322.

⁵⁾ См. Реландъ, Antiq. sacr., II, p. 17.

нию, которое священники, какъ *ἐκλόγη* народа завѣта, избраннаго въ царство священниковъ, занимали въ этомъ царствѣ Божиѣмъ¹⁾. Кровь жертвы за грѣхъ не вносилась въ святилище, какъ это обыкновенно бывало впослѣдствіи, а только налагалась на роги жертвенника всесожженій. Причина этого заключается въ томъ, что посвященіе Аарона и его сыновей не было еще кончено. De facto Ааронъ не былъ еще первосвященникомъ, а его сыновья—священниками. Мясо же жертвы за грѣхъ сожигалось однако внѣ стана подобно тому, какъ бывало, когда кровь жертвы вносилась въ святилище. Это объясняется просто: по общему правилу, въ данномъ случаѣ долженъ былъ бы ѣсть мясо священнодѣйствовавшій, т. е. Моисей, но „Моисей, какъ справедливо замѣчаетъ Гофманъ, не могъ ѣсть мяса жертвы за грѣхъ потому, что не былъ священникомъ“²⁾.

Обряды жертвы всесожженія, состоявшей изъ овна, не представляють ничего особеннаго. Кейль, правда, какъ въ этой жертвѣ, такъ и въ жертвѣ за грѣхъ и жертвѣ мира находитъ ту особенность, что животныя приводились и закалывались не самими посвящаемыми, а Моисеемъ³⁾. Но на это мы можемъ сказать вмѣстѣ съ Куртцемъ, что „въ такомъ случаѣ было бы допущено явное нарушеніе самаго основнаго правила обрядоваго закона, и для объясненія этого нарушенія нельзя было бы ничего придумать“⁴⁾. Выраженія „привелъ“ или „закололъ“ Моисей (Лев. 8, 14. 15. 22) надобно понимать въ несобственномъ смыслѣ, какъ и слова Господа къ тому же Моисею: „возьми Аарона и сыновъ его съ нимъ, и одежды, и елей помазанія, тельца для жертвы за грѣхъ и двухъ овновъ (Лев. 8, 2).

Въ жертву мира, какъ и въ жертву всесожженія, принесенъ былъ олень. Эта жертва была въ собственномъ смыслѣ жертвою посвященія. Здѣсь замѣчаются особенности и въ обрядѣ кропления крови и въ употребленіи жертвеннаго мяса. Моисей взялъ на палецъ жертвенной крови и помазалъ ею край пра-

¹⁾ Кейль, Руков., къ библ. Археол., I, стр. 328.

²⁾ Schriftbeweis, II, S. 280.

³⁾ Руков., къ библ. Археол., I, стр. 328.

⁴⁾ Alttest. Opfercult., S. 286.

ваго уха и большіе пальцы правой руки и правой ноги посвящаемыхъ, и потомъ тою же кровію окропилъ жертвенникъ со всѣхъ сторонъ (Лев. 8, 23—24). „Черезъ ухо, руку и ногу, говоритъ Кейль, помазуются члены, которыми священники совершаютъ свое служеніе. Ухо помазывается для того, чтобы оно лучше слышало законъ и свидѣтельство Божіе; рука—для того, чтобы она точно исполняла заповѣди Божіи и священническія обязанности, и нога... для того, чтобы она безпорочно ходила въ святилище“¹⁾. „Помазуются же, замѣчаетъ св. Кириллъ Александрійскій, всѣ члены правой стороны и какъ бы въ послѣдней своей части, т. е. на краяхъ: край, сказано, уха, равно также и ноги и руки, потому что всякое доброе дѣяніе благородно и право, не имѣетъ ничего какъ бы лѣваго или порочнаго, и до краевъ доходить, т. е. до цѣлаго или до конца; ибо посвященнымъ Богу надлежитъ быть правыми въ освященіи и до конца въ терпѣннн (Фил. 1, 6), и весьма неразумно возвращаться назадъ, какъ бы не рѣшаясь довести до конца добро“²⁾. Но если жертвенная кровь въ данномъ случаѣ была средствомъ очищенія и освященія посвящаемыхъ, то самъ собою возникаетъ вопросъ, откуда она могла получить свою очистительную и освятительную силу? Обыкновенно кровь пріобрѣтала эту силу только на жертвенникѣ (Лев. 17, 11; Исх. 24, 8), между тѣмъ ухо, рука и нога посвящаемыхъ были помазаны кровію не послѣ, а прежде кропления ея на жертвенникъ. Какимъ же образомъ могла она очистить и освятить ихъ? Трудность рѣшенія этого вопроса была причиною того, что одни ученые, напр. Бэръ³⁾, Гофманъ⁴⁾ и Олеръ⁵⁾, совсѣмъ даже не затрогиваютъ его, другіе же, какъ Куртцъ, хотя затрогиваютъ его, но только для того, чтобы оставить его по прежнему вопросу. „Признаюсь, говоритъ Куртцъ, я не имѣю удовлетворительнаго отвѣта на поставленный вопросъ. Есть, пожалуй, одинъ способъ рѣшенія этого вопроса, спо-

¹⁾ Руков. къ библ. Археол., I, стр. 334.

²⁾ Твор. св. от. въ русск. перев., 1883, кн. III, стр. 297.

³⁾ Symbolik des Mos. Cult., S. 424.

⁴⁾ Schriftbeweis, II, S. 285.

⁵⁾ Theologie des Alten Testam., S. 323.

собъ, на который навелъ меня обрядъ, совершавшійся надъ мясомъ жертвы посвященія. Именно Моисей, прежде чѣмъ съечь на жертвенникѣ туку и правое плечо жертвы мира, положилъ ихъ на руки посвящаемыхъ и совершилъ обрядъ потрясанія. Обрядъ этотъ означалъ, что отнынѣ право сожженія на жертвенникѣ однихъ жертвенныхъ частей и употребленія въ свою пользу другихъ будетъ принадлежать не кому другому, какъ только посвящаемымъ. Если же такъ, то можно думать, что подобное же значеніе имѣлъ и обрядъ наложенія крови на ухо, руку и ногу посвящаемыхъ, т. е. онъ символизировалъ, что впередъ право кропленія крови на жертвенникѣ будетъ специфическимъ правомъ Аарона и его сыновей... Но впрочемъ, прибавляетъ Куртцъ, надобно сознаться, что—съ одной стороны—предоставленіе посвящаемымъ права кропленія крови гораздо удобнѣе могло бы быть представлено подъ другимъ символомъ, и особенно непонятно, причѣмъ тутъ ухо и нога посвящаемыхъ, съ другой..., основываясь на аналогичномъ актѣ освященія исцѣлѣвшаго прокаженнаго посредствомъ помазанія кровію его уха, руки и ноги, нельзя не признать, что и наложеніе крови на ухо, руку и ногу Аарона и его сыновей имѣло освящающее дѣйствіе¹⁾. Такимъ образомъ Куртцъ самъ себя и побиваетъ!

Къ болѣе рѣшительному, хотя также неудовлетворительному, результату приходитъ Кейль въ своемъ разсужденіи по поводу разсматриваемаго вопроса. „Если, говоритъ онъ, ухо, рука и нога, въ своихъ оконечностяхъ, представляющихъ цѣлое, помазываются кропимою на жертвенникѣ кровію и такимъ образомъ органы, дѣйствующіе при служеніи священниковъ, поставляются въ отношеніе къ ней и надѣляются ея силою, то это значитъ, что эти органы священнической дѣятельности съ кровію и въ крови, кропимой на жертвенникѣ, приводятся въ область животворныхъ божественныхъ силъ, присутствующихъ на жертвенникѣ, чтобы проникнуться, очиститься и освятиться ими для усерднаго и праваго служенія Іеговы“²⁾. Но, съ одной стороны, жертвенная кровь, и по возвращенію самого же Кейля, получаетъ свою очистительную и

¹⁾ Alttest. Opfercult., S. 289.

²⁾ Руков. къ библ. Археол., I, стр. 331.

освятительную силу только на жертвенникѣ, значитъ, не было, казалось бы, ни нужды, ни цѣли помазывать ею ухо, руку и ногу посвящаемыхъ прежде кропленія ея на жертвенникѣ, съ другой — чрезвычайно трудно представить себѣ, какимъ образомъ эти органы посвящаемыхъ „съ кровію и въ крови, кропимой на жертвенникѣ, приводятся въ область божественныхъ силъ жизни“. Въмѣсто этого необъяснимаго путешествія уха, руки и ноги „съ кровію и въ крови“ на жертвенникѣ для того, чтобы тамъ очиститься и освятиться, не проще ли было бы помазать ихъ кровію *послѣ* кропленія ея на жертвенникѣ? Притомъ, до сихъ поръ Кейль держался того мнѣнія, что одна только душа жертвователя „въ крови, вскропленной на жертвенникѣ, приносится на мѣсто присутствія Іеговы, т. е. переносится въ область господства божественной благодати“¹⁾, теперь же утверждаетъ, что и тѣлесные органы „съ кровію и въ крови, кропимой на жертвенникѣ, приводятся въ область животворныхъ божественныхъ силъ“!...

Разсматриваемый вопросъ можно, кажется, рѣшить такимъ образомъ. Жертва мира или посвященія не составляла собою самостоятельнаго жертвоприношенія, но утверждалась, какъ на своемъ основаніи, на предшествовавшей ей жертвѣ за грѣхъ и жертвѣ всесожженія. Очищеніе нравственной нечистоты посвящаемыхъ и примиреніе ихъ съ Богомъ совершилось собственно посредствомъ жертвы за грѣхъ, помазаніе же кровію жертвы мира уха, руки и ноги посвящаемыхъ носило характеръ уже не *karphaa*—очищенія или примиренія, но *kedischa*—освященія или посвященія. Это помазаніе посвящаемыхъ было аналогично кропленію крови на ихъ одежды, т. е. оно имѣло только освящающее, но не очищающее дѣйствіе (Лев. 8, 30). А если такъ, то не трудно понять, откуда кровь, налагавшаяся на ухо, руку и ногу посвящаемыхъ, получала свою освящающую силу и почему это наложеніе крови предшествовало, а не послѣдовало кропленію ея на жертвенникѣ. Очищеніе грѣховъ или примиреніе съ Богомъ строго приурочено было къ жертвеннику, но освященіе могло совершаться и независимо отъ него. Въ послѣднемъ случаѣ кровь, предназначенная для освященія, заимствовала свою освящающую силу отъ непосредственнаго благословенія Божія.

¹⁾ Руков. къ библ. Археол., I, стр. 260.

Вѣдь освятить же Моисей жертвенникъ кровію, не бывшею напередъ ни на какомъ жертвенникѣ (Лев. 8, 15). Подобнымъ образомъ онъ могъ освятить и Аарона съ его сыновьями кровію, безъ предварительнаго кропленія ея на жертвенникѣ. А чтобы показать, что при возложеніи крови на ухо, руку и ногу посвящаемыхъ имѣлось въ виду именно освященіе или посвященіе, а не очищеніе или примиреніе ихъ, для этого необходимо было совершить это возложеніе не послѣ, а прежде кропленія крови на жертвенникъ. Въ противномъ случаѣ можно было бы принять одинъ актъ за другой ¹⁾.

Помазавши ухо, руку и ногу посвящаемыхъ, Моисей взялъ тукъ и правое плечо жертвы посвященія, а также по одной штукѣ изъ трехъ сортовъ печени, возложилъ все это на руки Аарона и его сыновей и, совершивши обрядъ потрясанія, сжегъ на жертвенникѣ какъ тукъ, такъ и плечо съ тремя штуками печени (Лев. 8, 25—28). „Наполненіе рукъ Аарона и его сыновей жертвенными частями, которыя потрясаются и потомъ сожигаются на жертвенникѣ, по преимуществу сообщаетъ жертвѣ мира характеръ жертвы освященія, отъ чего самое жертвенное животное получило названіе—баранъ наполненія (el milluim Лев. 8, 22, 28). Но это наполненіе не можетъ изображать подарка со стороны Иеговы, потому что выраженіе: „mille jad lajehovah“ — наполнить руки для Иеговы—не означаетъ: „подарокъ отъ Иеговы принимать“ ²⁾, но: „запасаться тѣмъ, что приносится Богу“ (1 Пар. 29, 5; 2 Пар. 29, 31; Исх. 32, 29). Когда такимъ образомъ Моисей тѣ части, которыя должны быть пожертвованы Богу, полагаетъ на руки священниковъ и на нихъ чрезъ потрясаніе символически приносить Богу, прежде сожженіе ихъ на жертвенникѣ, то это означаетъ именно врученіе освящаемымъ жертвѣ, которыя они должны будутъ приносить Иеговѣ, или—надѣленіе ихъ дарами, которые они, какъ священники, всегда должны будутъ приносить въ жертву Иеговѣ“ ³⁾. Обыкновенно правое плечо жертвы мира и одна штука каждаго сорта при-

¹⁾ См. Вангеманъ, Opfer nach Lehre der heilig. Schrift, II, S. 94.

²⁾ Такъ изъясняетъ Бэръ (см. Symbolik des Mos. Cult., II, S. 426)

³⁾ Кейль, Руков. къ библ. Археол., I, стр. 332.

бавочнаго печенья (Лев. 7, 14) доставались служащему священнику, но въ данномъ случаѣ „Моисей, говоритъ Гофманъ, потому же не могъ воспользоваться этимъ, почему онъ не тѣлъ и жертвы за грѣхъ“ ¹⁾ Впрочемъ, Моисей, какъ исполнявшій вмѣсто Аарона и его сыновей весь обрядъ жертвоприношенія и представлявшій на этотъ разъ въ своемъ лицѣ все священство, получилъ ту долю жертвы, которая принадлежала всѣмъ священникамъ, именно грудь потрясанія (Лев. 8, 29.).

Жертва посвященія закончилась кропленіемъ крови и мвру на посвящаемыхъ и ихъ одежды и трапезою. Кровь бралась съ жертвенника, смѣшивалась съ мвромъ и въ такомъ видѣ кропилась на посвящаемыхъ и ихъ одежды (Лев. 8, 30; Исх. 29, 21). „Одежда, говоритъ Куртцъ, указываетъ на извѣстную должность, а должность—на извѣстнымъ образомъ одѣтую личность. Личность и одежда вмѣстѣ образуютъ такимъ образомъ священника. Поэтому и освященіе той и другой должно было совершиться заразъ. При заключеніи завѣта, достаточно было окропить народъ одною жертвенною кровію, безъ прибавленія къ ней елея, такъ какъ народъ не обязывался проходить никакой особенной должности; между тѣмъ съ посвященіемъ священниковъ на нихъ возлагалось особое служеніе, поэтому необходимо было къ очистительной силѣ крови присоединить еще и освящающее дѣйствіе св. мвру.“ ²⁾ Нѣтъ ни-

¹⁾ Schriftbeweis, II, S. 284.

²⁾ Alttest. Opfercult., S. 292. Въ томъ же мѣстѣ Куртцъ пишетъ: «своеобразное, но невѣрное толкованіе смѣшенія крови съ мвромъ находимъ мы у Кейля». «Кровь взятая съ жертвенника, говоритъ Кейль, изображаетъ душу уже соединенную съ Богомъ чрезъ примиреніе съ Нимъ; св. мвро есть символъ Духа Божія, начала всякой духовной жизни въ царствѣ Божіемъ. Такимъ образомъ чрезъ это кропленіе душа и духъ священниковъ надѣляются небесными силами божественной жизни» (Руков. къ библ. Археол., I, стр. 331). Здѣсь еще разъ самъ Кейль доказываетъ, насколько фальшива основная идея его теоріи, будто жертвенная кровь есть символъ души жертвователя. Какъ св. мвро символизируетъ не духъ жертвующаго человѣка, а освящающаго Духа Божія, такъ и кровь символически представляетъ не душу жертвователя, но очищающую силу чужой души... Въ противномъ случаѣ получила бы нелѣпная мысль: душа жертвователя «надѣляется» сама собою! Точно также нельзя допустить, будто кровь, какъ символъ души жертвователя, дѣйствуетъ на его

чего страннаго въ томъ, что вмѣстѣ съ посвящаемыми освящались и ихъ одежды. Эти одежды носились исключительно только при отправленіи религиозно-богослужебныхъ обязанностей. Въ трапезѣ участвовали одни посвящаемые. Для мірянъ эта трапеза не могла быть доступна, потому что она входила въ составъ посвященія во священника. „Черезъ нее Ааронъ и его сыновья, какъ приносители жертвы, принимались въ особенный священническій союзъ съ Богомъ, въ благаяхъ и благословіяхъ котораго ближайшимъ образомъ никто не могъ имѣть части, кромѣ очищенныхъ священниковъ“¹⁾. Трапеза вкушалась безъ кваснаго хлѣба (Лев. 8, 26. 31). Это указывало на особенный нравственный долгъ посвящаемыхъ быть чуждыми закваски порока и лукавства (1 Кор. 5, 8).

Для того, чтобы посвященіе было полнымъ и совершеннымъ, Ааронъ и его сыновья должны были безотлучно оставаться при скинии семь дней. Всѣ семь дней были днями посвященія, и въ каждый изъ нихъ повторялись тѣже самые обряды, какіе имѣли мѣсто и въ первый день (Исх. 29, 35—37; Лев. 8, 33). Въ восьмой день первосвященникъ, въ сослуженіи священниковъ и въ присутствіи народа, самостоятельно принесъ Богу первыя жертвы—именно за себя и своихъ сыновей—теляца въ жертву за грѣхъ и овна въ жертву всесожженія, за народъ—козла²⁾ въ жертву за грѣхъ, однолѣтняго агнца, тельца и овна въ благодарственную жертву (Лев. 9, 1—22). Всѣ эти жертвы совершались обыкновеннымъ порядкомъ. Очень можетъ быть, что подобнымъ же образомъ и впоследствии совершалось посвященіе какъ первосвященниковъ, такъ и священниковъ (Исх. 29, 29—30; Лев. 6, 20. 22).

душу. а св. муро, какъ символъ Духа Божія, дѣйствуетъ на духъ того же жертвователя. Съ одной стороны, также различіе между духомъ и душою человѣка совершенно чуждо древней еврейской психологіи, съ другой—кровию и св. муромъ кропились и одежды, значить, и ихъ духъ и душа надѣлялись «небесными силами божественной жизни»?.. (Alttest. Opfercult., S. 292.

¹⁾ Кейль, Руковъ къ библ. Археол., I, стр. 334).

²⁾ «Хотя по закону въ жертву за грѣхъ отъ народа, говоритъ о. Херасковъ, требовалось крупное животное, именно теляцъ (Лев. 4, 13. 14), но въ настоящемъ случаѣ принеслася жертва не за какой либо извѣстный грѣхъ, а вообще за грѣхъ народа, посему и употреблено было животное изъ мелкаго скота» (см. его Руков. къ послѣд. чт. Пятовки, 1879, стр. 305).

в) Посвященіе левитовъ и жертвы при этомъ¹⁾.

Священники однако не могли одни успѣшно отправлять свое служеніе. Сначала они, вѣроятно, пользовались услугами израильскихъ первенцевъ (Исх. 24, 5; 13, 1—2). Но первенцы, какъ происходившіе изъ разныхъ колѣнъ и лично не всегда, быть можетъ, желавшіе посвятить себя религиозно-богослужебнымъ дѣлямъ, естественно не могли быть солидарными между собою и ревностными въ служеніи Богу. Въ виду этого и для сообщенія богослужебному персоналу болѣе прочной и крѣпкой организаціи, Моисей, по повелѣнію Божію, въ замѣну израильскихъ первенцевъ, учредилъ особый институтъ левитовъ (Числ. 8, 14—16).

Левиты также посвящались на свое служеніе скинии, только это посвященіе было гораздо проще священническаго посвященія (Числ. 8, 5—22). Послѣ кропленія очистительною водою, они брили все свое тѣло и вымывали свои одежды. Что это была за очистительная вода—не извѣстно. Только она не могла быть водою на пеплѣ жертвы рыжей телицы, какъ думаетъ Авапасьевъ²⁾. Эта вода имѣла свое особое, специальное назначеніе очищать трупную нечистоту (Числ. 19 гл.). Вѣроятно, очистительная вода, служившая для окропленія левитовъ, нарочито составлена была для этой цѣли. Обритіе волосъ на тѣлѣ левитовъ символизировало, по Вангеману, „сложеніе съ себя ветхаго Адама“³⁾. Тоже значеніе нужно приписать и измовенію ихъ одеждъ. По совершеніи этихъ обрядовъ, представители народа приводили левитовъ къ дверямъ скинии. Здѣсь левиты приклоняли свои головы, а представители народа возлагали на нихъ свои руки. Руковозложеніе было символомъ перенесенія на левитовъ обязанности служить Богу вмѣсто израильскихъ первенцевъ. Затѣмъ первосвященникъ совершалъ надъ левитами обрядъ потрясанія. Въ чемъ состоялъ этотъ обрядъ, нельзя

¹⁾ Жертвы при посвященіи левитовъ не представляютъ ничего особеннаго. Мы заговорили о нихъ единственно для того, чтобы не прерывать естественнаго хода развитія идеи посвященія служителей ветхозавѣтной церкви.

²⁾ Учебное Руков. по св. Пис., стр. 255.

³⁾ Opfer nach Lehre der heilig. Schrift, II, S, 103. См. также Твор. св. от. въ русск. перев., 1855, книга 3, стр. 202.

рѣшить съ достовѣрностію. По іудейской традиціи, левиты должны были сдѣлать по два шага во всѣ четыре стороны свѣта въ то время, когда Ааронъ простиралъ вверхъ свои руки. Этотъ обычай отчасти сохранился въ синагогѣ. При выходѣ изъ пей, во время заключительной молитвы, іудеи дѣлаютъ по два шага вправо, влево и назадъ, показывая этимъ, что они отдають себя Тому, кто наполняетъ Собою весь міръ и есть Владыка всего ¹⁾. Принесеніемъ двухъ тельцовъ—одного въ жертву за грѣхъ и другаго во всесоженіе—завершалось посвященіе или точнѣе—очищеніе (Числ. 8, 6. 7. 21) левитовъ. Съ этого времени они вступали въ дѣйствительную службу при скинии.

г) Жертвы Назорея.

Хотя съ посвященіемъ особеннаго богослужебнаго персонала права израильскаго народа, какъ „царства священниковъ“ (Исх. 19, 6) *de facto* перешли къ одному левитину колѣну, тѣмъ не менѣе каждый израильянинъ *de jure* и послѣ этого оставался священникомъ. Особенно ясно выражается это въ обѣтѣ назорейства. Во время исполненія своего обѣта, назорей во многихъ отношеніяхъ напоминалъ собою не только простаго священника, но и самаго даже первосвященника.

¹⁾ О традиціи и обычаяхъ синагоги свидѣтельствуетъ Отто Герлахъ (см. кн. Числ. Властова, стр. 49, прим. 5). Подобнымъ же образомъ понимаютъ обрядъ потрясанія левитовъ Одеръ (Theologie... S. 316), Куртцъ (Alttest. Opferscult, S. 294), Вангеманъ (Opfer.. II. S. 104) и др. Между тѣмъ преосвящ. м. Филаретъ истолковываетъ этотъ обрядъ иначе. «Числ. 8, 11, говоритъ онъ, съ подлинника: *agitabit Levitas oblationem agitatam coram Iehova ab israelitis*. Вѣроятно, что въ сихъ словахъ заключается обрядъ или наклоненія и восклоненія главъ или обхожденія жертвенника» (Начерт. библ. Истор., 1819, стр. 203). Но обрядъ, совершенный надъ левитами, означенъ тѣмъ же самымъ словомъ (*thenufah*), какимъ означено и потрясаніе груди жертвы мира (Лев. 7, 34). Потрясаніе же этой груди, судя по употребленію *thenufah* въ св. Писаніи (Ис. 10, 15; 11, 15; 19, 16), никакъ нельзя понимать въ смыслѣ круговаго или вертикальнаго движенія. Слѣдовательно и потрясаніе левитовъ происходило не въ томъ видѣ, въ какомъ представляетъ себѣ преосвящ. м. Филаретъ.

Назорей (*nasir*) значитъ отдѣленный, т. е. отъ общества или отъ обычнаго образа жизни людей. А такими именно и были или должны были быть первосвященникъ и священники. Назорей обязанъ былъ строго воздерживаться отъ употребленія вина и всякихъ охмѣляющихъ напитковъ (Числ. 6, 3). Но воздержаніе отъ вина предписано было и первосвященнику съ священниками, по крайней мѣрѣ, во время совершенія богослуженія (Лев. 10, 9). Назорей не могъ прикоснуться ни къ какому мертвому тѣлу (Числ. 6, 6—7). Того же самаго долженъ былъ избѣгать и первосвященникъ (Лев. 21, 11), хотя обыкновеннымъ священникамъ не запрещалось прикасаться къ мертвымъ тѣламъ близкихъ своихъ родныхъ (Лев. 21, 1—3). Назорей носилъ на своей головѣ отращенные волосы, называвшіеся *neser* или *діадима* (Числ. 6, 7). И первосвященникъ носилъ на своей головѣ *діадиму* или *neser* (Исх. 29, 6).

Что значать представленные три момента, обыкновенно составлявшіе обѣтъ назорейства (воздержаніе отъ вина, неприкосновеніе къ мертвымъ и ношеніе волосъ на головѣ) это легко можно объяснить. «Назорей, говоритъ преосвящ. м. Филаретъ, должны были воздерживаться отъ вина, поелику вино возбуждаетъ къ употребленію всего излишняго, и дѣлаетъ человѣка неспособнымъ къ всегдашнему служенію“ ¹⁾. Остерегаться малѣйшаго прикосновенія къ мертвымъ назорей обязывался по той причинѣ, что „онъ во всѣ дни назорейства своего святъ Господу“ (Числ. 6, 8). Святость же его неизбѣжно осквернилась бы, если бы онъ вошелъ въ какое либо общеніе съ добычею смерти. Касательно значенія волосъ на головѣ назорея существуетъ однако не одно мнѣніе. „Иные говорятъ, пишетъ опять преосвящ. м. Филаретъ, что Богу угодно было незаконный обычай посвящать власы свои нечистымъ духамъ, см. Лев. XIX, 17 (17, 7?) включить въ число своихъ жертвоприношеній. Но не лучше ли вѣрить, что нечистые духи причислили сей обычай къ своимъ нечестивымъ жертвамъ, особенно если неизвѣстно объ опредѣленной древности сего обычая? Другіе утверждаютъ, что уже и въ то время бритіе и стриженіе власовъ относилось къ заботливости о тѣлѣ, Быт. XII, 14, ращеніе же оныхъ у назорея приписываютъ

¹⁾ Чтен. въ Общ. Люб. Дух. Просвѣщ., 1880, Ч. I, стр. 623.

небреженію объ удовольствіяхъ міра и лѣпотѣ тѣлесной. Но стриженіе волосъ составляло лѣпоту только у египтянъ ¹⁾. Вѣроятно, что это было дѣлано для напоминанія объѣта и его тягости ²⁾. Почти въ томъ же смыслѣ высказывается и Кейль. „При общемъ израильскомъ обычаѣ стричь волосы, говоритъ онъ, отроченіе волосъ было очевиднымъ знакомъ отдѣленія отъ міра, но этимъ еще не исчерпывается значеніе назорейскихъ волосъ. Необрѣзанные волосы называются „посвященіемъ Іеговы на его головѣ“ (nezeg jehovah al roschо Числ. 6, 7) и самая голова его „головою посвященія его“ (rosch nizgo ст. 9. 18). Nezeg означаетъ вообще посвященіе, знакъ посвященія... Для назорей такимъ знакомъ посвященія были небритые волосы, которые онъ носилъ въ честь Іеговы“ ³⁾.

Священный характеръ назорейства выражался и въ жертвахъ, приносившихся назореемъ по окончаніи срока своего объѣта ⁴⁾. Эти жертвы были тѣже, какія приносились и при

¹⁾ Преосв. м. Филаретъ, кажется, имѣетъ здѣсь въ виду мнѣніе Генгстенберга (Bücher Mos. und Aegypt., 1841, S 203). Что дѣйствительно у израильтянъ длинные волосы считались украшеніемъ чловѣка, а неимѣніе или стриженіе ихъ было знакомъ безчестія или печали, это видно изъ слѣд. мѣстъ: 2 Царств. 14, 25; 4 Царств. 2, 23; Ис. 3, 17; Іер. 7, 29. Замѣтимъ кстати, что также несомнѣтельно и мнѣніе Бэра, по которому нестриженные волосы были символомъ «высшей полноты жизни или здоровья, что израильтянинъ въ свою очередь считалъ признакомъ святости» (Symbolik... II, S. 433). Это мнѣніе Бэра основывается на томъ предположеніи, что для восточнаго жителя вообще, и для израильтянина въ особенности волосы на головѣ тоже, что для земли растенія, зелень полей и красота лѣсовъ. «Но для такого пониманія, справедливо говорить Кейль, нѣтъ никакой опоры въ св. Писаніи. Если виноградная лоза, необрѣзываемая въ субботній и юбилейный годы, называется также nazig (Лев. 25, 5. 11), то это не особенно важное доказательство, потому что это образное обозначеніе виноградной лозы само взято именно изъ назорейскаго учрежденія». (Руков. къ библ. Археол., I, стр. 411).

²⁾ Чтен. въ Общ. Люб. Дух. Просвѣщ., 1880, Ч. I, стр. 623.

³⁾ Руков. къ библ. Археол., I, стр. 408.

⁴⁾ По мнѣнію раввиновъ, не дозволялось произносить объѣтъ назорейства менѣе, чѣмъ на 30 дней (Mischna Nazir 1, 3. См. Олеръ, Theologie des Alten Testam., S. 463).

посвященіи священниковъ, именно жертва за грѣхъ, жертва всесожженія и жертва міра. Въ жертву за грѣхъ назорей приносилъ не тельца, какъ первосвященникъ, но и не козла или козу, какъ обыкновенный израильтянинъ, а однолѣтнюю агницу, въ жертву всесожженія — однолѣтняго агнца и въ жертву міра—овна. Жертва за грѣхъ и жертва всесожженія приносимы были обычнымъ образомъ, но жертва міра совершалась съ отступленіемъ отъ общаго устава. При жертвѣ міра назорей, какъ и при жертвѣ посвященія первосвященника и священниковъ, красный хлѣбъ вовсе не приносился (Числ. 6, 15). Затѣмъ обрядъ потрясанія плеча вмѣстѣ съ прѣснымъ пирогомъ и лепешкою опять напоминаетъ аналогичный обрядъ, совершавшійся при жертвѣ посвященія священниковъ (Числ. 6, 19 — 20; Лев. 8, 26—27). Съ другой стороны, такъ какъ это плечо передавалось Богу сверхъ плеча возношенія, то этимъ означалось, что назорей въ своемъ объѣтѣ сталъ выше общеобязательныхъ требованій закона и уровня благочестія обыкновенныхъ израильтянъ. Прибавочное плечо потрясалось уже свареннымъ, чѣмъ, по бл. Теодориту, „показывалось, что объѣтное дѣло совершено, потому что сваренное плечо знаменуетъ совершеніе дѣла“ ¹⁾. И дѣйствительно, еще до совершенія обряда потрясанія надъ этимъ плечомъ, назорей остригалъ свои волосы, бросалъ ихъ на жертвенный огонь и такимъ образомъ оканчивалъ свой объѣтъ (Числ. 6, 18).

Если назорей печально осквернялся чрезъ прикосновеніе къ мертвому тѣлу, то онъ долженъ былъ пробыть семь дней въ отлученіи и въ восьмой принести тройкую жертву—жертву за грѣхъ, жертву всесожженія и жертву повинности (Числ. 6, 9. 10. 12). „Но хотя очищеніе назорей посредствомъ жертвы за грѣхъ и жертвы повинности, говоритъ Вангеманъ, восходило до высшаго примирительнаго акта, напоминавшаго собою двукратную жертву за грѣхъ первосвященника въ день очищенія, однакожь въ результатѣ получилось не status quo ante, а только tabula rasa. Прѣжніе дни объѣта назорей пропадали. Въ знакъ этого онъ стригъ свою голову“ ²⁾ и снова

¹⁾ Твор. св. от. въ русск. перев., 1855, кн. 3, стр. 200.

²⁾ Снятые съ головы волосы не сожигались на жертвенникѣ, а зарывались въ землю (Mischna Themura 6, 4. См. Олеръ, Theologie des Alten Testam., S. 467, прим. 8).

начиналъ свой обѣтъ (Числ. 6, 12). Нельзя болѣе ясно показать, заключаетъ Вангеманъ, что назорейству въ высшей степени присущъ былъ характеръ священства и святости¹⁾.

2) Особенности жертвъ въ приложеніи къ различнымъ случаямъ.

Характеромъ израильскаго народа, какъ народа священнаго и святаго, объясняется и то обстоятельство, что Моисеевъ законъ, заботливо предлагая различные способы очищенія души, въ тоже время не оставлялъ безъ вниманія и тѣла. И въ извѣстныхъ тѣлесныхъ состояніяхъ и отравленіяхъ онъ усматривалъ пагубное вліяніе грѣха и старался по возможности бороться съ нимъ. И здѣсь онъ посредствомъ различныхъ обрядовъ и жертвъ стремился водворить чистоту и святость такъ, чтобы израильтяне были и по душѣ и по тѣлу достойны имени избраннаго народа Божія. А такъ какъ разрушительная сила грѣха неодинаково проявляется во всѣхъ тѣлесныхъ отравленіяхъ и состояніяхъ, то и Моисеевъ законъ неодинаково считаетъ ихъ нечистыми. Въ этомъ отношеніи различаются три степени тѣлесной нечистоты: а) нечистота нормальныхъ или болѣзненныхъ отравленій половыхъ органовъ человѣка, б) нечистота отъ прикосновенія къ мертвому тѣлу и в) нечистота отъ проказы. Различная степень нечистоты требовала и различныхъ жертвъ для своего очищенія.

а) Нечистота нормальныхъ или болѣзненныхъ отравленій половыхъ органовъ человѣка и жертвы для ея очищенія.

Нечистота нормальныхъ или болѣзненныхъ отравленій половыхъ органовъ составляла низшую степень нечистоты (Лев. 15 гл.). Моисеевъ законъ смотрѣлъ на половое совокупленіе, какъ на способъ распространенія первороднаго грѣха. „Въ беззаконіи зачать я, говорилъ израильтянинъ, и во грѣхахъ родила меня мать моя“ (Пс. 50, 7). Съ другой стороны, нормальныя или болѣзненныя отравленія половыхъ

¹⁾ Opfer nach Lehre der heilig. Schrift, II, S. 110.

органовъ, постепенно истощая физическія силы, производить въ организмѣ дѣйствія, аналогичныя съ медленною смертію, этимъ исчадіемъ грѣха (Римл. 6, 23). „Зачатіе, говоритъ Куртцъ, полагая начало зараженной грѣхомъ жизни, въ тоже время есть нѣкоторымъ образомъ смерть для самихъ зачинающихъ. Это особенно можно сказать о нѣкоторыхъ низшихъ животныхъ организамахъ. Для этихъ организмовъ часть ихъ спариванія есть вмѣстѣ съ тѣмъ и часть ихъ смерти. Но отдаленная аналогія въ данномъ отношеніи замѣчается и у высшихъ животныхъ, равно какъ и у людей. Omne animal post coitum triste. Emissio seminis у мужчины производитъ потерю части его vis vitalis, утрату его собственной жизненной силы (Быт. 49, 3), разрушеніе и дезорганизацію его внутренняго жизненнаго центра. Также у женщины являются дезорганизующими моментами катаменія, какъ условія зачатія, состояніе беременности и состояніе послѣ родовъ“¹⁾. Словомъ, половыя отравленія и состоянія постольку считались нечистыми, постольку они были средствомъ распространенія природной нравственной нечистоты и условіемъ постепеннаго, хотя и малозамѣтнаго, разрушенія человѣческаго организма.

Нечистота половыхъ органовъ болѣею частью очищалась одною лишь водою (Лев. 12 и 15 гл.). Только мужчины или женщины, страдавшіе болѣзненнымъ разстройствомъ половыхъ органовъ, а также родильницы, по истеченіи извѣстнаго времени, должны были принести жертву за грѣхъ и жертву всеожженія. Но эти жертвы не имѣли ничего особеннаго, а потому мы и не будемъ распространяться о нихъ. Здѣсь скажемъ развѣ объ одной жертвѣ, приносившейся по особому случаю половой нечистоты, который упомянуть въ 5, 11—31 Числ. Правда, случай этотъ отчасти можетъ быть отнесенъ и къ нравственнымъ проступкамъ, но главнымъ образомъ онъ однако касается половой супружеской чистоты. Что это такъ, видно изъ 13. 14. 19. 20 и 27 ст., гдѣ „casus litis“²⁾ ясно сводится къ вопросу о томъ, осквернена или не осквернена жена. Случай, представленный въ указанномъ

¹⁾ Alttest. Opfercult., S. 366.

²⁾ См. Вангеманъ, Opfer nach Lehre der heilig. Schrift, II, S. 129.

мѣстѣ, состоитъ въ слѣдующемъ. Мужъ подозрѣваетъ свою жену въ невѣрности. Прямыхъ уликъ у него однакожъ нѣтъ. Между тѣмъ и жена не можетъ доказать свою невинность. Вслѣдствіе этого ничего не оставалось, какъ передать *casus litis* на судъ Божій.

Мужъ приходилъ съ своею женою къ священнику и приносилъ за нее въ жертву $\frac{1}{10}$ ефы ячменной муки, но безъ елея и оиміама. Священникъ приводилъ жену ко входу въ скинію, бралъ святой воды въ глиняный сосудъ и клалъ въ нее нѣсколько земли, взятой съ пола скиніи. Потомъ онъ обнажалъ голову жены и полагалъ на ея руки хлѣбное приношеніе, а въ своихъ рукахъ держалъ воду, смѣшанную съ землею, и произносилъ заклятія, говоря женѣ: „если нието не преспалъ съ тобою, и ты не осквернилась и не измѣнила мужу, то невредима будешь отъ сей горькой воды, наводящей проклятіе. Но если ты измѣнила своему мужу... то да придетъ сія вода, наводящая проклятіе, во внутренность твою, чтобы опухъ твой животъ и опало твое лоно“ (ст. 19—22). Жена отвѣчала на это двукратнымъ аминь. Священникъ писалъ слова заклятія ¹⁾ на особомъ свиткѣ и смывалъ ихъ въ воду, наводящую проклятіе. Затѣмъ онъ бралъ изъ рукъ жены хлѣбное приношеніе, совершалъ надъ нимъ обрядъ возношенія и, взявъ горсть муки, сожигалъ эту горсть на жертвенникѣ. Въ заключеніе всего священникъ давалъ женѣ пить воду, наводящую проклятіе.

Хлѣбное приношеніе жены называется приношеніемъ ревнованія, потому что это приношеніе представлялось по поводу возбужденной ревности мужа. Приношеніе ревнованія было именно приношеніемъ жены, а не мужа, какъ думаетъ Бэръ ²⁾. Это видно изъ 15 ст., гдѣ приношеніе ревнованія прямо называется приношеніемъ жены. Приносила безкровная, а не кровавая жертва. Въ данномъ случаѣ въ очищеніи посредствомъ кровавой жертвы не было никакой нужды. Кровавымъ жертвамъ ясно усвоится обѣтованіе очищать грѣхи (Лев. 17, 11), между тѣмъ о женѣ

¹⁾ По I. Флавію, писалось на свиткѣ (*διφθέρα*) только имя Божіе. Ant. III, 11, 16.

²⁾ Symbolik des Mos. Cult., II, S. 446.

еще ничего не было извѣстно, согрѣшила ли она или нѣтъ. Напротивъ, жена утверждала, что она невинна и живетъ согласно предписаніямъ закона. А такъ какъ *minchah* символизировало законосообразную жизнь и дѣятельность жертвователя, то и предоставлялось женѣ подъ символомъ хлѣбнаго приношенія повергнуть свои, по ея словамъ, безупречныя супружескія отношенія на судъ всевѣдущаго и праведнаго Судьи—Бога. Но хотя о женѣ достоверно ничего не было извѣстно, тѣмъ не менѣе мужъ всетаки сильно подозрѣвалъ ее, и это выразилось въ качествѣ жертвеннаго матеріала и въ отсутствіи при немъ елея и ладона. Приношеніе ревнованія состояло не изъ пшеничной, а изъ ячменной муки. „Ячмень, употреблявшійся здѣсь вмѣсто обыкновенной пшеницы, говоритъ Винеръ, указывалъ на потерю достоинства лица, находившагося въ подозрѣніи, такъ какъ во всей древности этотъ видъ хлѣбныхъ растений, какъ *vile hordeum* (Phaedr. II, 8. 9), стоялъ далеко ниже пшеницы“ ¹⁾. Къ приношенію ревнованія не присоединялся ни елея, ни оиміамъ. „Поведеніе жены, говоритъ Кейль, во великомъ случаѣ представляется такимъ, что оно не могло освѣниться Духомъ Божіимъ, символомъ котораго былъ елея, и состоятъ въ благочестивомъ молитвенномъ настроеніи, чувственнымъ образомъ котораго служилъ ладонъ“ ²⁾. Затѣмъ слѣдовали такія обрядовыя дѣйствія, которыя, будучи направлены къ тому, чтобы привести жену къ признанію въ подозрѣваемомъ проступкѣ, въ тоже время имѣли своимъ назначеніемъ символически представить ей и наказаніе за этотъ проступокъ. Священникъ обнажалъ голову жены. По мнѣнію Бэра ³⁾, Кейля ⁴⁾, Куртца ⁵⁾, Олера ⁶⁾, Вангемана ⁷⁾ и др. „прикрытіе головы было знакомъ женской стыдливости и благонравія, и только личности легкаго поведенія публично являлись съ открытою

¹⁾ Biblisches Realwörterbuch, I, S. 307.

²⁾ Руков. къ библ. Археол., I, стр. 373.

³⁾ Symbolik des Mos. Cult., II, S. 446.

⁴⁾ Руков. къ библ. Археол., I, стр. 376.

⁵⁾ Alttest. Opfercult., S. 394.

⁶⁾ Theologie des Alten Testam., S. 505.

⁷⁾ Opfes nach Lehre der heilig. Schritt, II, S. 129.

головою. Такимъ образомъ съ открытіемъ головы священникъ снималъ съ жены вмѣстѣ съ тѣмъ и знакъ супружеской вѣрности и благонравія“. Но это не правда. Названные ученые, очевидно, смотрятъ на священника, какъ на сторонника мужа. Но священникъ, какъ посредникъ между Богомъ и человѣкомъ, не выходя изъ своего официального положенія, не могъ принять сторону исключительно одного мужа ¹⁾ и смотрѣть на жену его глазами, тѣмъ болѣе, что дѣло было темное, не доказанное. Кромѣ того, изъ 19—23 стиховъ ясно видно, что священнику совершенно чужда была мысль произнести ей въ невѣрности, напротивъ, онъ предоставлялъ рѣшить casus litis единственно употребленію женою горькой (по своимъ послѣдствіямъ) воды. Только горькая вода имѣла свойство и способность снять или не снять съ обвиняемой „знакъ супружеской вѣрности и благонравія“. Въ виду этого мы не можемъ не принять мнѣнія бл. Θεодорита, по которому „стояніе жены предъ Богомъ съ открытою головою научало ее, что вся нага и объявлена предъ Нимъ (Евр. 4, 13) и ничто, сдѣланное ею, не сокрыто отъ Него“ ²⁾. То есть, жена такимъ образомъ приводилась въ страхъ и располагалась къ признанію, если согрѣшила. Мнѣніе бл. Θεодорита находитъ свое оправданіе въ томъ обстоятельстве, что жена не сама снимала съ себя головной покровъ, а священникъ, конечно, въ знакъ того, что Богъ знаетъ наше сердце, не сообразуясь съ тѣмъ, желаемъ ли мы этого или не желаемъ. Между тѣмъ если бы обнаженіе головы жены было символомъ ея невѣрности, неблагонравія, то она должна была бы своею рукою снять съ себя головной покровъ, какъ она по своей волѣ нарушила свои отношенія къ мужу. Притомъ, въ 18 ст. прямо сказано, что жена стояла обнаженною не предъ толпою, не предъ народомъ, а предъ скиніею, предъ лицомъ

¹⁾ По Куртцу, священникъ былъ «адвокатомъ мужа». Но защита собственно нужна для того, кого обвиняютъ; обвиняемымъ же лицомъ является не мужъ, а жена. Слѣдовательно, если бы понадобился адвокатъ, то уже никакъ не для мужа, а скорѣе для жены.

²⁾ Твор. св. от. въ русск. перев., 1855, кн. 3, вопр. 10 на Числ.

Господнимъ. Чтобы еще больше устрашить жену и побудить ее къ признанію, священникъ давалъ понять ей, что въ его рукахъ надежное средство наказать упорную. Предъ глазами жены онъ держалъ въ глиняномъ сосудѣ воду не простую, но святую (17 ст.), смѣшанную съ землею, взятою съ пола святилища, мѣста, освященнаго благодатнымъ присутствіемъ Божиимъ. Если жена виновна въ прелюбодѣянніи, то она не можетъ безнаказанно выпить эту воду. Въ такомъ случаѣ вода сокрушитъ ее, какъ сосудъ горшечника, и подвергнетъ ея имя глубокому позору и униженію въ народѣ. Глиняный сосудъ, изъ котораго пила жена, символизировалъ именно слабость, ничтожество ея силъ сравнительно съ всемогущею силою Божіею, носительницею которой была вода, заключенная въ сосудѣ (Пс. 2, 9; 2 Кор. 4, 7), а не означалъ презрѣнія къ женѣ, какъ утверждаетъ совершенно голословно напр. Куртцъ ¹⁾. То обстоятельство, что жена пила вмѣстѣ съ водою и смѣшанную съ нею землю, указывало на будущую печальную судьбу обвиняемой, въ случаѣ ея дѣйствительной виновности. „Употребленіе земли въ пищу, говоритъ Кейль, есть ветхозавѣтный образъ состоянія, достойнаго проклятія, глубочайшаго позора и униженія (Быт. 3, 14; Мих. 7, 17; Ис. 49, 23; Пс. 71, 9)“ ²⁾. Вода же, а не другая какая либо жидкость, давалась женѣ для питья съ тою цѣлію, чтобы „символически представить проникающую силу заклятія“ ³⁾. Заклятіе или проклятіе это было направлено собственно противъ тѣхъ тѣлесныхъ членовъ жены, которые служили орудіемъ предполагаемаго грѣха,—наказаніе тѣмъ болѣе ужасное, чѣмъ большую честь и счастье составляло для израильянки рожденіе дѣтей. Когда жена, не смотря на все это, оставалась при убѣжденіи въ своей невинности, тогда священникъ, предавая жертвенному огню askarah ея жертвы, вмѣстѣ съ тѣмъ передавалъ въ волю Божию и casus litis.

¹⁾ Alttest. Opfercult., S. 395.

²⁾ Руков. къ библ. Археол., I, стр. 376.

³⁾ См. Генгстенбергъ, Erklär. d. Psalmen, Ps. 108, 18.

б) Нечистота отъ прикосновенія къ мертвому тѣлу и жертва для ея очищенія.

Сравнительно большую степень нечистоты производило прикосновеніе къ мертвому тѣлу. Причина этого заключается въ томъ, что смерть есть непосредственный плодъ грѣха (Быт. 2, 17; Римл. 6, 23). Въ смерти грѣхъ явно выступаетъ въ качествѣ грозной и разрушительной силы. И замѣчательно, что никакой трупъ не осквернялъ такъ человѣка, какъ трупъ самого человѣка. Трупъ животнаго осквернялъ только чрезъ непосредственное прикосновеніе къ нему (Лев. 11, 24), трупъ же человѣка осквернялъ даже на разстояніи. Присутствіе мертвеца въ шатрѣ дѣлало нечистымъ всѣхъ и все, что находилось тамъ (Числ. 19, 14—15). Прикосновеніе къ трупу животнаго оскверняло человѣка лишь на одинъ день (Лев. 11, 24), а прикосновеніе къ человѣческому трупу дѣлало человѣка нечистымъ на семь дней (Числ. 19, 11—15). Для очищенія оскверненія отъ трупа животнаго нужно было только простое омовеніе водою (Лев. 17, 15), для очищенія же оскверненія отъ трупа человѣка необходимо было такое средство, которое приготавливалось особымъ образомъ. Легко понять основаніе такого различія между оскверненіемъ отъ трупа животнаго и отъ трупа человѣка. Это основаніе, безъ сомнѣнія, состоитъ въ томъ, что смерть человѣка есть непосредственный результатъ его собственнаго грѣха, тогда какъ смерть животнаго составляетъ лишь отдаленный рефлексъ чужаго грѣха.

Средствомъ очищенія прикоснувшихся къ трупу человѣка служилъ пепелъ рыжей телицы. Онъ приготавлился слѣдующимъ образомъ. Избиралась рыжая телица, безъ порока и не носившая ярма. Старшій священникъ, Елеазаръ, долженъ былъ вывести ее изъ стана на чистое мѣсто, и тамъ передъ нимъ заколала ее¹⁾. Елеазаръ бралъ крови на палецъ и кропилъ

¹⁾ Во время существованія іерусалимскихъ храмовъ, закланіе и сожиганіе рыжей телицы происходило на масляной горѣ. Для проведенія туда телицы устроенъ былъ мостъ, соединявшій храмъ съ горою. Отъ Моисея до Ездры жертва рыжей телицы вовсе не приносилась, а отъ Ездры до разрушенія втораго храма приносилась пять или семь разъ (Parah III, 5. 6. См. Ганебергъ, Relig. Alterth., S. 415),

ею издали¹⁾ по направленію къ скинни семь разъ. Затѣмъ мясо, кожа, остальная кровь и внутренности съ нечистотами всецѣло сожигались. При этомъ священникъ бросалъ на сожигающуюся телицу кусокъ кедроваго дерева, иссопъ и нить червленой шерсти. Священникъ и сожигавшій телицу, предъ возвращеніемъ своимъ въ станъ, должны были вымыть свое тѣло и одежды водою, и считались нечистыми до вечера. Также вымывалъ свои одежды и былъ нечистымъ до вечера и тотъ, кто собиралъ пепелъ рыжей телицы и полагалъ его на храненіе внѣ стана на чистомъ мѣстѣ. Приготовленный описаннымъ образомъ пепелъ употреблялся такъ: въ каждомъ нужномъ случаѣ чистый мужчина бралъ этого пепла въ сосудъ, наливалъ на него живой, проточной воды и, обмакнувши въ эту воду иссопъ, кропилъ ею очищаемого въ третій и седьмой день по оскверненіи. Только въ послѣдній день прикоснувшійся къ мертвому человѣческому тѣлу становился совершенно чистымъ. Окропленіемъ очищаемого самъ былъ нечистымъ до вечера (Числ. 19, 1—22).

Обрядъ, совершавшійся надъ рыжею телицею, былъ жертвою за грѣхъ израильскаго народа. Это видно изъ 9 и 17 ст., а также и изъ семикратнаго кропленія крови священникамъ по направленію къ скинни²⁾. Такое кропленіе крови

¹⁾ Нельзя согласиться съ Властовымъ въ томъ, будто Елеазаръ для кропленія крови приходилъ къ самой скинни (Свящ. Лѣт. кн. Числ. стр. 114). Въ текстѣ нѣтъ основанія для такого предположенія (Числ. 19, 4). Если бы Елеазаръ входилъ съ кровію въ станъ, то онъ не могъ бы продолжать священнодѣйствія въ тотъ же день, но долженъ былъ бы, по закону, оставаться нечистымъ до вечера (Числ. 19, 7). Но о подобномъ перерывѣ въ разсматриваемомъ священнодѣйствіи нѣтъ нигдѣ ни слова. Кромѣ того, не безызвѣстно и самому Властову, что и въ позднѣйшее время кропленіе крови рыжей телицы совершалось не передъ самымъ храмомъ, а на масляной горѣ, обратясь лицомъ къ храму (Hieronimi Epist. XXVII).

²⁾ Св. Евремъ Сирия говоритъ: «юница рыжая, заколаемая жрецомъ, назначалась не для жертвы, какъ показываетъ пепелъ юнцій, который былъ употребляемъ для очищенія имѣющихъ нужду въ очищеніи». (Твор. св. от. въ русск. перев., 1853, кн. 4, стр. 497). Надобно думать, что св. отецъ подчеркнутымъ выраженіемъ не отрицаетъ характера жертвы рыжей телицы, а указываетъ только на главное ея назначеніе.

замѣняло собою кропленіе ея передъ самою завѣсою святилища (Лев. 4, 17). На самомъ дѣлѣ кровь рыжей телицы не кропилась передъ завѣсою святилища потому, что не позволяло этого сдѣлать обстоятельство мѣста: священникъ, совершавшій эту жертву внѣ стана, считался нечистымъ и до вечера не могъ приступить къ жертвеннику или святилищу (Числ. 19, 7). Но почему жертвоприношеніе совершалось не при святилищѣ, а внѣ стана? Кейль отвѣчаетъ на это такъ: „жертвоприношеніе, говоритъ онъ, происходило не при скинии но внѣ стана вообще потому же, почему при всѣхъ жертвахъ грѣха цѣлаго общества мясо съ кожею, внутренностями и нечистою должно было сжигаться внѣ стана (Лев. 4, 11. 20),—именно потому, что въ ветхомъ завѣтѣ не было лица, которое по своей святости могло бы взять на себя и уничтожить грѣхъ, вмѣненный такимъ жертвамъ“¹⁾. То есть, по Кейлю, грѣхъ, переносившійся на общественную жертву, не очищался посредствомъ кропленія крови на жертвенникъ, но оставался на ней и дѣлалъ ее нечистою. Поэтому она и сжигалась „внѣ стана, внѣ царства Божія, изъ котораго должно было удалиться все мертвое и нечистое“²⁾. Но мы въ своемъ мѣстѣ уже говорили противъ этого воззрѣнія Кейля на жертву, и потому въ настоящій разъ считаемъ излишнимъ повторять тоже самое. Въ этомъ тѣмъ болѣе нѣтъ нужды, что здѣсь Кейль самъ отказывается отъ своего, только что приведеннаго нами, мнѣнія. Высказавъ это мнѣніе, онъ потомъ, чрезъ нѣсколько строкъ, говоритъ слѣдующее касательно жертвоприношенія рыжей телицы внѣ стана: „искать въ нечистотѣ жертвеннаго животнаго основанія для того, почему эта жертва, вопреки постоянному правилу приносить жертвы только въ скинии, приносилась внѣ стана, значить извращать дѣло“³⁾. И совершенно справедливо!

По Куртцу, жертва рыжей телицы приносилась внѣ стана потому, что „израильскій станъ и особенно святилище не могли быть осквернены тѣмъ, что имѣло специальное фактическое отношеніе къ смерти“⁴⁾. Другими словами, такъ какъ

¹⁾ Руков. къ библ. Археол., I, стр. 353. Также почти разсуждастъ и о. Херасковъ (Руков. къ чт. Пятокн. стр. 369).

²⁾ Руков. къ библ. Археол., I, стр. 291.

³⁾ Тамъ же, стр. 358. Но на 356 стр. Кейль однако опять говоритъ, что пепель рыжей телицы «оставался въ нечистотѣ вмѣненнаго ей грѣха!»

⁴⁾ Alttest. Opfercult., S. 377.

пепель рыжей телицы имѣлъ своимъ назначеніемъ очищать осквернившихся прикосновеніемъ къ мертвому, то поэтому и сама жертва не могла совершаться въ чертѣ израильскаго стана. Но не бросается ли въ глаза каждому парадоксальность подобнаго разсужденія? Источники оскверненія—человѣческіе трупы, кости, гробы—могли быть въ станѣ и не оскверняли его (Числ. 19, 14; 1 Царств. 25, 1; 28, 3; 3 Царств. 2, 10), между тѣмъ средство противъ этого оскверненія не могло быть даже приготовлено въ станѣ безъ того, чтобы не осквернить его! Да и мыслимое ли дѣло, чтобы средство, предназначенное для очищенія оскверненія, само способно было осквернять? Не будетъ ли это *contradictio in adjecto*? Между жертвою рыжей телицы и смертію было такое же отношеніе, какое существуетъ вообще между противоядіемъ и ядомъ, что признаетъ и самъ Куртцъ¹⁾. Но противоядіе находится къ яду только въ отношеніи противоположности или взаимнаго исключенія. Слѣдовательно въ такомъ же отношеніи къ смерти находилась и названная жертва, т. е. если первая не могла не осквернять, то послѣдняя не могла осквернять.

Нельзя удовлетвориться и мнѣніемъ Вангемана, по которому совершеніе жертвы рыжей телицы внѣ стана символизировало полное прощеніе грѣха и совершенное изъятіе его изъ среды израильскаго общества²⁾. Такое символическое значеніе можно приписать единственно только сожженію этой жертвы внѣ стана, по никакъ не выводу и закланію ея тамъ, иначе каждая жертва за грѣхъ общества должна бы совершаться внѣ стана, а не при святилищѣ.

Такъ какъ другіе взгляды на разсматриваемый вопросъ намъ не извѣстны³⁾, то мы позволимъ себѣ высказать свой взглядъ на него. Намъ кажется, что приношеніе жертвы рыжей телицы внѣ стана имѣло не просто символическое, но историко-символическое значеніе. Главною цѣлю при этой

¹⁾ Alttest. Opfercult., S. 372.

²⁾ Opfer nach Lehre der heilig. Schrift., II, S. 133.

³⁾ Около трехъ представленныхъ нами мнѣній касательно разсматриваемаго вопроса группируются всѣ извѣстные намъ ученые, за исключеніемъ Олера, который вовсе не затрогиваетъ этого вопроса (Theologie des Alten Testam., S. 502).

жертвѣ было достать пещла для очищенія трупной нечистоты, но Моисей не преминулъ въ тоже время воспользоваться удобнымъ случаемъ напомнить израильтянамъ и о томъ, откуда смерть и какимъ образомъ они подпали ея оскверняющему влиянію. Пока Адамъ и Ева исполняли то, что имъ было повелѣно, они находились въ царствѣ Божіемъ и наслаждались истинною жизнію, но лишь только они рѣшились согрѣшить и согрѣшили, немедленно вступили въ царство діавола, гдѣ ихъ тотчасъ же постигла смерть сначала духовная, а потомъ и тѣлесная (Быт. 2, 17; Прем. Сол. 2, 23—24). Этотъ историческій моментъ и увѣковѣченъ Моисеемъ въ жертвоприношеніи рыжей телицы. Именно, рыжій (краснобурый) цвѣтъ телицы напоминалъ Адама, такъ какъ слово Адамъ, по толкованію св. отцевъ¹⁾, значитъ красный. Что жертвеннымъ животнымъ была собственно телица, это, по преосвящ. м. Филарету, „имѣетъ отношеніе къ праматери нашей Евѣ“²⁾. Небытіе телицы подъ ярмомъ символизировало невинное состояніе нашихъ прародителей, когда они еще не знали тяжести грѣховнаго ига. Царство Божіе представлялъ израильскій станъ, потому что здѣсь была скинія, въ которой невидимо присутствовалъ Богъ, очищавшій и освящавшій израильтянъ; а царствомъ діавола было все, что находилось за чертою этого стана, такъ какъ тамъ не было никакого мѣста, которое было бы ознаменовано особымъ божественнымъ присутствіемъ и которое служило бы орудіемъ освященія, какъ скинія. Наконецъ, выведеніе и закланіе рыжей телицы внѣ стана указывало на самый переходъ Адама и Евы, посредствомъ грѣха, изъ царства Божія въ царство діавола, послѣдствіемъ чего была ихъ смерть. Правда, говоря такимъ образомъ, мы не имѣемъ подъ собою твердой почвы, но вѣдь и Кейль, Куртцъ и Вангеманъ, какъ показано, строятъ свои мнѣнія также на пескѣ. Свое мнѣніе мы предпочитаемъ потому, что при немъ, по крайней мѣрѣ, нѣкоторые символы теряютъ значеніе плеоназмовъ, тогда какъ у Кейля, Куртца и Вангемана эти плеоназмы неизбѣжны.

¹⁾ Напр. бл. Θεодоритъ говоритъ: «имя Адама служитъ указаніемъ на ту красную землю, изъ которой образовано его тѣло» (Твор. св. от. въ русск. перев. 1855, кн. 3, стр. 216).

²⁾ Чтен. въ Общ. Люб. Духовн. Просвѣщ., 1880, ч. I, стр. 625.

По мнѣнію названныхъ ученыхъ, телица, какъ рождающая, т. е. производящая жизнь, была символомъ жизни; но тоже значеніе приписываютъ они и живой водѣ, наливавшейся на пепель. Рыжій цвѣтъ телицы, какъ цвѣтъ крови, въ которой проявляется жизнь, символизировалъ, по нимъ, полноту жизни; но и червленый цвѣтъ нити, какъ цвѣтъ крови, также опять былъ символомъ полноты жизни¹⁾....

Впрочемъ, историческое воспоминаніе привошло въ жертвоприношеніе рыжей телицы случайно, такъ сказать, кстати, и потому символическое значеніе моментовъ этого жертвоприношенія нисколько отъ того не измѣнилось. Закланіе рыжей телицы символизировало тоже, что и при другихъ общественныхъ жертвахъ. Сожженіе ея внѣ стана было знакомъ того, что грѣхъ не только снятъ съ израильскаго общества, но и совсѣмъ изъятъ изъ среды его. Всецѣлое сожженіе рыжей телицы символизировало совершенное истребленіе грѣха. Съ истребленіемъ же грѣха, какъ основанія, уничтожалось, конечно, и оскверняющее влияніе смерти, какъ слѣдствія грѣха. Пепель рыжей телицы пріобрѣталъ такимъ образомъ силу очищать осквернившихся прикосновеніемъ къ мертвому тѣлу. Но это прикосновеніе не только оскверняло израильтянина, но и нарушало ровное и спокойное теченіе его жизни. При видѣ картины смерти со всѣми ея послѣдствіями, даже при одной мысли о ней, жизнь какъ бы смолкаетъ и замираетъ. Надобно было разогнать мрачныя призраки тлѣнія и разрушенія, смущавшіе душевный покой израильтянина, и на мѣсто ихъ представить перспективу здоровой и долговѣчной жизни. Вотъ почему, при сожженіи рыжей телицы, на огонь бросали кусокъ кедроваго дерева, иссопа и червленую нить: „крѣпкое, не скоро поддающееся разрушенію и тлѣнію, кедровое дерево, какъ символъ многолѣтняго продолженія жизни, иссопъ съ своею очищающею отъ гнилыхъ соковъ силою, какъ символъ очищенія отъ смертнаго разложенія, и червленую нить, какъ символъ полноты жизни“²⁾. Живая, проточная вода, наливавшаяся на пепель, будучи символомъ живости,

¹⁾ См. Кейль, Руков. къ библ. Археол., I, стр. 353. 355; Куртцъ. Alttest. Opfercult., S. 372; Вангеманъ, Opfer nach Lehre der heilig. Schrift, II, S. 135.

²⁾ См. Кейль, Руков. къ библ. Археол., I, стр. 355.

бодрости, подвижности, дополняла перспективу продолжительной и счастливой жизни. Вода въ соединеніи съ пепломъ образовала щелокъ. Какъ трупная нечистота была больше нечистоты половыхъ отправленій, такъ и средство очищенія первой было сильнѣе средства очищенія послѣдней. Въмѣсто простой воды, при очищеніи трупной нечистоты употреблялся щелокъ, — общежитейское средство для отмывтія какой либо застарѣлой нечистоты. Важностию трупной нечистоты объясняется и то, что осквернившійся ею кропился очистительною водою не однажды, а дважды—въ третій день во имя Божіе, а въ седьмой—въ знакъ совершеннаго очищенія.

Но почему кропившій очистительною водою, а также и всѣ дѣйствовавшіе при жертвоприношеніи рыжей телицы считались нечистыми? И почему опять не самъ первосвященникъ, какъ бы слѣдовало, совершалъ это жертвоприношеніе, а предполагаемый его преемникъ? По Куртцу, кропившаго очистительною водою и всѣхъ дѣйствовавшихъ при жертвоприношеніи рыжей телицы оскверняла та „нечистота, ради которой и въ атмосферѣ которой приготовлялось и употреблялось средство очищенія. По той же причинѣ, продолжаетъ онъ, не самъ первосвященникъ совершалъ жертву рыжей телицы, какъ при другихъ общественныхъ жертвахъ за грѣхъ. Первосвященнику строго было воспрещено входить въ какое либо соприкосновеніе съ смертною нечистотою ¹⁾. Но это едва ли такъ. „Ааронъ, справедливо говоритъ Вангеманъ, не потому не совершалъ жертвы рыжей телицы, что ему воспрещено было входить въ какое либо соприкосновеніе съ смертною нечистотою, но потому, что эта жертва должна была совершаться внѣ стана, а первосвященникъ не имѣлъ права отлучаться отъ святилища (Лев. 21, 12). Если бы первосвященникъ не по этой именно причинѣ не приносилъ жертвы рыжей телицы, то въ противномъ случаѣ онъ не могъ бы совершать жертвоприношенія и въ день очищенія, когда очищались всѣ и всякія нечистоты израильтянъ. Тѣмъ не менѣе важность жертвы рыжей телицы не позволяла совершить ее обыкновенному священнику. Вотъ почему и совершалъ эту жертву старшій священникъ, Елеазаръ“ ²⁾. Также неосновательно

¹⁾ Alttest Opfercult., S. 377. См. также Кейль, Руков. къ библи Археол., I, стр. 356.

²⁾ Opfer nach Lehre der heilig. Schrift, II, S. 135.

и другое объясненіе Куртца ¹⁾. Еще нѣсколько понятно, что трупная нечистота, въ атмосферѣ которой употреблялось средство очищенія, могла осквернять человѣка. Но какимъ образомъ могла осквернять эта нечистота, если она только еще предполагалась, представлялась лишь возможною, когда приготавливалось средство очищенія? Не самъ ли Куртцъ признаетъ жертву рыжей телицы или ея пепель чистыми и святыми? Какимъ же образомъ дѣйствовавшіе при этой жертвѣ могли оскверняться? Ужели своимъ размышленіемъ о цѣли и назначеніи ея? Но въ такомъ случаѣ кто изъ израильтянъ могъ быть чистъ отъ оскверненія трупною нечистотою? Не каждый ли изъ нихъ соединялъ съ жертвою рыжей телицы или ея пепломъ тѣже самыя чаянія, какія одушевляли и дѣйствовавшихъ при ней? А если такъ, то почему Пятонкизие нигдѣ ни слова не говоритъ объ этомъ идеальномъ оскверненіи?

Еще менѣе можно согласиться съ Кейлемъ. „Какъ жертва грѣха, учрежденная для уничтоженія грѣха, говоритъ онъ, носитъ названіе *chattaath*—грѣхъ, такъ и очистительная вода, установленная для уничтоженія нечистоты смерти, называется *mej niddah*—водою нечистоты. Отсюда не только крошеніе крови, сожиганіе телицы и собираніе ея пепла, но и взбрызгъ очистительной воды и простое прикосновеніе къ ней дѣлало участвовавшихъ лицъ нечистыми до вечера, не потому только, что весь обрядъ относился къ смерти и общенію съ смертію или къ наличной нечистотѣ, съ которою дѣйствующее при этомъ лице входило въ соприкосновеніе..., но и потому, что пепель, какъ остатокъ жертвы грѣха, пребывалъ въ нечистотѣ вѣнченнаго ей грѣха... Впрочемъ, нужно сказать, что извѣстнаго рода нечистота была въ каждомъ жертвенномъ пеплѣ, и священникъ, выносившій его изъ находившейся возлѣ жертвенника пепельной кучи вонъ изъ стана на чистое мѣсто, долженъ былъ снимать съ себя священническія одежды и надѣвать другія (Лев. 6, 4)“ ²⁾. Кейль правъ, когда онъ говоритъ, что названіе очистительной воды *mej niddah* (*aqua impuritatis*, *ἕδωο βαπτισμῆς*) надобно объяснять по аналогіи съ названіемъ жертвы за грѣхъ *chattaath*. Но онъ неправъ

¹⁾ Въ этомъ пунктѣ и Вангеманъ согласенъ съ Куртцемъ (*Opfer nach Lehre d. heil. Schrift*, II, S. 136).

²⁾ Руков. къ библи. Археол., I, стр. 355.

въ томъ, что ошибочное понятіе о жертвѣ за грѣхъ переносить и на очистительную воду. Если *chattaath*, какъ мы въ своемъ мѣстѣ показали, не значитъ жертва—грѣхъ или жертва, сдѣлавшаяся „воплощеннымъ грѣхомъ“, а значитъ только жертва за грѣхъ, то и *mej niddah* не есть собственно вода нечистоты или вода, воспринявшая въ себя нечистоту, но этимъ названіемъ указывается лишь на ея цѣль служить противоядіемъ нечистотѣ смерти, омывать, уничтожать трупную нечистоту. Если бы *mej niddah* въ самомъ дѣлѣ была нечистою или точнѣе—если бы „пепель, какъ остатокъ жертвы грѣха, пребывавъ въ нечистотѣ вмѣненнаго ей грѣха“, и чрезъ то распространялъ отъ себя оскверненіе на всѣхъ, кто такъ или иначе прикасался къ нему, то, спрашивается, почему священникъ, совершавшій жертву рыжей телицы, былъ нечистымъ? Вѣдь онъ совсѣмъ не касался пепла, и участіе его въ жертвоприношеніи ограничилось главнымъ образомъ кропленіемъ крови? Ужъ не самое ли кропленіе крови оскверняло его? Но тогда почему же при прочихъ жертвахъ за грѣхъ кропленіе крови не дѣлало священника нечистымъ? Допустимъ однако, что пепель рыжей телицы самъ по себѣ былъ нечистъ и поэтому осквернялъ всѣхъ, прикасавшихся къ нему. Если такъ, то откуда же у него бралась очистительная сила? Какимъ образомъ онъ очищалъ нечистыхъ? Развѣ можно безъ противорѣчія себѣ приписать нечистому пеплу очищающее дѣйствіе? Кейль говоритъ, что и всякому жертвенному пеплу присуща была нѣкоторая нечистота, и въ доказательство этого ссылается на переоблаченіе священника изъ богослужебныхъ одеждъ въ партикулярныя, когда онъ выносилъ пепель внѣ стана. Утопающій хватается за соломенку! Священникъ переоблачался вовсе не изъ опасенія осквернить богослужебныя одежды нечистою пепла, но потому, что онъ не имѣлъ права носить эти одежды, когда совершалъ дѣла, не относившіяся прямо къ богослуженію; иначе священникъ не могъ бы въ богослужебныхъ одеждахъ снимать пепла и съ самаго жертвенника всесоженной (Лев. 6, 10—11). А что жертвенный пепель дѣйствительно былъ чистъ, это видно изъ того, что его выносилъ не кто либо, а самъ священникъ, и притомъ полагалъ его не гдѣ ни попало, а лишь на чистомъ мѣстѣ¹⁾.

¹⁾ Ср. Курциъ, *Alltest. Opfercult.*, S. 375.

По нашему мнѣнію, нечистота лицъ, участвовавшихъ въ жертвоприношеніи рыжей телицы, объясняется взглядомъ израильтянъ на свой станъ. Мы уже говорили, что израильтяне только свой станъ считали чистымъ и святымъ мѣстомъ, тогда какъ пространство, лежавшее внѣ этого стана, было, съ ихъ точки зрѣнія, несвятымъ, нечистымъ. Тамъ жили нечистые язычники, которые своимъ грѣшнымъ дыханіемъ заражали самый воздухъ и оскверняли его. Вотъ почему израильтяне высылали за черту своего стана всѣхъ, кто имѣлъ сравнительно высшую степень нечистоты, именно прокаженныхъ, одержимыхъ извѣстными половыми болѣзнями и осквернившихся нечистою смертию (Числ. 5, 1—3). Неудивительно послѣ этого, если всякій израильтянинъ, находившійся внѣ стана, считался нечистымъ. Также кто кропилъ очистительною водою осквернивагося трупною нечистою, прежде чѣмъ онъ могъ это сдѣлать, долженъ былъ выйти за черту стана и взять тамъ пепла. Въ силу этого и онъ дѣлался нечистымъ. По аналогіи съ этимъ надобно объяснять и то обстоятельство, что чистый, прикасаясь къ очистительной водѣ, становился нечистымъ до вечера (Числ. 19, 21). Его оскверняли тѣ элементы нечистаго языческаго воздуха, которые не вдругъ, конечно, могли улетучиться изъ пепла, по перенесеніи его въ израильской станъ.

в) Нечистота отъ проказы и жертвы для ея очищенія.

Высшую степень тѣлесной нечистоты составляла нечистота отъ проказы. „Когда проказа достигла полнаго своего развитія, говоритъ докторъ Томсонъ, тогда обезображенное лицо, гноящіяся туберкулы, сиющій голосъ, лишенные вѣкъ глаза, зловонное дыханіе, распадающіяся отъ туберкуловъ сочлененія, зловѣщія красныя пятна на всемъ остальномъ тѣлѣ представляютъ ужаснѣйшую картину, которую нельзя встрѣтить ни въ какой другой болѣзни. Ничто не можетъ остановить хода ея. Единственное счастье прокаженнаго, если болѣзнь коснется одного изъ органовъ, необходимыхъ для жизни, потому что вмѣстѣ съ этимъ наступаетъ смерть“¹⁾.

¹⁾ См. у Властова, свящ. Лѣт. кн. Лев. стр. 71.

Значить, проказа была не просто смерть прежде смерти, а ужаснѣйшая и мучительнѣйшая изъ смертей. Умереть, перестать сознавать и чувствовать свою болѣзнь составляетъ для прокаженного „единственное счастье“! Послѣ этого, кажется, еще мало сказать съ Спенсеромъ, что прокаженный—это „sepulchrum ambulans“¹⁾. Если же проказа есть ужаснѣйшая и мучительнѣйшая смерть, то понятно, что и нечистота прокаженного сильнѣе нечистоты мертвца тѣла. Въ разложеніи живаго организма сила грѣха обнаруживается, безъ сомнѣнія, еще яснѣе, чѣмъ въ разложеніи мертвца. Эту горькую истину сознавалъ и самъ прокаженный, когда взывалъ о себѣ: „нечистъ, нечистъ!“ (Лев. 13, 45). По причинѣ высокой степени своей нечистоты, прокаженный обыкновенно жилъ внѣ стана и внѣ всякаго общенія съ людьми. А такъ какъ проказа чрезвычайно рѣдко кончалась выздоровленіемъ, то прокаженный, какъ бы заживо погребенный, и совсѣмъ исключался изъ среды своего народа.

Эти замѣчанія помогутъ намъ понять и самый обрядъ очищенія исцѣлѣвшаго прокаженного. Обрядъ этотъ состоялъ изъ двухъ актовъ: сначала прокаженный получалъ собственно очищеніе своей нечистоты или вводился въ общеніе съ своимъ народомъ (Лев. 14, 1—9), а потомъ онъ возстановлялся въ священническихъ своихъ правахъ, которыя были присущи ему по самой его принадлежности къ израильскому народу, какъ царству священниковъ, но которыхъ онъ лишился вслѣдствіе своей болѣзни, или иначе—вступалъ въ общеніе съ святылицемъ (Лев. 14, 10—20).

Обрядъ очищенія прокаженного совершался внѣ стана. До своего очищенія прокаженный не могъ войти въ общество чистыхъ людей. Священникъ, выходя изъ стана къ очищаемому, приказывалъ взять двухъ (не извѣстно-какихъ) живыхъ, т. е. отличающихся особенною живостію²⁾, чистыхъ птицъ, кедроваго дерева, червленую нить и иссопа. Одна изъ птицъ закалывалась надъ глинянымъ сосудомъ съ живою, проточною водою. Священникъ бралъ живую птицу, кедровое дерево, червленую нить и иссопъ и, омочивши все это въ водѣ, обог-

¹⁾ De legib. Hebr. rit. p. 181.

²⁾ См. Кейль, Рук. къ библ. Археол., I, стр. 363.

ренной кровію заколотою птицы, кропилъ очищаемого семь разъ, а живую птицу пускалъ на волю. Послѣ этого очищаемый мылъ свое тѣло и одежды, стригъ всѣ свои волосы и затѣмъ входилъ въ станъ.

Обрядъ очищенія исцѣлѣвшаго прокаженного не былъ жертвоприношеніемъ. Кровь заколотою птицы не кропилась ни на жертвенникъ, ни даже по направленію къ скинии, какъ это было при жертвѣ рыжей телицы. Кромѣ того, о птицахъ извѣстно только, что онѣ были чистыя, но ни откуда не видно, чтобы онѣ были жертвенныя¹⁾. Въ заколотою птицѣ Кейль видитъ символъ прокаженного до его исцѣленія, именно смерть этой птицы изображала, по нему, жизнь прокаженного,—жизнь, равную смерти²⁾. Но противъ этого основательно возражаетъ Бэръ, говоря, что „и отъ заколотою птицы требовалось свойство чистоты и особенной живости, между тѣмъ какъ прокаженный находился въ нечистотѣ и мертвенномъ состояніи. Какимъ же образомъ заколотая птица могла быть символомъ прокаженного?“³⁾ Самъ Бэръ и за нимъ Куртцъ полагаютъ, что заколотая птица не имѣла никакого символическаго значенія. Она нужна была только для того, чтобы пріобрѣсть кровь, какъ наиболѣе выразительный символъ жизни⁴⁾. Съ этимъ мнѣніемъ названныхъ ученыхъ согласны

¹⁾ По іудейской традиціи, это были будто бы воробьи, всегда чирикающіе, точно болтающіе, какъ и проказа была наказаніемъ будто бы за злой языкъ и излишнюю болтовню (См. Кейль, Рук. къ библ. Археол., I, стр. 363).

²⁾ Тамъ же, стр. 362.

³⁾ Symbolik des Mos. Cult., II, S. 516.

⁴⁾ Бэръ, тамъ же. Куртцъ, Alttest. Opfercult., S. 381. По Вангеману, кровь заколотою птицы необходима была не для пріобрѣтенія символа жизни, а для усиленія очистительнаго дѣйствія воды (Opfer nach Lehre der heilig. Schrift., II, S. 142). Но «живое и чистое состояніе, говоритъ Бэръ, также между собою связаны, какъ смерть связана съ нечистотою. Чистое состояніе прокаженного предполагаетъ полное возстановленіе его жизненныхъ силъ, а обладаніе имъ полнотою своихъ жизненныхъ силъ предполагаетъ чистое его состояніе». (Symbolik, II, S. 518). А если такъ, то нѣтъ особенной нужды настаивать на томъ, для усиленія ли очистительнаго дѣйствія воды употреблялась кровь заколотою птицы,

и мы. Потому-то и необходимо было окропить очищаемого кровию въ смѣшеніи съ водою: это было знакомъ, что къ нему опять возвратились его жизненные силы въ прежнемъ, доболѣзненномъ состояніи ихъ бодрости и живости. Но если бы заколотая птица представляла прокаженного, а ея смерть изображала его жизнь до исцѣленія, жизнь, равную смерти,— въ такомъ случаѣ слѣдовало бы только заколоть птицу, и больше ничего. Съ цѣлію рельефнѣе представить состояніе выздоровленія и перспективу новой, здоровой и долготѣней жизни исцѣлѣвшаго прокаженного, этотъ послѣдній окроплялся живою птицею и извѣстными уже намъ символами—кедровымъ деревомъ, червленою питьею и иссопомъ. Окропленіе живою птицею символизировало то, что прокаженный также всецѣло и совершенно здоровъ, какъ всецѣло и совершенно здорова сама птица. Но кого представляла эта птица и что означалъ выпускъ ея на волю? По Бэру ¹⁾, Кейлю ²⁾, Куртцу ³⁾ и др., выпущенная на волю птица представляла выздоровѣвшаго прокаженного. Прокаженный, до своего исцѣленія, былъ подобенъ пойманной и связанной птицѣ, такъ какъ онъ не имѣлъ права войти въ израильскій станъ. Но вотъ онъ выздоровѣлъ и очистился; преграда, отдѣлявшая его отъ соотечественниковъ и родныхъ, пала; теперь онъ свободно могъ возвратиться въ свое отечество, какъ свободно могла летѣть въ свое гнѣздо выпущенная на волю птица. Съ перваго взгляда это объясненіе не можетъ не понравиться каждому, но при внимательномъ разсмотрѣніи оно однакожъ оказывается несостоятельнымъ. Въ 48—53 ст. 14 гл. Левитъ описывается обрядъ очищенія дома, зараженнаго проказою. При этомъ обрядѣ имѣли мѣсто тѣже самые символы, какіе употреблялись и при очищеніи выздоровѣвшаго прокаженного. Также между прочимъ пускалась на волю и одна изъ птицъ. Въ силу общихъ требованій законовъ символикѣ, Бэръ, Кейль

или же для символическаго представленія жизни. Мы предпочитаемъ мнѣніе Бэра и Куртца потому, что при очищеніи прокаженного констатированіе и символизированіе факта совершеннаго выздоровленія его было дѣломъ самой первой важности.

¹⁾ Symbolik des Mos. Cult., II, S. 517.

²⁾ Рук. къ библ. Археол., I, стр. 361.

³⁾ Alttest. Opfercult., S. 379.

и Куртцъ должны допустить, что какъ тамъ выпущенная на волю птица символизировала выздоровѣвшаго прокаженного, такъ и здѣсь она символизировала очищенный отъ проказы домъ. Допустивши же это, какой получится выводъ? Если въ первомъ случаѣ выпущенная на волю птица означала свободное возвращеніе выздоровѣвшаго прокаженного къ своимъ соотечественникамъ и роднымъ, то и въ послѣднемъ—такая же птица должна означать свободное возвращеніе очищеннаго дома... въ домъ! Въ виду такой несообразности въ объясненіи названныхъ ученыхъ, мы считаемъ за лучшее принять мнѣніе Вангемана, по которому оставшаяся въ живыхъ птица никого не представляла и нужна была собственно для того, чтобы на выпускъ ея на волю наглядно представить совершенное и безвозвратное удаленіе отъ прокаженного его болѣзни и нечистоты. Улетая въ поле, птица какъ бы уносила съ собою и всю болѣзнь и нечистоту прокаженного. И какъ птица сама по себѣ никогда не можетъ опять прилетѣть къ пойманному ея, такъ и болѣзнь и нечистота прокаженного никогда уже не могутъ возвратиться къ нему ¹⁾. Что касается омовенія тѣла и одежды и стриженія всѣхъ волосъ очищаемого, то этими дѣйствіями соблюдалась простая гигиеническая предосторожность. Впрочемъ, они могли имѣть и символическое значеніе. Снятіе съ себя волосъ и омовеніе тѣла и одежды указывало на рѣшимость очищаемого оставить свой прежній обрядъ жизни, бывшій, быть можетъ, причиною болѣзни, и начать новую жизнь. Омовеніе тѣла и одежды и стриженіе волосъ очищаемого повторяемо было чрезъ семь дней по вступленіи въ станъ. Всѣ эти семь дней очищаемый проводилъ однако внѣ шатра своего, изъ опасенія, какъ думаютъ, прилечь „ad latus ictoris suae“ и такимъ образомъ оскверниться и оказаться неспособнымъ къ предстоявшему священнодѣйствію ²⁾.

Приготовившись такимъ образомъ, очищаемый могъ приступить къ скинии и быть восстановленнымъ въ своихъ священническихъ правахъ. Актъ восстановленія его въ этихъ пра-

¹⁾ Opfer nach Lehre der heilig. Schrift., II, S. 141.

²⁾ См. Кейль, Рук. къ библ. Археол., I, стр. 367; Куртцъ, Alttest. Opfercult., S. 382 и др.

вахъ начинался съ жертвы повинности, потомъ приносима была жертва за грѣхъ и наконецъ жертва всесожженія. Въ жертву повинности приносимъ былъ однолѣтній агнецъ и логъ ¹⁾ елей, въ жертву за грѣхъ—однолѣтняя агница и въ жертву всесожженія—однолѣтній же агнецъ, съ присоединеніемъ хлѣбнаго приношенія изъ пшеничной муки въ размѣрѣ $\frac{3}{10}$ ефы (Лев. 14, 10) ²⁾. Въ случаѣ бѣдности, въ жертву за грѣхъ и во всесожженіе можно было принести, вмѣсто мелкаго скота, двухъ жертвенныхъ птицъ, и при этомъ требовалось $\frac{1}{10}$ ефы пшеничной муки. Жертва повинности оставалась безъ измѣненія и для бѣднаго.

Когда жертвы представлены были во дворъ скинии, священникъ приводилъ ихъ и исцѣлѣвшаго прокаженнаго ко входу въ скинию. Здѣсь священникъ бралъ агнца жертвы повинности и совершалъ надъ нимъ вмѣстѣ съ логомъ елей обрядъ потрясанія. По закланіи агнца, священникъ бралъ на палецъ крови и возлагалъ ее на край праваго уха и большіе пальцы правой руки и правой ноги исцѣлѣвшаго прокаженнаго. Потомъ священникъ отливалъ нѣсколько изъ лога елей на лѣвую свою ладонь и, омочивъ палецъ правой своей руки, сначала кропилъ елеемъ семь разъ передъ входомъ въ скинию, а затѣмъ возлагалъ елей на тѣже самые тѣлесные органы исцѣлѣвшаго прокаженнаго, какіе помазывались и кровію. Остальной елей съ ладони священникъ выливалъ на голову исцѣлѣвшаго.

Нельзя не видѣть, что эти обряды жертвы повинности исцѣлѣвшаго прокаженнаго были почти тождественны съ обрядами жертвы посвященія священниковъ (Лев. 8 гл.). Причина и цѣль этого понятны: посредствомъ жертвы повинности исцѣлѣвшій прокаженный опять воспринимался въ царство священниковъ (Исх. 19, 6), и для этого самъ нѣкоторымъ образомъ возводился въ санъ священника. Отсюда и символическое значеніе обрядовъ жертвы повинности исцѣлѣвшаго прокаженнаго должно быть аналогично съ значеніемъ соотвѣтственныхъ обрядовъ жертвы посвященія священниковъ.

¹⁾ Логъ составлялъ немного болѣе полуштофа. (См. Кейль, Рук. къ библ. Археол., II, стр. 176).

²⁾ А не $\frac{1}{10}$ ефы, какъ ошибочно думаетъ Кейль. (См. Рук. къ библ. Археол., I, стр. 368).

То обстоятельство, что елей, послѣ освященія его чрезъ семикратное кропленіе предъ лицомъ Господнимъ, возлагался на тѣже мѣста освящаемаго, которыя помазывались и кровію, не указываетъ на какое либо преимущество исцѣлѣвшаго прокаженнаго предъ священниками, у которыхъ ухо, рука и нога не помазывались св. муромъ. Когда богослужебныя священническія одежды окроплялись муромъ и кровію, то вмѣстѣ съ тѣмъ окроплялись и личности посвящаемыхъ (Лев. 8, 30). Съ исцѣлѣвшимъ прокаженнымъ нельзя было также поступить потому, что ему, какъ и всякому простому израильянину, не дозволялось носить иныхъ одеждъ, кромѣ обыкновенныхъ. Поэтому возложеніе елей на извѣстные органы исцѣлѣвшаго прокаженнаго символизировало только, что онъ „вообще получилъ помазаніе“ ¹⁾. Равнымъ образомъ и возложеніе елей на его голову означало лишь то, что „онъ вполне возстановленъ въ своихъ священническихъ правахъ“ ²⁾. А что дѣйствительно исцѣлѣвшій прокаженный ставился не выше, а, напротивъ, ниже священниковъ, это видно уже изъ того, что онъ помазывался не св. муромъ, какъ Ааронъ и его сыновья (Исх. 30, 30—33), а простымъ елеемъ. Впрочемъ, символическое значеніе елей было тоже самое, что и значеніе мур. Кейль, правда, на счетъ этого совершенно другаго мнѣнія. „Св. муро, говоритъ онъ, бывъ приготовлено по божественному повелѣнію, изображаетъ духовную силу и духовные дары, которыми Богъ надѣляетъ человѣка для особеннаго служенія въ Его царствѣ; напротивъ елей, приносимый здѣсь освящаемымъ изъ собственныхъ средствъ, какъ жертва, символизируетъ божественное дыханіе жизни, которымъ... приносящій владетъ какъ своею собственностію“ ³⁾. Но говоря такимъ образомъ, Кейль впадаетъ въ рѣзкое противорѣчіе съ самимъ собою, такъ какъ онъ въ другихъ мѣстахъ своего сочиненія, не колеблясь, усваиваетъ значеніе благодатныхъ даровъ св. Духа и тому елею, который приносимъ былъ жертвователемъ изъ

¹⁾ См. Ваггеманъ, Opfer nach Lehre der heilig. Schrift, II, S. 148.

²⁾ Тамъ же.

³⁾ Рук. къ библ. Археол., I, стр. 366.

собственныхъ средствъ ¹⁾. Съ другой стороны, самъ Кейль признаетъ, что св. муромъ могли помазываться только одни священники, а не міряне (Исх. 30, 33) ²⁾. Если же это такъ, то Саулъ, Давидъ, Елисей и др., помазывавшіеся не св. муромъ, а елеемъ, приносившимся самимъ помазывавшимъ ихъ, ужели получали не благодатные дары св. Духа, а собственное божественное дыханіе жизни помазывавшаго ³⁾?... Такимъ образомъ нѣтъ никакого основанія не признавать того, что и исцѣлѣвшій прокаженный, подъ видомъ помазанія его елеемъ, получалъ не „божественное дыханіе жизни, которыми онъ владѣлъ какъ своею собственностію“, а благодатные дары св. Духа, которые необходимы ему были для надлежащаго исполненія своихъ собственныхъ благихъ намѣреній и для достойнаго прохожденія воспринятыхъ на себя обязанностей.

Касательно образа совершенія жертвы за грѣхъ и жертвы всеожженія исцѣлѣвшаго прокаженнаго не представляется ничего сказать: и та и другая приносимы были обычно. Только относительно общаго порядка жертвоприношенія исцѣлѣвшаго прокаженнаго можно сдѣлать одно замѣчаніе. При жертвоприношеніи осквернивагося назорея, жертва повинности, какъ мы видѣли, совершалась послѣ жертвы за грѣхъ, а при жертвоприношеніи исцѣлѣвшаго прокаженнаго наоборотъ—жертва за грѣхъ—послѣ жертвы повинности. Основаніе для такого различія, кажется, можно находить въ томъ, что назорей своимъ состояніемъ оскверненія сравнительно незначительно нарушалъ положительныя права Божіи, потому что это состояніе продолжалось короткое время (семь дней). Въ этомъ случаѣ грѣхъ, какъ причина, производная оскверненіе, былъ на первомъ планѣ, и потому его прежде всего нужно было очистить, а потомъ уже можно было принести и жертву повинности, какъ удовлетвореніе за отчужденіе отъ Бога и святилища. Прокаженный же очень долго находился внѣ возможности исполнять свои обязанности по отношенію къ Богу и святилищу, а также и по отношенію къ своему народу и семейству. Здѣсь послѣдствія отчужденія отъ Бога, и отъ народа такъ были велики, что превышали тяжесть

¹⁾ Руковод. къ библ. Археол. стр. 253. 323. 373.

²⁾ Biblisch. Comment. über die Bücher Mos. 1861, S. 533.

³⁾ Ср. Куртцъ, Alttest. Opfercult., S. 384.

грѣха, послужившаго поводомъ къ этому отчужденію. Поэтому необходимо было сперва дать удовлетвореніе за неисполненіе своего долга по отношенію къ Богу и ближнимъ, а потомъ уже очистить свой грѣхъ ¹⁾.

Въ хлѣбномъ приношеніи исцѣлѣвшаго прокаженнаго замѣчается та особенность, что, вмѣсто обычной $\frac{1}{10}$ ефы пшеничной муки (Числ. 15, 4), представлялось $\frac{2}{10}$. Затѣмъ, при жертвоприношеніи птицъ нигдѣ не упоминается о хлѣбномъ приношеніи, между тѣмъ, если исцѣлѣвшій отъ проказы, по бѣдности, приносилъ въ жертву птицъ, то онъ долженъ былъ представить съ ними $\frac{1}{10}$ ефы пшеничной муки. Куртцъ объясняетъ это исключеніе изъ правила важностію жертвоприношенія исцѣлѣвшаго прокаженнаго ²⁾. Но можно и съ Вангеманомъ сказать, что сверхположенное количество хлѣбнаго приношенія исцѣлѣвшаго прокаженнаго требовалось въ замѣну обычнаго хлѣбнаго приношенія жертвы мира, каковую жертву онъ однако въ то время не могъ или не долженъ былъ приносить ³⁾.

3) Особенности жертвъ въ приложеніи къ различнымъ временамъ.

Обряды, совершавшіеся при очищеніи и освященіи исцѣлѣвшаго отъ проказы еще разъ показали намъ, что израильтяне, по идеѣ, оставались не только святымъ, но и священнымъ народомъ,—были въ полномъ смыслѣ царствомъ священниковъ (Исх. 19, 4—6). А извѣстно, что обязанность священниковъ состояла и состоитъ главнымъ образомъ въ томъ, чтобы постоянно предстоять предъ Богомъ и служить Ему. И израильтяне дѣйствительно оправдывали такое свое значеніе и назначеніе,—въ лицѣ своихъ представителей предстояли предъ Богомъ день и ночь, по возможности посвящая Ему все свое время. Это они выражали А) преимущественно въ ежедневномъ общественномъ жертвоприношеніи и Б) отчасти въ жертвоприношеніи въ нарочитые дни.

¹⁾ Ср. Гофманъ, Schriftbeweis, II, S. 261.

²⁾ Alttest. Opfercult., S. 382.

³⁾ Opfer nach Lehre der heilig. Schrift., II, S. 147.

А) Ежедневное общественное жертвоприношение.

Ежедневное общественное жертвоприношение состояло из утренней и вечерней жертвы всесожжения, съ хлѣбнымъ приношениемъ и возліаніемъ. Въ св. Писаніи точно не сказано ни о времени начала ежедневной утренней жертвы всесожжения, ни о необходимыхъ приготовленіяхъ къ ней, ни о порядкѣ совершенія ея. Поэтому мы считаемъ не лишнимъ восполнить этотъ пробѣлъ изъ позднѣйшей іудейской церковной практики, тѣмъ болѣе, что Моисеевъ жертвенный уставъ только въ извѣстныхъ частностяхъ измѣнился впоследствии, въ существенныхъ же своихъ чертахъ онъ оставался тотъ же ¹⁾. Деличъ, на основаніи іудейской традиции, относящейся къ періоду существованія втораго іерусалимскаго храма, такъ передаетъ о началѣ времени ежедневнаго утренняго жертвоприношенія и о приготовленіяхъ къ нему. „Представимъ себѣ, говоритъ онъ, будничныи день... Вотъ уже звѣздный свѣтъ на безоблачномъ небѣ мало по малу началъ блѣднѣть отъ едва начавшагося разсвѣта. Храмовая стража, снабженная факелами, въ двухъ мѣстахъ стоитъ на часахъ... Часовые по временамъ окликаютъ другъ друга, освѣдомляясь, все ли въ порядкѣ и наготовѣ. Священники, имѣвшіе возможность спать въ эту ночь, встали, умылись и надѣваютъ свои одежды. Въ зданіи gazith (изъ квадратныхъ плитъ) рѣшаются по жребію чреды служенія наступающаго дня. Мѣдный умывальный тазъ, стоявшій всю ночь въ водѣ, вынимается и священники моютъ въ немъ руки и ноги. Но вотъ раздаются первые утренніе звуки: священники трубятъ въ трубы, звуки которыхъ, особенно при утренней тишинѣ, далеко слышны.

По распоряженію начальника стражи при вратахъ, левиты спѣшатъ открывать всѣ входы храма. Начались приготовления къ утреннему богослуженію... Чистятъ жертвенникъ всесожжения, поджигаютъ, при помощи горящихъ угольевъ, костры дровъ, музыканты приносятъ свои инструменты и вынимаютъ ихъ изъ футляровъ, стражи смѣняются, смѣняются также и левиты и священники, стоявшіе на чредѣ прошедшаго дня. Все это происходитъ еще при свѣтѣ факеловъ. Между тѣмъ начальникъ по части наблюденія за временемъ слѣдитъ

¹⁾ См. Ганебергъ, Relig. Alterth., S. 605.

за началомъ утра. По его приказанію, нѣкоторые священники всходятъ на крыло храма, и когда утреннее небо освѣтилось настолько, что можно разглядѣть хевронскія горы, лежащія на юго-востокѣ отъ Іерусалима, то они кричали: „barkai ad Chebron“ (видно до Хеврона). На площади храма тотчасъ раздавалась команда: „священники на службу! левиты на клирость! израильтяне по мѣстамъ!“ Последній зовъ относился къ еженедѣльно смѣнявшимся народнымъ представителямъ, которые обязательно присутствовали при жертвоприношеніяхъ и ночь проводили въ храмѣ“ ¹⁾.

Началось самое жертвоприношеніе. Одинъ вель однолѣтнаго агнца (Исх. 29, 38), находившагося въ нижнемъ помѣщеніи зданія Beth ha moked ²⁾, другіе же несли необходимые при жертвоприношеніи сосуды. Такъ какъ ежедневная утренняя жертва всесожжения приносилась за все израильское общество, то возложеніе рукъ на агнца совершали упомянутые народные представители. Закланіе агнца происходило обычнымъ порядкомъ. Непосредственно послѣ этого одинъ изъ священниковъ входилъ въ храмъ для воскуренія оміама на жертвенникѣ благовонныхъ куреній и для приготовленія лампады свѣтильника. Такъ какъ воскуреніе благовоннаго порошка доставляло удовольствіе и для священника, то оно совершалось не однимъ и тѣмъ же священникомъ, а каждымъ по очереди. Предъ выходомъ изъ храма священникъ произносилъ краткую молитву ³⁾. Между тѣмъ на дворѣ святилища кончилось кровавое жертвоприношеніе и принесена была хлѣбная жертва съ возліаніемъ (Числ. 28, 3—8). Во все время жертвоприношенія священники трубили въ трубы, а левиты пѣли различные псалмы ⁴⁾. Предъ расходомъ по домамъ, присутствовавшіе при богослуженіи получали священническое благословеніе. Это благословеніе преподавалось такимъ образомъ: священники становились въ два ряда на ступеняхъ схода двора святилища, одни на южной сторонѣ этого схода, другіе на сѣверной. Пятеро изъ нихъ держали въ своихъ рукахъ пять различныхъ сосудовъ, употреблявшихся

¹⁾ См. Труд. Кіев. дух. Акад., 1883, № 9, стр. 83.

²⁾ Thamid. II. 3. См. Ганебергъ, Relig. Alterth., S. 607.

³⁾ Thamid. II. 3; V. 2; VI. 3.

⁴⁾ См. Олеръ, Theologie des Alten Testam., S. 447.

при воскурении еиміама ¹⁾). Когда народъ готовъ былъ видти изъ двора святилища, тогда священники произносили въ одинъ голосъ, безъ перерыва: „да благословитъ тебя Господь и сохранитъ тебя! Да призритъ на тебя Господь свѣтлымъ лицемъ Своимъ и помилуетъ тебя! Да обратитъ Господь лице Свое на тебя и дастъ тебѣ миръ!“ (Числ. 6, 24—26) ²⁾.

Такъ приблизительно совершалось при Моисеѣ ежедневное утреннее жертвоприношение. Послѣ этого могли приноситься уже всякаго рода жертвы. Если онѣ иногда и не приносились, то всетаки ежедневная утренняя жертва всесожжения, эта „воплощенная утренняя молитва“ ³⁾, курилась на жертвенникѣ весь день, вплоть до самаго вечерняго жертвоприношения.

Ежедневное вечернее жертвоприношение начиналось „между обоими вечерами“, т. е. не задолго до заката солнца ⁴⁾, и

¹⁾ Мы уже говорили объ этихъ сосудахъ. Поеврейски они называются: *tanî, koz, machathah, bazik* и *kaf*. (См. Ганебергъ, *Relig. Alterth.*, S. 428. 608).

²⁾ См. *Thamid*, VII. 2.

³⁾ См. Олеръ, *Theologie des Alten Testam.*, S. 444.

⁴⁾ Еврейское выражение: «*ben haarbaim*» (напр. Исх. 29, 39. 41) LXX переводятъ *ἀνὰ μέσον τῶν ἑσπερινῶν*, Вулгата — *vespere* или *ad vesperum*. Это выражение своею неопредѣленностью подало поводъ къ двумъ главнымъ мнѣніямъ касательно того, какое здѣсь разумѣется время. По Бэру (*Symbolik*, II, S. 614), Куртцу (*Alttest. Opferscult.*, S. 317) и др., «*ben haarbaim*» указываетъ на время отъ захода солнца за горизонтъ до наступленія совершенной темноты, по Вангеману же (*Opfer nach Lehre der heilig. Schrift*, II, S. 19), преосвящ. архіеп. Филарету (догмат. богосл. ч. 2, стр. 250) и др. — на послѣполуденное время, по нашему счету, съ 3 часовъ до захождения солнца. Если бы намъ нужно было выбирать изъ этихъ двухъ мнѣній какое либо одно, то мы приняли бы послѣднее мнѣніе, такъ какъ за него позднѣйшая іудейская церковная практика (I. Флавій, *de bell. jud.* VI, 9. 3) и талмудъ (*Mischna Pesah* 5. 3). «*Ben haarbaim*» будетъ поэтому значить—между началомъ вечера дня, считавшимся съ 3 часовъ по полудни, и началомъ вечера ночи, наступавшимъ съ закатомъ солнца. Ссылка Бэра въ пользу своего мнѣнія на 6 ст. 16 гл. Втор. и 8 ст. 30 гл. Исх. не имѣетъ доказательности. Выражение «*vo haschemesch*» можно понимать какъ въ смыслѣ совершеннаго захождения солнца, такъ и въ смыслѣ значительнаго склоненія его къ западу. Бэръ и всѣ его послѣдователи

въ обрядовомъ отношеніи ничѣмъ не отличалось отъ утренняго жертвоприношенія, кромѣ того только, что въ это время не преподавалось священническаго благословенія ¹⁾. Въ жертву также представлялся однолѣтній агнецъ съ обычнымъ хлѣбнымъ приношеніемъ и возліаніемъ (Лев. 6, 8—12; Числ. 28, 3—8). При этомъ первосвященникъ какъ утромъ, такъ и вечеромъ представлялъ особо отъ себя хлѣбное приношеніе. Возраженіе Кейля противъ постояннаго первосвященническаго *minchah* совершенно несостоятельно. По его мнѣнію, первосвященникъ, послѣ своего посвященія, уже не представлялъ особаго хлѣбнаго приношенія. «*Minchah thamid* (Лев. 6, 20), говоритъ онъ, заимствуетъ свое ближайшее опредѣленіе изъ предшествующаго выраженія: *bejom hammaschach*, которое больше ничего не показываетъ, какъ постоянное приношеніе только во время помазанія, продолжавшагося семь дней“ ²⁾. Но ограничивать приношеніе *minchah thamid* семью днями посвященія Аарона значитъ давать слову *thamid* совершенно произвольное толкованіе. Безъ сомнѣнія, это слово надобно понимать по аналогіи съ выраженіемъ—*olah thamid*. Но *olah thamid* приносилось непрерывно не нѣсколько только дней или недѣль, а многія столѣтія. Значитъ, и *minchah thamid*

по объясненію «*ben haarbaim*» упустили изъ вида то обстоятельство, что въ восточныхъ странахъ сумерки бываютъ весьма короткіе, и потому странно было бы называть быстро смѣняющую ихъ ночь вторымъ вечеромъ. Съ другой стороны, въ такіе короткіе сумерки священники, во время Пасхи напр., никакъ не могли бы управиться съ нѣсколькими тысячами пасхальныхъ агнцевъ, которые также закалались «*ben haarbaim*». Но мы однако предпочитаемъ этимъ двумъ мнѣніямъ третье, правда, менѣе распространенное, зато, кажется, наиболѣе близкое къ истинѣ—мнѣніе Гитцига, по которому въ составъ *arbaim* входили часы прежде и послѣ заката солнца, а границею «*ben arbaim*», былъ самый закатъ солнца (*Ostern u. Pfingsten*, S. 16). Приношеніе вечерней жертвы поэтому начиналось при солнечномъ свѣтѣ, а оканчивалось въ сумеркахъ (ср. 2 Пар. 35, 14). Такое дѣленіе вечерняго времени какъ будто подтверждается и св. Писаніемъ (напр. Лев. 23, 32; 1 Царств. 30, 17).

¹⁾ По свидѣтельству Мишны *Taanith* IV. 1), въ праздники священническое благословеніе преподавалось до трехъ и болѣе разъ въ день.

²⁾ *Руков. къ библ. Археол.*, I, стр. 219.

первосвященника должно было приноситься и приносилось не въ дни лишь посвященія его, а неопредѣленно долгое время. Далѣе, если бы minchah thamid приносилось только въ теченіи семи дней посвященія, — въ такомъ случаѣ это приношеніе было бы дѣломъ не Аарона, а Моисея. Между тѣмъ въ 20—22 ст. 6 гл. Лев. ясно сказано, что minchah thamid приносилъ самъ Ааронъ. Слѣдовательно, это приношеніе имѣло мѣсто не во время его посвященія, а послѣ. Къ тому же выводу придемъ мы, если обратимъ вниманіе на то, что, по 22 ст. той же главы Лев., minchah thamid первосвященника все сжигалось. Но это не могло бы быть, если бы тамъ рѣчь шла о minchah thamid, приносившемся въ дни посвященія Аарона. Тогда, по сжигеніи на жертвенникѣ askarah, остальное должно было бы принадлежать священнодѣйствовавшему въ то время Моисею (Лев. 2, 10 ср. съ 8, 29). Наконецъ, противъ Кейля свидѣлствуютъ Сирахъ (45, 17) и I. Флавій¹⁾. И тотъ и другой говорятъ, что первосвященникъ всегда каждый день два раза приносилъ жертву. Напрасно Кейль позволяетъ себѣ такую увертку, будто у Сираха въ приведенномъ мѣстѣ разумѣется общественная ежедневная утренняя и вечерняя жертва; напротивъ, тамъ ясно сказано, что первосвященникъ приносилъ свою собственную жертву²⁾.

Хлѣбное приношеніе первосвященника состояло изъ печени, приготовленнаго на сквородѣ (Лев. 6, 20—22), и раздѣлялось на двѣ половины: одна половина приносилась поутру, а другая вечеромъ (и именно между обычнымъ хлѣбнымъ приношеніемъ и возліаніемъ вина³⁾). По Куртцу, первосвященникъ присоединялъ къ общественному хлѣбному приношенію изъ муки свое хлѣбное приношеніе, изъ печени въ знакъ того, что какъ это печенье представляло болѣе высшую форму обработки, чѣмъ простая мука, такъ и онъ по степени святости своей жизни и дѣятельности долженъ былъ стоять выше простаго народа⁴⁾. Вечерняя жертва всесоженія курилась на жертвенникѣ всю ночь, до самаго слѣдующаго утра.

¹⁾ Ant. III. 10. 7.

²⁾ Ср. Куртцъ, Alttest. Opfercult., S. 302.

³⁾ I. Флавій, Ant. III. 10. 7.

⁴⁾ Alttest. Opfercult., S. 305.

На этомъ основаніи ежедневное общественное жертвоприношеніе и называется вообще thamid, т. е. постояннымъ, непрерывнымъ (Исх. 29, 42; Числ. 28, 6. 10. 15).

В) Жертвоприношеніе въ нарочные дни.

Въ ежедневномъ общественномъ жертвоприношеніи израильтяне, по разнымъ житейскимъ обстоятельствамъ, не могли однако лично участвовать, не имѣли возможности всегда и всѣ присутствовать при немъ. Въ восполненіи этого недостатка опредѣлены были особые, праздничные дни, въ которые каждый израильтянинъ обязательно долженъ былъ явиться къ святилищу и принять участіе въ общественномъ богослуженіи. Такихъ дней было собственно шесть. а) суббота, б) новолуніе седьмага мѣсяца, в) пасха или дни опрѣсноковъ, г) пятьдесятница, д) праздникъ кущей и е) день очищенія.

а) Суббота.

Суббота является прототипомъ и центромъ всѣхъ израильскихъ праздниковъ. Она была седьмымъ днемъ недѣли, по седмиричное число, болѣе или менѣе, выдерживается и въ другихъ праздникахъ¹⁾. Она была днемъ покоя отъ всякаго

¹⁾ «Всякій праздникъ безъ различія, говоритъ Бэръ, какую бы онъ ни имѣлъ особенную цѣль, неизменно находится въ отношеніи къ числу 7, и, наоборотъ, каждый извѣстный у израильтянъ отдѣлъ времени, который въ ряду другихъ отдѣловъ приходился седьмымъ, уже потому самому становился праздничнымъ временемъ. Такъ напр. седьмой день, седьмой мѣсяцъ, седьмой годъ и юбилейный годъ, наступавшій послѣ семи семилѣтій; праздникъ трубъ, день очищенія и праздникъ кущей приходились въ седьмомъ мѣсяцѣ; въ томъ же мѣсяцѣ приходилось начало субботняго и юбилейнаго года; пятьдесятница праздновалась спустя семь недѣль или 7×7 дней отъ праздника пасхи. Пасха и праздникъ кущей продолжались по семи дней; праздничныхъ дней, въ которые назначалось священное собраніе (miqra), по числу также было семь въ году (два дня во время пасхи, одинъ день во время пятьдесятницы, одинъ — въ праздникъ трубъ, одинъ — въ праздникъ очищенія и два дня — въ праздникъ кущей). Такимъ образомъ седмиричное число является главнымъ принципомъ, по которому распределенъ Моисеевъ праздничный циклъ». (Symbolik des Mos. Cult., II, S. 537).

житейскаго дѣла (Исх. 35, 2), но тотъ же самый характеръ носятъ и прочіе праздники. Она была, наконецъ, днемъ священныхъ собраній у святилища, для молитвы и жертвоприношеній (Лев. 23, 2), но это же самое требовалось и въ извѣстные дни другихъ праздниковъ. Основаніемъ освященія субботняго дня служило историческое воспоминаніе о покоѣ Божіемъ послѣ сотворенія міра (Исх. 20, 8—11). Въ этотъ день ежедневныя общественныя жертвы всесоженія усугублялись или удваивались (Числ. 28, 9—10). „Усугубленіе это указывало на превосходство субботы передъ прочими седмичными днями,—представляло ее въ отношеніи къ нимъ какъ-бы днемъ дней, т. е. самымъ важнымъ и великимъ днемъ“¹⁾. Кромѣ того, въ субботу перемѣнялись еще хлѣбы предложенія; другихъ-же какихъ либо особенностей празднованіе субботы не имѣло.

Отличалось также отъ обыкновенныхъ дней каждое новолуніе приношеніемъ, сверхъ обычной будничной жертвы, двухъ тельцовъ, одного овна и семи однолѣтнихъ агнцевъ въ жертву всесоженія и козла въ жертву за грѣхъ общества (Числ. 28, 11), причемъ священники трубили въ серебряныя трубы (Числ. 10, 10). „Празднованіе новолуній, говоритъ Кейль, основывается, быть можетъ, на древнемъ обычаѣ, такъ какъ многіе древніе народы торжественно проводили дни новолуній, какъ дни возврата радостнаго свѣта луны“²⁾. Этотъ день однако, по крайней мѣрѣ, въ Моисеево время не имѣлъ характера субботы ни въ формальномъ, ни въ матеріальномъ отношеніи³⁾.

¹⁾ См. Бэръ, *Symbolik des Mos. Cult.*, II, S. 548.

²⁾ Руков. къ библ. Археол., I, стр. 468.

³⁾ «Уже впоследствии новолуніе въ смыслѣ праздника ставится рядомъ съ субботой (Ис. 1, 13; Ос. 2, 11; Іез. 46, 1); во дни новолуній прекращается торговля и промыслы (Амос. 8, 5), набожныя израильтяне ищутъ назиданія у пророковъ (4 Царств. 4, 23), нѣкоторыя семейства приносятъ благодарственные жертвы (1 Царств. 20, 6, 29); при дворѣ Саула устраиваются большія обѣды (1 Царств. 20, 5, 34); и еще позднѣе благочестивые люди, соблюдавшіе въ другіе дни добровольный постъ, не постятся въ дни новолуній (Іуднѣ, 8, 6)». (См. Кейль, *Руков. къ библ. Археол.*, I, стр. 468).

б) Праздникъ новолунія седьмаго мѣсяца.

Ближайшую стадію развитія идеи субботы представляетъ празднованіе новолунія седьмаго мѣсяца. Праздновался не весь мѣсяць, какъ-бы слѣдовало ожидать по аналогіи съ празднованіемъ субботы, а только одинъ день, какъ начатокъ мѣсяца, освящающій весь мѣсяць. Въ новолуніе седьмаго мѣсяца обязательно было оставлять житейскія дѣла и приходиться къ святилищу (Числ. 29, 1—6). Въ этотъ день, кромѣ ежедневныхъ жертвъ всесоженія и жертвъ каждаго новолунія, приносились еще одинъ телець, одинъ овецъ и семь однолѣтнихъ агнцевъ во всесоженіе и одинъ козель въ жертву за грѣхъ (Числ. 29, 1—6; 28, 11—15). Во время жертвоприношенія священники протяжно и громко трубили въ трубы, почему и самый праздникъ называется праздникомъ трубнаго звука (Лев. 23, 24; Числ. 29, 1). Звукъ трубъ былъ напоминаніемъ Богу со стороны израильтянъ, чтобы Онъ послалъ имъ помощь для достойнаго провозженія наступающаго мѣсяца (Числ. 10, 10).

Кромѣ субботы и субботняго мѣсяца, израильтяне праздновали еще субботній и юбилейный годы. Эти годы, правда, не были церковно-религіозными праздниками и въ отношеніи жертвоприношенія не представляютъ ничего особеннаго, но мы позволимъ себѣ сказать о нихъ здѣсь два-три слова собственно для показанія дальнѣйшаго развитія идеи субботы.

Субботній годъ былъ седьмымъ годомъ. Въ этомъ году давался покой землѣ. Онъ долженъ былъ состоять въ томъ, чтобы не обрабатывать полей и всѣ самородные плоды ихъ предоставлять въ общее пользованіе людей и скотовъ (Лев. 25, 1—7).

По истеченіи семи субботнихъ лѣтъ, пятьдесятый или юбилейный годъ также особенно освящался. Кромѣ покоя земли, въ этомъ году должно было совершиться возстановленіе почему либо утраченныхъ правъ каждаго израильтянина на наслѣдство недвижимаго родовой земельной собственности, а также возстановленіе и личныхъ гражданскихъ правъ (Лев. 25, 10—11). Всѣ эти права отъ движенія или перехода отъ одного лица къ другому возвращались какъ бы къ покою, т. е. къ первоначальному своему обладателю.

Въ празднованіи субботъ, субботнихъ мѣсяцевъ и особенно субботнихъ и юбилейныхъ годовъ израильтяне ясно выра-

зили одинъ изъ существенныхъ членовъ своей вѣры, именно— что Богъ есть Творецъ неба и земли и самаго времени, которое поэтому и должно Ему посвящать. А развивая идею времени въ концентрическихъ кругахъ, они обнаружили стремленіе освятить и посвятить Богу не только все свое время, но и все время вообще, всѣ будущіе вѣка. Но исповѣдая Бога Творцемъ неба и земли, израильтяне не могли не признавать Его и своимъ Промыслителемъ. Нѣкоторыя замѣчательнѣйшія событія въ историческихъ ихъ судьбахъ и постоянныя благодѣянія Божіи въ обыкновенной ихъ жизни наглядно показывали имъ особенное Божіе попеченіе о нихъ. Свою вѣру въ Промыслъ Божій израильтяне увѣковѣчили въ установленіи праздниковъ пасхи, пятидесятницы и кущей. А такъ какъ Промыслъ Божій есть собственно только продолженіе творенія, то неудивительно, что идея субботы, какъ идея творенія, сблизилась съ идеею промысленія и нашла здѣсь свое приложеніе.

в) Пасха или праздникъ опрѣсноковъ.

Самымъ важнымъ памятникомъ вѣры израильтянъ въ чудесный Промыслъ Божій служитъ праздникъ пасхи. Этотъ праздникъ былъ установленъ въ воспоминаніе избавленія ихъ отъ египетскаго рабства.

Предъ исходомъ израильтянъ изъ Египта, когда наступила весна и показалась уже новая луна, ближайшая къ весеннему равноденствію, Господь сказалъ Моисею и Аарону: „этотъ мѣсяцъ пусть будетъ у васъ первымъ мѣсяцемъ въ году. Скажите всему обществу сыновъ израилевыхъ, чтобы въ десятый день этого мѣсяца каждое семейство отдѣлило у себя изъ стада по одному агнцу. Агнецъ долженъ быть безъ порока, мужскаго пола, однолѣтній. И пусть хранятъ его у васъ до 14 дня этого мѣсяца. Тогда вечеромъ пусть заколютъ агнца въ каждомъ семействѣ. Потомъ, взявши пучекъ иссопа и обмочивши въ кровь агнца, пусть помажутъ ею оба косяка и перекладину у дверей въ тѣхъ домахъ, въ которыхъ соберутся вѣсть агнца. Вѣсть же мясо его надобно не свареннымъ, а испеченнымъ на огнѣ, съ прѣснымъ хлѣбомъ и съ горькими травами. До утра не оставляйте отъ него, и костей не раздробляйте; что останется, сожгите огнемъ. Вѣсть съ поспѣшностію, уже совсѣмъ приготовившись въ путь, подпоясавшись

и обувшись и съ посохомъ въ рукахъ. Это пасха Господня. И Я пройду въ эту ночь по землѣ египетской и поражу всякаго первенца египетскаго, отъ человѣка до скота. А когда у васъ увижу кровь на домахъ, пройду мимо васъ, и не дамъ губителю войти въ дома ваши для пораженія. Въ послѣдующее время этотъ день празднуйте во всѣ роды, и въ продолженіи семи дней вѣште прѣсные хлѣбы“ (Исх. 12, 1—15. 21—23. 28—36. 39). Моисей передалъ эти слова Господа народу, а народъ поступилъ такъ, какъ ему было заповѣдано.

Пасха поеврейски называется *pesach*, у LXX—*πάσχα*, въ Вульгатѣ—*phase* или *transitus*, что значитъ прохожденіе, избавленіе (Исх. 34, 25), потому что ангель, погублявшій египетскихъ первенцевъ, по извѣстной причинѣ, проходилъ мимо жилищъ израильтянъ и щадилъ ихъ первенцевъ. Но пасха также носитъ и другое названіе—*chag hamazzoth*—праздникъ опрѣсноковъ (Исх. 23, 15; 34, 18; Лев. 23, 6; Втор. 16, 16). Такъ называется она потому, что въ теченіи семи дней праздника употреблялся въ пищу только одинъ прѣсный хлѣбъ. Такимъ образомъ два различныя названія пасхи означаютъ не два особые праздника, а одинъ и тотъ же. Поэтому ошибочно думаетъ Аванасьевъ, считая праздникъ опрѣсноковъ особымъ праздникомъ, отдѣльнымъ отъ пасхи. Отдѣльность и самостоятельность этихъ праздниковъ Аванасьевъ основываетъ на томъ, что будто бы и въ первую пасху израильтяне не вкушали опрѣсноковъ, „что видно, говоритъ онъ, изъ 21—27 ст. 12 гл. Исх. и изъ самыхъ событій“¹⁾.

¹⁾ См. Учебное Руков. по свящ. пис. стр. 218. 162. Въ этомъ же смыслѣ высказывается и просвящ. м. Филаретъ. „Нѣкоторые думаютъ... пишетъ онъ, что праздникъ опрѣсноковъ начатъ вмѣстѣ съ пасхою... Но онъ не былъ начатъ въ Египтѣ, потому что евреи хотѣли еще печь кислые хлѣбы, Исх. 12, 34. 39... Кажется, онъ предоставленъ былъ слѣдующимъ временамъ, Исх. 13, 5 6, тѣмъ паче, что нужно еще было дать мѣсто происшествіямъ, которыя должны были быть основаніемъ сего обряда“ (Начерт. библ. Истор., 1819, стр. 141). Но то обстоятельство, что «евреи хотѣли еще печь кислые хлѣбы», не можетъ служить доказательствомъ, что праздникъ опрѣсноковъ не былъ начатъ въ Египтѣ. Никакой законъ не можетъ быть сразу проведенъ въ народную массу со всею своею точностію и строгостію. Эта точность и строгость являются уже впоследствии, когда народъ войдетъ въ смыслъ и

Въ указанныхъ стихахъ дѣйствительно не упоминается объ обязанности израильтянъ ѣсть опрѣсноки съ пасхою. Но тамъ не упоминается также ни о печеніи агнца, ни о нераздробленіи его костей, ни о горькихъ травахъ, ни о прочихъ подробностяхъ пасхальныхъ обрядовъ. Между тѣмъ самъ же Аѳанасьевъ все это довърчиво допускаетъ по отношенію къ первой пасхѣ, конечно, на основаніи другихъ мѣстъ Пятонкижія. Почему же не оказать такого же довърія и по отношенію къ опрѣснокамъ? Почему не допустить, что „пасха вкушалась съ прѣснымъ хлѣбомъ и съ горькими травами“, какъ рассказываютъ о первой пасхѣ краткія и пространныя св. исторіи? И никакія „событія“ не возбраняютъ намъ думать и говорить такъ. Аѳанасьевъ видитъ эти „событія“ въ „39 ст. 12 гл. Исх. ср. 8 ст. 13 гл. Исх.“. Въ первомъ мѣстѣ сказано: „и испекли они изъ тѣста, которое вынесли изъ Египта, прѣсныя лепешки, ибо оно еще не вскисло, по-

духъ известнаго закона. Тѣмъ болѣе нельзя было требовать точности въ исполненіи закона объ опрѣсновахъ. Израильтяне готовились отправиться въ далекое и долгое путешествіе. А во время всякаго путешествія приготовленіе пищи всегда бываетъ соединено съ большими затрудненіями. Неудивительно поэтому, если они, пользуясь удобствами осѣдой жизни, хотѣли еще въ Египтѣ сдѣлать себѣ нѣкоторыя дорожныя запасы на будущее время. Ссылка преосвящ. м. Филарета на Исх 13, 5. 6 ничего не доказываетъ. Какъ здѣсь о семидневномъ употребленіи опрѣсноковъ сказано, чтобы «сіе служеніе» совершалось, когда израильтяне войдутъ въ обѣтованную землю, такъ въ другомъ мѣстѣ точно также сказано и о празднованіи пасхи (Исх. 12, 25). Что же отсюда слѣдуетъ?.. Еще страннѣе кажется, если преосвящ. м. Филаретъ къ ссылкѣ на указанное мѣсто прибавляетъ, «что нужно еще было дать мѣсто происшествіямъ, которыя должны были быть основаніемъ сего обряда». Въ чемъ состоятъ эти происшествія—неизвестно. Но въ чемъ бы они ни состояли, только если бы Моисей, при учрежденіи своихъ праздниковъ, руководился тѣмъ принципомъ, который приписываетъ ему преосвящ. м. Филаретъ, въ такомъ случаѣ и праздникъ пасхи, какъ увѣковѣченіе «бѣгства (израильтянъ) изъ Египта» (Начерт. библи. Истор. стр. 211) долженъ былъ бы совершиться не прежде, а послѣ этого бѣгства. Да и самъ преосвящ. м. Филаретъ признаетъ, что въ первую пасху израильтяне ѣли пасхальный агнецъ съ опрѣсноками (стр. 142). А это какъ же назвать, какъ не началомъ праздника опрѣсноковъ?

тому что они выгнаны были изъ Египта и не могли медлить, и даже пищи не приготовили себѣ“. Въ послѣднемъ же—читаемъ: „и объяви въ день тотъ (въ праздникъ опрѣсноковъ) сыну своему, говоря: это ради того, что Господь сдѣлалъ со мною, когда я вышелъ изъ Египта“. Но изъ перваго мѣста ничуть не видно, чтобы опрѣсноки появились только по выходѣ израильтянъ изъ Египта. Какъ изъ выраженія: „и даже пищи не приготовили себѣ“ нельзя заключать, что и агнецъ не былъ испеченъ, такъ и то обстоятельство, что израильтяне „выгнаны были изъ Египта и не могли медлить и потому взяли съ собою прѣсное тѣсто, не можетъ доказывать, что они не приготовили опрѣсноковъ и для пасхальной вечери. А если бы „событія“ испеченія прѣсныхъ лепешекъ не послѣдовало, если бы израильтяне не взяли съ собою тѣста или поѣли бы его непеченымъ, то, значить, и праздника опрѣсноковъ не было бы? Ужели Моисеевы праздники зависѣли отъ такихъ случайныхъ и мелочныхъ причинъ? Что же касается 8 ст. 13 гл. Исх. то тамъ, очевидно, рѣчь идетъ не о времени установленія праздника опрѣсноковъ, а его историческомъ значеніи. Отъ насильственнаго разрыва одного праздника пасхи на два и происходятъ у Аѳанасьева сбивчивость и путаница касательно начала и продолженія праздника опрѣсноковъ: одинъ разъ онъ скажетъ, что праздникъ начинался съ 14 нисана ¹⁾, въ другой—съ 15 ²⁾; иногда этотъ праздникъ продолжается у него шесть дней ³⁾, иногда же—семь ⁴⁾. А что дѣйствительно пасха и праздникъ опрѣсноковъ—не два, а одинъ нераздѣльный праздникъ, это видно изъ того, что пасхальный агнецъ вкушался съ прѣснымъ хлѣбомъ (Исх. 12, 8) и пасхальная почъ включена въ число семи дней праздника опрѣсноковъ, какъ его начало (Исх. 12, 18) ⁵⁾.

¹⁾ Учебн. Руков. по св. Пис., стр. 159.

²⁾ Тамъ же, стр. 218.

³⁾ Тамъ же, стр. 161.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 218.

⁵⁾ Исх. 12, 18, повидимому, противорѣчитъ Лев. 23, 6, гдѣ сказано, что опрѣсноки должны были вкушаться съ 15, а не съ 14 нисана. «Для примиренія этого противорѣчія, говоритъ Ганебергъ, необходимо допустить, что книга Левитъ имѣетъ въ виду церковное счисленіе времени, начинавшееся съ вечера, съ кануна

Семидневное торжество одного исторического дня избавления израильтянъ отъ египетскаго деспотизма требовалось самою важностію событія. Ни болѣе, ни менѣе семи дней продолжалось это торжество въ знакъ полной и совершенной радости израильтянъ по поводу своего освобожденія отъ угнетенія со стороны своихъ поработителей.

Средоточнымъ пунктомъ пасхальнаго торжества служилъ агнецъ. Онъ былъ жертвою. Само Пятокнижіе называетъ его жертвою Господу (Исх. 12, 27; 34, 25)¹⁾ Филонъ, I. Флавій и вся іудейская традиція также признаютъ пасхальнаго агнца жертвою. Въ смыслѣ жертвы понимаетъ пасхальнаго агнца и ап. Павелъ, когда ставитъ его типомъ I. Христа (1 Кор. 5, 7). Въ виду этого взглядъ Гофмана на пасхальнаго агнца, какъ на простое средство подкрѣпленія тѣлесныхъ силъ израильтянъ предъ своимъ путешествіемъ, надобно считать неосновательнымъ²⁾.

Если же пасхальный агнецъ былъ жертвою, то какого рода? Генгстенбергъ говоритъ, что „пасхальный агнецъ былъ въ полномъ и собственномъ смыслѣ жертвою за грѣхъ“³⁾. Но съ этимъ нельзя согласиться. Мясо жертвъ за грѣхъ не могли употреблять сами жертвователи, между тѣмъ какъ мясо пасхальнаго агнца они обязательно должны были ѣсть. Последнее обстоятельство, а также названіе пасхальнаго агнца словомъ zebach (Исх. 12, 27), словомъ, которое въ Пятокнижіи употребляется только по отношенію къ жертвѣ мира, даютъ скорѣе право понимать пасхальную жертву въ значеніи благодарственной жертвы.

(какъ это ведется доселѣ и у насъ, православныхъ христіанъ), а книга Исходъ считаетъ дни по обыкновенному житейскому пониманію. Такимъ образомъ 15 по кн. Лев. = 14 по кн. Исх. (Relig. Alterth., S. 622)

¹⁾ Пятокнижіе собственно называетъ пасхальнаго агнца словомъ zebach—закланіе. Но такъ какъ это слово въ Моисеевомъ культѣ употребляется только по отношенію къ кровавымъ жертвамъ, то, слѣдовательно, и пасхальный агнецъ принадлежитъ къ этой категоріи жертвъ.

²⁾ Schriftbeweis, II, S. 271.

³⁾ Opfer., S. 24.

При разсмотрѣніи частныхъ обрядовъ пасхальной жертвы, прежде всего обращаетъ на себя вниманіе повелѣніе Божіе избирать агнца за четыре дня. Куртцъ старается найти здѣсь символическій смыслъ, понимая четыре (дня) въ качествѣ символа царства Божія¹⁾. Но самъ же Куртцъ, вслѣдъ за іудейскою традиціею, утверждаетъ, что избраніе агнца за четыре дня имѣло мѣсто только при первой пасхѣ. Израильтяне же, съ выходомъ ихъ изъ Египта, не перестали, конечно, представлять собою царство Божіе или царство Божіе не прекратилось среди нихъ. Лучше принять мнѣніе Гофмана, по которому избраніе агнца за четыре дня имѣло лишь историческое значеніе, именно напоминало израильтянамъ объ исполненіи обѣтованія Божія касательно освобожденія ихъ отъ поработенія въ четвертомъ родѣ (Быт. 15, 14—16)²⁾.

Закланіе агнца, происходившее „между обоими вечерами“, то есть, при захожденіи солнца, совершаемо было, по всей вѣроятности, главою каждаго семейства. Тоже лицо, надо полагать, помазывало кровію верхнюю перекладину и косяки у дверей. „Это помазаніе, говоритъ Куртцъ, очищало и защищало весь домъ и всѣхъ, кто былъ въ немъ, потому что входъ въ домъ представляетъ собою весь домъ“³⁾. Порогъ дверей не помазывался кровію потому, что она могла бы тамъ подвергнуться профанаци со стороны ходившихъ въ двери.

Пасхальная вечеря, какъ и всякая жертвенная трапеза, символизировала тѣснѣйшее общеніе между Богомъ и израильтянами народомъ. На такое значеніе пасхальной вечера въ особенности указываютъ тѣ условія, при которыхъ долженъ былъ вкушаться агнецъ. Требовалось, чтобы агнецъ не варился, а испекался. „Этимъ, по Куртцу, устранялось всякое разложеніе мяса и смѣшеніе его съ чуждымъ ему веществомъ, такъ что мясо и послѣ своего приготовленія продолжало оставаться тѣмъ же чистымъ, безпримѣснымъ мясомъ агнца, какимъ оно было и до приготовленія; и самый агнецъ вслѣдствіе такого приготовленія могъ подаваться на столъ нераздробленнымъ,

¹⁾ Alttest. Opfercult., S. 317.

²⁾ Weissagung und Erfüllung, I, S. 123.

³⁾ Alttest. Opfercult., S. 318.

совершенно цѣлымъ¹⁾ „Подобнымъ единствомъ и цѣлостностію агнца, предназначавшагося для вкушенія, говоритъ Кейль, изображалось то, что и сами ѣвшіе его должны были вступить въ связь нераздѣльнаго единства и общенія съ Иеговою, который предлагалъ имъ эту вечерю (см. 1 Кор. 10, 17). Такое единеніе и общеніе выражалось также и въ томъ, что *одинъ* агнецъ предназначался для каждаго беть аботъ, для *одного* дома, для одного семейства: далѣе—въ томъ, что, въ случаѣ малочисленности членовъ одного семейства, агнецъ былъ вкушаемъ двумя семействами, которыя для этой цѣли должны были собраться въ *одномъ* домѣ, соменуться въ *одно* семейство и составить такимъ образомъ единое, нераздѣльное цѣлое; наконецъ—въ томъ, что ничего изъ мяса нельзя было выносить вонъ изъ дома (Исх. 12, 46). Точно также, продолжаетъ Кейль, въ видахъ реализованія идеи неразрывнаго общенія, заключавшейся въ пасхальномъ торжествѣ, ни одного куска пасхального мяса нельзя было оставлять до утра, чтобы потомъ употребить въ пищу; но если участвовавшіе въ пасхальной вечери не могли съѣсть всего агнца, недоѣденное слѣдовало сжечь на огнѣ... и такимъ путемъ уничтожить *всѣ* остатки отъ пасхального агнца“²⁾. Побужденіе и средство къ соединенію израильтянъ съ Богомъ были указаны въ символикѣ горькихъ травъ и прѣснаго хлѣба. „Законъ, говоритъ бл. Феодоритъ, постановилъ съѣдать пасхального агнца съ горькими травами въ воспоминаніе весьма горестной жизни и самаго тягостнаго рабства въ Египтѣ; и опрѣсноками указываетъ не только на неотлагаемость путешествія и послѣднее заготовленіе пищи,

¹⁾ Gesch. d. Alten Bundes., II, § 26, 5; также Alttest. Opfercult., S. 319. Бэръ (Symbolik, II, S. 636) и Гофманъ (Weiss. u. Erfüll. I, S. 123) находятъ причину печенія агнца въ послѣдности выхода израильтянъ изъ Египта, такъ какъ по мнѣнію этихъ ученыхъ, испечь можно скорѣе, чѣмъ сварить. Но противъ этого можно замѣтить съ Кейлемъ, что «для испеченія цѣлаго годовалаго агненка, не разрѣзая его на куски, не сокрушая его костей и притомъ такъ, чтобы мясо насквозь пропеклось, требуется времени и хлопотъ гораздо болѣе, чѣмъ для сваренія мяса» (Руков. къ библ. Археол., I, стр. 501), тѣмъ болѣе, что для этого нужно было устроить особую печь, на подобіе бездоннаго горшка. (См. Розенмюллеръ. Scholia in v. Test. I, p. 344).

²⁾ Руков. къ библ. Археол., I, стр. 494.

но и на то, что не должно выносить съ собою слѣдовъ египетскаго образа жизни. Такъ Господь объясняетъ сіе въ евангеліи, говоря: блюдитесь отъ кваса книжниковъ и фарисеевъ (Мѡ. 16, 6)¹⁾. Вкушеніе пасхальнаго агнца стоя, одѣвшись, подпоясавшись и съ посохомъ въ рукахъ условливалось послѣдностію выхода израильтянъ изъ Египта и только въ то время имѣло мѣсто (ср. Мѡ. 26 гл.).

Такъ совершена была первая пасха. Но какъ она совершалась внослѣдствіи, объ этомъ св. Писаніе мало говоритъ. Извѣстно только, что пасха праздновалась уже не въ домахъ, а при святилищѣ (Исх. 23, 17; Втор. 16, 2. 5). Мотивомъ къ перенесенію празднованія пасхи изъ домовъ къ святилищу, безъ сомнѣнія, служило значеніе пасхальнаго агнца, какъ жертвы. Сравнительно небольшое пространство двора скинии не дозволяетъ однако допустить, чтобы вкушеніе пасхальнаго агнца происходило здѣсь. Надобно думать, что онъ вкушался подъ открытымъ небомъ около двора святилища, а затѣмъ праздновавшіе, для почлеговъ, расходились по домамъ (Втор. 16, 7; 2 Пар. 35, 13)²⁾. Но въ позднѣйшее время пасха опять стала совершаться въ домахъ (Лук. 22, 7).

Со времени перенесенія празднованія пасхи изъ домовъ къ святилищу, кровь пасхальнаго агнца кропилась на жервенникъ всесожженной, а тукъ сожигался (Лев. 3, 2—5; 7, 25; 2 Пар. 35, 11—13). При этомъ специфическія священническія обязанности отправлялъ, понятно, не глава семейства, а законно поставленный священникъ. Такъ было не только при Моисеѣ, но и въ послѣдующее время (Исх. 28 гл.; 2 Пар. 30, 16; 35, 11)³⁾.

¹⁾ Твор. св. от. въ русск. пер. 1855, кн. 3. стр. 120.

²⁾ См. Куртцъ, Alttest. Opfercult., S. 322.

³⁾ Съ теченіемъ времени раввины составили особенный пасхальный служебникъ, имѣющій немаловажное значеніе въ дѣлѣ уразумѣнія той пасхальной вечера, на которой Я. Христосъ установилъ таинство евхаристіи. По этому служебнику, «пасхальная вечера открывалась чашею вина, предъ которою отецъ семейства, или заступавшій его мѣсто, возглашалъ благодареніе Богу, говоря: благословенъ Господь Богъ нашъ, Царь міра, сотворившій плодъ лозы виноградной! Скажавъ сіе, прикушивалъ изъ чаши, что дѣлали потомъ и всѣ прочіе, омывая затѣмъ каждый руки. Потомъ вку-

Въ первый день праздника пасхи, т. е. 15 нисана израильтяне прекращали всякія житейскія свои занятія и собирались у святилища для присутствованія при жертвоприношеніяхъ (Лев. 23, 6—8). Праздничныя жертвы какъ въ этомъ, такъ и въ прочіе пасхальные дни состояли изъ одного козла въ жертву за грѣхъ, двухъ тельцовъ, одного овна и семи однолѣтнихъ агнцевъ во всесоженіе (Числ. 28, 17—25). Въ 16 день ¹⁾ нисана израильтяне должны были совершать особое

шани горькія зеля, надъ коими начальствующій также произносилъ благодареніе Богу. Тутъ кто либо изъ младшихъ спрашивалъ, что значить все сіе? И отецъ семейства или старшій изъ возлежащихъ изъяснялъ обряды пасхи исторіею исшествія израильтянъ изъ Египта, причемъ читались или пѣлись два псалма (113, 114), въ коихъ воспѣто сіе событіе. За симъ обходила по рукамъ вторая чаша вина. Опять омывали руки. Начальствующій бралъ со стола изъ двухъ прѣсныхъ хлѣбовъ одинъ, разламывалъ, его на двѣ половины и, положивъ ихъ на другой хлѣбъ, произносилъ: благословенъ Господь нашъ, Царь міра, произведшій отъ земли хлѣбъ! Потомъ сей хлѣбъ раздѣлялся между возлежащими. За симъ снѣдаема была уже самая пасха или агнецъ, по совершеніи надъ нимъ благодаренія Богу. За пасхою подавались разныя другія кушанья, составлявшія пасхальную вечерю, среди коей являлась третья общая чаша, называвшаяся преимущественно чашею благословенія; вслѣдъ за нею пѣлись четыре псалма (114—117), въ коихъ изображается радость о Богѣ Спасителѣ. Въ заключеніе испивали четвертую чашу. Во всѣхъ сихъ чашахъ вино растворено было водою, потому что изъ нихъ обязаны были пить понѣскольку всѣ, не исключая женъ и дѣтей». (См. преосвящ. Иннокентій, Последн. дни земн. жизни. I. Христа, 1872, стр. 154).

¹⁾ Въ текстѣ говорится: «на другой день субботы» (Лев. 23, 11). Фарисеи понимали это о днѣ, слѣдовавшемъ за первымъ днемъ пасхи, ессеи же утверждали, что здѣсь разумѣется день, слѣдовавшій за тою субботою, которая случалась во время пасхальной недѣли. Мнѣніе фарисеевъ надобно признать наиболѣе вѣроятнымъ. Въ 5, 11 кн. I. Нав сказано, что израильтяне «на другой день пасхи» ѣли новый хлѣбъ. А это могло быть только послѣ принесенія снопа Господу (Лев. 23, 14). Указанное мѣсто изъ книги I. Нав. рѣшительнымъ образомъ свидѣтельствуетъ и противъ Гитцига, который подъ выраженіемъ «на другой день субботы» разумѣетъ не 16, а 22 нисана. Кромѣ совершенно произвольнаго предположенія, будто пасха всегда и начиналась и окончивалась въ субботу, онъ ничего не приводитъ въ пользу своего мнѣнія (см. Ostern u.

торжество—принесеніе (вѣроятно ячменнаго) снопа въ начатокъ и освященіе жатвы. Это торжество сопровождалось представленіемъ въ жертву всесоженія однолѣтняго агнца, съ соединеніемъ хлѣбнаго приношенія, въ размѣрѣ $\frac{2}{10}$ ефы муки, и вина для возліянія, въ количествѣ $\frac{1}{4}$ гина. По совершеніи обряда возношенія, снопъ отдавался священнику (ср. Лев. 23, 20). Только послѣ этого израильтяне могли ѣсть хлѣбъ новаго урожая (Лев. 23, 9—14). Трудно рѣшить, почему при агнцѣ хлѣбное приношеніе требовалось въ удвоенномъ количествѣ (ср. Числ. 15 гл.), а вино нѣтъ. Думаютъ, что удвоеніе одного хлѣбнаго приношенія, а не и вина, имѣло мѣсто потому, что въ мѣсяцѣ нисанѣ происходило не собраніе винограда, а только одна жатва хлѣба. Такимъ образомъ лишній процентъ по справедливости можно было взять съ того, что начало уже давать доходъ ¹⁾. 21 нисана опять запрещались обыденныя работы и полагалось богослуженное собраніе у святилища. Вечеромъ этого дня прекращалось употребленіе опрѣснокоевъ и начиналась обычная жизнь.

г) Праздникъ пятидесятницы.

По истеченіи семи недѣль со дня принесенія „снопа возношенія“, совершался праздникъ седмиць—*chag haschsabuoth*, *ἑορτὴ ἑβδομήκοντα*, *septimanalia* (Втор. 16, 10) или праздникъ жатвы—*chag hakkazir*, *ἑορτὴ τῆ θερισμῆ*, *messalia* (Исх. 23, 16), который впоследствии сталъ называться пятидесятницею—*πεντηκοστή* (2 Макк. 12, 32; Дѣян. 2, 1; 1 Кор. 16, 8). Такъ какъ праздникъ пятидесятницы первоначально былъ единственно праздникомъ жатвы, безъ всякаго историческаго воспоминанія, то онъ и праздновался лишь одинъ день. Только позднѣйшіе іудеи соединили съ нимъ воспоминаніе о дарованіи синайскаго законодательства и, вѣроятно, уже послѣ Филона, потому что онъ объ этомъ еще ничего не говоритъ ²⁾.

Pfingsten, 1838). Такимъ образомъ слово «суббота» въ 11 ст. 23 гл. Лев., очевидно, употреблено не въ собственномъ, а въ общемъ смыслѣ, въ значеніи дня покоя, каковымъ дѣйствительно и было 15 число нисана.

¹⁾ Напр. Куртъ. См. *Alttest. Opfercult.*, S. 326.

²⁾ См. *Ölter*, *Theologie des Alten Testam.*, S. 552.

Въ праздникъ пятидесятницы оставались обыкновенныя житейскія дѣла и время посвящалось богослужебному собранію при скинии (Лев. 23, 21). При этомъ приносились были два пшеничныхъ квасныхъ хлѣба въ сопровожденіи извѣстныхъ кровавыхъ жертвъ (Лев. 23, 17...). Хлѣбы эти, какъ и снопы возношенія въ праздникъ пасхи, не были въ собственномъ смыслѣ *minchah*, такъ какъ отъ нихъ ничего не сожигалось на жертвенникѣ. По совершеніи обряда потрясанія, они поступали въ собственность священника (Лев. 23, 20). Хлѣбы готовились изъ $\frac{2}{10}$ ефы пшеничной муки, т. е. на нихъ употреблялось, кажется, столько же муки, сколько ее можно было добыть изъ двухъ сноповъ. Во время пасхи приносился одинъ снопы, а въ пятидесятницу два хлѣба или, что тоже, два снопа: удвоеніе дара было знакомъ сугубой благодарности къ Богу за благополучное окончаніе жатвы¹⁾. Приносились именно хлѣбы, а не снопы: во время пасхи наступало только начало жатвы, и потому умѣстно было принести Богу даръ въ начальной формѣ его обработки; къ празднику же пятидесятницы жатва уже кончилась, и потому благовременно было представить Богу даръ въ полномъ и совершенномъ видѣ продукта человѣческаго искусства.

Принесенію двухъ хлѣбовъ предшествовали обычныя праздничныя жертвы (Числ. 28, 26—31). Приносились: одинъ козель въ жертву за грѣхъ, два тельца, одинъ овенъ и семь агнцевъ во всесоженіе, съ соответственнымъ количествомъ хлѣбнаго приношенія и вина. Самое приношеніе хлѣбовъ сопровождалось особою, полною жертвою (Лев. 23, 17—20). Приносились: одинъ козель въ жертву за грѣхъ, одинъ телець, два овна и семь агнцевъ во всесоженіе и два агнца въ благодарственную жертву, съ обычнымъ хлѣбнымъ приношеніемъ и возліаніемъ (Числ. 15, 3—11). Къ хлѣбамъ ближайшимъ образомъ относились два агнца благодарственной жертвы. Два агнца приносились съ хлѣбами, а не одинъ, какъ съ снопомъ возношенія, потому же, почему приносились два хлѣба, а не одинъ снопы. Но почему въ пасху съ снопомъ приносилась жертва всесоженія, а въ пятидесятницу съ хлѣбами благодарственная жертва? Причину этого надобно искать не въ томъ, въ чемъ полагаетъ ее Вангеманъ, т. е.

¹⁾ См. Курциъ, *Alltest. Opfercult.*, S. 328.

будто снопы возношенія не были даромъ Богу, а хлѣбы были такимъ даромъ,—это свое парадоксальное мнѣніе онъ ничѣмъ не подтвердилъ¹⁾,—а въ томъ, что во время приношенія снопа возношенія израильтяне только приступали къ жатвѣ. Въ теченіи же жатвы могло быть еще не мало случайностей, весьма печальныхъ по своимъ послѣдствіямъ для произведеній земледѣлія. Поэтому принести въ то время жертву всесоженія, какъ символъ всецѣлой преданности и покорности воли Божіей, было гораздо приличнѣе, чѣмъ благодарственную жертву. Между тѣмъ къ празднику пятидесятницы жатва была уже благополучно кончена. Естественно было поэтому принести вмѣстѣ съ хлѣбами и благодарственную жертву Богу. Обрядъ потрясанія хлѣбовъ, кажется, совершался только съ одними агнцами благодарственной жертвы (Лев. 23, 20). Вѣроятно, еще до акта закланія (ср. Лев. 14, 24—25), агнцы приводились къ святилищу, на нихъ, по традиціи²⁾, полагались хлѣбы и такимъ образомъ совершался обрядъ потрясанія, послѣ чего агнцы, помимо, конечно, тука, поступали въ исключительное пользованіе священника (Лев. 23, 20).

д) Праздникъ кущей.

Идея пасхи и пятидесятницы нашла свое высшее развитіе и завершеніе въ праздникѣ кущей, который поеврейски называется *chag hassukoth*, у LXX—*ἑορτὴ σκητῶν*, въ Вулгатѣ—*festum umbraculorum* (Лев. 23, 34; Втор. 16, 13). Такое названіе этотъ праздникъ носитъ потому, что израильтяне, во время семидневнаго торжества, съ 15 по 21 седьмаго мѣсяца (тисри), оставляли свои дома и поселялись въ куцахъ или шалашахъ, устроившихся изъ свѣжихъ древесныхъ и плодовыхъ вѣтвей. Куци ставились на дворахъ, на крышахъ домовъ, на улицахъ и площадяхъ (Лев. 23, 40; Неем. 8, 15). Это былъ самый радостный израильскій праздникъ.

¹⁾ *Opfer nach Lehre der heilig. Schrift.*, II, S. 172.

²⁾ *Menachoth* 5, 6. Подобнымъ ли образомъ совершался обрядъ возношенія снопа—ничего неизвѣстно.

Едва ли можно согласиться съ Кейлемъ, что въ праздникъ кущей израильтяне воспоминали вообще свое пребываніе въ кущахъ во время сороколѣтняго странствованія ¹⁾. Въ продолженіи 38 слишкомъ лѣтъ они ходили по великой и страшной пустынѣ, гдѣ были только змѣи, василиски, скорпионы и сухія мѣста (Втор. 8, 15). А воспоминаніе о такихъ опасностяхъ и лишеніяхъ не могло быть предметомъ радости. Намъ кажется, что Куртцъ ²⁾, Вангеманъ ³⁾ и др. вѣрнѣе смотрятъ на дѣло. По нимъ, предметомъ торжества праздника кущей служило собственно воспоминаніе перваго года путешествія израильтянъ по выходѣ изъ Египта. Праздникъ этотъ былъ установленъ еще при Синаѣ (Лев. 23, 39—44 ср. ст 25, 1) и, значитъ, ближайшимъ образомъ относился къ тому времени, которое до сихъ поръ прошло въ путешествіи. Часть пустыни, пройденной до Синая, была еще сравнительно богата водою и покрыта обширными оазисами съ болѣе или менѣе роскошною растительностію. Особенно это нужно сказать объ окрестностяхъ Синая. Прекрасный видъ природы и сознаніе полной своей свободы доставляли израильтянамъ самыя чистыя и возвышенныя радости. Разцвѣтъ гражданской и личной независимости, торжествовавшійся въ Египтѣ, въ синайской пустынѣ, за предѣлами египетскаго деспотизма, созрѣлъ въ сладостный плодъ вольной и счастливой жизни. Убогая куща казалась теперь израильтянину великолѣпнѣе чертоговъ египетскихъ фараоновъ. Онъ чувствовалъ себя, какъ птичка въ воздухѣ (Пс. 123, 7). Эти-то первыя впечатлѣнія свободы и независимости,—когда израильтяне еще не начинали плакать по египетскимъ котламъ съ мясомъ и воздыхать о лукѣ и чеснокѣ (Числ. 11, 4—5),—и увѣковѣчены въ праздникъ кущей. Они-то собственно и въ послѣдующее время служили предметомъ радостнаго воспоминанія. Къ довершенію духовной радости израильтянъ, праздникъ кущей совпадалъ съ окончаніемъ осеннихъ работъ, когда уже и послѣднія произведенія земли—виноградъ и другіе фрукты были совсѣмъ собраны. Отсюда и самый праздникъ называется еще праздникомъ собираія плодовъ (haasif—Исх. 23, 16).

¹⁾ Руков. къ библи Археол., I, стр. 538.

²⁾ Alttest. Opfercult., S 332.

³⁾ Opfer nach Lehre der heilig. Schrift, II, S. 175.

Такимъ образомъ въ памяти и предъ глазами израильтянъ было великое обиліе духовныхъ и матеріальныхъ благъ. Оставалось только веселиться (Втор. 16, 14—15).

И израильтяне дѣйствительно веселились во славу Божію. Полноту своей радости они выразили какъ въ семидневномъ торжествѣ праздника кущей, такъ и въ замѣчательномъ множествѣ жертвъ (Числ. 29, 12—34). Въ теченіи семи дней праздника принесено было во всесожженіе 70 тельцовъ (т. е. священное число семь умножено на полное число десять ¹⁾ 14 овновъ (т. е. каждый день удвоилась соотвѣтственная жертва въ пятидесятиницу) и 98 агнцевъ (т. е. опять каждый день удвоилась соотвѣтственная жертва въ пятидесятиницу). Только жертва за грѣхъ оставалась безъ измѣненія, именно каждый день приносился лишь одинъ козелъ. При этомъ нельзя не замѣтить одной особенности: число жертвенныхъ овновъ (2) и агнцевъ (14) во всѣ дни праздника оставалось одно и то же, между тѣмъ какъ количество тельцовъ постепенно уменьшалось въ нисходящемъ порядкѣ, начиная отъ 13 до 7. Этимъ показывалось, что и самая меньшая жертва праздника кущей далеко превышаетъ всякую другую праздничную жертву. Кромѣ обязательныхъ праздничныхъ жертвъ, приносились еще многочисленныя добровольныя жертвы (Числ. 29, 12—34).

Изъ семи дней праздника кущей только первый освящался прекращеніемъ ежедневныхъ занятій и богослужебнымъ собраніемъ, послѣдній же ничѣмъ не отличался отъ другихъ, хотя по аналогіи съ праздникомъ пасхи слѣдовало бы ожидать, что и этотъ день будетъ праздноваться по субботнему уставу. Причина непразднованія седьмаго дня праздника кущей заключается въ томъ, что непосредственно за этимъ праздникомъ слѣдовалъ особый день, называемый azereth. Этотъ день проводился исполнѣ по уставу субботы (Лев. 23, 36; Числ. 29, 35—38).

¹⁾ 10 есть символъ полноты и совершенства (см. Бэръ, Symbolik, II, S. 673; Куртцъ, Alttest. Opfercult., S. 336 и др.). Символь этотъ заимствованъ изъ житейской практики для усиленія аналогичнаго значенія библейскаго числа семи. Гдѣ встрѣчаются 10 и 7 вмѣстѣ или порознь, тамъ выражается самая высокая степень полноты и совершенства чего либо.

Azereth, ἑξόδιον, feriae значитъ отданіе, но не одного праздника кущей, какъ полагаетъ напр. Аонасьевъ ¹⁾, а всѣхъ праздниковъ первой половины церковнаго года. Если бы azereth относилось исключительно къ одному празднику кущей, то, по аналогіи съ отданіемъ праздника пасхи, оно должно бы быть не въ осьмой, а въ седьмой день праздника кущей. Далѣе, не позволяетъ считать azereth отданіемъ одного праздника кущей еще то обстоятельство, что израильяне жили въ кущахъ только семь дней (Лев. 23, 34. 42), тогда какъ, при предположеніи Аонасьева, они должны бы провести внѣ своихъ домовъ и azereth. И самыя жертвы дня azereth не показываютъ непосредственнаго отношенія его къ одному празднику кущей. „Если бы azereth, справедливо замѣчаетъ Куртцъ, было заключительнымъ днемъ единственно праздника кущей, то слѣдовало бы ожидать или соотвѣстнаго уменьшенія количества жертвенныхъ тельцовъ въ этотъ день, согласно съ общимъ ходомъ праздничнаго жертвоприношенія, или же увеличенія этихъ тельцовъ до числа тельцовъ перваго дня праздника кущей. Последнее предположеніе даже вѣроятнѣе, потому что характеръ дня azereth одинаковъ съ характеромъ перваго дня праздника кущей“ ²⁾. Между тѣмъ въ день azereth приносились только козелъ въ жертву за грѣхъ, телець, овенъ и семь агнцевъ во всесожженіе. „Azereth, по выраженію того же Куртца, это послѣднее прощальное сіяніе прожитыхъ праздничныхъ торжествъ. Сіяніе это, прежде чѣмъ совсѣмъ померкнуть предъ наступающею другою безпраздничною половиною года, еще разъ мелькнуло слабымъ блескомъ“ ³⁾.

¹⁾ Учебное Рук. по свящ. Пис. стр. 219. Также думаетъ и Кейль. (Рук. къ библ. Археол., I, 536).

²⁾ Alttest. Opfercult., S. 334.

³⁾ Тамъ же, S. 335. «Въ позднѣйшее время, говоритъ Олеръ, къ обрядамъ праздника кущей присоединена была торжественная церемонія каждодневнаго возліянія воды на жертвенникъ всесожженій, а въ первый день праздника великолѣпно освѣщался весь дворъ храма. Очень можетъ быть, что именно смотря на церемонію возліянія воды, «въ послѣдній великій день праздника стоялъ Іисусъ и возгласилъ говоря: кто жаждетъ, иди ко Мнѣ и пей» (Іоан. 7. 37). А когда Онъ говорилъ: «Я свѣтъ міра» (Іоан. 8, 12), то, вѣроятно, имѣлъ въ виду упомянутое освѣщеніе (Theologie des Alten Testam., S. 554).

е) День очищенія.

Хотя израильяне очищались отъ своихъ грѣховъ и посредствомъ ежедневныхъ общественныхъ жертвъ, и посредствомъ усугубленныхъ праздничныхъ жертвъ, тѣмъ не менѣе они, какъ народъ священный, призванный къ высшей, совершеннѣйшей и безукоризненнѣйшей чистотѣ и святости, нуждались еще въ особомъ, полномъ и всеобъемлющемъ очищеніи. Для удовлетворенія этой религіозно-нравственной потребности и установленъ былъ jom kippurim, ἡμέρα ἐξιλασμιῶν, dies propitiatorius—день очищенія (Лев. 16, 3—34; 23, 27). Въ этотъ день очищались не только люди, но и самыя священныя мѣста, оскверненные нечистымъ дыханіемъ грѣшниковъ. Очищались не только грѣхи невѣденія и забвенія, какъ думаетъ Кейль ¹⁾, но и всякіе грѣхи и всѣ нечистоты всего года (Лев. 16, 16. 30). Дѣло такого очищенія, очевидно, выходило уже изъ предѣловъ компетенціи обыкновенныхъ священниковъ и не могло совершиться ни во дворѣ скинии, ни даже въ святомъ ея. Нуженъ былъ самъ глава народа, первосвященникъ, необходимо было самое центральное очистительное мѣсто—крышка ковчега завѣта въ святомъ святыхъ. Соотвѣственно своей высокой важности и цѣли, день очищенія проводился не только какъ суббота, но и какъ день поста, сѣтованія и покаянія (Лев. 16, 29. 31).

Всеобщее очищеніе грѣховъ совершалось 10 числа седьмаго мѣсяца. Число 10 символизировало полноту и совершенство. Эти качества приписывались и самому очищенію грѣховъ. Въ седьмомъ или субботнемъ мѣсяцѣ праздновался день очищенія потому, что онъ самъ былъ субботою высшаго покоя (Лев. 16, 31).

Всеобщее очищеніе грѣховъ предшествовало принесенію обыкновенныхъ праздничныхъ жертвъ и непосредственно слѣдовало за ежедневною утреннею жертвою всесожженія. Первосвященникъ, приготовляясь къ своему служенію, прежде всего омывалъ свое тѣло ²⁾ въ знакъ того, что онъ, какъ представитель и блюститель нравственности, обязанъ къ особенной, высшей духовной чистотѣ, на самомъ же дѣлѣ онъ

¹⁾ Рук. къ библ. Археол., I, стр. 523.

²⁾ Одно тѣло, а не и одежды, какъ ошибочно полагаетъ Кейль. (Тамъ же, стр. 523),

однако не сознаетъ въ себѣ такой чистоты. Последнюю мысль первосвященникъ выразилъ тѣмъ, что, вмѣсто обыкновенныхъ своихъ одеждъ, онъ надѣвалъ бѣлое, льняное облачение, употреблявшееся только въ день очищенія (Лев, 16, 4). Оно состояло а) изъ нижняго платья, покрывавшаго наготу отъ пояса до голеней, б) хитона, на подобіе нынѣшняго подрясника, в) пояса и д) кидара, головнаго украшенія, напоминавшаго своею формою цвѣточную чашечку. По Кейлю, бѣлое облачение первосвященника было гораздо „великолѣпнѣе и святѣе“ обыкновенныхъ богослужебныхъ его одеждъ, и служило символомъ святости, съ которою первосвященникъ явился предъ лицомъ Божиимъ въ святомъ святыхъ ¹⁾. Но это объясненіе Кейля во всѣхъ своихъ частяхъ неосновательно. Известно, что обыкновенныя богослужебныя одежды первосвященника сдѣланы были изъ дорогой матеріи и имѣли на себѣ множество золота и драгоценныхъ камней (Исх. 28, 15—35), между тѣмъ одежды дня очищенія были изъ простаго полотна и безъ всякихъ украшеній. Какимъ же образомъ можно считать послѣднія одежды „великолѣпнѣе“ первыхъ? Затѣмъ, первосвященническія одежды дня очищенія почти ничѣмъ не отличались отъ священническихъ богослужебныхъ одеждъ, такъ что многіе ученые совсѣмъ даже не отличили однихъ одеждъ отъ другихъ. А если такъ, то ужели простыя священническія одежды были „святѣе“ первосвященническихъ богатыхъ одеждъ? Другими словами, ужели святость священниковъ была, по идеѣ, выше святости первосвященника? Нельзя, наконецъ, принять и того, будто одежды дня очищенія были символомъ святости, съ которою первосвященникъ явился предъ лицомъ Божиимъ въ святомъ святыхъ. Первосвященникъ явился предъ лицомъ Божиимъ не съ святостію своею, а съ кровію жертвы за свои грѣхи. Да и самъ Кейль проговаривается, что первосвященникъ входилъ въ святое святыхъ не какъ святой, а „какъ грѣшникъ“ ²⁾. Касательно символическаго значенія первосвященническихъ одеждъ дня очищенія мы присоединяемся къ мнѣнію св. Кирилла Алек-

¹⁾ Тамъ же, стр. 524, 529. Также думаетъ и Олеръ. (Theologie des Alten Testam., S. 487).

²⁾ Руков. къ библ. Археол., I, стр. 524.

сандрійскаго ¹⁾, Венера ²⁾, Куртца ³⁾ и др., по которымъ эти одежды, сравнительно бѣдныя и лишеныя всякихъ украшеній, отвѣчали какъ общему характеру дня очищенія, такъ и личному душевному настроенію первосвященника, и выражали его смиреніе и самоуничженіе. По своему облаченію въ день очищенія первосвященникъ становился въ рядъ обыкновенныхъ священниковъ. У послѣднихъ поясъ былъ даже богаче и красивѣе, чѣмъ у первосвященника въ этотъ день ⁴⁾. Только болѣе высокая форма кидара показывала въ первосвященникѣ на чальника надъ обыкновенными священниками ⁵⁾.

Облачившись такимъ образомъ, первосвященникъ приступалъ къ самому дѣлу очищенія. Онъ приводилъ и поставлялъ передъ жертвенникомъ телца въ жертву за себя и свой домъ, т. е. всѣхъ священниковъ, и двухъ козловъ въ жертву за грѣхъ народа. Относительно козловъ первосвященникъ бросалъ жребій: въ чашу съ водою клались двѣ дощечки, изъ которыхъ на одной было написано: lajehovah, а на другой: laazazel. Потомъ, ставъ между двумя козлами, первосвященникъ вынутый жребій, т. е. дощечку правою рукою клалъ на козла, стоявшаго съ правой стороны, а вынутый жребій лѣвою рукою клалъ на козла, съ лѣвой стороны ⁶⁾. Такъ какъ эти козлы были совершенно одинаковы, то, въ видахъ различенія ихъ, козлу, предназначенному laazazel, навязывалась на роги пурпуровая нить ⁷⁾. Послѣ этого перво-

¹⁾ Твор. св. от. въ русск. пер., 1887. кн. II, стр. 224.

²⁾ Biblisch. Realwörterb., II, S. 660.

³⁾ Alttest. Opfercult., S. 338.

⁴⁾ У первосвященника былъ поясъ полотняный, а у священниковъ изъ цвѣтныхъ шнуровъ. (Исх. 28, 39).

⁵⁾ Вангеманъ, возражая противъ принятаго нами мнѣнія, говоритъ, что выраженіемъ смиренія и самоуничженія служили не бѣлыя одежды, а вретиче и пепель (Opfer nach Lehre. d. heilig. Schrift., I, S. 371). Но Вангеманъ забываетъ, что онъ говоритъ о первосвященникѣ, для котораго вретиче и пепель были не мыслимы (Лев. 10, 6). Первосвященникъ могъ выражать свои скорбныя или покаянныя чувства лишь въ той формѣ, которая была ему дозволена закономъ.

⁶⁾ См. Bible Allioli, 1868. I, p. 456

⁷⁾ Mischna, Joma IV. 2. См. Гансбергъ, Relilg. Aterth., S. 664.

священникъ сначала закалывалъ тельца въ жертву за грѣхи свои и своего дома (Лев. 16, 11). Прежде чѣмъ приступить къ очищенію другихъ, необходимо было самому очиститься (Евр. 7, 27). Пока стекала кровь изъ забланнаго животного, первосвященникъ бралъ съ жертвенника всесожженія горящіе уголья въ кадилъницу и, съ оиміамомъ въ обѣихъ рукахъ, входилъ въ святое святыхъ (Лев. 16, 12)¹⁾. Здѣсь онъ, по традиціи, не осматриваясь²⁾, полагалъ оиміамъ въ кадилъницу и облакомъ куренія покрывалъ крышку ковчега завѣта. Это дѣлалъ первосвященникъ для того, „чтобы ему не умереть“ (Лев. 16, 13). Молитвою отвращалъ онъ опасность смерти отъ возрѣнія на славу Божию, таинственнымъ мѣстопробываніемъ которой была крышка ковчега завѣта. Оставивъ кадилъницу въ святомъ святыхъ до послѣдняго своего входа туда, первосвященникъ возвращался во дворъ скинии. Взявши жертвенную кровь, онъ опять входилъ въ святое святыхъ. Здѣсь первосвященникъ бралъ изъ чаши пальцемъ кровь и кропилъ ею семь разъ на крышку ковчега завѣта и столькоже разъ передъ крышкою, т. е. на полъ святаго святыхъ (Лев. 16, 14)³⁾. Въ первомъ

¹⁾ Mischna, Joma, IV, 2. По Леанасеву, первосвященникъ въ первый разъ входилъ въ святое святыхъ «съ кровію жертвы въ одной рукѣ и съ кадилъницею въ другой» (Учебн. Руков. по св. Пис. стр. 209). Но это прямо противорѣчитъ Лев. 16, 12.

²⁾ См. Олеръ, Theologie des Alten Testam. S. 488.

³⁾ По мнѣнію преосвящ. м. Филарета, первосвященникъ кропилъ кровію только надъ одною крышкою ковчега завѣта (Начерт. библ. Истор., стр. 214). Но «словами: «al pnej hakkaroreth qedmah velirnej hakkaroreth» (Лев. 16, 14), по справедливому замѣчанію Бэра, заповѣдуется двоякое кропленіе, и соединять то и другое кропленіе въ одно, предполагая здѣсь одно повтореніе въ словахъ—значило бы допускать болѣе, чѣмъ неточность. Сначала первосвященникъ долженъ былъ кропить *надъ* или *на* (al) крышку ковчега завѣта спереди (qedmah), а потомъ семь разъ *передъ* (irnej) крышкою—на полъ или какъ либо иначе—точно это не определено въ законѣ» (Symbolik, II, S. 668). Съ другой стороны, самъ Бэръ (тамъ же), а также Кейль (Руков. къ библ. Археол., I, стр. 517), Куртиъ (Alttest. Opfercult, S. 340) Олеръ Theologie d. A. Testam. S. 489) и др. полагаютъ, что на крышку ковчега завѣта кровь кропилась не семь разъ, а только однажды. Но объ этомъ однакъ нѣтъ ни слова въ Лев. 16, 14. Напротивъ, аналогія семи-

случаѣ кропленіе крови символизovalo совершенное очищеніе грѣховъ первосвященника и священниковъ, въ послѣднемъ же—совершенное очищеніе самаго святаго святыхъ, оскверненнаго нечистымъ вовдухомъ, зараженнымъ грѣховнымъ дыханіемъ священническаго сословія. Очистивши такимъ образомъ себя и свой домъ, первосвященникъ могъ приступить и къ очищенію всѣхъ израильтянъ. Оставивъ чашу съ кровію тельца въ святомъ скинии¹⁾, онъ снова возвращался во дворъ святилища, заколалъ козла, опредѣленнаго lajehovah, т. е. для Господа, и, вошедши въ святое святыхъ, поступалъ съ кровію этого козла также, какъ и съ кровію тельца (Лев. 16, 15—16). Отсюда и символическое значеніе кропленіе крови перваго тоже, что и соотвѣтственное кропленіе крови послѣдняго.

Этимъ и закончилось очищеніе святаго святыхъ. Началось очищеніе святаго скинии. Какъ это очищеніе совершалось, въ точности не извѣстно. Книга Левитъ, сказавши объ очищеніи святаго святыхъ, замѣчаетъ только: „такъ долженъ поступать онъ (первосвященникъ) и съ скиніею собранія, находящеюся у нихъ, среди нечистотъ ихъ“ (Лев. 16, 16). Вѣроятно, и въ святомъ скинии первосвященникъ кропилъ съ пальца кровію тельца и козла семь разъ на жертвенникъ куреній (или возлагалъ ее на роги—Исх. 30, 10) и столько же разъ передъ жертвенникомъ (или передъ завѣсою, отдѣляющею святое отъ святаго святыхъ)²⁾. Въ первомъ случаѣ кропленіе крови относилось къ очищенію грѣховъ первосвященника, священниковъ и народа, а въ послѣднемъ—къ очищенію самаго святилища. Такъ какъ святое скинии было доступно и для священниковъ, то книга Левитъ предупреждаетъ, чтобы во время священнодѣйствія первосвященника ни-

кратнаго кропленія крови предъ крышкою ковчега завѣта даетъ право заключить, что и самая эта крышка кропилась столько же разъ, тѣмъ болѣе, что при всѣхъ жертвахъ за грѣхъ первосвященника, священниковъ и общества кровь кропилась не одинъ, а семь разъ (Лев. 4 гл.).

¹⁾ Mischna, Joma, V, 3.

²⁾ Не извѣстно, въ отдѣльномъ ли видѣ кропилась кровь тельца и козла или же въ смѣшанномъ. Иудейская традиція утверждаетъ послѣднее предположеніе (Mischna, Joma, V, 4).

кто не былъ тамъ (Лев. 16, 17). Присутствіе посторонняго лица могло опять освернить святилище ¹⁾.

Очистивъ святилище, первосвященникъ переходилъ во дворъ скинии и очищалъ жертвенникъ всесожженій. И здѣсь первосвященникъ священнодѣйствовалъ одинъ. Онъ возлагалъ крови тельца и козла сперва на роги жертвенника, а потомъ кропилъ ею семь разъ на самый жертвенникъ (Лев. 16, 18—19). Именно на жертвенникъ (alav), а не передъ нимъ, какъ думаетъ Кейль ²⁾. Передъ жертвенникомъ кровь не кропилась потому, что не все мѣсто двора скинии было мѣстомъ откровения Божія, а только одинъ жертвенникъ ³⁾. Значеніе кропленія крови тоже самое, что и въ предыдущихъ обрядахъ.

Послѣ всего этого поставлялся предъ Господомъ второй козель, „чтобы совершить надъ нимъ очищеніе (lakarreg alav) и отослать его въ пустыню laazazel“ (Лев. 16, 10). Какое здѣсь разумѣется очищеніе, это объясняетъ 21 ст. Тамъ сказано: „и возложить Ааронъ обѣ руки свои на голову живаго козла, и исповѣдаетъ надъ нимъ всѣ беззаконія сыновъ израилевыхъ и всѣ преступленія ихъ и всѣ грѣхи ихъ, и возложить ихъ на голову козла, и отошлетъ съ нарочнымъ челоуѣкомъ въ пустыню“. Поэтому никакъ нельзя одобрить переводъ Бэра ⁴⁾, Генгстенберга ⁵⁾ и Олера ⁶⁾, по которымъ „lekarreg alav“ значитъ „чтобы очистить его“ (козла). По 5 ст. 16 гл. Лев., второй козель составляетъ жертву за грѣхъ. А очищать жертву—чистую и невинную—это *contradictio in adjecto*. Кромѣ того, очищеніе въ ветхомъ завѣтѣ преимущественно совершалось посредствомъ кропленія крови. Между тѣмъ о кропленіи кровію втораго козла нигдѣ ничего не сказано.

Всѣ—не только новые, но и древніе ⁷⁾—эзегеты согласны въ томъ, что оба козла—закланый и живой—составля-

¹⁾ Ср. Олеръ, *Theologie des A. Testam.*, S. 489.

²⁾ Руков. къ библ. Археол., I, стр. 518.

³⁾ См. Куртъ, *Alltest. Opfercult.*, S. 343.

⁴⁾ *Symbolik des Mos. Cult.*, II, S. 684.

⁵⁾ *Bücher Mos. u. Aeg.*, S. 174.

⁶⁾ *Theologie des A. Testam.*, S. 490.

⁷⁾ Напр. бл. Феодоритъ (Твор. св. от. въ русск. перев., 1855, кн. 3, стр. 176), св. Ефремъ Сиринъ (Твор. св. от. въ русск.

ютъ одну жертву за грѣхъ (Лев. 16, 5). Это какъ бы не два козла, а одинъ. Къ такому заключенію приводитъ, помимо слова *lechattaath*, употребленнаго въ единственномъ числѣ (5 ст.), еще то обстоятельство, что въ жертву за грѣхъ всегда и вездѣ приносилось только одно животное. Два козла для одной жертвы за грѣхъ нужны были потому, что этого требовалъ самый уставъ дня очищенія, именно—необходимо было, чтобы жертвенное животное и послѣ закланія и кропленія крови оставалось еще живымъ. Но при одномъ козлѣ этого, разумѣется, нельзя было достигнуть. Второй козель былъ alter ego перваго, *hircus redivivus*. Онъ завершалъ собою то дѣло, которое началъ первый козель. Какая же именно роль выпала на долю втораго козла? Всѣ эзегеты единогласно отвѣчаютъ, что второй козель необходимъ былъ для того, чтобы наглядно представить идею полного и совершеннаго очищенія грѣховъ израильскаго народа. Поэтому, говорятъ они, козель и отсылался въ пустыню „laazazel“. Если же такъ, то остается только спросить, что же значитъ слово „laazazel“? Но на этотъ вопросъ данъ, по выраженію Вангемана, „цѣлый лѣсъ“ ¹⁾ отвѣтъ. Мы однако отклоняемъ отъ себя подробный разборъ этихъ отвѣтовъ, и ограничимся лишь немногими общими замѣчаніями.

Всѣ разнообразныя объясненія слова „azazel“ можно свести къ четыремъ главнымъ: а) по однимъ ученымъ, слово „azazel“ означаетъ самаго козла, опредѣленнаго къ отведенію въ пустыню, б) по другимъ—извѣстное мѣсто въ пустынѣ, куда отводился козель, в) по инымъ—злаго духа, обитающаго въ пустынѣ и д) по нѣкоторымъ—*poen actionis*—„для совершеннаго устраненія, удаленія“ ²⁾.

Въ значеніи козла слово „azazel“ понимаютъ Симмахъ (*τροάγος ἀπεροχόμενος*), Аквила (*τροάγος ἀπολελυμένος*), Вульгата (*hircus emissarius*) и Лютеръ (*der ledige Bock*) ³⁾. Всѣ эти переводы, очевидно, производятъ слово

пер., 1833, кн. 4, стр. 471), св. Кириллъ Александрійскій (Твор. св. от. въ русск. перев., 1887, кн. II, стр. 226) и др.

¹⁾ *Opfer nach Lehre des heilig. Schrift.*, I, S. 374.

²⁾ Бэръ, *Symbolik des Mos. Cult.*, II, S. 686.

³⁾ Кажется и LXX понимаютъ слово «azazel» въ томъ же смыслѣ. По крайней мѣрѣ въ 8 и 10 ст. 16 гл. Лев. они переводятъ это слово посредствомъ *ἀπολοπατος*. Нѣкоторые св. отцы,—

„azazel“ отъ еврейскаго слова—ez коза и azal отшелъ. Но въ пустыню отсылалась не коза, а козель, и, значитъ, названные переводы не могутъ быть признаны вѣрными.

Въ значеніи опредѣленнаго мѣста, именно горы Azazel, куда будто бы отводился козель, понимаютъ слово „azazel“ Абенезра, Дейлингъ и др. Но „невѣроятность этого мнѣнія, говоритъ Вангеманъ, доказывается уже тѣмъ, что о горѣ Azazel не было и нѣтъ нигдѣ и помина“¹⁾.

Въ значеніи злаго духа, обитающаго въ пустынь, понимаютъ слово „azazel“ I. Флавій, Спенсеръ, Гезениусъ, Генгстенбергъ, Кейль, Куртцъ, Олеръ и др. Они производятъ слово „azazel“ отъ арабскаго слова azal—отталкивать, удалять. Azazel или—смягченная форма—azazel значитъ оттолкнутый, удаленный, т. е. злой духъ. Отсюда слова: „отослать козла въ пустыню laazazel“ (Лев. 16, 10) надобно читать, по мнѣнію названныхъ ученыхъ, такимъ образомъ: „отослать козла въ пустыню къ злomu духу“. Только не все изъ нихъ согласны между собою относительно цѣли, съ какою посылался козель въ пустыню къ злomu духу. I. Флавій²⁾ Спенсеръ³⁾ и Гезениусъ⁴⁾ полагаютъ, что козель былъ подаркомъ или даромъ злomu духу для того, чтобы онъ своими кознями не воспрепятствовалъ израильтянамъ получить прощенье грѣховъ. Но противъ этихъ ученыхъ главнымъ образомъ могутъ быть направлены слѣдующія слова бл. Теодорита: „козловъ, говоритъ онъ, законъ постановилъ различать по жребію, и одного заколотъ въ жертву, а другаго отпустить laazazel. Иные, понимая это неразумно, думали, что упоминаемое здѣсь слово azazel есть нѣкій демонъ... Но они предполагали сіе по великой простотѣ ума своего. Ибо возможно ли, чтобы Изрекшій: да не будутъ тебѣ бози инии развѣ Мене: да не поклонишия, ни послужиши Богу иному, кромѣ Мене (Исх. 20, 3. 5), по-

напр. бл. Теодоритъ (Твор. св. от. въ русск. перев. кн. 3, стр. 176) и св. Кирилль Александрійскій (Твор. св. от. въ русск. перев., 1887, кн. II, стр. 226),—подъ словомъ «azazel» также понимаютъ козла, отпускаемаго въ пустыню.

¹⁾ Opfer nach Lehre der heilig. Schrift., I.-S. 377.

²⁾ Antiqu., III, 10, 3.

³⁾ De legib. Hebr. rit., III, c. 8, 2.

⁴⁾ См. слово «azazel» въ его Wörterb. 1833.

велѣлъ какому-то демону отдѣлять жертву, одинаковую съ приносимою Ему самому. Должно обратить мысль на то, что и отпускаемаго козла Богъ повелѣлъ принести въ жертву Ему же (Лев. 16, 10)... Посему не богу какому или демону отсылаемъ былъ козель, но оба козла приносимы были истинному Богу“¹⁾... Въ этомъ же смыслѣ высказываются Олеръ²⁾ и Куртцъ³⁾. Послѣдній между прочимъ пишетъ: „такъ какъ на козла, посланнаго въ пустыню, возлагались грѣхи уже очищенные, то онъ былъ бы не олицею или подаркомъ злomu духу, а явною насмѣшкою и наругательствомъ надъ нимъ“⁴⁾.

По самому Куртцу⁵⁾, Олеру⁶⁾, Генгстенбергу⁷⁾, Кейлю⁸⁾ и др., цѣль отосланія козла въ пустыню къ злomu духу заключалась въ томъ, чтобы показать, что виновникъ грѣховъ—самъ злой духъ, къ которому они потому и возвращаются, и что онъ теперь уже ни въ чемъ не можетъ обвинить израильтянъ предъ Богомъ. Но и въ этомъ видѣ однако нельзя принять мнѣнія объ „azazel“⁹⁾, какъ зломъ духѣ. Если слово „azazel“ означаетъ злаго духа, то необходимо будетъ допустить, что онъ принималъ козла не въ качествѣ простой депутаціи со стороны израильтянъ, а въ смыслѣ жертвы за грѣхъ. Какъ названные ученые ни отрециваются отъ этого вывода, но онъ самъ собою вытекаетъ изъ сравненія 8 ст. съ 5 ст. 16 гл. Лев. Въ 8 ст. безъ всякихъ ограниченій и условій сказано: „одинъ жребій lajehovah, а другой жребій laazazel“. И если „vis oppositi“⁹⁾ требуетъ признать въ „azazel“⁹⁾ личное существо, подобное личному существу—Богу, то таже самая „vis oppositi“ требуетъ и

¹⁾ Твор. св. от. въ русск. перев., 1835, кн. 3, стр. 176. См. также св. Кирилль Александрійскій, Твор. св. от. въ русск. перев., 1887, кн. II, стр. 226.

²⁾ Theologie des Alten Testam., S. 497.

³⁾ Alttest. Opfercult., S. 352.

⁴⁾ Тамъ же.

⁵⁾ Тамъ же, S. 359.

⁶⁾ Theologie des Alten Testam., S. 497.

⁷⁾ Bücher Mos. u. Aeg., S. 166.

⁸⁾ Рук. къ библ. Археол., I, стр. 525.

⁹⁾ См. Куртцъ, Alttest. Opfercult., S. 346.

двухъ козловъ раздѣлить поровну между Богомъ и злымъ духомъ. А такъ какъ по 5 ст. оба козла были жертвою за грѣхъ, то, значитъ, и козель, посланный злomu духу, былъ также жертвою за грѣхъ ему, какъ и козель закланный служилъ жертвою за грѣхъ Богу ¹⁾. Кромѣ того, „нигдѣ въ Моисеевомъ культѣ не видимъ мы, справедливо замѣчаетъ Бэръ, чтобы Богъ какъ либо сопоставлялся съ сатаною. Такое сопоставленіе, если бы о немъ была рѣчь въ 8 ст., необходимо внушало бы народу мысль о равенствѣ между Богомъ и сатаною“ ²⁾, и повело бы, прибавимъ мы, къ учрежденію демоническаго культа.

Теперь, если нельзя понимать слова „azazel“ ни въ значеніи посланнаго въ пустыню козла, ни въ значеніи опредѣленнаго мѣста въ пустынѣ, куда отводился козель, ни въ значеніи обитающаго въ пустынѣ злаго духа, то, по нашему мнѣнію, нельзя также понимать это слово и въ значеніи *nomen actionis*. Бэръ переводъ слова „azazel“ не кажется намъ удовлетворительнымъ. На этотъ разъ мы не можемъ не согласиться съ Куртцемъ, что если бы слово „azazel“ означало *nomen actionis*, тогда слѣдовало бы поставить, вмѣсто *lajehovah*, или *leschichitalh* или же *lekarragah*. „Лицо и дѣйствіе, говоритъ Куртцъ, никогда не представляютъ естественной противоположности“ ³⁾. Въ виду этого мы охотно присоединяемся къ мнѣнію Вангемана, по которому слово „azazel“ (отъ арабскаго *azal*) есть *nomen appellativum*, и означаетъ вообще самую отдаленную и непроходимую часть пустыни (= *egez gezega* Лев. 16, 22) ⁴⁾. При такомъ пониманіи слова „azazel“ не будетъ тавтологіи, какъ думаетъ Куртцъ ⁵⁾, потому что пустыня и извѣстная часть пустыни не одно и то же. При такомъ пониманіи слова „azazel“ будетъ естественно и противоположеніе въ 8 ст., потому что тогда конкретное понятіе *lajehovah* будетъ противоположаться конкретному же понятію *laazazel*. При такомъ, наконецъ,

¹⁾ См Бэръ, *Symbolik des Mos. Cult.*, II, S. 686.

²⁾ *Symbolik des Mos. Cult.*, II, S. 687.

³⁾ *Alltest. Opfercult.*, S. 346.

⁴⁾ *Opfer.*, nach. *Lehre der heilig. Schrift*, I, S. 383. Также, кажется, понимаетъ слово *azazel* и св. Евремъ Сиринъ. (Твор. св. отъ въ русск. перев., 1853, кн. 4, стр. 471).

⁵⁾ *Alltest. Opfercult.*, S. 346.

пониманіи слова „azazel“ и идея дня очищенія найдетъ лучшее свое выраженіе. Бэръ переводъ слова „azazel“ только намекаетъ на эту идею, но не выражаетъ ее вполнѣ. Цѣль и назначеніе дня очищенія состояли не только въ доставленіи израильтянамъ полного прощенія грѣховъ, но и въ наглядномъ представленіи совершеннаго удаленія этихъ грѣховъ изъ среды израильтянъ. А для этого не достаточно было отослать козла просто въ пустыню. Пустыня граничила съ станомъ израильтянъ. Безъ опредѣленнаго указанія, куда именно отвезть козла, могло случиться, что его пустили бы недалеко отъ стана, и тогда козель съ грѣхами, безъ сомнѣнія, опять возвратился бы въ станъ. Такимъ образомъ символика дня очищенія не достигла бы своей цѣли. Вотъ почему и дано повелѣніе отвезть козла *laazazel*—въ мѣсто самое отдаленное и непроходимое. Отсюда онъ уже не могъ выбраться и принести съ собою назадъ грѣхи.

Отославъ втораго козла въ пустыню, первосвященникъ шелъ во святилище, снималъ съ себя бѣлыя одежды и оставлялъ ихъ тамъ (Лев. 16, 23). Потомъ онъ выходилъ во дворъ святилища, въ знакъ полученнаго очищенія ¹⁾, омывалъ свое тѣло водою и надѣвалъ богатія свои одежды ²⁾, такъ какъ время покаянной скорби собственно уже кончилось и началась торжественная и радостная жертва всесожженія. Во всесожженіе первосвященникъ принесъ одного овна за себя и свой домъ и другаго за народъ (Левъ 16, 24—25). Вмѣстѣ съ этимъ онъ сожигалъ тукъ прежнихъ жертвъ тельца и козла, а мясо ихъ съ кожами и нечистотами приказывалъ сжечь внѣ стана. Сожигавшій мясо жертвъ за грѣхъ, какъ и отводившій козла въ пустыню, по возвращеніи своемъ въ станъ,

¹⁾ По Кейлю, первосвященникъ чрезъ омовеніе своего тѣла очищался отъ той нечистоты, которою онъ осквернился при возложеніи грѣховъ народа на козла, отсылавшагося въ пустыню (Руков. къ библ. Археол., I, стр. 533. Но въ такомъ случаѣ каждый жертвователъ, переносившій свои грѣхи на жертву, долженъ былъ бы омываться. Между тѣмъ этого ни откуда не видно.

²⁾ Повровы, составлявшіе крышку скинии, спускались гораздо дагѣе ея стѣизъ, такъ что около ней образовалась крытая галерея, которая, вѣроятно, и была мѣстомъ переодеванія и омыванія какъ для священниковъ, такъ и для первосвященника (ср. Кейль, *Руков. къ библ. Археол.*, I, стр. 98).

омывались водою, потому что они были внѣ общества чистыхъ и святыхъ.

По совершеніи обряда очищенія народа и святилища, приносимы были праздничныя жертвы. Онѣ состояли изъ одного козла въ жертву за грѣхъ, одного тельца, одного овна и семи агнцевъ въ жертву всесоженія съ соотвѣтственнымъ хлѣбнымъ приношеніемъ и возліаніемъ (Числ. 29, 9 — 10). Обычное вечернее жертвоприношеніе заканчивало празднованіе дня очищенія.

День очищенія, признавъ недостаточнымъ прощеніе грѣховъ, дававшееся израильтянамъ въ теченіи года, въ тоже время и самъ созналъ себя бессильнымъ сообщить имъ чистоту и святость. Непосредственно за всеобщимъ очищеніемъ опять начались жертвы за грѣхъ, опять обычною чередою полилась кровь козловъ и тельцовъ, чтобы въ слѣдующій день очищенія снова признать все это недостаточнымъ... Такимъ образомъ, скажемъ мы съ Н. П. Рождественскимъ, „безграничная потребность заглаженія грѣха не давала покоя ветхозавѣтному человѣку. Кровь воловъ и овновъ безпрестанно орошала алтарь Іеговы, никогда не утоляла однако жажды всепрощенія. Мысли и думы великихъ ветхозавѣтныхъ мужей (невольно) возносились къ той великой умиловительной Жертвѣ за грѣхи міра, которая одна только можетъ имѣть истинно искупительное значеніе, — къ Жертвѣ Божественной, по отношенію къ которой всѣ ветхозавѣтныя жертвы примиренія и очищенія были не что иное, какъ только символы и прообразы, предназначенные пробуждать и вызывать въ душѣ человѣка потребность прощенія и примиренія. Можетъ быть ни въ одномъ мѣстѣ всего ветхозавѣтнаго Писанія не выражено такъ сильно это сознаніе необходимости Божественной примирительной и умиловительной Жертвы за грѣхи міра, какъ въ извѣстныхъ словахъ Іова, обращенныхъ къ Богу: „заступись, поручись Самъ за меня предъ Собою: иначе кто поручится за меня?“ (Іов. 17, 3). Такое заступничество и поручительство было предметомъ самыхъ пламенныхъ религіозныхъ чаяній и желаній лучшихъ людей древняго міра; но ветхозавѣтная религія не удовлетворяла этимъ желаніямъ. Только христіанская религія удовлетворяетъ имъ“¹⁾.

¹⁾ Христіанская Апологетика, 1884, ч. II, стр. 370.